

Richard Rorty: Antiuniversalismo en doble perspectiva

Miguel Fernández Membrive



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0. Spain License.**

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAT DE FILOSOFIA

Programa “Filosofia, Ètica i Política” (Bienni 2003-2005)

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica



Universitat de Barcelona

Richard Rorty: Antiuniversalismo en doble perspectiva

Tesis doctoral realizada por Miguel Fernández Membrive

Dirigida por el Dr. José Manuel Bermudo Ávila

Richard Rorty: Antiuniversalismo en doble perspectiva

Tesis doctoral realizada por Miguel Fernández Membrive

Dirigida por el Dr. José Manuel Bermudo Ávila

Al Dr. José Manuel Bermudo y a los amigos encontrados en la antigua
Facultat de Filosofia: Joan, Nazzareno, Gemma y Felipe.

Sobre todo, a Jorge Manzano Vargas, quien ha podido alegrarse de la
finalización de este trabajo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

PRIMERA PARTE: ETNOCENTRISMO

CAPÍTULO I. Etnocentrismo moral y antiuniversalismo en doble perspectiva.....	16
--	-----------

1.1. La universalidad moral como equívoco.....	16
--	----

1.1.1. La semántica de lo universal.....	16
--	----

1.1.2. Las “perspectivas de la validez” y “de los destinatarios”.....	20
---	----

1.2. Rorty y Hume sobre el mismo punto de partida: etnocentrismo moral y benevolencia limitada.....	24
---	----

1.2.1. Etnocentrismo moral.....	24
---------------------------------	----

1.2.2. Hume y la benevolencia limitada.....	29
---	----

1.1.3. Etnocentrismo, Filosofía y universalidad.....	38
--	----

CAPÍTULO II. Rorty sobre la identidad.....	45
---	-----------

2.1. La identidad social.....	46
-------------------------------	----

2.1.1. Tres cuestiones sobre la identidad social.....	46
---	----

2.2. La divisa etnocéntrica: “nosotros”.....	59
--	----

CAPÍTULO III. El nosotros autorreferencial.....	73
3.1. ¿Qué hay de bueno con la democracia liberal? Una historia inconclusa de progreso moral.....	74
3.1.1. Ilustración, Revolución Francesa y liberalismo postrevolucionario.....	77
3. 1.2. Una historia de progreso moral.....	81
3. 1. 3. Privado y Público: la máxima liberal de evitar la crueldad.....	86
3. 2 La justicia como lealtad ampliada: una autocomprensión etnocéntrica.....	93
3. 2. 1. Lealtad y configuraciones sociales.....	99

SEGUNDA PARTE: ANTIUNIVERSALISMO EN DOBLE PERSPECTIVA

CAPÍTULO IV. Verdad y justificación: la configuración del problema.....	108
4.1. La “perspectiva de la validez” y el debate Rorty vs Habermas.....	108
4.2. El espejo de la naturaleza.....	112
4.3. Lenguaje, coherencia y justificación intersubjetiva.....	120
4.4. Verdad y justificación: el corazón del debate.....	131
CAPÍTULO V. ¿Validez universal? Rorty ante Habermas.....	136
5.1. Jürgen Habermas y Richard Rorty: verdad y justificación.....	137
5. 1.1. Habermas.....	137
5. 1.1.1. La doble estructura del lenguaje y las pretensiones de validez.....	137
5. 1.1.2. La situación ideal de habla.....	140
5. 1.1.3. Verdad y justificación.....	143

5. 1.1.4. Verdad, corrección e incondicionalidad.....	145
5. 1.2. Rorty.....	148
5. 1.2.1. Neopragmatismo.....	148
5.1.2.2. Justificación y verdad.	151
5.2. ¿Universalidad desde la “perspectiva de la validez”? Rorty ante Habermas.....	156
CAPÍTULO VI. La “perspectiva de los destinatarios”: ¿disposición moral universalista?.....	169
6.1. Kant y la motivación moral.....	174
6. 2. Hutcheson como antecedente: egoísmo y benevolencia.....	178
6. 3. Hume: pasión, razón y simpatía.....	180
6. 4. De la identificación a la solidaridad.....	189
CAPÍTULO VII. Ampliación de las solidaridades y descripciones detalladas.....	196
7.1. Solidaridad como disposición y como acción.	197
7.2. El dolor como <i>summum mal</i>	203
7. 3. Educación sentimental: “posibilidades parecidas” y descripciones detalladas.....	210
CONCLUSIONES.....	225
BIBLIOGRAFÍA.....	245

INTRODUCCIÓN

Aun cuando se trata de uno de los más relevantes y reconocidos filósofos académicos de las últimas décadas, desde *Philosophy and the mirror of nature* Richard Rorty ha insistido en desmarcar su propio quehacer filosófico de la extendida autoimagen que atribuye a cierta filosofía profesional. Ésta, según él, tras remontar en buena medida su origen a Kant y verse al fin consolidada como epistemología o teoría del conocimiento, asumiría que debe ofrecer fundamentos para el resto de la cultura; con lo que se autoafirmaría como disciplina “primaria no ya en el sentido de la <<más alta>>, sino en el de <<subyacente>>”¹. Lejos del orgullo del filósofo profesional en este sentido, en efecto la imagen de sí mismo que en muchas ocasiones el propio Rorty ha intentado promover es la de ese paradójico guiño sacrificial que Habermas describe como “un modo de filosofar que querría suprimirse a sí mismo en cuanto tal”².

Esto último tiene implicaciones para cualquier estudio del “pensamiento de Rorty”, pues es verdad que su estilo filosófico consigue asemejarse mucho más al del desbrozador del territorio moderno y contemporáneo de la filosofía que al del hacedor de teorías constructivas y originales reemplazantes de las “malas teorías”. Por lo menos de tal guisa, sobre todo reactiva, suele ser la relación que nuestro autor establece con la tradición

¹ Rorty Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, New Jersey: Princeton University Press, 2009, p. 132.

² Habermas Jürgen, *Warheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999 (Trad. al castellano de Pere Fabra y Luis Díez: “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta, 2002, p. 224). En lo sucesivo, como aquí, citaremos dicho ensayo en esta última edición castellana. Por otro lado, habría que decir que en uno de sus libros Hilary Putnam sugiere que la empresa intelectual antiFilosófica –terapéutica- que asume Rorty también depende de una imagen de la filosofía como fundamento de la cultura; como si éste diera por sentado que las vicisitudes de la primera con respecto a la fundamentación pueden repercutir en la segunda, y que el fracaso de una cosa tiene entonces que hacer diferencia en la otra; empezando por “el modo en que nos estaría permitido hablar en la vida cotidiana”. Cfr. Putnam Hilary, *Realism with a human face*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 19 y s.

filosófica³; en el marco de la cual discurre como si se propusiera menos la enmienda de los argumentos rivales que la persuasión sobre la conveniencia de desandar las sendas conducentes fuera de los problemas a los que éstos presumen responder. Lo cierto es que en tal modo de renuncia a “superar” la tradición parece residir la radicalidad crítica del filósofo estadounidense, lo que hace de Rorty un filósofo a menudo difícil de asir, pero también el pensador peculiarmente provocador y desafiante que las más de las veces logra ser.

No parece menos cierto, sin embargo, que Rorty no puede evitar el pensamiento constructivo; sea porque lo desliza en el tono asertivo de muchas de sus opiniones, o sea porque su propia crítica trasluce lo otro de sí misma, las precomprensiones básicas que la posibilitan o el resto que sobrevive al vacío tras el argumento antagónico que intenta desplazar. Otra cosa, por supuesto, es que la interpretación de esta estela afirmativa del pensamiento de Rorty no sea siempre inmediatamente obvia; como sucede al menos con lo que pueda llamarse su “filosofía moral”. Si hay algo que, en sentido constructivo, pueda ser reconocido bajo dicha categoría, se presenta también de cualquiera de las dos maneras arriba mencionadas, pero ¿qué es lo que nuestro autor propone aquí? ¿Lo que recomienda es una “ética de la conversación”, de la justificación y del consenso intersubjetivo, o es más bien una “ética sentimentalista”, de la simpatía y de la compasión?

Hay registros –libros, artículos o pasajes de artículos- que conceptualmente parecen confirmar solo lo primero, y que de hecho lo hacen a través de esa manera en la que la estela de la afirmación se entrevé en el movimiento mismo de la crítica, en el conato de desplazamiento de la conversación. Pero asimismo hay otra clase de registros que tan solo confirman lo segundo, en abierta ignorancia o bajo la presunción de independencia del primer tipo de registros. Cuando Rorty, por ejemplo, sostiene que de poco sirve que cierta gente cruel para con otros “lea a Kant y acepte que uno no debe tratar a los agentes racionales meramente como medios. Pues todo depende de quién cuente [para ellos] como

³ A fin de cuentas el mismo tipo de relación reactiva con la tradición que en *Philosophy and the mirror of nature* achaca a lo que llama “filosofía edificante”, por contraste con el tipo de práctica filosófica a la que también allí se refiere como “filosofía sistemática” e incluso como “filosofía –sistemática- revolucionaria”. Cfr. Op. cit., pp. 365 –372 (especialmente p. 369 y s.)

otro ser humano semejante nuestro (...) ”⁴. Cuando él sostiene cosas como ésta, es obvio que descarta desde el principio que la cuestión de la validez de los contenidos morales (suponiendo, en este caso, que se admite como válida la prescripción kantiana de tratar siempre a los agentes racionales como fines) resuelva también, de forma inequívoca, aquel otro problema de quién cuente como un agente racional o como “un ser humano semejante nuestro”; o dicho de otra manera, que la respuesta a la pregunta de quiénes vayan a ser, o quiénes deban ser, los beneficiarios de una determinada orientación moral, advenga sin más con el reconocimiento de su legitimidad.

Y Rorty tiene razón al no obviar esta traducción de enfoques, pues es muy posible que alguien, tal vez retrotrayéndose al fundamento de la Razón, admita la validez del imperativo categórico y aun se conduzca de acuerdo con él –tránsito éste que tampoco es necesario-, pero que lo haga sólo *para con aquellos* con los que puede *sentirse identificado*, para con los “ya” incluidos tácitamente en sus disposiciones morales porque también puede percibirlos como los “agentes [plenamente] racionales” que sí son dignos beneficiarios de ellas. ¿O tendría que seguirse de aquí que en realidad ese “alguien” no está admitiendo la validez de la segunda de las tres formulaciones del imperativo categórico ni actuando de acuerdo con ella –pues esto último lo está haciendo de manera parcial y selectiva, contra lo que ésta dicta? En primera instancia así pudiera parecerlo, ya que en tal expresión de la “ley moral” –que es a la que alude Rorty en el pasaje arriba citado- el filósofo de Königsberg se refiere de manera específica a “la humanidad” como el sujeto considerado en el imperativo de tratar y ser tratado siempre como un fin y nunca como un medio; y entonces “toda la humanidad” –o todo ser humano- es también el beneficiario que contempla dicha exigencia moral. Pero si se toma en cuenta el contexto teórico de que Kant únicamente basa esta “dignidad” de la humanidad en la determinación ontológica de la razón, y esto a la par de que él no parece necesitar restringir la posesión de dicha facultad a los seres humanos⁵,

⁴ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, en *Truth and Progress, Philosophical papers*, Vol. 3, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 177 (Trad. al castellano de Ángel Manuel Faerna García Bermejo: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en *Verdad y Progreso*, Escritos Filosóficos 1, Barcelona: Paidós, 2000, p. 232). La palabra *our* (“nuestra”) al final de la cita aparece en cursivas en el texto original.

⁵ Dice Kant: “En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico [...] Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a

muy bien cabe especular también hasta qué punto esa cuestión de los posibles beneficiarios de los contenidos morales permanece abierta o flexible incluso en su filosofía. Aunque claro que, en este sentido, Kant representaría un modelo de máxima voluntad de inclusividad; un modelo, por cierto, con notables contraejemplos en la misma historia de la filosofía⁶.

Si el reconocimiento de la validez de un determinado contenido moral no necesariamente resuelve el de qué posibles beneficiarios puede contemplar una disposición a actuar de acuerdo con él, ¿habría entonces que concluir que este último es más bien un problema de hermenéutica de la alteridad? En parte es lo que Rorty quiere dar a entender, pues parece considerar indispensable que los “otros” contemplados en una determinada disposición moral al menos puedan ser parcialmente *comprendidos*, por analogía con uno mismo (al representar para *nosotros* una “posibilidad parecida”), en sus respectivas identidades, intereses o necesidades. Pero por otro lado, y es el énfasis que añade el filósofo estadounidense, una disposición moral pareciera requerir más que esto; no bastaría con esa percepción de semejanzas, ya que lo decisivo suele ser que la identificación advertida, sean cuales sean sus elementos de referencia, también pueda llegar a *sentirse* como una identificación relevante. Y entonces el alcance de una disposición moral es de forma decisiva un problema que interpela a las emociones o sentimientos.

Ahora bien, que el propio Rorty no tematice de forma explícita la distinción de registros de su propia filosofía moral que hemos estado remarcando, pensamos que no debería servir también como excusa para el resto de las aproximaciones críticas a su

discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, *siempre a la vez como fin*”. Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Trad. al castellano de José Mardomingo: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999, 428, 3-8, p. 187). El recurso, frecuente en Kant, de hablar en nombre de los “seres racionales en general” y del ser humano como si se tratara de una subespecie de esta primera, en su momento provocó incluso el apunte irónico de Schopenhauer de que “Uno no puede librarse de la sospecha de que aquí Kant ha pensado un poco en los queridos ángeles, o ha contado con su asistencia para convencer al lector”. Cfr. Schopenhauer Arthur, “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Trad. al castellano de Pilar López de Santamaría), Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 158 y s.

⁶A propósito pueden contrastarse las opiniones con las que Aristóteles justifica el fenómeno de la esclavitud y, como parte de éstas, el tipo de participación en la facultad de la razón que atribuye a los esclavos. Aristóteles, *Política*, I 3, 1253b -5, 1255a (Trad. al castellano de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1994, pp. 53-59). Que el contexto sociocultural puede en gran medida explicar estas opiniones, no contradice lo que tratamos de resaltar, sino todo lo contrario.

pensamiento; no mientras quepa la posibilidad hermenéutica de presentar a un autor como más fértil o provechoso de lo que muchos de los estudios sobre su obra —e incluso él mismo— estén acostumbrados a observar o admitir. Este señalamiento es importante, ya que la mayor parte de los estudios y discusiones críticas en torno a Rorty han pivotado casi de manera exclusiva alrededor del registro textual y conceptual al que en este trabajo nos referiremos como “perspectiva de la validez”; que es, por supuesto, aquél que concierne a la moral sólo bajo el aspecto de la legitimación de sus contenidos — de sus principios, virtudes, valores, normas, etc.— y de la clase de problemas que tal cosa pueda suponer. Esto puede constatarse en aquellos estudios y controversias más célebres sobre la obra de nuestro autor, los cuales, teniendo como protagonistas, entre otros, a reconocidos filósofos contemporáneos como Putnam, Bernstein, Davidson, Brandom, Taylor o Habermas (a cuyo breve pero fecundo y especialmente ilustrativo intercambio de argumentos con el filósofo estadounidense dedicaremos suficiente espacio en el trabajo), sin duda privilegian por tendencia general la discusión de las implicaciones o consecuencias de la versión neopragmatista que Rorty exhibe desde esa “perspectiva de la validez”.

Ni de lejos, sin embargo, encontramos el mismo entusiasmo en lo que se refiere a refutar o problematizar la tesis rortyana de que las disposiciones morales son selectivas y gradualmente preferenciales, condicionadas a las identificaciones, con sus respectivas cargas afectivas o sentimentales, que en un momento dado hayan podido establecerse con otros. Como tampoco es común que se discuta la tesis subsiguiente de que la ampliación del conjunto de seres humanos contemplados en las disposiciones morales de un determinado sujeto —individual o social—, depende de la capacidad de este mismo para ampliar sus vigentes parámetros de identificación; a lo cual según Rorty pueden contribuir con especial eficacia aquellos lenguajes narrativos que describen a los otros en sus circunstancias concretas de vida. No se han discutido dichas tesis quizás porque apelan a un respaldo empírico bastante generalizado y difícil de rechazar, pero para empezar porque ambas —por esta misma o por alguna otra razón— han sido marginalmente atendidas en los estudios críticos de la obra de Rorty. El aspecto de la experiencia moral que estas tesis evocan, claro está, es aquel que concierne a la pregunta por “quién cuenta como otro ser humano semejante nuestro”, y al que en este trabajo, por cuanto remite a esos posibles

beneficiarios de los contenidos morales –cualesquiera que éstos sean-, nos referiremos con el nombre de “perspectiva de los destinatarios”.

Cuando se toman en cuenta sólo los registros textuales correspondientes a la “perspectiva de la validez”, pareciera que Rorty solo *afirma* una concepción de la validez moral como lo que resulta en cada caso de una justificación y de un consenso intersubjetivo. En cambio, si se consideran aquellos registros relativos a la “perspectiva de los destinatarios”, se tiene más bien la impresión de que nuestro autor sólo emplaza toda esperanza de transformación social y moral (deseable según sus propias luces, como lo que glosa su noción de “progreso moral”⁷) a una suerte de ética sentimentalista, basada en la probabilidad de la simpatía o la compasión, y a la que él mismo llega a referirse como “*sentimental education*”⁸. La primera se limitaría a ofrecer una respuesta sobre cómo puede establecerse y concebirse la validez de los contenidos morales una vez que se ha abandonado el fundacionismo metafísico o epistemológico; la última, mucho más propositiva, además de dar cuenta de un aspecto supuestamente generalizado de la experiencia moral, sugeriría cómo los individuos o las sociedades humanas podrían volverse más inclusivos y solidarios en sus disposiciones morales.

Pero Rorty, como ya lo decíamos, no sólo omite la tematización metadiscursiva de tales diferencias de su planteamiento filosófico moral, sino que tampoco establece conexiones transparentes o mínimamente explícitas entre ambos registros y “perspectivas”. El común denominador a éstas, no obstante, es que el filósofo estadounidense, en lo que respecta al impulso crítico y reactivo de su pensamiento, resulta “antiuniversalista” desde cualquiera de ellas. ¿Y no sería más exacto decir que Rorty se muestra “antifundacionista” o “antifundacionista” –cuando además todo fundacionismo exhibe una connotación normativa de validez universal?

Para esta última pregunta parece que la mejor respuesta es no, pues no sucede exactamente así cuando se trata de los registros textuales correspondientes a la “perspectiva de los destinatarios”, y al menos no si por *antifundacionismo* se entiende una posición que

⁷ Para la interpretación y análisis de este concepto reservamos un apartado del presente trabajo, pero mientras tanto puede verse: Rorty Richard, “Ethics without principles”, en *Philosophy and social hope*, London: Penguin Books, 1999, p. 81.

⁸ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 181 (Op. cit., p. 236).

discute los posibles argumentos del fundacionismo circunscritos a esa perspectiva que inquiere por la validez de los contenidos morales⁹. Cuando no se trata de esta “perspectiva de la validez” sino de aquella “de los destinatarios”, lo único que Rorty puede discutir al fundacionismo es que la validez básica o fundacional que presume, con independencia de que sea o no presumible desde esa “perspectiva de la validez”, también sea suficiente para propiciar una motivación moral universalista en los individuos o grupos humanos, que en efecto baste para que éstos extiendan sus disposiciones morales al resto de “la humanidad”. Tal suerte de desconfianza o de interpelación escéptica desde luego difiere del afán de evidenciar que el fundacionismo no dispone de buenas razones para legitimarse en cuanto posición epistémica; tanto como la tesis de Hume de que sólo las pasiones pueden actuar como móviles para la voluntad difiere de los motivos por las cuales él mismo pudo considerar legítima su crítica a la razón metafísica –a “la falsa y adulterada metafísica”¹⁰. En un caso –en el segundo- lo que se discute se enmarca en el ámbito cognitivo, mientras que en el otro la interrogación apunta a lo que mueve a actuar, pues por lo pronto se ha suspendido el supuesto de que una cosa implica la otra, de que el conocimiento –o el “conocimiento fundado”- deviene necesaria y automáticamente motivación para la acción.

En cambio, el cuestionamiento y la negación, explícito o implícito, de la posibilidad de alcance universal, sí termina siendo una constante en los dos registros textuales, y por eso en lo que llamamos “antiuniversalismo en doble perspectiva” no sólo vemos una clave hermenéutica óptima para penetrar y recorrer el territorio asistemático del discurso

⁹ Daniel Howard-Snyder ofrece, al lado de otras características, la siguiente descripción de lo que sería el fundacionismo: “[...] una teoría sobre la estructura de un sistema de creencias justificadas, sobre cómo las creencias de un sistema han de estar relacionadas entre sí si algunas de ellas han de estar justificadas. Esta teoría nos dice que todo sistema de creencias requiere creencias básicas, lo que contrasta con otro tipo de teorías, particularmente con el coherentismo y el infinitismo”. Cfr. “Foundationalism”, en *The Continuum companion to epistemology* (Ed. Andrew Cullison), London: Continuum International Publishing Group, 2012, p. 38. Las “creencias básicas” mencionadas en la cita serían aquellas creencias justificadas que a su vez deben este estatus a algo que no son otras creencias. Aunque en esta descripción Howard-Snyder pareciera estar pensando sobre todo en teorías epistemológicas fundacionistas (en teorías técnica y explícitamente metacognitivas sobre el comportamiento de las creencias), más que en cualquier pretensión de fundamento o de conocimiento fundado, describe con bastante precisión una de las posiciones o actitudes epistémicas (la que afirma o supone “representaciones privilegiadas”) que constituyen uno de los principales blancos de la crítica rortyana. Sin embargo, y esto es en lo que queremos insistir, en Rorty este es un tipo de crítica que se limita a problematizar la garantía de validez que el fundacionismo cree poder afirmar o explicar, esto es, que se limita a problematizar la validez de su pretensión de validez; por lo cual también el filósofo estadounidense insta a abandonarlo junto a ese problema de la representación del mundo del que se presume respuesta.

¹⁰ Cfr. Hume David, *An Enquiry concerning human understanding*, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1966, p. 9.

filosófico moral rortyano, sino la mejor o más precisa tentativa de respuesta a la interrogación fundamental que nos planteamos en este trabajo: aquélla por el tipo de tratamiento de la noción de universalidad que hace Rorty en su reacción crítica frente al universalismo ético. A este problema remite ultimadamente la clase de hipótesis sobre cómo interpretar el discurso filosófico moral del filósofo estadounidense que venimos esbozando desde páginas atrás, la cual, por supuesto, aún tendrá que ser probada en el curso de la investigación. Entendemos que esto último sobre todo pasará por la confrontación de los textos de Rorty en vistas de demostrar que su pensamiento puede ser organizado según una determinada lectura sistemática; una que, en primer lugar, logre convencer de que el problema del alcance moral universal no es críticamente enfocado ni tratado por él desde una sola perspectiva, sino precisamente desde esas dos perspectivas de la moralidad que en general –no sólo por lo que a Rorty respecta- resulta posible y hasta conveniente distinguir. Pero una lectura que también, en segundo lugar, alcance a iluminar otra dimensión de nuestra hipótesis de la que no hemos hablado en las páginas precedentes: la que se refiere a que, desde ambas perspectivas, y si bien en cada caso con un sentido distinto, Rorty no rechaza cualquier noción de universalidad moral (una noción ésta que, al margen de él, tampoco es inequívoca), sino sólo aquélla que es capaz de confundirse con una exigencia de incondicionalidad. De lograr ser persuasivos con respecto a la plausibilidad de esta lectura, y por lo tanto en cuanto a estas dos dimensiones de nuestra hipótesis, podríamos entender que ya estaríamos contribuyendo, con la modestia propia de un texto de esta naturaleza, al estado actual de la investigación en torno al pensamiento de Rorty.

Respecto de la estructura de nuestro trabajo, la demostración de la hipótesis anterior constituye lo que podemos considerar el núcleo del mismo, y abarcará sobre todo la segunda parte de éste y por supuesto la sección de conclusiones. Pero antes de ello, en una primera parte, nos ocuparemos de analizar con la exhaustividad que juzguemos conveniente lo que Rorty implica en su concepto de etnocentrismo. Este, más que cualquier otro y a veces cifrado en el uso que nuestro autor hace del pronombre “*nosotros*”, es el concepto que desempeña en su obra la función de contraste de las aspiraciones universalistas desde cada perspectiva moral. En efecto, al categorizar una experiencia supuestamente generalizada, digamos que el etnocentrismo sesga ya como punto de partida la manera en que Rorty interpreta el problema filosófico mismo del alcance moral universal; como un

problema precisamente derivado de la necesidad de responder al dato empírico y a las consecuencias excluyentes de esta clase de experiencia. Pero no sólo, pues a su vez la descripción de dicha experiencia etnocéntrica alimenta la argumentación antiuniversalista de Rorty y, como punto de llegada, vuelve a quedar apuntalada en las conclusiones a las que el filósofo estadounidense arriba con ella: negar la posibilidad –desde cualquier “perspectiva”- de un alcance moral universal, o incluso sentido al problema mismo de dicho alcance, a fin de cuentas sólo puede equivaler al reconocimiento de que dicha experiencia etnocéntrica, aun en los casos en que resulta más inclusiva, no puede ser superada en términos absolutos.

Por último, aunque el propósito principal de este trabajo no es la construcción de un posicionamiento que impugne el pensamiento de Rorty en aquellos aspectos que lo constituyen según nuestra interpretación (sino, antes bien, la sistematización y el apuntalamiento de esta interpretación), tampoco quisiéramos renunciar a la oportunidad de fijar algunos señalamientos en tesitura crítica. En más de una ocasión lo haremos durante el desarrollo del trabajo, imbricando observaciones y cuestionamientos en el curso de nuestra propuesta hermenéutica, pero sobre todo le dedicaremos espacio propio en la sección de conclusiones. Allí, además de pronunciarnos sobre el déficit explicativo que a nuestro entender implica el hecho de que Rorty mantenga desarticuladas en su discurso a ambas “perspectivas” (después de que, en ello con acierto, ha podido presuponer una distinción entre éstas), propondremos una disertación concisa en torno a los argumentos antiuniversalistas que nuestro autor esgrime desde cada “perspectiva”. Lo que nos interesa, por un lado, es problematizar que aquellos argumentos que Rorty despliega desde la “perspectiva de la validez” sean antiuniversalistas *tout court*, pues pensamos que pueden ser compatibles con una aspiración universalista que no suponga aquella exigencia de incondicionalidad de la que hablábamos antes. Pero también, por otro lado, y en lo que específicamente atañe a la reacción antiuniversalista de Rorty desde la “perspectiva de los destinatarios”, sobre todo queremos dejar señalado en qué sentido nuestro autor pareciera construir su argumento en ausencia de algunas distinciones indispensables, una vez que también lo ha hecho depender de una intuición indemostrable.

Concluir con este último tipo de consideraciones, responde más que nada a una necesidad contenida de dar cierta prospectiva a nuestro trabajo, pues como tantas veces ocurre, hemos podido finalizarlo sólo a costa de interrumpirlo, y sobre todo de resistir la tentación de desviar y replantear infinitamente nuestro proyecto original por sensibilidad hacia aquellas otras inquietudes, inclinaciones o distanciamientos que su proceso de elaboración ha sabido incitar. Y claro que muchas veces todo esto, aunque en principio suscitado por la lectura de Rorty, ha apuntado más allá de él; por ejemplo, a los parajes de la “motivación moral” y de su relación con las emociones, o al de la relación de éstas con las creencias y el lenguaje; así como al vecino y remoto problema de la *acrasia*. Tal vez haya llegado el buen tiempo de ir haciendo justicia a estos intereses.

PRIMERA PARTE: ETNOCENTRISMO

CAPÍTULO I

Etnocentrismo moral y antiuniversalismo en doble perspectiva

El presente capítulo tiene como principal propósito bosquejar el mapa más amplio, aunque por lo mismo también más tosco, del tipo de cuestiones que serán tratadas en el curso de este trabajo. Lo dividiremos en tres secciones; en la primera de ellas trataremos de mostrar que los términos universalidad o universal no son empleados de manera inequívoca en la retórica moral cotidiana o especializada, y particularmente destacaremos dos posibles perspectivas semánticas bajo las cuales la noción de alcance universal puede ser comprendida. Éstas, por supuesto, son las que pensamos que presupone Rorty, aunque sin necesariamente explicitarlo, en su reacción antiuniversalista. Una de estas dos perspectivas, según lo veremos en la segunda sección, es la que cobra aún mayor relieve en el tipo de fenómeno moral que, en bastante consonancia con David Hume, nuestro autor diagnostica como el más generalizado y al cual también supone él que las doctrinas morales universalistas, entre éstas las filosóficas, pretenderían responder. En la tercera y última sección del capítulo remarcaremos las principales dimensiones implícitas en la estrategia de respuesta que, en este sentido, Rorty atribuye al universalismo filosófico; pues pensamos que por referencia a éstas se define igualmente la reacción crítica de nuestro autor, y por ende aquello pueda llegar a entenderse como su propia filosofía moral.

1.1 La universalidad moral como equívoco.

1.1.1 La semántica de lo universal.

El longevo *problema de los universales*, que ya desde los albores del Medievo Porfirio inauguró para la posteridad filosófica, aunque no es de manera directa asunto nuestro, digamos que sí evoca remotamente nuestros intereses. Éste ha sido siempre tratado como un problema típicamente ontológico, aun cuando en sus versiones más contemporáneas se haya también reanimado y sofisticado en las parcelas del análisis del lenguaje. Jorge Luis Borges quiso asimismo ilustrarlo a través del extraordinario caso de Ireneo Funes, un condenado por las circunstancias a la posición nominalista al que “no sólo le costaba comprender que el signo genérico “perro” abarcara tantos individuos dispares de diversos

tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil), tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)”¹¹. Como cuestión ontológica, podríamos decir que el llamado problema de los universales ha consistido siempre y en general en eso que la inconmensurable imaginación de Borges supo traducir al lenguaje narrativo: la indagación sobre la posibilidad de existencia, y en todo caso sobre el tipo de existencia que tienen aquellas “nociones genéricas, ideas y entidades abstractas”¹² que aplicamos a una multiplicidad de cosas y fenómenos como si se tratara de ejemplos particulares de un mismo “universal”.

Las soluciones que a lo largo de la historia han tratado de darse a dicho problema han sido igualmente varias y ricas en matices, si bien en tanto posiciones lo habitual ha sido subsumirlas en tres categorías: a) realismo extremo, b) realismo moderado y c) nominalismo. Pero al margen de entrar en una exposición sobre lo propio de éstas¹³, nos interesa sólo destacar que para cualquiera de ellas, y por lo tanto para toda incursión en dicha problemática ontológica, ha resultado insoslayable pensar a partir de nociones como “identidad” –o “ semejanza”- y “diferencia”, y que tal exigencia es lo que cualquier reflexión sobre lo universal o acerca de la universalidad, *mutatis mutandis*, parece tener que compartir con ese problema clásico de la filosofía.

Tal y como lo señalábamos en la introducción a este trabajo, lo que aquí nos concierne es el tipo de tratamiento filosófico moral que Richard Rorty da a la noción de universalidad en ése su modo crítico de reacción al universalismo ético –lo cual equivale prácticamente a preguntarse por la totalidad de su filosofía moral-, pero este interés también responde a que la noción de un alcance universal, específicamente en lo que se refiere a su uso o aplicación en el discurso moral, nos incumbe en sí misma como problema. Y en primer lugar nos incumbe como problema debido a su no siempre reconocida polisemia o equivocidad semántica.

¹¹ Borges Jorge Luis, “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Madrid: Alianza, 2002.

¹² Ferrater Mora José, “Universales”, *Diccionario de filosofía* (4 Vols.), Vol. IV, Barcelona: Ariel (Filosofía), 1999, p. 3603.

¹³ Para ello puede verse la misma entrada de Ferrater Mora citada arriba. Y también, para un recorrido histórico del problema de los universales desde la antigüedad hasta la filosofía analítica puede consultarse Beuchot Mauricio, *El problema de los universales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Podría pensarse, y no sin parte de razón, que con tal noción, por lo que se refiere específicamente a su uso en la retórica moral, no hay ningún problema de calado semántico. Cuando se emplea el adjetivo “universal”, o cuando se habla de “universalidad” en conversaciones o discursos morales cotidianos, y también en teorías filosóficas morales, se supone que es obvio de qué se está hablando. Lo universal, en tales contextos, al igual que en el tradicional problema de los universales, sería aquello que resulta común, o que se supone común, a una multiplicidad de individuos. Y aquello que resulta común puede asimismo ser entendido como lo que se aplica, o bien resulta válido, “a”, “de” o “para” todos los miembros de una determinada clase o conjunto. En este sentido es que afirmamos de las prácticas, juicios, valores, principios o normas que son o no universales, según sean o no comunes o tenidos por válidos “a” y “por” una totalidad de individuos; si no lo son, entonces son “individuales” o “particulares”, pues ya desde Aristóteles¹⁴ es frecuente entender que estos términos son el contrapunto de lo universal.

Ahora bien, lo también habitual en tales contextos discursivos es precomprender que la totalidad o conjunto que delimita, digamos, el ámbito de lo moralmente universal, es la totalidad representada por “la humanidad”. Lo universal queda entonces determinado como todo aquello que es o que puede suponerse compartido por todos los miembros de la especie humana, y por lo tanto no por otros seres –no humanos- ni sólo por algunos individuos o sociedades humanas particulares; aunque también, cuando el discurso es más normativo que descriptivo, puede ser interpretado como todo aquello que “debería” ser compartido o reconocido como válido por todos los individuos y sociedades humanas. Esta, ciertamente, es una comprensión bastante habitual en ética del vocablo universal, y es así que, combinándola con la anterior, se habla, por ejemplo, de Derechos Humanos Universales y que también se discute si tales derechos son o no universales, esto es, si en efecto representan a cualquier ser humano y no sólo resumen creencias y valores particulares o vernáculos, exclusivos de la tradición europea e ilustrada que comenzó a promoverlos como tales.

Sin embargo, lo anteriormente dicho tampoco es cierto que evite cualquier equivocidad en el uso de la noción de universalidad en ética. Prueba de ello es que,

¹⁴ Cfr. Ferrater Mora José, “Universal”, *Diccionario de filosofía*, Vol. IV, Op. cit., p. 3602.

simplemente al decirlo, ya nos vimos obligados a presuponer o explicitar unos cuantos matices; por ejemplo, la diferencia de sentido que puede existir entre tener algún o algunos rasgos en común en tanto seres humanos –como si se tratara de hechos o de componentes de naturaleza humana- y tener o compartir una determinada comprensión del mundo; o también la que existe entre hablar de universalidad en términos solamente descriptivos y hacerlo en términos más bien normativos normativos –no de lo que es sino de lo que debería ser universalmente vinculante. Pero además, y no sólo en los discursos morales, con respecto a la universalidad podemos también plantear preguntas como éstas: ¿Lo universal es lo que trasciende siempre las condiciones de la espacialidad y de la temporalidad –o de la historicidad? ¿Podría entenderse algo, por ejemplo, como finita o temporalmente universal? O bien, ¿la universalidad es una noción intercambiable con la de ‘necesidad’ y por lo tanto opuesta a la noción de “contingencia” –como lo pensó Kant no sólo en su filosofía moral, sino ya desde su primera *Crítica* al tratar de los juicios? Por supuesto que de ninguna manera es obvio, y tal vez menos en ese ámbito moral al que se refiere el discurso ético, que la respuesta a esta última pregunta deba de ser afirmativa; no mientras igualmente sea posible pensar, en un sentido fuertemente empirista, en una “universalidad contingente”, esto es, en elementos o propiedades actualmente universales que podrían ser sustituidos o simplemente dejar de serlo en otro momento histórico: lo que el propio Kant llamaba, por contraste con la “universalidad verdadera o estricta”, “universalidad comparativa o inductiva”¹⁵.

Por otro lado, habría que recordar que el mismo filósofo de Königsberg, ahora en su filosofía práctica, se negaba a remitir a la “naturaleza humana” –y por lo tanto a “la humanidad”- como ámbito de validez moral universal, y que frente a esta clase de

¹⁵ En efecto, proponiendo un contraste con la *necesidad* del conocimiento *a priori*, correspondiente a la primera, dice Kant: [...] “la experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. *La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez: se pasa de la validez en la mayoría de los casos a validez en todos los casos [...]*”. Cfr. Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Trad. al castellano de Pedro Ribas: *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Taurus, 2002, B4, p. 43). Las cursivas al final de la cita son nuestras. Y también en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 424, 30-33, p. 179), Kant, ahora en el marco de la razón práctica, sugiere esta misma distinción, en este caso bajo los términos latinos “*universalitas*” y “*generalitas*”.

delimitación argumentaba en pro de una extensión de dicho campo a “todos los seres racionales”; dando a entender con ello que allí donde hubiera seres racionales, humanos o no, el imperativo categórico valdría para todos con igual necesidad. Por supuesto, esta extensión de la validez moral universal a cualquier ser racional, o como lo expresaba el propio Kant, a los seres racionales “en general”, sólo cobra sentido por referencia a la totalidad del sistema de la filosofía práctica kantiana, y de aquí que presuponga también aquella distinción entre, por un lado, un “yo nouménico”, asociado a una cierta idea de razón pura práctica, y por otro un “yo empírico”, que es el que se vincula a una noción de naturaleza humana como fuente de tendencias e inclinaciones contingente¹⁶.

Aunque lo más habitual sí sea entonces que tanto el sustantivo universalidad como, más frecuentemente, el adjetivo universal, remitan en ética a la totalidad conformada por “la humanidad” –por todos los seres humanos-, y lo hagan normalmente en el sentido del que hablábamos más atrás, como hemos visto esto no despeja ni mucho menos cualquier cuestión relativa a la semántica de dichos términos.

1.1.2 Las perspectivas “de la validez” y “de los destinatarios”.

Hay igualmente otra serie de cuestiones, y de cuestiones morales, que tampoco se deducen inequívocamente del término universal o del reconocimiento de que algo – principio, valor, norma, etc.- tiene un alcance universal. De éstas, nos interesa particularmente la siguiente: aunque de ciertos contenidos o supuestos compromisos morales puede decirse que son universales en ese sentido de que son o deberían ser comunes o válidos para todos los seres humanos, esto no significa que necesariamente el destinatario implicado en ellos –su referencia- sea también el conjunto conformado por todos los seres humanos. La distinción entre una y otra cosa que estamos insinuando podría también ser traducida, respectivamente, a estas diferentes interrogantes: ¿qué es o debería ser moralmente válido para cualquier ser humano?, y ¿para con qué o para con quiénes se supone que eso mismo –los contenidos reconocidos como válidos- comprometen? La primera pregunta corresponde al enfoque semántico de la noción de universalidad moral

¹⁶ Por eso dice MacIntyre: “Kant por supuesto niega que la moral esté ‘basada en la naturaleza humana’, pero a lo que se refiere como naturaleza humana es meramente a la parte fisiológica y no racional del hombre”. MacIntyre Alasdair, *After virtue* EUA: University of Notre Dame Press, 1984, p. 52.

que aquí y en el resto de nuestro trabajo llamaremos “perspectiva de la validez”, mientras que la segunda se inscribe en el que denominaremos “perspectiva de los destinatarios”.

La última pregunta de arriba no tiene, por cierto, nada de extraño; de hecho, es la que se halla implícita en aquella tradicional división de los deberes entre “deberes para con uno mismo” y “para con los demás” que nuevamente un filósofo moral de la relevancia de Kant contempla –junto a la distinción entre “deberes perfectos” e “imperfectos”– en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*¹⁷. Ciertamente si pudiéramos hablar con propiedad de “deberes perfectos para con uno mismo” se entendería que se trata de deberes de cualquier ser humano, esto es, *válidos para cualquier ser humano*, o más aún, para cualquier ser racional; pero obviamente, por ser también estos deberes “autorreferenciales”, se comprendería inmediatamente que los mismos no son deberes *para con cualquier otro ser humano* –o si se prefiere, para con cualquier otro ser racional.

Puede que no siempre sea tan obvio discernir qué compromisos morales se aplican o refieren a uno mismo, cuáles a ambos o cuáles sólo a los demás. Sin embargo, el posible equívoco no se limita a este discernimiento, sino que aún es más probable cuando se trata de contenidos morales referidos sólo a esa relación “con los demás”; pues ¿qué o quiénes ha de entenderse que son estos “demás”? Supongamos, por ejemplo, que llegara a aceptarse como un deber de cualquier ser humano el cuidado de los padres cuando éstos son ancianos, o que se considerara universalmente válido un cierto deber o compromiso de solidaridad para con el necesitado; en ambos casos, aunque se suponga que tales contenidos son *universalmente vinculantes* porque son o deberían ser aceptados como válidos por cualquier ser humano, obviamente no se entiende también que comprometen a cualquier ser humano *para con cualquier otro ser humano*, sino únicamente, según esos dos ejemplos, para con los padres ancianos y para con los necesitados. Lo cual, además, necesariamente conlleva una determinada interpretación de los términos –a los que, si se quiere, podríamos llamar “universales”– “padre”, “anciano” y “necesitado”: sin duda algo ha de interpretarse

¹⁷ Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 421, 21-23, p. 173. Como lo advierte Kant en una nota de este mismo lugar, en la división “arbitraria” de los deberes que aquí propone entiende por deber perfecto “aquel que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación”. Pero esta clasificación, al lado de otras divisiones, como la de deberes jurídicos y de virtud, o deberes estrictos y amplios, tal y como aquí también lo anuncia Kant es retomada con mayor desarrollo en su *Metaphysik der Sitten* (Trad. al castellano de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho: *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989).

que tienen o deben tener en común los individuos –también diferentes en otros aspectos– que puedan considerarse miembros de cualquiera de estas tres clases.

Si bien este último tipo de interpretación, en muchísimos casos nada inequívoca, ha de efectuarse o darse por efectuada toda vez que se acote una clase a la que se comprenda como la referencia relevante para cualesquiera contenidos morales, cada uno de los anteriores ejemplos por lo menos cuenta con la prerrogativa hermenéutica de que como parte de la enunciación del compromiso moral se explicita también a los destinatarios o beneficiarios –en este caso “padres ancianos” y “necesitados”– del mismo. Sin embargo, al enunciar contenidos morales, o en la circulación cultural y cotidiana de éstos, es bastante común que ni siquiera se haga una explicitación como la anterior. En este sentido y en otro tipo de ejemplo podríamos pensar en algo como una exigencia de “evitar la crueldad”¹⁸. Tomada así, de forma aislada y sin mayor contexto, ¿es obvio para con qué o para con quiénes se supone que tal precepto comprometería? Si no, ¿qué tipo de preguntas podrían dirigirse a su equivocidad hermenéutica? Tal vez la de si aquél compromete con cualquier ser capaz de sentir dolor, y en todo caso la de cuál o cuáles serían estos seres. Quizá también la de si habría que considerar jerarquías o prioridades morales con respecto a esos seres con capacidad de sentir dolor (si habría que privilegiar, por ejemplo, a los seres humanos por encima de cualquier otra especie animal capaz de sentir dolor, y en todo caso por qué). De cualquier manera, por lo pronto es fácil reconocer que no es nada obvio cuál sea o pudiera ser, de hecho, la respuesta o interpretación de “cualquier ser humano” ante estas interrogantes.

Tal textura abierta o tal indeterminación del alcance de los contenidos morales “para con los demás”, es verdad que no depende solamente, como ya lo sugeríamos más arriba, de la circunstancia de que no se haga explícito quiénes son esos “demás” (pues este tipo de explicitación supone también interpretaciones acerca de lo común o semejante a una multiplicidad de seres o personas), pero obviamente sí es todavía más laxa en los muchos casos de ausencia de tal explicitación. Ahora bien –y esto es lo que finalmente nos interesa remarcar–, aun cuando sí se expliciten los destinatarios de los contenidos morales, y hasta cuando dicha explicitación apunte a un conjunto tan amplio como el de “la humanidad” o el

¹⁸ Ponemos tal ejemplo porque, como veremos, éste, a veces expresado también como la meta de “disminuir el sufrimiento”, es el precepto más promovido por Rorty en su filosofía moral.

de “todos los seres humanos”, puede ocurrir lo mismo que con conjuntos de menor amplitud: que hasta el “universal” “ser humano” se *interprete* de tal modo que no todo quepa en él, esto es, de manera que excluya o admita excepciones, o que presuponga grados de completud o de superioridad; que también pueden considerarse controversiales desde otro u otros puntos de vista. La historia social y política, no sólo antigua sino también reciente y Occidental-liberal –simplemente piénsese en el sentido de las luchas y movimientos en pro de una *extensión* de los derechos-, es capaz de ofrecer muchísimos ejemplos de este tipo de sesgo de la interpretación; un sesgo que sin duda ocurre más en la práctica que en “la letra” –que en el lenguaje explícito-, y cuyo diagnóstico veremos enseguida que resulta fundamental para la filosofía moral de Rorty.

Tanto o más que remarcar estas posibles equivocidades referentes a la cuestión de quiénes se consideran destinatarios moralmente relevantes de los compromisos morales, lo que en este apartado nos interesaba evidenciar es que el problema de la universalidad o del alcance universal puede también ser remitido a esta última perspectiva semántico-moral, y no sólo a aquella otra que interroga, ya sea por lo común a una multiplicidad de individuos, o por quiénes reconocen o se supone que deben reconocer como válidos tales o cuales contenidos morales; pregunta ésta a la que también se responde *todos* o *cualquier* ser humano cuando el alcance se presume universal. De aquí en adelante, como ya lo habíamos adelantado, nos referiremos a este último enfoque semántico de la “universalidad” en ética como “perspectiva de la validez”, y reservaremos la rúbrica “perspectiva de los destinatarios” sólo para aquel otro relativo a la dimensión de la inclusividad – en cuanto a grado y tipo- que los contenidos morales explicitan o presuponen. Esperamos que con lo dicho en este apartado haya podido advertirse, como una primera aproximación que tendrá continuidad en otros lugares de este trabajo, la diferencia que suponen tales perspectivas.

1.2 Rorty y Hume sobre el mismo punto de partida: etnocentrismo moral y benevolencia limitada.

1. 2.1 Etnocentrismo moral

Nuestra necesidad de poner de relieve esa perspectiva semántico-moral de “los destinatarios” de los contenidos morales como un enfoque bajo el cual puede entenderse la

cuestión del alcance universal, responde también y sobre todo, ya lo habíamos adelantado, a que resulta una perspectiva indispensable para el pensamiento filosófico moral de Rorty. Es tal “perspectiva de los destinatarios” la que queda ultimadamente remarcada en las múltiples y constantes referencias del filósofo estadounidense al fenómeno o actitud moral que reconoce como el más generalizado, mismo sobre el que también dice que la filosofía moral habría venido despistándose, cuando no confundiendo, por lo menos desde que Platón pudo pensar que el conocimiento, y específicamente el conocimiento moral, podrían bastar para reeducar a figuras como Trasímaco o Calicles:

“Al insistir en que a base de invocar un poder más fuerte que el sentimiento podía él reeducar a quienes habían madurado sin adquirir los sentimientos morales adecuados, Platón hizo que la filosofía moral echara a andar con el pie izquierdo. Llevo a los filósofos morales a concentrarse en la figura más bien infrecuente del psicópata, la persona que no se preocupa de ningún ser humano que no sea él mismo. La filosofía moral ha venido ignorando sistemáticamente el caso mucho más común: el de la persona cuyo trato hacia un espectro más bien reducido de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente al sufrimiento de los que quedan fuera de ese espectro, de aquellos a quienes él ve como pseudohumanos”¹⁹.

O que no sólo “permanece indiferente” ante el sufrimiento de otros, sino que, como el mismo Rorty trata de ilustrarlo en varios pasajes de este mismo ensayo, pudiera infligírselos sin reparos o escrúpulos en la medida en que interprete que el estatus ontológico o moral de éstos no es equivalente al suyo; de la misma manera que algunos seres humanos, auspiciados en una comprensión similar, son capaces de causar dolor a otras especies animales; y también muchos otros de permanecer indiferentes frente a este dolor y frente a quienes lo infligen.

Conviene reparar un momento en ese “pie izquierdo” con el que Platón, según Rorty en este ensayo, habría echado a andar la filosofía moral, y esto para apreciar mejor, a contraluz, lo que distinguiría al pie derecho, esto es, ahora al tipo de diagnóstico moral que

¹⁹ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., p. 177 (Trad. al castellano de Ángel Manuel Faerna García Bermejo: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, Op. cit., p. 231). En lo sucesivo, tanto éste como otros ensayos del mismo volumen de los *Philosophical papers* serán citados en esta traducción y tal y como aquí lo hacemos: fuera de de paréntesis referiremos el título y la paginación correspondientes al texto original en inglés, y entre paréntesis el título y paginación correspondiente a la edición castellana. Si por alguna razón no siguiéramos al pie de la letra esta traducción, lo indicaremos también.

nuestro autor considera más plausible. En otro lugar, y aquí apoyándose en dos de sus héroes filosóficos, Rorty vuelve a referirse a aquel pie izquierdo de la siguiente manera:

“Baier y Dewey están de acuerdo en que el defecto principal de gran parte de la filosofía moral ha sido el mito del yo como no relacional, como capaz de existir independientemente de toda preocupación por los otros, como un psicópata frío al que se necesita forzar para que tome en cuenta las necesidades de las demás personas”²⁰.

Y un poco más adelante:

(...) argumentan que esta noción del yo como un psicópata frío, autointeresado y calculador, debe ser abandonada. Si fuéramos realmente así, la pregunta ‘¿por qué debo ser moral?’ nunca podría responderse. Sólo cuando, masoquistamente, nos formamos una imagen de nosotros mismos como tales, sentimos la necesidad de castigarnos amedrentándonos ante los dictados divinos o ante el tribunal kantiano de la razón práctica. Pero si seguimos el consejo pragmático de ver todo como constituido por sus relaciones con todo lo demás, es fácil advertir la falacia que Dewey describió ‘como transformar el hecho (trivial) de actuar *como* un yo en la ficción de actuar siempre *para* el yo”²¹

El pie izquierdo al que alude Rorty no es otro entonces que el egoísmo, una inclinación que ciertamente ha figurado en muchas filosofías y doctrinas morales de todos los tiempos como antítesis u obstáculo principal de la moralidad; pero se trata también aquí de un egoísmo entendido de forma radicalmente solipsista, esto es, no sólo como autointerés sino como un tipo de autointerés radical, excluyente de la idea de todo vínculo fraterno con otros y por lo tanto también de toda posibilidad de anteponer o equiparar las expectativas y necesidades de otros a las propias. Rorty sugiere que si ésta es la noción de “yo” que uno sostiene, no es nada extraño que –como ocurre con la filosofía moral de Kant– asimismo se confunda al entender el drama moral como un campo de batalla entre el “querer” –para el yo, para uno mismo– y el “deber” –para con todos los seres humanos–, al pensar que sólo son capaces de actuar moralmente quienes lo hacen espoleados por una obligación necesariamente opuesta a sus inclinaciones –egoístas– más auténticas.

Al margen de la interesante cuestión de si habría aún algún lugar para las nociones de deber u obligación en la filosofía moral rortyana (o de qué podría pensar Rorty sobre la posibilidad o el hecho de actuar a contracorriente de algunas inclinaciones), lo más

²⁰ Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 77.

²¹ Ibid.

importante por ahora es advertir que el filósofo estadounidense no piensa que el egoísmo, o aquella alternativa de debatirse entre el egoísmo y el deber – deber de considerar los intereses o necesidades de los demás- constituyan respectivamente el fenómeno y drama moral más común o general. Antes bien, Rorty insiste en recordar la capacidad de las personas de difuminar los límites de su propio yo, de establecer vínculos fraternos con otros hasta el grado de superponer con ellos necesidades e intereses. De acuerdo con él, ésta no es una capacidad que tenga que ser acicateada por el deber, sino que se trata de una inclinación tan natural o espontánea como puede en todo caso serlo la preocupación por el propio yo; aunque, eso sí, y éste sería el remarque fundamental, Rorty también entiende que dicha inclinación difícilmente se manifestará con un alcance universal; al menos no si por ello se entiende, en el sentido de aquella “perspectiva de los destinatarios”, mantener una preocupación indistinta por los interés o necesidades de “la humanidad”, de cualquier miembro de la especie humana.

El efecto entonces más inmediato que produce esta inclinación que trasciende al propio yo pero no lo suficiente para ser universalista en su alcance, no es ya para Rorty el de un escenario dividido entre “psicópatas autointeresados” y masoquistas amedrentados “ante los dictados divinos o el tribunal de la razón práctica”, sino aquel otro que él mismo remarca al final de la primera cita suya en el presente apartado: un terreno escindido entre “nosotros”, aquéllos a quienes un determinado ser humano puede considerar, como a él mismo, seres morales paradigmáticos y por cuyos intereses o necesidades puede natural y espontáneamente preocuparse, y “ellos”, aquellos seres irrelevantes o menos relevantes desde su perspectiva moral ante los cuales cabe toda una gama de posibles reacciones; éstas, por ejemplo, entre los extremos de la ignorancia o absoluta indiferencia y la crueldad. Vamos a llamar “etnocentrismo moral” a este fenómeno diagnosticado por Rorty, ya que etnocentrismo –o etnocéntrico- es el término que normalmente propone él en aquellos contextos argumentativos en que describe estas actitudes selectivas.

Los siguientes dos pasajes son buenos ejemplos de descripción de este fenómeno. El primero es de *Contingency, irony, and solidarity* y Rorty lo remite al análisis de la obligación moral en términos de “intenciones-nosotros” (*we-intentions*) realizado por Wilfrid Sellars:

“Me propongo negar que la expresión ‘uno de nosotros, los seres humanos’ (en tanto opuesto a los animales, los vegetales y las máquinas) pueda tener la misma fuerza que cualquiera de las *expresiones precedentes*. Sostengo que lo típico es que la fuerza de ‘nosotros’ es contrastante, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos”²².

El segundo es también del antes citado “Human rights, rationality, and sentimentality”:

“La mayoría de la gente –en particular los que están relativamente incontaminados por la Ilustración europea- sencillamente no se ven a sí mismos ante todo y en primer lugar como seres humanos. Más bien se consideran un determinado tipo bueno de seres humanos que se define por oposición explícita a otro particularmente malo” (...) Desde los tiempos en que la expresión <<ser humano>> era sinónima de <<miembro de nuestra tribu>>, siempre hemos pensado en los seres humanos en términos de miembros *paradigmáticos* de nuestra especie. Hemos establecido un contraste entre *nosotros*, los *verdaderos* humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes, de humanidad”²³.

En ambos pasajes –pasando de momento por alto esa alusión a “los que están relativamente incontaminados por la Ilustración europea” del último de ellos- no se dicen en realidad cosas distintas. Lo que Rorty afirma en ambos es que aun la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”, si ha de tener alguna fuerza en tanto expresión moral –presuntamente universalista- ha de ser insuflada etnocéntricamente, esto es, ha de ser inoculada de un contenido particular que necesariamente traslucirá la preferencia por “nosotros”, cualquiera que sea el grupo o los grupos menos amplios que la humanidad con los cuales un determinado sujeto se siente más identificado, y supondrá también el contraste con otros contenidos particulares, los contenidos encarnados por “ellos”, quienes sean percibidos como la clase incompleta, imperfecta o errónea de seres humanos.

²² Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 190 (Trad. al castellano de Alfredo Eduardo Sinnot: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 208-209). En lo sucesivo, cuando citemos este libro lo haremos empleando esta traducción y tal y como aquí lo hacemos: fuera de paréntesis referiremos el título y la paginación correspondientes al texto original en inglés, y entre paréntesis el título y paginación correspondiente a la edición castellana. Esas expresiones “precedentes” a las que hace referencia Rorty en las palabras citadas son las que en el mismo lugar él había utilizado como ejemplos de un sentido de identidad menos amplio que la especie humana: “gente como nosotros (en tanto opuesto a mercaderes y sirvientes), un camarada del movimiento [radical], un griego como nosotros (en tanto opuesto al bárbaro), un católico como “nosotros” (en tanto opuesto al protestante, el judío o el ateo)”.

²³ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 178 y s. (Op. cit., p. 233 y s.). Las cursivas de la cita corresponden al texto original.

Esta forma etnocéntrica de autocomprensión es precisamente aquel posible sesgo de la interpretación capaz de determinar la práctica –entendiendo por ello la interacción o convivencia entre seres humanos- por más que en la letra se explicita un alcance universal desde aquella “perspectiva de los destinatarios”. Aunque el mismo sesgo –no reconocido en cuanto tal- puede asumirse desde la “perspectiva de la validez”, e igualmente de forma no necesariamente consciente o deliberada, sino probablemente como aquel tipo de etnocentrismo acrítico, consistente en identificar, sin más, nuestros valores con Los Valores, al que Tzvetan Todorov se refiere como la primera y más común figura del universalismo, el mismo que también reconoce hasta en aquellos bien intencionados exponentes del llamado “espíritu clásico” francés que, como La Bruyère o Joseph-Marie de Gérando, precisamente habrían pretendido poner en guardia contra el peligro de etnocentrismo²⁴.

Pero lo más común, según Rorty, y es lo que él parece querer enfatizar sobre todo en el primero de los dos pasajes citados arriba, es que ese sentido “nosotros” ni siquiera remita para un determinado agente moral –individuo o grupo social- a un conjunto referencial tan amplio como la “humanidad” o “todos los seres humanos”, sino que más bien lo haga respecto de conjuntos de referencia mucho más próximos y específicos; como aquellos ejemplos a los que el mismo filósofo estadounidense recurre: “un camarada del movimiento”, “un griego como nosotros”, “un católico como nosotros”, etc.

En lugar, entonces, de egoísmo solipsista, y de tensión dramática, como única alternativa, entre este egoísmo solipsista y la obligación o deber de considerar los intereses de los demás, lo que Rorty sugiere es que este “etnocentrismo moral” (que no es ni una cosa ni la otra porque en todo caso corresponde a lo que Hume, como veremos enseguida, llamaba “benevolencia limitada”), constituye realmente la actitud o disposición más generalizada y frecuente entre los seres humanos. Trataremos ahora de mostrar lo que acabamos de decir sobre este último concepto humeano.

1.2.2 Hume y la benevolencia limitada.

²⁴ Cfr. Todorov Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989. Sobre todo el primer capítulo “Ethnocentrisme”.

A diferencia de lo que sucede con Kant, a quien Rorty se refiere constantemente y casi siempre de manera crítica, es mucho más difícil encontrar en nuestro autor comentarios críticos sobre Hume. Si bien en algunos lugares²⁵ el filósofo norteamericano se presume partidario de disolver la dicotomía entre las nociones de “razón” y “sentimiento”, fundamental, aunque con énfasis opuestos, tanto para la filósofa moral del pensador de Königsberg como para la del escocés, lo cierto es que son muchos más los escritos y pasajes –como podremos irlo constatando– en los que Rorty en todo caso reivindica una ética y una educación moral sentimentalistas, así como una concepción del progreso moral en términos de un “progreso de los sentimientos” (“*a progress of sentiments*”)²⁶. Esto, además, casi siempre en abierto contraste con Kant o con puntos de vista kantianos –con puntos de vista enfáticos de la razón como fuente de autoridad moral–, de tal manera que Rorty más bien parece, colocándose al costado de Hume, interesado en reformular aquella vieja antinomia y no en disolverla.

Por otro lado, aunque el filósofo norteamericano se refiere en muchas ocasiones a Hume en sus escritos y lo hace en el contexto de respaldar su propio pensamiento, lo cierto es que casi nunca lo cita –como es bastante habitual en Rorty cuando se trata de autores no contemporáneos– ni expone con detalle ninguna de sus ideas²⁷. La mayoría de las referencias de nuestro autor al filósofo escocés apenas pasan de la mención muy general, y suelen ser parasitarias de todas aquellas ocasiones en las que elogia a la filósofa humeana Annette Baier –mencionada antes en este mismo capítulo– por su exaltación de una moral sentimental basada en el concepto de “confianza” (“*trust*”). Sin embargo, el elogio de Baier, a quien Rorty sí cita algunas veces, tampoco redundaría en una exposición de su pensamiento

²⁵ Cfr. Rorty Richard, “Justice as a larger loyalty”, en *Richard Rorty, Critical dialogues* (Edited by Matthew Festenstein and Simon Thompson), Great Britain: Polity Press, 2001, p. 232 y s. En “Ethics without principles”, Op. cit., p. 87, dice a propósito de esto: “Esta imagen del progreso moral [a la que antes se había hecho referencia] nos hace resistir la sugerencia de Kant de que la moralidad es propia de la razón, y en cambio nos hace simpatizar con la sugerencia humeana de que corresponde al sentimiento. Si estuviéramos limitados a estos dos candidatos, deberíamos tomar partido por Hume. Pero preferiríamos rechazar la elección y abandonar, de una vez y para siempre, la vieja psicología griega de las facultades (...) En vez de movernos dentro de los confines de esta distinción, podemos apelar a (...) la distinción entre presente y futuro”.

²⁶ La expresión es de origen humeano y además figura en el título del libro de Annette Baier *A progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

²⁷ Con contadas excepciones, como las de, por ejemplo, algunas páginas de su *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., y de su ensayo “Freud and moral reflection”, en *Essays on Heidegger and others*, Philosophical papers, Vol 2., New York: Cambridge University Press, 1991 (Trad. al castellano de Jorge Vigil Rubio: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos Filosóficos 2, Barcelona: Paidós, 1993).

más allá de algunas cuantas ideas a modo de semblanza intelectual. El siguiente es un ejemplo de este modo:

“De entre los filósofos contemporáneos, la mejor consejera es a mi modo de ver Annette Baier. Baier describe a Hume como ‘el filósofo de las mujeres’ porque sostenía que ‘la simpatía corregida (en ocasiones, corregida mediante reglas), y no la razón que discierne leyes, es la capacidad moral fundamental’. Baier querría que nos libráramos tanto de la idea platónica de que tenemos un yo verdadero como de la idea kantiana de que es racional ser moral. En pro de ese proyecto sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como noción moral fundamental”²⁸

Pero cuando Rorty se refiere de esta manera tan general tanto a Baier como a Hume, es porque quiere exaltar su propia comprensión de la moralidad como solidaridad condicionada a la identificación, y también a la identificación entendida como simpatía y compasión. Trataremos más adelante de todo esto. Por lo pronto lo mencionamos porque, no obstante lo dicho en este apartado en cuanto a que Rorty no cita ni trata de manera más específica el pensamiento Hume, también pensamos que buena parte de su comprensión de la moralidad se aprecia mucho mejor con la ayuda de este último; como si nuestro autor hubiera podido aprovechar más en sus propios textos, mediante referencias más precisas, el pensamiento moral del filósofo escocés; o como si le hubiera sacado todavía más provecho del que aparentan sus bastante escuetas e indirectas evocaciones del mismo.

Una de las cosas que se entienden mejor con la ayuda de Hume es, como lo adelantábamos, el fenómeno al que en el apartado anterior llamamos etnocentrismo moral. Tal fenómeno, en efecto, parece un remedo de lo que el filósofo escocés implica en su concepto de “benevolencia limitada” (*limited benevolence*), al que asimismo se refiere a veces como “generosidad limitada” (*limited generosity*). Nos detendremos ahora un poco en esta exposición.

En el tercer libro del *Tratado*, Hume trata de la benevolencia limitada en el contexto de justificar su propia versión del contrato social, o lo que es igual, en el contexto de disertar sobre la justicia en su carácter de virtud artificial. Con palabras que inevitablemente

²⁸ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 180 y s. (Op. cit., p. 236).

recuerdan a las de Rorty citadas páginas atrás, Hume advierte lo siguiente sobre el egoísmo²⁹:

“Soy consciente de que, hablando en general, se ha exagerado en demasía al explicar esa cualidad: las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones. Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo”³⁰

El contexto que rodea a este pasaje es el de discutir qué factores o condiciones tanto del “temperamento natural” como de las “circunstancias externas” pueden resultar contrarias a la vida en sociedad. En cuanto a las primeras, el escocés comienza por señalar al “egoísmo” como “la más considerable” de ellas, pero inmediatamente desemboca en la advertencia anterior. Con ésta Hume no se desdice, esto es, tampoco descarta a la motivación egoísta como factor incidente (y prueba de ello es que en lo sucesivo aún usa este mismo término y otros con connotación semejante); lo que sí pretende es disuadir de la consideración de que un egoísmo o un autointerés sin el contrapeso de afecciones benévolas, del amor o afecto natural y de la generosidad para con otros, pueda reclamar el estatus de única o principal cualidad de la naturaleza humana; o siquiera de fenómeno más generalizado en el contexto de aquello que se discute –las condiciones que pueden resultar inconvenientes para la interacción social.

²⁹ El egoísmo (*selfishness*) sería uno más en la familia de términos que Hume asocia con la noción de interés (*interested affection*). Como Anette Baier señala en su más reciente libro sobre el pensador escocés, este utiliza varios términos para hablar de esta pasión o afección: “En ocasiones la llama autointerés (*self-interested*), otras veces deseo de ganancia (*the love of gain*), otras, de manera más general, amor propio (*self-love*), y también tiene para algunas versiones de este pasión otros términos menos neutrales desde el punto de vista moral; en el contexto del *Tratado* habla de la avidez (*avidity*) como una pasión que, mientras no es regulada, puede ser destructiva para la sociedad”. Cfr. Baier Anette, *The interested affection and its variants*, en *The cautious jealous virtue: Hume on Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 2010, p. 35. Lo curioso es que en este catálogo, y por lo menos en este pasaje, Baier no mencione al egoísmo (*selfishness*). Aunque sí lo hace unas páginas más adelante (cfr. *Ibid.*, p. 41).

³⁰ Hume David, *A Treatise of Human Nature* (Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton), Vol. 1., 2 Vols., New York: Oxford University Press, 2011, T3. 2. 2. 486-487, p. 313. Para todas las citas de Hume en el presente trabajo, utilizaremos la traducción al castellano de Felix Duque: *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid: Tecnos, 2008. En caso de que no sigamos a la letra esta traducción, o de que queramos hacer alguna observación sobre la misma, lo indicaremos. De cualquier manera, no sólo citaremos la numeración estándar que siguen las ediciones críticas de Hume, sino también la paginación correspondiente tanto a la Norton Edition como a la edición de Tecnos. Con esta última, lo haremos entre paréntesis.

Pero tampoco piensa Hume que exista una afección natural inmediatamente favorable a la vida en sociedad si esta última se entiende en sentido amplio. No puede ser el amor este tipo de afección, pues como dice el filósofo escocés, “en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros”³¹. Y tampoco puede serlo, de significar algo distinto³², la benevolencia, pues ésta es tan limitada en su alcance como el afecto o el amor puedan serlo. Como “deseo de la felicidad de la persona amada”, y también como “aversión contra su infortunio”³³, en efecto la benevolencia queda sujeta a las mismas condiciones de proximidad que el amor, y por eso dice Hume que:

“en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida reunión”³⁴.

De hecho, la benevolencia, y aunque Hume no lo diga nunca con estas palabras, podría concebirse también como una suerte de egoísmo social. Por más que el autor del *Tratado* la considere una virtud, habla asimismo de ella como de un deseo que divide y distingue órdenes de relevancia moral, que implica por lo tanto una zona de exclusión con respecto a la cual –de no ser regulada– es capaz de mantener una relación de oposición y conflicto. Si el egoísmo es pensado como un interés centrado en el “yo”, a su vez

³¹ Ibid., T3. 2. 1, 481. p. 309 (Ibid., p. 648).

³² De hecho, para Hume sí se trata de pasiones diferentes, aunque en todo momento se hallen unidas. La benevolencia consiste, en un “deseo” de felicidad para con la persona amada y en una “aversión” contra su desgracia que acompañan en todo momento al sentimiento de amor, pero que no son esenciales al mismo. Para que tal deseo se produzca, Hume piensa que no sólo se requiere la presencia de este sentimiento, sino también que la imaginación proporcione la idea de la felicidad o desgracia de la persona amada; aunque asimismo considera que esta conexión –causal– entre amor y benevolencia no es estrictamente *necesaria*. Ibid., T2. 2. 6. 367-368, p. 237 (Ibid., p. 502 y s.). Como lo señala Elizabeth S. Radcliffe en su análisis comparativo de Hutcheson y Hume, este último “piensa que podemos amar a alguien sin pensar para nada en su felicidad, pero que cuando sí lo hacemos nos vemos de hecho impelidos a *desearla*, aunque bien pudo haber sido lo contrario”. Cfr. Elizabeth S. Radcliffe, “Love and benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the passions”, *British Journal for the history of philosophy*, Vol. 12, Nov2004, p. 642.

³³ De esta manera es también definida aquella sección del *Tratado* en la cual Hume trata su relación con la afección de la compasión o piedad. T2. 2. 9, 382, p. 246 (*Tratado*, p. 520).

³⁴ Ibid., T3. 2. 2. 487, p. 313 (Ibid., p. 656).

excluyente del “tú” y del “ellos”, digamos que la benevolencia supone un descentramiento de este mismo “yo” sólo hasta el grado de los más próximos o allegados a él desde el punto de vista afectivo³⁵. No por nada esta virtud figura para Hume, junto al egoísmo, y a veces apenas distinguiéndose del mismo, entre las principales circunstancias de la justicia; lo cual significa que una y otro constituyen los más importantes factores no externos³⁶, esto es, inherentes o naturales al temperamento que, ante la necesidad de convivencia en grandes comunidades, la propician en tanto convención o artificio³⁷.

No requerimos aquí demorarnos en una exposición detallada de la concepción humeana de la justicia, pero sí vale la pena decir lo indispensable para reconocer en qué contrasta su artificialidad con la naturalidad, por ejemplo, de una virtud como la benevolencia.

La distinción que hace Hume entre virtudes naturales y virtudes artificiales, por supuesto se establece con base en el criterio de si éstas se fundamentan o no en la naturaleza humana; pero igualmente dicha distinción queda desde el primer momento encauzada a la pregunta por la *motivación* de la acción moral. Ambos aspectos de la distinción se recogen si, con Christine M. Korsgaard, decimos que para el empirista escocés una virtud natural es aquella que “se funda en nuestra aprobación, esto es, en la aprobación efectuada por nuestro sentido moral, de algún *motivo natural*”³⁸, y que desde este último punto de vista contrasta con lo que se realiza bajo un cierto sentido del deber, o incluso del

³⁵ Lo único que hace un poco de interferencia con esta analogía es que Hume en ocasiones habla de la benevolencia como si pudiera también suponer oposición con respecto al interés por el propio “yo”, con lo cual ésta se asemejaría bastante al altruismo. Es esto, de hecho, lo que sugiere aquél cuando ejemplifica la benevolencia con esta clase de pregunta: “¿no veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento?”. Ibid. (Ibid., p. 655).

³⁶ Las condiciones externas que señala Hume son la “facilidad de cambio” de los objetos o bienes (lo cual vuelve inestable su posesión) y “su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres”. Ibid., T3.2. 2. 494., p 317 (Ibid., p. 664 y s.).

³⁷ Aunque Anette Baier reconoce que Hume usa los términos egoísmo (selfishness) y generosidad limitada (limited generosity) cuando se refiere a las circunstancias de la justicia, se resiste a la interpretación de que este mismo egoísmo sea el que da lugar a la observancia de las reglas de autocontención que supone tal virtud, y por ello propone hablar de “un ilustrado, cooperativo, inventivo y ‘oblicuo’ autointerés” (*The cautious jealous virtue: Hume on justice*, Op. cit., p. 41). De ser plausible esta interpretación de Baier, quizá también podría distinguirse entre una benevolencia sin más, y una benevolencia inteligente o ilustrada, esta última como aquella que entiende a la observancia general de reglas, esto es, a su propia autorregulación, como el mejor camino para la satisfacción de sí misma.

³⁸ Korsgaard Christine M., “Natural motives and the motive of duty. Hume and Kant on our duties to others”, *Contemporary Readings in Law & Social Justice*, Vol. 1, 2009, p. 10. Las cursivas de la cita son nuestras.

interés, pero en ausencia de un deseo inmediato y espontáneo deseo de llevarlo a cabo. Anette Baier parece privilegiar este ángulo *motivacional* de la distinción allí donde discute el cuestionamiento de Russell Hardin en cuanto a “por qué Hume habla de obligaciones cuando es el interés el que requiere la acción obligada”³⁹. Baier considera que el autor del *Tratado* sólo habla de obligaciones si se trata de las exigencias de las virtudes artificiales, ya que las “obligaciones son lo que tenemos, y lo que sentimos que tenemos, cuando hay alguna inclinación a rechazarlas, tanto como un impulso a cumplir con ellas”. En cambio, en las virtudes naturales como la benevolencia se supone que no existe tal ambivalencia; sólo se tiene la inclinación a realizar la acción; en ellas “uno se siente espontáneamente motivado a hacer lo correcto”⁴⁰. Tan “espontáneamente motivado” que por eso podría suponerse, como dice Korsgaard, que “la persona con la virtud natural no necesita estar atenta, o especialmente atenta, al carácter moral de sus acciones (...) no necesita motivarse con pensamientos acerca de lo que es obligatorio y correcto (...) no necesita pensar en las acciones de ayuda como debidas a otros”⁴¹.

En cambio, la justicia, y más en su origen, sí supone consideraciones *mediadoras* de la motivación en su carácter de artificio para regular, a través de la explicitación e institucionalización de normas, los más que probables conflictos que podrían derivar tanto del egoísmo como de la benevolencia limitada abandonados a la inmediatez y a la espontaneidad. En este sentido la justicia es una virtud de autorregulación; razón por la que puede entenderse como artificial. Dicha autorregulación responde a una *reflexión* de los hombres sobre la utilidad del contrato social o sobre las ventajas del desarrollo de sus vidas en sociedad, dadas también aquellas circunstancias “internas” y “externas” de la justicia que ya hemos mencionado (egoísmo, benevolencia o generosidad limitada, facilidad de cambio de los objetos o bienes y escasez de los mismos con respecto a las necesidades y deseos humanos).

En esta versión humeana del contrato social, tal y como sugiere nuevamente Anette Baier, los primeros contratantes pueden ser pensados como “padres que se preocupan por sus hijos, y amigos que se cuidan entre sí”, como “personas sociablemente limitadas con

³⁹Baier Anette, *The cautious jealous virtue: Hume on justice*, Op. cit., p. 44. Baier hace referencia aquí a la interpretación que Russell Hardin hace de Hume en cuanto a este tópico.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Korsgaard Christine M., Op, cit., p. 10.

una generosidad limitada, así como “con un peligroso pero productivo deseo de ganancia” (...) “propensos [también] a la simpatía, incluso con los totalmente extraños”⁴². Y hasta aquí, digamos, lo que correspondería a un estado de naturaleza, al reino de las inclinaciones inmediatas y espontáneas. Pero a dicho estado habría también que incorporar la principal amenaza que estos primeros contratantes entrevén y juzgan conveniente evitar mediante su pacto recíproco: sobre todo “la inestabilidad en la posesión de bienes transferibles”⁴³. Dados, ahora sí, todos estos elementos, y contando asimismo con la capacidad humana de raciocinio, se entiende cuál pudo haber sido la lógica contractual de esos supuestos primeros contratantes:

“En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra.

(...) Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera conmigo”⁴⁴.

Este es el núcleo del tipo de razonamiento utilitarista que para Hume anuncia el punto de inflexión entre lo natural y lo artificial, y que por ende da origen a la justicia:

“Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de propiedad, derecho y obligación”⁴⁵

Sin embargo, el carácter artificial de la justicia y su inherente requerimiento de obligaciones tampoco supone para el autor del *Tratado*, como puede apreciarse sobre todo

⁴² Baier Annette, *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*, Op. cit., p. 223.

⁴³ Ibid. p. 222. Dice Hume: “A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana”. T3.2.2 491., p. 315 (*Tratado*, p. 661). No podemos sino convenir con Annette Baier en cuanto a que el problema social más acentuado por Hume, aquel para el cual la convención de la justicia es remedio, es este relativo a la inestabilidad en la posesión de bienes. En el mismo lugar citado (p. 222 y s.) Baier contrasta este escenario humeano con el estado natural de guerra de todos contra todos descrito por Hobbes en el *Leviatán*, y destaca también que no es este clima de violencia entre las personas, de inseguridad con respecto a la propia vida, lo que los contratantes de Hume pretenden eliminar mediante la convención de justicia.

⁴⁴ T3. 2.2. 489-490., p. 314 y s. (*Tratado*, p. 659).

⁴⁵ T3. 2. 2. 491., p. 315 (*Tratado*, p. 660).

en la primera de las dos últimas citas de arriba, la anulación de ese original autointerés o de esa benevolencia limitada, sino que el contrato que instituye su contención es sólo una manera inteligente de desviar o reencauzar dichas inclinaciones. Los contratantes son lo suficientemente perspicaces como para calcular que, aun asumiendo la *obligación* de contener sus impulsos inmediatos y espontáneos al propio beneficio y al beneficio de quienes les son cercanos, aun asumiendo tales obligaciones de contención y precisamente por ello, de modo mediato pueden satisfacer mejor –en lugar de renunciar a- estas mismas inclinaciones; de hecho, sólo aquí reside la utilidad del contrato y de los deberes que establece: lo útil lo es únicamente en función del deseo, por la satisfacción que produce o promete del mismo. Y de ser así también podríamos suponer que la experiencia de la justicia concita para Hume –por lo menos en algún o algunos momentos⁴⁶- impulsos encontrados: tanto algún grado de aversión –una cierta “contra-inclinación”- como tendencia o inclinación a cumplir con sus exigencias; tal y como más atrás pudimos ver que lo sugería Annette Baier al referirse a las obligaciones.

La exposición del pensamiento de Hume en este apartado ha tenido como propósito mostrar cómo ese fenómeno moral que Rorty suele señalar como el más generalizado –que nosotros decidimos llamar “etnocentrismo moral”- y sobre el cual también nuestro autor afirma que la filosofía moral se habría despistado desde el principio al confundirlo con un egoísmo radicalmente desconsiderado “para con los demás”, tiene resonancia y puede asimismo ganar en inteligibilidad desde la noción humeana de benevolencia limitada. También para Hume la benevolencia despunta como una motivación moral generalizada en los hombres; probablemente como la más generalizada, si es que, como él mismo dice, resulta tan difícil encontrar a “alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo”⁴⁷. Pero probablemente la similitud más saliente entre la benevolencia concebida por Hume y aquel etnocentrismo moral descrito por Rorty es el

⁴⁶ Esta advertencia tiene sentido porque, si bien Hume da a entender que en una etapa temprana el establecimiento de la justicia requiere del tipo de reflexión al que nos hemos referido, también más adelante, cuando trata la cuestión de la valoración de lo justo o injusto, esto es, de la asociación de la justicia a la noción de virtud y de la injusticia a la de vicio, sugiere que en otra fase social más avanzada la educación y la instrucción pueden inculcar en los niños un aprecio por la justicia y un sentido del honor capaces de arraigarse tan firmemente como aquellos impulsos surgido de la naturaleza humana. De ser así, podría pensarse, como lo sugiere el mismo Hume, que el cumplimiento de las reglas de justicia pudiera devenir pasión, llegar a experimentarse como una inclinación tan inmediata y espontánea como el egoísmo ciego o la benevolencia limitada. Cfr., *Ibid.*, T3. 2. 2 500 -501., p. 321 (*Ibid.*, p. 672).

⁴⁷ Hume David., *Loc. cit.*

alcance limitado que tanto uno como otro reconocen en la motivación para con la felicidad, los intereses o las necesidades de otros seres humanos; lo cual, por supuesto, se relaciona con el hecho de que ambos coinciden en entender a tal motivación original en términos de una inclinación natural. Rorty, al igual que Hume, en varias ocasiones califica de “naturales” a las disposiciones para con otros que se experimentan de forma inmediata o espontánea, a aquéllas que no sólo no requieren del remolque de la obligación, sino tampoco, al parecer, de la mediación *artificial* del raciocinio; pues a sus luces resulta absurda la pregunta “¿Por qué debo ser moral?”⁴⁸. Si bien, a diferencia de lo que a veces asume Hume, el filósofo norteamericano da también a entender que utiliza el adjetivo natural sólo como sinónimo de conducta habitual o acostumbrada⁴⁹, y no como término para expresar algo así como tendencias innatas de la naturaleza humana.

Visto de cerca, de hecho que Rorty realmente difiera en cuanto a esto último del pensador escocés –o bien que éste difiera significativamente de aquél- es discutible, pero no es éste el lugar para entrar en tal controversia. De momento basta con reconocer que, según lo afirmado por ambos filósofos, por la vía del impulso espontáneo o natural, y en ello ciertamente Hume parece todavía más categórico que Rorty, la experiencia benevolente o solidaria de los seres humanos, que aquí nos remite a esa “perspectiva de los destinatarios” de la cual hablábamos en la primera sección de este capítulo, no suele o no puede tener un alcance universal.

En otro lugar de este mismo trabajo analizaremos además qué tipo de relación pueden tener estos fenómenos del etnocentrismo moral o de la benevolencia limitada con las nociones de simpatía, identificación y compasión. Ahora, para concluir el presente capítulo, es indispensable que nos refiramos a otra relación, en este caso a la que nuestro autor sugiere entre la “Filosofía” y dicho fenómeno, ya que la mayor parte del pensamiento moral de Rorty sobresale como una reacción crítica frente a la estrategia con la que –

⁴⁸ Por ejemplo, como cuando comentando a Annette Baier, dice: “ (...) consideremos la pregunta: ‘¿Tengo una obligación moral hacia mi madre/mi esposa/mis hijos?’ ‘Moralidad’ y ‘obligación’ parecen aquí términos opuestos. Hacer lo que se está obligado a hacer contrasta con lo que resulta *natural* (‘what comes naturally’); y para la mayoría de la gente responder a las necesidades de los miembros de la familia es la cosa más natural del mundo. Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 78.

⁴⁹ Un uso éste, por cierto, del adjetivo natural, que también Hume admite para la moralidad. Por ejemplo, allí donde dice: “Pero naturaleza puede ser también lo opuesto a raro y poco habitual, y en este sentido –que es el normal- puede discutirse si algo es o no natural (...) Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad...” Cfr., T3. 1.2. 474., p. 304 y s. (*Tratado*, p. 640).

siempre según él- el universalismo filosófico aspiraría a responder a las limitaciones etnocéntricas.

1. 3 Etnocentrismo, Filosofía y universalidad.

Al referirnos al modo en que Rorty describe el fenómeno que nosotros llamamos etnocentrismo moral, decíamos que implica siempre un conjunto “ellos” (“lo otro” contrastante con la humanidad, o ‘los otros’ que representan a la otra clase, la menos relevante, de seres humanos) con respecto al cual, desde la perspectiva “nosotros”, caben posibilidades diversas de relación; digamos que entre esos extremos, antes mencionados, de la indiferencia y la crueldad, podemos pensar en toda una gama de posibles creencias, afectos y pautas de acción sobre y para con “lo otro” o los otros. Así, toda diferenciación y jerarquización relativa a la consideración de los intereses o necesidades de éstos, a la disposición moral para con ellos, se supone entonces dependiente del sentido que tengan los individuos –de cómo fijen en todo caso los límites- de su pertenencia a un determinado nosotros.

Ahora bien, de no existir tal distinción nosotros-ellos, o de poderse extender el sentido nosotros por lo menos hasta los confines de la especie humana, parecería más plausible aquel ideal de fraternidad universal o de “paz perpetua” pregonado por ideólogos y pensadores de diversa estirpe en también más de un momento de la historia. Es precisamente la principal motivación que Rorty achaca a ciertas doctrinas filosófico morales de aspiración universalista; éstas, impulsadas por un deseo de corregir las consecuencias menos deseables –de relación o trato entre los seres humanos- derivadas de la distinción nosotros-ellos, habrían asumido como su principal cometido la indagación sobre cómo borrar de una vez por todas dicha frontera: lo que se traduce en la investigación acerca de si, y en todo caso a qué sería posible apelar –entendiendo por ello “a qué base o fundamento”- para mostrarla en su auténtico carácter de apariencia o error⁵⁰. En más de un lugar Rorty da a entender que esta clase de compromiso filosófico universalista se asemeja en este sentido a ciertas tentativas religiosas de fundamentación moral; como versión

⁵⁰ Esta, por ejemplo, es sin duda la imagen de la filosofía moral que propone Rorty en “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit.

secular, pero al fin vicaria, de las mismas. El siguiente, por ejemplo, es uno de esos tantos lugares:

“El universalismo presupone que el descubrimiento de rasgos compartidos por todos los seres humanos basta para mostrar por qué, y eventualmente cómo, todos los seres humanos *deberían* organizarse en una cosmópolis [...] Siguiendo el modelo de la apelación religiosa a que los seres humanos están hechos a semejanza de Dios, el universalismo filosófico considera que la presencia de rasgos comunes en éstos habla [asimismo] a favor del propósito que tienen en común. Sostiene que la forma ideal de una comunidad humana puede determinarse por referencia a una naturaleza humana universal”⁵¹.

Aunque es verdad que la noción de una naturaleza humana universal no ha desaparecido del vocabulario moral o político contemporáneo, también lo es que al menos para buena parte de la filosofía del último siglo sí ha caído en desuso debido a sus orígenes metafísicos y a su resonancia esencialista. No obstante, al igual que en el pasaje anterior, en diversos escritos y contextos de argumentación Rorty insiste en traerla a colación, y por supuesto lo hace siempre para rechazarla. Probablemente esta insistencia rortyana no sólo se deba a la residual vigencia de tal noción en retóricas pro igualitarias del Occidente moderno y liberal, sino también a que ésta cristaliza de forma palmaria esa voluntad de unidad o “mismidad” que Rorty igualmente reconoce en otro tipo de conceptos: Dios, la Razón –a la que apela Kant- o la “situación ideal de habla” –que invoca Habermas- son algunos de los más frecuentes ejemplos a los que recurre el filósofo estadounidense. El tono que puede compartir la noción de naturaleza humana con éstos últimos, según lo da a entender Rorty, es el de pretenderse como un sustrato invariable, o como un “mismo” factor

⁵¹ Rorty Richard, “Who are we? Moral universalism and Economic Triage”, *Diógenes*, N° 173, Vol. 44/1, Spring, 1996, p. 6. La traducción y las cursivas de la cita son nuestras. Es también esta idea de la filosofía moral la que Rorty atribuye a Habermas cuando dice: “Habermas supone que la tarea de la filosofía es la de proporcionar un elemento de aglutinación social que reemplace a la creencia religiosa, y ve en el discurso de la Ilustración acerca de la universalidad y la racionalidad el mejor candidato para constituir ese elemento de aglutinación” Rorty Richard, *contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 83 (Op. cit., p. 101). Cfr. también “Universality and truth”, en *Rorty and his critics* (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell publishing Ltd, 2000, p. 15; “Priority of democracy to philosophy”, en *Objetivity, relativism and Truth*, Philosophical papers Vol. 1, New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196 (Trad. al castellano de Jorge Vigil Rubio: *Objetividad, relativismo y verdad*, Escritos Filosóficos 1, Buenos aires: Paidós, 1996, pp. 248-250) En lo sucesivo, éste u otros ensayos del mismo volumen de los *Philosophical papers* serán citados en esta traducción y tal y como aquí lo hacemos: fuera de de paréntesis referiremos el título y la paginación correspondientes al texto original en inglés, y entre paréntesis el título y paginación correspondiente a la edición castellana. Si por alguna razón no siguiéramos esta traducción al pie de la letra, lo indicaremos también.

vinculante, no obstante también la multiplicidad de diferencias observables; en este caso de diferencias entre los seres humanos. Es como si estuviera diciéndose que somos diferentes en muchos aspectos pero idénticos en tanto hijos de Dios; o que podemos diferir en los rasgos e inclinaciones de nuestro “yo empírico” pero que aún más importante que esto es compartir la razón y la autonomía que de ésta emana; o bien que nuestra manera de interpretar lingüísticamente el mundo puede ser muy diferente pero que la estructura formal subyacente al habla y a la racionalidad comunicativa, así como el ideal de consenso que ésta entraña, son en el fondo los mismos.

En todos los casos anteriores entiende Rorty que las diferencias empíricamente observables entre los seres humanos, por lo demás siempre concretas y específicas, se ponen en relación de contraste con algo más abstracto o difuso, con algo “grande” –“*the one big thing*”-⁵², como él dice algunas veces, ante lo cual se supone que aquéllas, por lo menos a efectos de reconocer identidad y de formar comunidad, serían menos relevantes. La filosofía moral de pretensión universalista presupondría entonces que por apelación a ese “algo” grande y relevante sería posible considerar aquella distinción “nosotros-ellos” como tan solo superficial; lo cual, a modo de corolario normativo, autorizaría también el juicio de que tal distinción tan solo aparente no “debería” determinar discriminaciones o preferencias arbitrarias en el trato de los seres humanos entre sí, esto es, justo el tipo de conducta moral selectiva que implica el fenómeno del etnocentrismo moral o de la benevolencia limitada.

Ahora bien, si a esta estrategia filosófica la interpretamos a la luz de esa variedad semántica de la noción de universalidad que quisimos evidenciar en los dos primeros apartados de este capítulo, podríamos decir que de hecho responde al supuesto de que para aspirar a un alcance universal desde aquella perspectiva que inquiere por los *destinatarios* de los contenidos y compromisos morales (aquella que trataría de responder a la pregunta de para con qué o para con quiénes éstos comprometen), antes es preciso resolver esa misma cuestión del alcance universal desde aquel otro y diferente punto de vista, mucho más frecuente en la semántica del discurso moral y político, que hace referencia a lo común a cualquier ser humano –por ejemplo, determinados rasgos de “naturaleza humana”- o a lo que todos los seres humanos tienen o deberían tener por moralmente válido –por ejemplo,

⁵² Cfr. Rorty Richard., “Ethics without principles”, Op. cit., p. 86.

ciertos principios, valores, derechos, obligaciones, etc. Como si cualquier expectativa de corrección y ampliación, probablemente hasta la universalización, de los confines vigentes del sentido de comunidad moral –de las disposiciones efectivas a la benevolencia o solidaridad-, en efecto dependiera en primer lugar de ese descubrimiento o constatación de lo que asemeja a un agente moral con otros por debajo –o por encima- de lo que también pueda diferenciarlo. Veremos en otro lugar de este trabajo que a pesar de que Rorty es crítico con esta estrategia que le atribuye a gran parte de la filosofía moral, su propia lógica de argumentación cuando se trata de entrar en competencia con ella es en buena medida la misma; si bien es cierto que con las suficientes peculiaridades como para sobrentenderse como una maniobra alternativa⁵³.

Pero en esa estrategia filosófica habría además un aspecto implícito que Rorty suele remarcar, y éste sería la premisa de que la corrección de las limitaciones o tensiones en las disposiciones para con otros seres humanos depende, en todo caso, de una incidencia previa en aquello para lo que nuestro autor usa en ocasiones el término “conocimiento”, esto es, en eso que arriba expresábamos sólo como “descubrir” o “constatar” lo que un agente moral puede tener en común con otros. Después de todo qué otra cosa se supone que serían este “descubrir” o “constatar” lo común (en lo que se incluiría, por supuesto, a los principios, valores o normas generales que orienten o deban orientar el comportamiento de unos seres humanos para con otros) sino operaciones y revelaciones de una facultad cognitiva, de aquella que ha logrado elevarse sobre la inmediatez del prejuicio o por encima de los límites de una observación convencional que sólo advierte diferencias. Es lo que enfatiza Rorty en este extenso pasaje sobre “los filósofos morales universalistas”:

“Los filósofos morales universalistas [...] interpretan el progreso moral como la capacidad cada vez mayor de ver la realidad por debajo de las ilusiones creadas por la superstición, el prejuicio y la costumbre irreflexiva. El universalista típico es un realista moral, alguien que cree que a los juicios morales verdaderos los hace verdaderos algo que está ahí en el mundo [...] Piensa que uno puede separar las aberraciones reales

⁵³ Destacaremos en su momento cuáles son estas “peculiaridades”, pero por lo pronto podemos decir que son las que le permiten a Rorty afirmar –remendando de esta manera una afirmación de Nancy Fraser- lo siguiente: “El remedio para pensar en la gente como miembros, ante todo, de grupos tradicionalmente despreciados, es enfatizar lo que estos comparten con aquellos que los desprecian”. Y al mismo tiempo y en principio, no afirmar esto en sentido universalista-fundacionista. Cfr. Rorty Richard, “Is cultural recognition a Useful Concept for Leftist Politics”? *Critical Horizons* 1:1 February 2000, p. 15).

de las ilusorias averiguando cuáles son esos rasgos intrínsecos y que para ello todo lo que hay que hacer es pensar mucho y con claridad”⁵⁴.

¿Qué más habría que hacer aparte de “pensar mucho y con claridad”? ¿O por qué no basta con esto? Estas últimas líneas de la cita en realidad agregan un importante guiño a lo que hemos venido diciendo, un guiño que puede ser descifrado si, por ejemplo, se les compara con lo que Rorty afirma en este otro pasaje, ya citado parcialmente en nuestra Introducción, de “Human rights, rationality and sentimentality”:

“Platón creía que el modo de hacer que la gente se tuviera mayor consideración era señalar lo que todos tenían en común: la racionalidad. Pero de poco sirve señalarle a las personas que acabo de describir [Rorty había descrito a un serbio que tiene desprecio por los musulmanes y también a una suerte de misógino] que muchos musulmanes y muchas mujeres son buenos matemáticos, ingenieros o juristas (...) Ni sirve tampoco hacer que esta gente lea a Kant y acepte que uno no debe tratar a los agentes racionales meramente como medios. Pues todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro, quién cuente como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en el cual agencia racional es sinónimo de pertenencia a *nuestra* comunidad moral”⁵⁵

Con este tipo de reacciones a la estrategia filosófica universalista, Rorty reconduce –y en esto consiste el guiño del que hablábamos- la cuestión de la constatación de lo que sería común a los seres humanos a la tradicional pregunta ética por la motivación de la acción moral –por aquello que es capaz de motivarla-, y esto lo hace sin más propósito que socavar lo que ahora podríamos llamar “confianza cognitivista”: la confianza en que ese conocimiento que lograría trascender la multiplicidad y diversidad inmediatamente observable al retrotraerse a fundamentos universalmente vinculantes –Dios, la Naturaleza humana, la Razón, la Racionalidad Comunicativa-, efectivamente también bastaría como principio de motivación orientado a las necesidades e intereses de cualquier otro ser humano. Aquí habría que notar que ya no se cuestiona la pretensión de conocimiento universalmente vinculante desde el punto de vista de su sentido o *validez*, de su legitimidad o ilegitimidad en tanto pretensión de ese orden, sino que, independientemente de este tipo

⁵⁴ Rorty Richard, “Feminism and pragmatism”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., p. 205 (“Feminismo y pragmatismo”, Op. cit., p. 247).

⁵⁵ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Loc. cit.

de problema, lo que Rorty pone en duda es la suficiencia de la misma para dar lugar a disposiciones morales –benevolentes o solidarias- igualmente universalistas. Cada vez que, como veremos, nuestro autor propone un contraste entre la literatura y la filosofía desde el punto de vista de su eficacia para contribuir a eso que en ocasiones llama “progreso moral” (que podríamos resumirse en la idea de ir ampliando el conjunto “nosotros”, esto es, el conjunto de los seres humanos que son percibidos como moralmente relevantes), lo que de este modo privilegia, tácita o explícitamente, es esa pregunta por lo que puede motivar la acción moral; con lo cual refrenda también su escepticismo frente a la confianza cognitivista.

En un lugar más avanzado de este trabajo retomaremos esto último con mucha mayor especificidad. Ahora, como conclusión del presente, nos interesa remachar uno de las principales supuestos que orientan nuestro trabajo y que ya hemos venido decantando sobre todo en estos dos últimos apartados: el de que la mayor parte de la filosofía moral de Rorty puede considerarse como una reacción crítica frente a la estrategia filosófico universalista –que acabamos de describir- para evitar o corregir las posibles e indeseables consecuencias morales de la distinción “nosotros-ellos”. Y dicha reacción crítica se produce en cualquiera de estos dos sentidos: o bien Rorty cuestiona y rechaza, con recursos –vocabulario y argumentos- predominantemente epistemológicos, que pueda en efecto alcanzarse un *conocimiento moral universalmente vinculante*, o en todo caso, por la vía de una argumentación de mayor resonancia empírica y hermenéutica –ya veremos por qué lo decimos-, pone en duda el supuesto de que los presuntos hallazgos cognitivos del primer tipo resulten efectivos para el propósito de corregir las disposiciones morales selectivas de los individuos y los grupos sociales, y menos aún para ampliarlas hasta el punto de volverlas universalistas. No sobra reiterar que ambos sentidos de la reacción rortyana corresponden a su vez a las dos perspectivas semántico-morales de la noción de universalidad que identificábamos y remarcábamos desde la primera parte de este capítulo, a aquélla que llamamos “perspectiva de la validez” (relativa a lo que se supone que todos los seres humanos tienen o deberían tener por válido), y a la que quisimos distinguir con el nombre de “perspectiva de los destinatarios” (correspondiente a los individuos o conjuntos de individuos que incluyen como beneficiarios de referencia los contenidos morales –valores, principios, normas, etc.).

Sin embargo, es necesario dejar claro que el mismo Rorty no distingue explícitamente entre esas vías de argumentación que implica su reacción antiuniversalista, ni tampoco tematiza la cuestión de la inflexión propia del significado de la noción de universalidad que cada una presupone. No es extraño por ello que cuando se trata de reconocer lo más propio de su pensamiento moral –tanto su crítica como aquello que a través de ésta él recomienda como una alternativa deseable-, pueda resultar tan confusa la decisión de si lo que él plantea es una “ética de la conversación” o una “ética sentimentalista”; o en todo caso, de ser “ambas” la mejor respuesta, la de si, y cómo o por qué, un planteamiento puede articularse con el otro. Sólo al llegar a la conclusión de este trabajo estaremos en condiciones de pronunciarnos sobre esta última cuestión. Lo que sí podemos decir desde ahora es que “ambas” es la mejor respuesta para la pregunta por el tipo de planteamiento filosófico moral que cabe hallar en Rorty, y que por lo pronto el hecho mismo de no confundir la especificidad de cada perspectiva, de poder delimitarla en sus contornos argumentativos respectivos, supone ya un modesto pero muy importante progreso en cuanto a la interpretación, difusión y posibilidad de interpelación crítica del pensamiento del filósofo estadounidense.

Dedicaremos toda la segunda parte de nuestro trabajo a delinear estos contornos; pero antes, y ya que Rorty no sólo sugiere como punto de partida ese diagnóstico etnocéntrico de la experiencia de la moralidad, sino que además reivindica, en cierto sentido, una autocomprensión etnocéntrica, nos abocaremos en los dos siguientes capítulos a explorar diversos aspectos del contenido que Rorty relaciona directa o indirectamente – a través de sus usos del pronombre de “nosotros” y de lo que implica en tales usos- con el término etnocentrismo. A esto responde que en el siguiente capítulo nos interese analizar los principales pronunciamientos del filósofo estadounidense en torno a la noción de identidad y de identidad social.

CAPÍTULO II

Rorty sobre la identidad

No parece exagerada la afirmación de que lo que Rorty llama etnocentrismo constituye el punto de partida y de llegada de su filosofía moral sea cual sea la perspectiva argumentativa que ésta adopte. Decimos esto porque el pensador estadounidense no sólo diagnostica ese “etnocentrismo moral” del que hablamos en el capítulo anterior como la disposición más generalizada entre los seres humanos respecto de los intereses y necesidades de los ‘otros’, sino porque igualmente sostiene la imposibilidad de trascenderlo de una vez por todas (por más que muchas veces sí aconseje, como veremos, la ampliación de los límites etnocéntricos vigentes). Por si esto fuera poco, Rorty asimismo recomienda, al menos en cierto sentido y sólo cuando se trata de ese específico “nosotros” que suele llamar el Occidente liberal, una autocomprensión etnocéntrica.

Es obvio que al hablar de etnocentrismo, y no sólo en el contexto de la filosofía rortyana, se implica de forma inmediata una cierta noción de identidad: etnocéntricos, en principio, serían aquel individuo o aquella sociedad que, de forma deliberada o inconsciente, absolutizan su propia experiencia de identidad social asociándola a algo así como la posibilidad de distinguir –y de detentar- a “lo bueno, bello y verdadero” de sus meras apariencias, de sus remedos fallidos⁵⁶. Del mismo modo, a partir de esta forma de autocomprensión puede ser que el (o la) etnocentrista discrimine valorativamente entre los próximos y los distantes, entre los “otros” iguales –o semejantes- a él (o ella) en valor y aquellos que percibe diferentes en este mismo aspecto. A fin de cuentas es mucho de lo que trasluce ese fenómeno descrito del etnocentrismo moral.

Debido entonces a esta inexorable correlación entre el sentido de identidad y la disposición o actitud etnocéntrica, en el presente capítulo nos proponemos una revisión general del pensamiento de Rorty respecto de la primera noción. En vistas de ello, analizaremos en una primera parte cómo reacciona el filósofo estadounidense ante ciertas cuestiones –algunas controversiales- que en los últimos tiempos suelen vincularse a una

⁵⁶ En castellano, por ejemplo, la RAE registra el siguiente significado para el término etnocentrismo: “Tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades”.

comprensión de la identidad; mientras que la segunda parte del capítulo la consagraremos a puntualizar algunas de las principales implicaciones –a efectos de posteriores desarrollos en otros registros y argumentos de su filosofía moral- que Rorty desliza en los lugares en los que describe el sentido etnocéntrico de identidad social en conformidad con una descripción o uso más neutro del pronombre “nosotros”. Este tipo de descripciones o de usos del pronombre pueden distinguirse de otros mucho más autorreferenciales que, tal vez hasta con mayor frecuencia, es posible hallar en la obra del filósofo estadounidense, y de los cuales nos ocuparemos en el tercer capítulo.

2.1 La identidad social

2.1.1 Tres cuestiones sobre la identidad social.

Rorty sin duda descuella en esa “buena parte de la filosofía moral contemporánea” que, según observa Amartya Sen en uno de sus ensayos, “se concentra en el modo en el que debemos pensar acerca de los otros –e incluso identificarnos con ellos”⁵⁷. Y despunta como parte de ese grupo que, al menos en cierto sentido, se resiste a equiparar *a priori* las nociones de *humanidad e identidad*⁵⁸.

Precisamente tal resistencia es la que manifiesta Rorty cuando en uno de sus escritos aboga por distinguir la pregunta “¿Qué somos?” de la pregunta “¿Quiénes somos?”, señalando que la primera, por ser normalmente empleada para distinguir a los seres humanos de otras especies animales, o bien para determinar qué diferencias entre unos y otros resultan más relevantes, es una “cuestión científica o metafísica”; mientras que la segunda es una cuestión propiamente política”: las respuestas a ella representan intentos de

⁵⁷ Sen Amartya, “La otra gente. Más allá de la identidad”, *Letras Libres*, Año 3, Núm., 34, octubre de 2001, pp. 12-20.

⁵⁸ Amartya Sen pone como ejemplo de esta nivelación a la segunda de las formulaciones del imperativo categórico kantiano (aquella que exige tratar a la humanidad, ya sea en tu propia persona como en cualquier otra, siempre como si fuera un fin, nunca como si fuera un medio) de la cual dice que, “en tanto se interprete dentro de un concepto de identidad, constituye, por lo menos en un sentido, la identidad más amplia que se puede poseer: la identidad con todos los seres humanos”. Un sentido más amplio que éste aún podría ser, como señala Amartya Sen, que nuestro interés o nuestra identidad se extendiera también a los animales o a otros seres sensibles. *Ibid.*, p. 13.

las “comunidades morales” por autodistinguirse en cuanto tales, “tentativas de forjar o reforjar una [determinada] identidad moral”⁵⁹.

En el artículo de Sen referido arriba, el economista y también filósofo indio plantea tres cuestiones elementales que, según piensa, han de resolverse “sólo después de que se reconoce la importancia básica de las identidades de grupo”, esto es, toda vez que, como sucede con Rorty, se confiere relevancia a un sentido de pertenencia y de inclusión en principio más estrechos que “la humanidad”. Estas son las tres “preguntas difíciles” identificadas por Sen:

“Primero, ¿es necesario que nuestra identidad social se vincule precisamente con un grupo? ¿Por qué no varios grupos con los que uno se identifica de un modo o de otro? Si me lo permiten, a este problema lo llamaré el de la *identidad plural*. Segundo, ¿elegimos nuestras identidades o simplemente las descubrimos? Este problema es el de la *elección de identidad*. Tercero, ¿cómo debemos considerar las exigencias de otra gente –no sólo aquella con la que nos identificamos– al determinar lo que sería un comportamiento aceptable o razonable? Designaré este problema de trascendencia como el de *más allá de la identidad*”⁶⁰

Las tres preguntas nos parecen de suma pertinencia, y consideramos que el pensamiento de Rorty ofrece, en efecto, respuestas para cada una; no necesariamente para todas de manera precisa y directa (ni tampoco en total sintonía con el modo de formulación de Amartya Sen), pero en todo caso el filósofo estadounidense sí permite encarar dichas cuestiones con base en la articulación de argumentos o pronunciamientos sobre diversos tópicos diseminados por sus escritos.

Ya desde ahora podemos señalar que la primera y la segunda de las cuestiones planteadas por el economista indio se resuelven en Rorty (se resuelven en el sentido de que interpretar su reacción a las mismas presenta menos dificultades) con mayor agilidad que la tercera de ellas, y que ésta última es también la que concierne mayormente a los propósitos más específicos de este trabajo. Sin embargo, precisamente para el análisis correspondiente a la reacción del filósofo norteamericano ante esa cuestión que Amartya Sen designa como el problema de “*más allá de la identidad*” podríamos decir que está reservada toda la

⁵⁹ Cfr. Rorty Richard, “Who are we? Moral universalism and Economic Triage”, Op. cit., p. 5. En este mismo lugar Rorty se refiere a una “comunidad moral” como “aquella constituida por la confianza recíproca entre sus miembros, y por la disposición para acudir en su ayuda cuando éstos lo necesiten”.

⁶⁰ Ibid., p. 13. Las cursivas de la cita son palabras entrecomilladas en el texto referido de Amartya Sen.

segunda parte de este trabajo; a esta última atañen, en efecto, los argumentos más frontales de Rorty referidos tanto al problema del alcance universal en la moral como al de la ampliación de la solidaridad. Por ahora, entonces, sólo nos ocuparemos del pensamiento de nuestro autor frente a esas dos primeras cuestiones de la “*identidad plural*” y de la “*elección de identidad*”.

En cuanto a la primera de ellas, pensamos que Rorty ofrece algunas muestras de entender lo siguiente: por un lado, que la identidad social no tiene que vincularse necesariamente con un solo grupo; por otro, que sí resulta inevitable que se vincule con uno o más grupos. Los muy variados adjetivos con los que el filósofo estadounidense acompaña a su empleo autorreferencial del pronombre “nosotros”; por ejemplo, “nosotros los pragmatistas”, “nosotros los liberales-burgueses postmodernos”, “nosotros los intelectuales ironistas”, “nosotros los pragmáticos terapeutas wittgensteinianos”, “nosotros los herederos de la Ilustración”, “nosotros los rawlsianos buscadores de consenso”, “nosotros los liberales de los Estados Unidos”, “nosotros los socialdemócratas occidentales del siglo XX”, etc., representan un recurso estilístico bastante frecuente en Rorty que algo informa ya sobre su propia capacidad para autodefinirse de manera plural. Pero también es éste un recurso que encuentra respaldo filosófico tanto en su comprensión descentrada del “yo”⁶¹, elaborada desde la época de *Contingency, irony, and solidarity* a través de sus interpretaciones de Freud y Nietzsche (ésta última mediada a su vez por la interpretación de Alexander Nehamas), como en la aplicación de su noción de “redescripción” tanto a la identidad personal como grupal.

Esta última aplicación supone que un “yo”, y también un grupo social⁶², pueden modelarse o reinventarse a sí mismos conforme al propio querer, ya sea a partir de la *creación* de nuevas narrativas sobre el devenir de sus propias identidades –lo cual tendría

⁶¹ La cual consiste, por el lado negativo, en un rechazo de la idea de algún núcleo esencial o permanente en este “yo” con respecto al cual otras de sus manifestaciones serían periféricas o accidentales, y por el lado positivo, en su afirmación de que el “yo” únicamente se constituye contingente e históricamente. Para esta concepción del “yo” en Rorty, puede verse el capítulo 2 de *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit. También puede consultarse su artículo “Freud and moral reflection”, Op. cit., en donde ratifica su concepción descentrada del “yo” y además, ya cerca del final, sugiere como positivo que las descentradas narrativas individuales se articulen con descentradas narrativas sociales, a las cuales también se refiere como “movimientos comunitarios particulares”.

⁶² La tematización de la redescripción aplicada a grupos sociales puede observarse, por ejemplo, en su ensayo “Feminism and pragmatism”, Op. cit., en el cual Rorty habla de la identidad de las mujeres, del *género* femenino, como algo contingente y sujeto a reinención.

como correlato una autocomprensión o autoconocimiento diferente-, o bien por medio de la *adopción* deliberada⁶³ de lenguajes creados y proporcionados por otros (y así, como también lo hace Rorty, gracias a Dewey poder identificarse como intelectual pragmático, o gracias a Rawls y a Judith Shklar describirse a sí mismo como miembro del grupo de los liberales). Esta posibilidad de reinención del sí mismo o de la identidad grupal –como en el caso de “las mujeres” en “Feminism and pragmatism”- inherente a la noción de redescritión, al igual que esa correspondiente concepción descentrada del “yo”, en todo caso bastan para reforzar la idea de que, en respuesta a aquel primer planteamiento de Amartya Sen, no se ve en qué sentido Rorty podría plantear la necesidad, o siquiera la deseabilidad moral, de que la identidad social tenga que vincularse con un solo grupo. Obviamente tal “necesidad”, de ser entendida en un sentido opuesto al de contingencia, puede descartarse por la pura evidencia empírica de que los seres humanos crean y adoptan diversas identidades tanto individuales como grupales; pero de cualquier manera Rorty tampoco podría plantear la “deseabilidad moral” de la identificación con un solo grupo y seguir sosteniendo, como lo hace, que no hay algo así como un epicentro esencial de identidad, común a cualquier miembro de la especie humana; ni seguir argumentando, como también lo hace, que no hay manera de justificar en términos neutros y absolutos la superioridad de alguna cultura o forma particular de vida⁶⁴.

Por otro lado, la misma disertación rortyana que conduce a la conclusión anterior, suscribe en su mismo movimiento la imposibilidad de que el “yo” se sustraiga a la influencia de todo medio o grupo social. Para empezar, Rorty es uno más entre los filósofos

⁶³ Decimos “deliberada” porque en ese segundo capítulo de *Contingency...* en el cual Rorty expone su concepción descentrada o contingente del “yo”, exalta también, de la mano de una cierta interpretación de Nietzsche, la figura del poeta capaz de decir “así lo quise”, cuya antítesis la encarnarían el hombre o la mujer que simplemente adoptan ese modo de “ser en el mundo” al que Heidegger se refiere como “Uno”; de aquí que diga Rorty: “Fracasar como poeta –y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano- es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos”. Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 28 (Op. cit., p. 47 y s).

⁶⁴ Es el sentido de este tipo de afirmaciones frecuentes en sus escritos: “No podemos saltar de nuestra propia piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos intentar hacer 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. Eso es también lo que es de esperar que ellos hagan cuando se topan con nosotros. Eso es también de esperar que ellos hagan cuando se topan con nosotros (...) tenemos que actuar según nuestro criterio, igual que ellos, pues no existe una plataforma de observación supercultural desde la cual situarnos”. Cfr. Rorty Richard, “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1., Op. cit., p. 212 y s. (Op. cit., p. 287).

y científicos sociales del siglo XX y XXI que, como el mismo Charles Taylor, podrían afirmar que “nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad, por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes significativos”⁶⁵. Incluso nuestro autor radicaliza esta comprensión hasta llegar a afirmaciones (afines, por lo demás, a las antropologías simbólicas y hermenéuticas desde G. H. Mead hasta C. Geertz) como ésta: “para nosotros [los ironistas], personas y culturas son léxicos encarnados”⁶⁶.

En efecto, una de las maneras más habituales de Rorty de subrayar el irreversible hecho de ser partícipes, en tanto individuos, de un contingente proceso de socialización en buena medida definitorio de la identidad, así como de recordar la imposibilidad de sustracción absoluta respecto de cualquier –o algún– marco de socialización, es ofrecer esta visión antropológica que remarca como principal rasgo, tanto de individuos como de culturas, la *necesidad* de construirse y reproducirse a sí mismos a través de lenguajes significativos, en cualquier caso originados en algún momento de la historia; por lo cual también se entiende que Rorty tematice la *creación de sí* por referencia a la redescrición de los lenguajes heredados⁶⁷.

⁶⁵ Taylor Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 33. Si bien esta afirmación de Taylor no reduce el significado de lenguajes a lenguajes verbales.

⁶⁶ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 80 (Op. cit., p. 98). O también, en clara demarcación del paradigma de la conciencia: “yo sostendría que si uno no puede usar el lenguaje, uno no puede ser consciente de las imágenes internas, tal como no puede serlo de los objetos externos”. Ibid., p. 153. (Ibid., p. 172).

⁶⁷ Al decir, por ejemplo, cosas como éstas: “crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado”. Ibid., p. 28. (Ibid., p. 47). Sin embargo, es cierto también que en esta tematización rortyana del lenguaje en relación con la identidad y su posibilidad de redescrición, se advierte el tipo de tensión por la que Eric M. Gander ha llegado a decir que “Rorty no parece decidirse en cuanto a si somos nosotros los que hablamos los lenguajes o si los lenguajes hablan a través de nosotros”. Gander Eric M. *The last conceptual revolution. A critique of Richard Rorty's political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1999, pp. 43-55 (Las palabras citadas corresponden a esta última página). A lo que Gander se refiere, y creemos que con razón, es a que no queda del todo claro cómo en Rorty puede explicarse tanto la intención como la posibilidad –sin achacarla a un mero accidente o cuasimilagro, como a veces él la describe– de redescrición del propio lenguaje y la propia identidad cuando, por otro lado, ha insistido tanto en el peso de la herencia cultural y ha negado también que el lenguaje pueda separarse de sus usuarios, como si éstos se hallaran detrás de él y pudieran tomar decisiones sobre el mismo. A propósito de esto que decimos, puede verse Rorty Richard, “Introduction: pragmatism and philosophy”, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota, 1982, p. xix y *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 12 y s (p. 32 y s), 17 (p. 37). En el fondo parece tratarse de la vieja pregunta por la subjetividad como fuente de creación y de decisión, una cuestión que sobre todo resuena, como veremos un poco más adelante, en ese segundo problema al que Amartya Sen se refiere como el de la “elección de identidad”.

Ahora bien, esta premisa lingüística, en principio universalista (pues lo dicho se aplica a todo individuo humano y a toda cultura), podría decirse que deja de serlo tan pronto como se pasa de la forma al contenido, esto es, tan pronto como Rorty la emplea precisamente para remachar que, dicho ahora en términos de Gadamer, tener un lenguaje es –la única forma de- tener un mundo⁶⁸, un mundo en el que se incluye también ese yo de quien emplea el lenguaje como único recurso de autocomprensión. Desde el momento en que esto, es decir, la particular *textura* que adquiere en cada caso el proceso de socialización en una determinada cultura o comunidad lingüística, es lo que Rorty entiende como relevante para la construcción y autocomprensión de una identidad, éste puede congruentemente sugerir –como ya vimos que lo hace- que la identificación con tales grupos particulares de referencia es para los sujetos normalmente prioritaria respecto de la identificación con un grupo tan anónimo o abstracto como el de los seres humanos. Pero con ello el filósofo estadounidense no sólo antepone, digamos, una cierta noción de diversidad social a la idea de unidad de la naturaleza o de la especie, sino que por lo mismo también subraya la necesidad de que cualquier autoimagen personal se deba parcialmente a otros; por lo menos en cuanto a todo aquello que una redescipción autocreadora aún no haya logrado remplazar. No es extraño que según esto último, Rorty pese a sus exaltaciones de la práctica redescipitiva y de la “creación de sí”, afirme:

⁶⁸ Cfr. Gadamer Hans-George, *Wahrheit und Methode, Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B, Mohr, 1960. Aquí y en lo sucesivo esta obra será citada en la traducción de Ana M. Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 526-547. Para Gadamer, la expresión “tener un mundo” tiene el sentido de tener un tipo de mundo particular, el mundo que llega a ser comprendido en “la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (p. 531). Esta concepción gadameriana –suscrita sin duda por Rorty- de la relación entre lenguaje y mundo se expresa de manera nítida en el siguiente pasaje: “la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es el objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje” (p. 539. Las cursivas pertenecen al texto citado). Aunque aquí Gadamer no se refiere explícitamente al “yo” o al sujeto usuario del lenguaje como igual componente de ese mundo comprendido, sí lo implica al destacar la imposibilidad de que la experiencia, o alguna experiencia, pueda sustraerse al tamiz lingüístico y, por ende, hermenéutico. Otro pasaje, que justo hace referencia a la perspectiva a la que, como veremos más adelante, Hilary Putnam después se referiría como el “ojo de Dios”, confirma esto mismo: “No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico (...) pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto” (p. 543). Tal argumento aparece justamente en el marco de la discusión de Gadamer lleva a cabo de la pretensión de conocimiento absoluto de la ciencia física. Por su parte, Rorty afirma esto mismo en muchos lugares y de diferente manera. Es, de hecho, la doctrina a la que en reiteradas ocasiones, siguiendo a Wilfrid Sellars, se refiere como “nominalismo psicológico”.

“ningún proyecto de creación de sí mismo a través de la imposición de la propia metafórica personal, puede evitar el ser marginal y parasitario. Las metáforas son usos inhabituales de viejas palabras, pero tales usos sólo son posibles sobre el trasfondo de otras viejas palabras que son usadas a la antigua usanza habitual. Un lenguaje que fuera <<todo metáfora>> sería un lenguaje que no tendría uso y, por ello, no sería lenguaje sino balbuceo”⁶⁹.

Lo cual, extrapolado el mismo argumento a una interpretación del devenir histórico, equivale al reconocimiento, que nuevamente Rorty comparte con Gadamer⁷⁰, de que incluso en la más revolucionaria innovación pervive un resto de tradición:

“(…) los términos empleados por los fundadores de una nueva forma de vida cultural consistirán en gran medida en préstamos tomados del léxico de la cultura que ellos aspiran a sustituir. Sólo cuando la nueva forma ha envejecido, y se ha convertido ella misma en blanco de los ataques de la vanguardia, empezará a cobrar forma la terminología de esa cultura”⁷¹.

De ser así, la respuesta que habíamos dado a esa primera cuestión que Amartya Sen designa como el problema de “la identidad plural”, puede a su vez complementarse diciendo que, si bien Rorty no plantea como forzoso que la identidad se vincule con un solo grupo, sí parece tener por indispensable la vinculación de ésta con al menos algún grupo. En otro lugar de este trabajo retomaremos esta visión, digamos, lingüístico-antropológica

⁶⁹ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 41 (Op. cit., p. 60).

⁷⁰ En la tercera parte de su obra principal, allí donde discute la supuesta oposición entre tradición y razón, dice Gadamer: “La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Ésta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón. Pero esto es sólo aparente. Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo del que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez”. Gadamer Hans-George, *Verdad y Método*, Op. cit., p. 349 y s.

⁷¹ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 56 (Op. cit., p. 75). Rorty hace esta afirmación en el contexto de entrar en controversia con la tesis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, en el sentido de que sólo puede lamentarse –como lo hacen los dos pensadores frankfurtianos, que la Ilustración finalmente haya socavado sus propios fundamentos conceptuales, en parte porque se espera que una ‘nueva forma de vida cultural’ mantenga durante las diversas fases de su evolución el mismo bagaje conceptual con el cual emergió. Pero según Rorty, el proceso histórico es más bien otro: las nuevas formas de vida cultural, como en su momento lo fue la Ilustración, al principio toman bastante prestado de las formas anteriores de vida que aspiran a sustituir, y sólo poco a poco, conforme van desarrollándose, llegan a mostrar su terminología más propia; esto ocurre sobre todo cuando ellas mismas han envejecido y comenzado a su vez a convertirse en “blanco de los ataques de la vanguardia” (Ibid.). Con este argumento, según Rorty inspirado en esa famosa metáfora de la filosofía de la búho de Minerva que Hegel ofrece en el Prefacio a su *Filosofía del derecho*, pareciera que nuestro autor pretende justificar la conclusión en la que termina desembocando; a saber: que el pragmatismo puede “servir como el léxico de un maduro liberalismo ilustrado (despojado de ciencia y de filosofía)”. Ibid., p. 57 (Ibid., p. 76).

que sostiene Rorty, pues guarda relación directa con algunos de sus pronunciamientos sobre el sufrimiento humano como problema moral.

De momento, digamos que estas últimas consideraciones, al combinarse en Rorty con aquellas otras razones para rechazar la necesidad de identificación con un solo grupo, bosquejan a su vez una plausible respuesta para el segundo problema planteado por el economista y filósofo indio, aquél que acentúa la cuestión de “la elección de identidad”. Dicha problemática arrastra estridentes resonancias del célebre debate entre comunitaristas y liberales de la década de los ochenta, cuyo documento más conocido probablemente sea el libro de M. Sandel sobre la teoría de la justicia de John Rawls⁷²; un libro concentrado en buena medida en la crítica a la concepción de la persona que ésta implica. En tanto problema, “la elección de identidad” pasa por pensar la relación entre un agente moral (un yo) y sus fines⁷³, por preguntarse si éste sólo los descubre –como elementos de una o varias tradiciones comunitarias-, o bien los elige como estando –en tanto yo definido por la capacidad de elegir- antes o detrás de ellos.

De hecho, Rorty también dedica algunas páginas de uno de sus ensayos⁷⁴ a la defensa de la posición de Rawls respecto de la crítica que Sandel dirige contra él. Por supuesto, para nuestros propósitos lo más interesante de esta defensa, más allá de la interpretación que aquél propone allí del autor de *A theory of justice*, es que en ella Rorty cristaliza y reafirma de manera directa su propia posición frente a ese problema de la “elección de identidad”. Vale, pues, la pena acudir a ese registro de su pensamiento.

Para empezar, valga decir que Sandel considera que la tesis rawlsiana de la prioridad pública de lo justo sobre lo bueno, esto es, de la primacía deontológica respecto de la teleología –de los fines interpretados a la luz de particulares nociones de vida buena-, se encuentra comprometida, en términos de fundamentación, con una determinada concepción del yo:

⁷² Sandel Michael J., *Liberalism and the limits of justice*, UK: Cambridge University Press, 1998. (Trad. al castellano de María Luz Melón: Sandel Michael, *El liberalismo y los límites de la Justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000).

⁷³ Por fines aquí puede entenderse todo aquello que pueda ser objeto de experiencia: intereses, deseos, necesidades, valores, atributos, etc.

⁷⁴ Rorty Richard, “The priority of democracy to philosophy”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit. (“La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, Op. cit.).

“Para que la justicia sea primaria, deben ser verdaderas determinadas cosas con respecto a nosotros mismos. Debemos ser criaturas de un cierto tipo, relacionadas con la circunstancia humana de una cierta manera. En particular, debemos asumir nuestra circunstancia siempre desde una cierta distancia, seguramente condicionados, pero parte de nosotros siempre antecederá a cualquier condición [...] El liberalismo deontológico supone que podemos, e incluso que debemos, comprendernos como independientes en este sentido”.⁷⁵

Sandel, en efecto, piensa que concebir al yo como este reducto independiente, a su vez significa concebirlo como una entidad de antemano definida en los límites de su identidad individual; y esto por razón de que lo definitorio para un yo, según tal concepción, es antes su capacidad de decidir que los objetos – o fines- de su decisión, antes su inherente autonomía que sus contingentes determinaciones empíricas⁷⁶.

En el análisis que Sandel hace de cómo el autor de *A theory of justice* responde a la doble exigencia que implica su concepción del yo, la de aclarar “cómo se distingue el yo de sus fines, y cómo se conecta el yo con sus fines”, resulta que la “solución de Rawls, implícita en el diseño de la posición original, consiste en concebir al yo como el sujeto de la posesión, ya que en la posesión el yo se distancia de sus fines sin estar completamente separado”⁷⁷. La posesión supone, pues, esa distancia entre el sujeto y sus fines; éstos no lo constituyen como sujeto; en tanto agente, él “tiene” los fines que elige o ha elegido, pero no “es” sus fines; la continuidad de su identidad, su condición de agente moral, está asegurada pese a la variedad o transformación de aquello que posea en un momento dado. Según Sandel, de esta manera Rawls plantearía la distinción entre el “yo” y sus fines, así como la prioridad del primero respecto de los segundos; pero también, en coherencia con ello, el filósofo de Baltimore explicaría esa otra cuestión de cómo se conecta el yo con sus fines: lo hace a través de sus decisiones, esto es, “como sujeto poseedor de una voluntad con respecto a los objetos de su elección”⁷⁸.

A contraluz de esta concepción rawlsiana del yo, siempre según la interpretación de Sandel, puede verse asimismo la propuesta de este último. El crítico de Rawls propone una concepción de la identidad (ésta sí correspondiente, según él, al modo en que tenemos

⁷⁵ Sandel Michael J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Op. cit., p. 25.

⁷⁶ Ibid., p. 36.

⁷⁷ Ibid., p. 77.

⁷⁸ Ibid., p. 83.

experiencia de nosotros mismos) en la cual se supone que los fines están “dados” con anterioridad por la comunidad o las comunidades a las cuales los sujetos pertenecen. En este sentido, Sandel, a la inversa de Rawls, afirma la primacía de los fines con respecto al yo, pues éstos sólo pueden ser prefigurados por una comunidad histórica⁷⁹ –particular- que lo precede; pero también de alguna manera el filósofo comunitarista digamos que entiende a los fines como simultáneos al yo, en tanto son lo único que puede constituir a este yo como una identidad; como una identidad a la que además Sandel comprende en términos de algo inacabado (ya que su definición está sujeta a la contingencia de su particular determinación empírica y no ‘dada’ de antemano) y de algo más o menos descubierto en su especificidad por el propio agente moral. Así es como hay que interpretar el siguiente pasaje sobre el tipo de facultad de agencia correspondiente a la concepción comunitarista del “yo”:

“Para un yo cuya identidad se constituye a la luz de los fines que ya están frente a él, la facultad de agencia consiste no tanto en ejercer la voluntad como en lograr la comprensión de sí mismo. La pregunta relevante no es cuáles fines elegir, ya que mi problema es precisamente que la respuesta a esta pregunta ya está dada, sino quién soy yo, cómo puedo decidir dentro del conglomerado de fines lo que soy yo de lo que es mío. En este caso los límites del yo no son fijos, sino posibles, sus contornos no son ya evidentes por sí mismos sino al menos parcialmente no formados. El volverlos evidentes y el definir los límites de mi identidad son una sola cosa”⁸⁰

Resulta inevitable comparar esta exhortación de Sandel al autoconocimiento, dirigida a la cuestión de quién soy yo, con aquella pregunta “política” por “quiénes somos nosotros” que Rorty privilegiaba frente a la interrogante metafísica o científica “¿qué somos?” Esto, desde luego, no es casual, pues con lo ya revisado en este trabajo es fácil advertir que nuestro autor, pese a sus francas reivindicaciones como liberal, no es del todo ajeno a ciertos aspectos comunes al pensamiento comunitarista en sus diversas versiones, uno de los cuales –y probablemente el definitorio- es precisamente éste consistente en subrayar la necesidad de arraigo histórico tanto de las comunidades como de los agentes

⁷⁹ Charles Taylor habla, en la misma frecuencia, de un trasfondo de inteligibilidad contra el cual las cosas adquieren importancia: es lo que llama “horizonte”. El canadiense entiende que sin este horizonte las decisiones –al no haber previamente cosas más significativas e importantes que otras- resultarían triviales. Esto le permite a Taylor argumentar que para una ética de la autenticidad la comunidad es indispensable. Cfr. Taylor Charles, *The ethics of authenticity*, Op. cit., pp. 31-41 (para la definición de “horizonte”, p. 37)

⁸⁰ Ibid., p. 82.

morales pertenecientes a ellas. Rorty en principio no reniega de esta concepción “situada” de la identidad que Sandel quiere contrastar con su interpretación del modo rawlsiano de concebirla, sino que, más bien, lo que no comparte es precisamente la interpretación que el primero hace del filósofo de Baltimore. De hecho, la defensa de Rawls que, frente a Sandel, nuestro autor lleva a cabo en el escrito antes referido, consiste, por un lado, en negar que aquél requiera fundamentar su tesis acerca de la primacía de lo justo en una teoría filosófica acerca del yo, y por otro, en ofrecer una interpretación alternativa de Rawls en la línea de los escritos posteriores a *A theory of justice*; aquéllos que, según Rorty, “nos ayudan a comprender que habíamos interpretado erróneamente su libro [*A theory of justice*], que habíamos puesto un excesivo énfasis en sus elementos kantianos en detrimento de los hegelianos y deweyanos”⁸¹.

Pero, como decíamos antes, lo más interesante en esta defensa que Rorty hace de Rawls es que, independientemente del grado de justicia para con este último, trasluce y refrenda su propia posición –la de Rorty- frente a ese problema de la “elección de identidad”. Nuestro autor advierte que

(...) si se lee *Una teoría de la justicia* desde un ángulo más político que metafísico, puede verse que cuando Rawls dice que ‘el yo está antes de los fines que se afirman con él’ no quiere decir que exista una entidad llamada ‘el yo’ que es diferente de la trama de creencias y deseos que posee”⁸².

Sino que, antes bien, Rawls estaría sólo proponiendo una concepción del “yo” como situado en una historia particular, en la de “los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional” que ponen “a la libertad por encima de la perfección”⁸³. De acuerdo con esta lectura, la capacidad de elegir una identidad es entonces una determinación del yo que habría que entender como un hábito más, como la consecuencia del tipo de condicionamiento sociohistórico que requiere y privilegia eso mismo –la libertad para autodefinirse- por encima de otro orden de fines o valores, y no como una afirmación de corte esencialista acerca de lo intrínseco a cualquier persona. De aquí que Rorty interprete que ese “punto de Arquímedes” para evaluar el sistema social del que habla Rawls en el contexto de su tesis acerca de la primacía de lo justo sobre el bien, en

⁸¹ Rorty Richard, “The priority of democracy to philosophy”, Op. cit., p. 185 (Op. cit., p. 252).

⁸² Ibid. (Ibid., p. 253).

⁸³ Ibid., p. 186 (Ibid.).

realidad “no se está refiriendo a un punto situado fuera de la historia, sino únicamente “al tipo de hábitos sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opciones posteriores”⁸⁴. En suma, de acuerdo con la interpretación que Rorty propone aquí del autor de *A theory of justice*, éste estaría describiendo el modelo de “yo” que mejor se compadece con la organización sociopolítica liberal, no porque en realidad lo requiera como presupuesto o fundamento filosófico de la misma –o de esa tesis sobre la primacía de lo justo sobre lo bueno-, sino tan solo porque es la imagen del “yo” que mejor se aviene con ella:

“Rawls no *desea* un ‘visión deontológica completa’, que explicase por qué debemos dar a la justicia la prioridad sobre la concepción del bien. Está completando las consecuencias de la afirmación de que es aquella la que tiene prioridad, no sus presupuestos. Rawls no se interesa por las condiciones de la identidad del yo, sino solamente por las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal”⁸⁵.

Como lo decíamos, ésta es tanto una interpretación de Rawls como la revelación de la posición misma de Rorty frente a eso que Amartya Sen llama el “problema de la elección de identidad”. Ahora puede verse mejor cómo con respecto a este tópico la estrategia de nuestro autor pretende conciliar el situacionismo comunitarista con su profesión de fe liberal. Por un lado Rorty entiende, con el comunitarismo –y con el Rawls de su interpretación- que en el ‘yo’ no hay nada esencial y que a éste sólo lo constituyen la comunidad o las comunidades en las cuales es socializado; por otro, también quiere entender que la imagen del “yo” en la que se enfatiza y promueve su capacidad de elegir una identidad por encima de otros fines “dados” o de cualquier noción particular de vida buena, responde, paradójicamente, a un tipo de condicionamiento, al de quienes específicamente han sido socializados en la tradición sociopolítica que privilegia los valores de la tolerancia y de la libertad; a saber, en la tradición de la democracia liberal. Pero lo que resulta revelador no es tanto esta estrategia de conciliación, sino quizá más que le funcione a Rorty para no alterar un ápice la misma conclusión rawlsiana acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno – de “la libertad por encima de la perfección”. Lo que a fin de cuentas nuestro autor defiende es que ésta, al igual que la consecuente afirmación de

⁸⁴ Ibid., p. 187 (Ibid., p. 254).

⁸⁵ Ibid., p. 189 (Ibid., p. 258). La cita dentro de las palabras de Rorty a su vez citadas corresponde al libro referido de Michael Sandel (*El Liberalismo y los límites de la justicia*). En la misma página vale la pena ver la nota al pie 39 con la que Rorty complementa lo aquí dicho.

que la imagen del yo que mejor condice con una idea de ciudadanía liberal es aquella en la cual se privilegia la capacidad de decisión, no tienen que modificarse como afirmaciones políticas por el hecho de ser también reconocidas como expresiones de un proceso o condicionamiento sociohistórico; contingente en cuanto tal.

Según las conclusiones obtenidas hasta aquí, podríamos decir que existe bastante coherencia en el modo en que Rorty responde a las dos primeras preguntas sobre la noción de identidad social planteadas por Amartya Sen. La última respuesta, no obstante, parece hasta tal punto comprometida con una ontología de la contingencia, con una comprensión del “yo” como algo siempre moldeable, sea por las circunstancias o por los propósitos humanos, que por ello Rorty termina su discusión con la sugerencia de que incluso esto mismo implica a las teorías del yo; éstas igualmente serían maneras de construirlo, no habría descripción del mismo que pudiera o debiera presumirse como la más justa o acertada a lo que éste es como “realidad efectiva” –pues no hay manera de resolver ese problema de la realidad efectiva. Por supuesto, aquí habría que incluir a la descripción misma de Rorty que, atribuyéndole al “yo” dicha maleabilidad, concierta la idea de un condicionamiento sociohistórico de la identidad con la exaltación de la libertad para redescribirla o elegirla⁸⁶.

En cuanto a la tercera de las preguntas planteadas por Sen, la que identifica como el problema de “más allá de la identidad”, habíamos dicho ya que más bien correspondería a los argumentos de Rorty a propósito de la cuestión del alcance universal de la moral que serán revisados con detenimiento en la segunda parte de nuestro trabajo. Por lo cual ahora sólo quisiéramos recordar que el propósito de recuperar el pensamiento de Rorty en torno a la noción de identidad obedecía por lo pronto a que una cierta experiencia de ésta se implicaba inexorablemente en ese fenómeno de autocomprensión, y por supuesto de selección con respecto a las necesidades o intereses de los otros, que a menudo el filósofo

⁸⁶ El mismo Rorty reconoce este aspecto paradójico de su concepción del yo, pero tampoco pretende evitarlo: “De todos modos, hay un regusto paradójico en esta actitud respecto de las teorías del yo (...) Pues estoy presuponiendo que uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión o su noción privada del sentido de su vida. Esto presupone a su vez que no existe una verdad objetiva sobre cómo es *realmente* el yo humano. Pero ésta parece ser una pretensión que sólo resultaría justificada sobre la base de una concepción metafísico-epistemológica de tipo tradicional. Porque, si hay algo que tenga que ver con semejante concepción, es sin duda la cuestión de sobre qué trata y no trata la <<realidad efectiva>> (...) No obstante, pienso que la idea misma de una <<realidad efectiva>> es un concepto del que conviene prescindir” (Ibid., p. 262 y s. Las cursivas corresponden al texto original).

estadounidense decide llamar etnocentrismo. Enseguida, y en el mismo afán de desarrollar aún más esta primera aproximación al pensamiento de Rorty sobre la identidad, señalaremos también aquellas implicaciones del sentido etnocéntrico de identidad social – según esa manera rortyana de describirlo- con mayor resonancia y continuidad en sus argumentos morales antiuniversalistas.

2.2 La divisa etnocéntrica: “nosotros”.

Es cierto que nuestro autor responde afirmativamente a aquella pregunta por la posibilidad de detentar –de que una persona detente- una identidad plural –una autocomprensión referida a diversos grupos- pero esto tampoco debería confundirnos, pues igualmente es verdad que el pensamiento filosófico moral de Rorty no se presenta como abanderado de perspectivas e identidades plurales –y menos, como veremos, cuando se trata de reivindicar estatus político para éstas. Con esto queremos decir que, si bien el filósofo estadounidense reconoce el hecho llano de la diversidad social y cultural, y además sostiene que todas las identidades individuales y grupales comparten la condición de la contingencia, no deriva también de ello la conclusión de que cualquier sociedad y cultura es igualmente deseable, detenta el mismo valor o merece la misma promoción⁸⁷.

Rorty está lejos de ser un pluralista en este último sentido. El suyo es un pensamiento que casi siempre se presume situado distintamente y que además valora y promueve como óptima la ‘situación’ desde la cual se efectúa. Tan es así que la noción nosotros, a la cual vimos desde el capítulo anterior que nuestro autor suele remitir las disposiciones y autocomprensiones etnocéntricas, no sólo figura en sus escritos como categoría filosófico moral, digamos, abstracta y neutral, sino que con igual o mayor frecuencia Rorty suele emplearla de forma autorreferencial, esto es, para reivindicar y recomendar una determinada –y no cualquiera- autocomprensión etnocéntrica. De esto último nos ocuparemos casi de manera exclusiva en el siguiente capítulo.

⁸⁷ Cfr. Rorty Richard, “Posmodernist bourgeois liberalism”, en *Objectivism, relativism and Truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit., p. 202 (“Liberalismo burgués posmoderno”, Op. cit., p. 273 y s.); o también su artículo “Rationality and cultural difference”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., pp. 186-201 (“Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural”, en *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 81-103).

Que Rorty emplee la noción “nosotros” con ese sesgo filosófico moral abstracto y neutral significa en primer lugar que la proponga como clave general para abreviar el sentido de identidad social del que participarían uno o más individuos. Empleada de esta forma, en efecto la noción “nosotros” funciona como categoría para consignar la experiencia de *identificación* efectiva de un ser humano, cualquier ser humano, con otros seres humanos, quienesquiera también que éstos sean⁸⁸. El que para el caso no importe quién o quiénes sean los sujetos de la identificación o aquéllos con los cuales éstos se identifican, esto es, el que el fenómeno etnocéntrico sea descrito por Rorty como si se tratara de una experiencia humana generalizada y no exclusiva de determinados individuos o comunidades, es entonces lo que distinguimos como un uso abstracto y neutral del pronombre “nosotros”.

Ejemplos de este tipo de uso pueden ser algunos de los pasajes del escrito “Human rights, rationality and sentimentality” que fueron ya citados en el capítulo anterior, pero también la siguiente respuesta que Rorty ofrece en una entrevista con Daniel Postel al ser interrogado sobre el significado en su obra de la noción de solidaridad:

“Tal y como yo uso el término, es el *sentimiento* de que otras personas y nosotros mismos formamos un *nosotros*... sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos (...) Mi argumento es que esto se logra sobre todo yendo a los pequeños detalles de las vidas marginales, y no elaborando teorías acerca de lo que tienen en común todos los seres humanos”⁸⁹.

Hablar de esta manera, así como decir que “desde que la expresión <<ser humano>> era sinónima de <<miembro de nuestra tribu>> (...) hemos pensado en los seres humanos en términos de miembros paradigmáticos de nuestra especie”, que siempre hemos “establecido un contraste entre nosotros, los verdaderos humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes, de humanidad”⁹⁰, es diferente, por ejemplo, a decir:

⁸⁸ Lo que Rorty sugiere no sólo en este lugar, sino a lo largo de este último capítulo de su libro, es que toda moral o conducta moral remite a una noción “nosotros” diferenciada sólo en su contenido particular.

⁸⁹ Rorty Richard., “¿Una política post-filosófica?” (entrevista con Daniel Postel), Op. cit., p. 47.

⁹⁰ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Loc. cit.

“Nosotros los liberales de Estados Unidos deseamos que Foucault hubiese conseguido, sólo una vez, aquello a lo que según dice correctamente Walzer, siempre se resistió: ‘alguna evaluación positiva del Estado liberal’”⁹¹.

Esta anterior, más que una afirmación abstracta y neutral sobre el etnocentrismo como experiencia generalizada en los seres humanos, es en todo caso una reivindicación etnocéntrica, un ejemplo más de ese uso autorreferencial del pronombre nosotros que analizaremos más adelante. Pero por lo pronto aquí nos interesan las implicaciones del sentido etnocéntrico de identidad social allí donde Rorty lo describe como algo no limitado a su propia perspectiva, como un fenómeno que en cuanto tal no se reduce a su muy particular autocomprensión; y son sobre todo tres las implicaciones que reconocemos y queremos señalar.

a) En primer lugar podríamos recordar algo que ya insinuamos desde el capítulo anterior, y es que Rorty implica en la noción “nosotros” un supuesto respecto de su posible alcance inclusivo; en todo caso considerándolo flexible en sus límites pero nunca ilimitado. En este sentido nuestro autor dice en varios de sus escritos que el límite *ideal* del proceso de identificación de un agente moral con otros sería aquel ya anticipado de alguna manera – antes de ser afirmado por el universalismo ético secular- “en las concepciones cristianas y budistas de la santidad, un yo ideal para quien el hambre y el sufrimiento de *cualquier* ser humano (y quizás, de cualquier otro animal) resultan intensamente dolorosos”⁹². Sin embargo, para Rorty sólo se trata, al parecer, de un límite ideal, pues también considera que “nadie *puede* llegar a *esa* identificación”⁹³, y que por ello la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”, comparada con otras que remiten a referentes de identidad más inmediatos, carece de fuerza moral⁹⁴.

⁹¹ Rorty Richard, “Moral identity and private autonomy: The case of Foucault”, en *Essays on Heidegger and others*, Philosophical papers Vol. 2., Op. cit., p. 194 (“Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault”, Op. cit., p. 271).

⁹² Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 79. Las cursivas en la palabra “cualquier” (“any”) corresponden al texto original.

⁹³ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 198 (Op. cit., 216). Las cursivas en las palabras “pueden” (“can”) y “esa” (“that”) corresponden al texto original.

⁹⁴ Hacemos alusión a aquel pasaje de *Contingency, irony, and solidarity*, citado ya en el primer capítulo de este trabajo, en el cual Rorty compara la “fuerza moral” de la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”, con expresiones como “gente como nosotros (en tanto opuesto a mercaderes y sirvientes), un camarada del movimiento (radical), un griego como nosotros (en tanto opuesto al bárbaro)...”, etc. Loc. cit. Por otro lado,

Como decíamos desde el comienzo del apartado anterior, Rorty se resiste a equiparar las nociones de identidad y de humanidad: cuando destaca aquello que puede tenerse en común con otros, usualmente apela a un sentido de identidad social cuya amplitud no corresponde –y que además, acabamos de verlo, a fin de cuentas considera imposible que alguna vez llegue a corresponder- a los límites mismos de la especie. Lo que él esboza, también ya lo veíamos antes, es que la fuerza vinculante de un “nosotros” como sentido de la identificación con “otros” *similares* a uno mismo, y por lo tanto como sentido de la propia identidad social, *depende* precisamente de un *contraste* respecto de aquellas *diferencias* que para un agente moral puedan resaltar en un momento dado como diferencias relevantes –más relevantes que las posibles similitudes que puedan o no advertirse- de la identidad o de las circunstancias de vida de “otros” individuos o grupos – en este caso, de “ellos”.

Sin duda esta implicación que Rorty sugiere en la noción “nosotros” guarda también alguna semejanza con el empleo que hace Chantal Mouffe del concepto derrideano de “exterior constitutivo” para designar el ámbito –necesario- de exclusión inherente a toda comunidad política y a todo sentido “nosotros”. Según lo explica ella misma:

“Una de las ideas centrales de Derrida es que la constitución de una identidad está siempre basada en la exclusión de algo y en el establecimiento de una violenta jerarquía entre los dos polos resultantes: forma-contenido, esencia-accidente, blanco-negro, hombre-mujer, etc. Esto significa que no hay identidad que se autoconstituya y que no sea construida como diferencia y que toda objetividad social es, en última instancia, política y revela las huellas de la exclusión que hizo posible su constitución, a lo cual podemos denominar su ‘exterior constitutivo’”⁹⁵.

Y allí donde Mouffe se refiere explícitamente a la noción “nosotros” como correlato de ese “exterior constitutivo”⁹⁶, además dice:

Rorty usa en este mismo pasaje la expresión “fuerza moral” con el sentido de *intensidad* de la identificación y de la disposición moral de un determinado agente con y para con un grupo social de referencia.

⁹⁵. Mouffe Chantal, *The return of the political*, London: Verso, 2005 (Trad. al castellano de Marco Aurelio Galmarini: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 191). Aquí y en lo sucesivo citaremos este libro en esta última edición castellana.

⁹⁶ También Zygmunt Bauman se sirve de conceptos derrideanos en su propio análisis de la triada “amigos”, “enemigos” y “extraños”. Y a propósito de esa “exterioridad” –que representan los “enemigos”- implícita en la constitución de la categoría “amigos”, traza esta descripción: “Únicamente por la cristalización y sedimentación de lo que ellos no son (lo que no pretenden ser, o bien lo que no dirían que son), en la contraimagen de los enemigos, los amigos pueden afirmar que son lo que quieren ser y son tal como quieren

“Es esencial reconocer que, para constituir un <<nosotros>>, es menester distinguirlo de un <<ellos>>, y que todas las formas de consenso se basan en actos de exclusión. De aquí que la condición de posibilidad de la comunidad política sea al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su plena realización”⁹⁷.

Esta es otra forma de afirmar la imposibilidad de suprimir de manera definitiva – hoy o en algún hipotético mañana- ese límite implícito en la distinción nosotros-ellos. El concepto de “lo político” de Mouffe, en efecto supone esta imposibilidad tanto como sobrentiende la persistencia de la relación antagonica. Es lo que establece desde la introducción a su libro sirviéndose de categorías schmittianas:

“en el dominio de las identificaciones colectivas –en que se trata de la creación de un <<nosotros>> por la delimitación de un <<ellos>>- siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo”⁹⁸.

Y por ello la propuesta filosófico-política de Mouffe pasará por una cierta idea de gestión del antagonismo que no implicará su supresión. Ahora bien, si buscamos la resonancia de esto último en Rorty, ya desde el capítulo anterior sugeríamos que nuestro autor muchas veces describe la relación nosotros-ellos, si no en términos necesariamente antagonicos o conflictivos (aunque ésta, y aun en el extremo mismo de la crueldad, claro que es para Rorty una de las posibles expresiones de la relación), por lo menos sí bajo el supuesto de una suerte de jerarquía de valor establecida desde la perspectiva “nosotros”; a saber: de esa autopercepción como la clase buena, más valiosa o paradigmática de seres humanos que contrastaría con otra clase menos valiosa, insuficiente o hasta pseudohumana. Pero, por otro lado, respecto del sentido que para Rorty y para Mouffe tiene esa misma afirmación sobre la imposibilidad de suprimir el contraste nosotros-ellos, es también probable, a pesar de las similitudes recién destacadas, que exista alguna equidistancia

ser concebidos”. Cfr. Bauman Zigmunt, *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press in association with Blackwell Publishing Limited, 1991 (Trad. al castellano de Enrique y Maya Aguiluz Ibargüen: *Modernidad y Ambivalencia*, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 84). Sugerimos comparar esta descripción de Bauman con alguna de las descripciones de Rorty, ya citadas en este mismo trabajo, del contraste “nosotros-ellos” tal y como él supone que es percibido desde la perspectiva nosotros.

⁹⁷ Mouffe Chantal., *El retorno de lo político...*, Op. cit., p. 139.

⁹⁸ Ibid., p. 15. Para Carl Schmitt, a quien Mouffe hace referencia explícita en este pasaje, “amigo-enemigo” son las categorías fundamentales que distinguen al ámbito de lo político, pues indican “el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación” al que pueden reducirse todas las relaciones sociales y conceptos que puedan ser reconocidos como políticos. Cfr. Schmitt Carl, *Der Begriff der Politischen*, Berlin: Dunker & Humblot, 1979 (*El concepto de lo político: teoría del partisano*, México: Folios, 1985, sobre todo pp. 22-34).

importante⁹⁹; por lo menos así lo percibe Chantal Mouffe, aunque tampoco requerimos aquí pronunciarnos sobre esta controversia.

b) Lo que ahora nos interesa apuntar es una segunda implicación de la noción nosotros estrechamente relacionada con esta anterior. Decir, como acabamos de hacerlo, que un sentido nosotros se reafirma en el contraste respecto de aquellas diferencias que excluye, no parece significar también para nuestro autor que este mismo nosotros sea incapaz, y menos necesariamente incapaz, de coexistir con algunas diferencias; en todo caso lo único que significaría, si se tiene en cuenta aquella cuestión de su alcance o amplitud posible, es que no hay ningún nosotros ultimadamente capaz de absorber en sí mismo a toda y cualquier diferencia, esto es, de considerar a toda diferencia como irrelevante mientras mantiene un inmanente sentido de la similitud y mismidad. Esta imposibilidad, de hecho, es la que Rorty sugiere cuando describe esta suerte de paradoja:

“Cuando los liberales burgueses empezamos a pensar de este modo –cuando, por ejemplo, reaccionamos a los nazis y a los fundamentalistas con indignación y desprecio- tenemos que pensarlo dos veces. Pues estamos ejemplificando la actitud que afirmamos detestar. Preferiríamos morir a ser etnocéntricos, pero el etnocentrismo es precisamente la convicción de que preferiríamos morir antes que compartir determinadas creencias”¹⁰⁰.

En esto último estaría la paradoja. Pensada a partir de esta dialéctica de similitudes y diferencias (diferencias como pueden serlo “determinadas creencias”, si tomamos como ejemplo las palabras citadas) la respuesta o actitud etnocéntrica parece ineludible: siempre habrá alguna diferencia no asimilable “en”, y además necesaria “para” reafirmar, por contraste, el propio sentido de identificación¹⁰¹; si bien, insistimos, por lo que el propio

⁹⁹ Por lo pronto, podemos adelantar que Mouffe así lo cree cuando afirma lo siguiente: “[Para Rorty] La política democrática es sólo una cuestión de dejar que aumente el número de personas que cuenten como miembros de nuestro nosotros moral y conversacional. Como la de su héroe John Dewey, la comprensión de Rorty del conflicto social es limitada debido a que es incapaz de asumir las implicaciones del pluralismo valorativo, así como de aceptar la idea de que el conflicto entre valores fundamentales no puede resolverse. Él espera que con el crecimiento económico y el desarrollo de actitudes de mayor tolerancia la armonía puede finalmente establecerse”. Mouffe Chantal, “Deconstruction, Pragmatism and the politics of democracy”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought* (Edited by Alan Malachowsky), 4 Vols., Vol. 3., London: Sage Publications, 2002, p. 120.

¹⁰⁰ Rorty Richard, “On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical Papers, Vol. 1, Op. cit., p. 203 (“Sobre el etnocentrismo: Respuesta a Clifford Geertz”, Op. cit., p. 275).

¹⁰¹ Norman Geras dedica todo un capítulo de su libro sobre Rorty a analizar críticamente algunas implicaciones morales y políticas de este aspecto del pensamiento del filósofo estadounidense. Allí Geras

Rorty presume de la cultura liberal, está claro que tampoco esto significa para él que un “nosotros” no pueda constituirse asimilando un amplio espectro de diferencias –aquellas que sí puedan considerarse irrelevantes.

Esta adjetivación de relevante o irrelevante que Rorty añade implícita o explícitamente a las nociones de similitud y diferencia entre los seres humanos, tal vez es la que mejor explica que, como lo veíamos más arriba, él a lo mucho reconozca en términos de “ideal” una identificación con la humanidad. Claro que el nosotros humano podría pensarse como una clausura frente a “lo otro” –por ejemplo, frente a especies animales menos complejas-, y no frente a otros; y aun, sin salir del universo exclusivamente humano, como el “nosotros-universal” que se afirma como negación de las particularidades de otros nosotros, de todos los existentes. Sin embargo, en cuanto se toma en cuenta la imbricación de esos valores de la “relevancia” e “irrelevancia” en la percepción misma de similitudes y diferencias, puede inferirse que tal cosa exigiría que no hubiera creencias o formas de vida cuya mera idea de compartirlas hiciera que algunos prefirieran su propia muerte –por parafrasear la dramática expresión de Rorty en la última cita- , esto es, exigiría que ninguna diferencia relevante pudiera serlo al grado de eclipsar la similitud o similitudes relevantes también reconocidas.

Por cierto que tampoco un ámbito político-normativo como el derecho es ajeno a esa dialéctica de similitudes y diferencias. Así lo hace ver un filósofo y jurista de la talla de Herbert Hart cuando, al tratar de las relaciones entre justicia y derecho, afirma lo siguiente:

(...) “aunque ‘tratar los casos semejantes de la misma manera y los casos diferentes de diferente manera’, es un elemento central en la idea de justicia, en sí es incompleto y, mientras no se lo complemente, no puede proporcionar ninguna guía determinada para la conducta. Esto es así porque cualquier conjunto de seres humanos se asemejarán entre sí en algunos aspectos y diferirán entre sí en otros y, mientras no se establezca qué semejanzas y qué diferencias son relevantes, ‘tratar los casos semejantes de la misma manera’

suscribe la interpretación de éste que estamos haciendo, y observa que si el alcance de un sentido nosotros no se detuviera en algún punto aún dentro del conjunto humanidad, si al final pudiera extenderse en su movimiento centrífugo hasta los límites de este mismo conjunto, implicaría, en tanto conclusión, la cancelación de aquella premisa rortyana que, en aras de la disposición moral, afirma la necesidad de un intrahumano efecto de contraste entre nosotros y ellos. Cfr. Geras Norman, *Solidarity in the conversation of humankind*, London: Verso, 1995, p. 77.

será una forma vacía. Para llenarla tenemos que saber cuándo, para los fines que se tienen en mira, los casos han de ser considerados iguales y qué diferencias son relevantes”¹⁰².

Hart entiende a esta dimensión de la determinación de las semejanzas y diferencias relevantes entre los seres humanos no sólo como inherente a la fase de “aplicación” del derecho, sino también como un momento constitutivo del mismo y, sobre todo, como un ámbito fértil para la crítica moral y política de las normas jurídicas –digamos, del derecho en sí- en términos de su posible justicia o injusticia¹⁰³.

Aquí la mención de Hart también obedece a que, como él, Rorty no sólo entiende que cualquier conjunto de seres humanos pueda asemejarse en ciertos aspectos y diferir entre sí en otros, sino que asimismo destaca la importante resonancia moral y política que puede tener esta circunstancia; tanto que la concepción misma de la solidaridad del filósofo estadounidense se finca, como podremos verlo mejor, sobre esta premisa¹⁰⁴. De ella, en efecto, se sigue que lo único que Rorty considera decisivo para el sostenimiento de un sentido “nosotros” es que aquellas similitudes con otros reconocidas por un determinado agente moral sean más valoradas por él, esto es, pueda considerarlas como más relevantes, que aquellas diferencias que también pueda llegar a advertir.

La resonancia política de esta comprensión podría decirse que es también la que Rorty proyecta en aquellos lugares en los que se muestra crítico ante lo que llama la “izquierda cultural estadounidense”, o en todo caso reacio a reconocer la utilidad de una categoría como la de “reconocimiento cultural”. Algunas veces, como en *Achieving our country*¹⁰⁵, nuestro autor centra su crítica en el tipo de sustitución que en las últimas

¹⁰² Hart Herbert L.A., *The Concept of law*, New York: Oxford University Press, 1994, p. 159 (Trad. al castellano de Genaro R. Carrió: *El concepto de derecho*, Argentina: Abeledo-Perrot, s.d, p. 198 y s).

¹⁰³ Pues determinar qué similitudes o diferencias entre los seres humanos son consideradas como relevantes es algo que atañe al momento mismo de constitución del derecho antes que al problema relativo a su adecuada – o “justa”- administración en casos particulares.

¹⁰⁴ A propósito, Rorty dirá: “Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente condicionado”. Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 192 (Op. cit., p. 210). Nótese que Rorty habla aquí en ese tono generalizador e impersonal al que nos referíamos como uso abstracto y neutral de la noción “nosotros”; aunque explícitamente nuestro autor no hace aquí uso explícito del pronombre “nosotros”, es evidente que hubiera podido hacerlo, pues de hecho define la solidaridad como ese sentido “nosotros.”

¹⁰⁵ Cfr. Rorty Richard, *Achieving our country*, Cambridge: Harvard University Press, 1998 (Trad. al castellano de Ramón José del Castillo: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados*

décadas –según él, desde los años 60- percibe en las preocupaciones de la izquierda académica norteamericana. Rorty entiende que ésta ha dejado de interesarse en problemas relativos a la desigual distribución económica en la medida en que en estos últimos tiempos ha prodigado la mayor parte de su energía contestataria en cuestiones ligadas al “prejuicio” y a la “estigmatización” de ciertas *diferencias* identitarias –de raza, preferencia sexual, género, etc.

Aun cuando la crítica del filósofo estadounidense a esta “izquierda cultural” se combina con el reconocimiento de sus logros, y aunque tampoco Rorty demanda solamente la reposición de la vieja temática de “clase” –como si se tratara simplemente de restaurar la situación anterior-, sí clama en más de un lugar¹⁰⁶ por un mayor equilibrio¹⁰⁷ en las preocupaciones políticas; lo cual por ahora –entiéndase en el momento en que nuestro autor escribía-, al hallarse ausente o en desventaja según su propio diagnóstico, sí exigiría el retorno de ese tema predilecto de la “vieja izquierda” –como a él le gusta llamarla, y con la cual sugiere también que se identifica más. Rorty suele asimismo respaldar este reclamo con algunas observaciones sobre el fenómeno de la creciente inequidad económica en su propio país¹⁰⁸.

En otras ocasiones, sin embargo, lo que Rorty manifiesta de forma bastante evidente es una suerte de desdén hacia ciertas estrategias vinculadas a esa nueva “izquierda cultural”, una de las cuales es precisamente la exigencia de “reconocimiento cultural”. Rorty se resiste a admitir que la lucha contra la opresión y el estigma se favorezca significativamente mediante la estrategia de apelar al reconocimiento de las diferencias que encarnan –como culturas particulares- los miembros de grupos oprimidos y/o

Unidos del siglo XX, Barcelona: Paidós, 1999). Sobre todo en el capítulo tercero, titulado “Una izquierda cultural”. En lo sucesivo, como aquí, este libro será citado en la referida edición castellana.

¹⁰⁶ Además de en *Achieving our country*, Rorty manifiesta esta misma posición en dos conocidas entrevistas de la época de publicación de su libro. Cfr. Derek Nistrin, Kent Puckett and Rorty Richard, “Against bosses, Against oligarchies”, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002, y “Los pobres son la gran mayoría” (entrevista con Ruth Sonderegger y Ralf Grotker), en *Cuidar la libertad* –ed. de Eduardo Mendieta-, Madrid: Trotta, 2005.

¹⁰⁷ Por “dividir nuestra energía libidinal por la mitad” (“Against bosses, Against oligarchies”, Op. cit., p. 146).

¹⁰⁸ Este es el fenómeno que Rorty denuncia y emplea como argumento en el tiempo de publicación del libro citado. Por otro lado, cabría señalar aquí que, consecuente con el tono nacionalista de su libro, cuando Rorty protesta contra la creciente inequidad económica lo hace sólo y ante todo refiriéndose a la situación de su país.

estigmatizados, por lo menos a que de este modo se favorezca más o de mejor manera que por la –otra vez- vieja vía de advertir los rasgos de identidad, o las circunstancias de vida, que les son comunes. Así se explica que Rorty se pronuncie de esta manera:

“Seguí preguntándome por qué a fin de superar la homofobia tenemos que compartir un reconocimiento positivo de la especificidad sexual de las lesbianas o los gays en lugar de simplemente criar a los hijos con la idea de que ser gay o lesbiana no representa mayor problema. Me preguntaba por qué a fin de superar el reciente prejuicio étnico contra los inmigrantes tenemos que intentar interesar a la gente en la cultura nativa de estos inmigrantes”¹⁰⁹.

E igualmente se explica así que nuestro autor rechace la idea de una “política de la diferencia”, esto es, de una política que convierta a las diferencias colectivas, orientándose con base en ellas, defendiéndolas o promoviéndolas, en su principal estafeta. Rorty rechaza esta clase de política sobre todo con el argumento de que tales diferencias se promueven igual o mejor mediante una política de la autonomía individual. A cambio entonces de una “política de la diferencia colectiva”, Rorty defiende ésta otra, asociada a posicionamientos tradicionalmente liberales, de la “diferencia individual”¹¹⁰; si bien la combina con su recomendación, cuando se trata de grupos oprimidos o estigmatizados y no sólo de identidades culturales “diferentes”¹¹¹, de combatir la opresión y el estigma por esa vía de destacar lo que unos y otros –seres humanos- puedan tener en común. Veremos también en otro lugar de este trabajo en qué se supone que se distingue este destacar lo común al que apela Rorty del destacar lo común que él mismo atribuye a la filosofía universalista, según lo veíamos al final del capítulo anterior.

Pensamos que esta posición de Rorty con respecto a una política de la diferencia – grupal- es la que resuena también en la distinción entre un “nosotros privado” (“*private*

¹⁰⁹ Rorty Richard, “Is cultural recognition a useful concept for leftist politics”, *Critical horizons*1: February 2000, p. 16. Rorty dice que estas preguntas se las hacía mientras leía un artículo de Nancy Fraser en el que la filósofa defiende la noción de reconocimiento cultural. Cfr. también *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Op. cit., p. 91.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 19. Rorty Richard, “Against bosses, Against oligarchies”, Op. cit., p 25 y s.

¹¹¹ En la misma entrevista con Derek Nistrin y Kent Puckett (*Ibid.*, p. 24), Rorty pide que se distinga entre diferencias culturales, por un lado, y “estigma”, por otro: “Las mujeres han sido siempre oprimidas por los hombres, y los homosexuales por los heterosexuales, pero no porque tengan una distintiva cultura femenina o gay [...] El problema para los grupos estigmatizados no es que su cultura sea aceptada, sino lograr que los estigmatizadores dejen de pensar que la falta de pene, la piel negra, o lo que sea, es una cosa vergonzosa [...] Así que me parece un error poner el estigma y la etnicidad en el mismo saco: borrar la diferencia entre ellos con el término “diversidad cultural”.

us”) y un “nosotros público” (“*public us*”) que Markar Melkonian cree poder establecer a partir de esas referencias de Rorty a diversas comunidades con los que se supone que él mismo se identifica. En cuanto al “nosotros privado”, Melkonian refiere algunos ejemplos en los que Rorty habla en nombre de comunidades sin aparente connotación política –como cuando se pronuncia en términos de los “profesionales educados, cómodos y cosmopolitas”, o de “nosotros, para quienes el discurso filosófico actual ha sido importante”¹¹². Este nosotros, según Melkonian, evocaría sobre todo a “comunidades privadas afanadas en la perfección estética”¹¹³. Por otro lado, en cuanto al “nosotros” que encarnarían las “comunidades públicas que dominan la cultura política”, los ejemplos de Melkonian son, en cambio, expresiones rortyanas del tipo “nosotros los intelectuales liberales”, “nosotros los modernos herederos de las tradiciones de la tolerancia religiosa y el gobierno constitucional”, “nosotros los rawlsianos buscadores de consenso”¹¹⁴, etc. Lo que afín de cuentas, según nos parece, ayuda a poner de relieve esta distinción de Melkonian entre dos categorías de “nosotros”, es que por más que Rorty confiera relevancia en muchas formas a la idea de comunidad culturalmente diferenciada; por más que, por ejemplo, apele constantemente y en general a ese sentido selectivo de identificación de un individuo con una o varias comunidades, en realidad el único “nosotros” para el que nuestro autor explícitamente reivindica un estatus político es aquel que se aglutina en torno a algún o algunos rasgos asociados –y asociados por él mismo- a la tradición política liberal.

Esto último apunta a lo que trataremos en el siguiente y último capítulo de esta primera parte, ya que remite a ese uso autorreferencial del pronombre “nosotros” del que hablábamos antes; sin embargo, había que señalarlo desde ahora, pues evidentemente guarda estrecha relación con la posición que Rorty manifiesta frente a las nociones de “reconocimiento cultural” y de “política de la diferencia”.

¹¹² Melkonian Markar, *Richard Rorty's Politics, Liberalism at the end of the american century*, New York: Humanity Books, 1999, p. 31.

¹¹³ Ibid., p. 33. Muchos de los pronunciamientos de Rorty en nombre de un nosotros particular refieren, como lo advierte Melkonian, a presuntas comunidades intelectuales; más atrás, al tratar de la identidad plural, señalamos ya algunos ejemplos: “Nosotros los pragmatistas”, “nosotros los intelectuales ironistas”, “nosotros los dewinianos”, “nosotros los pragmáticos terapeutas wittgensteinianos”, etc.

¹¹⁴ Ibid.

Para concluir la exposición de esta segunda implicación de la experiencia etnocéntrica –según esa descripción más abstracta o neutra de la misma- sólo volvemos a subrayar, pero también a precisar un poco más, aquella afirmación que páginas atrás habíamos anticipado. Como hemos visto, el filósofo estadounidense entiende que un sentido nosotros puede constituirse cuando, digamos, un individuo puede reconocer similitudes de identidad con otros individuos, siempre y cuando además pueda valorar a estas similitudes como más relevantes que aquellas diferencias que también pueda advertir. Pero esto obviamente significa que un “nosotros” es capaz de coexistir con ciertas diferencias, además de reafirmarse por contraste a algunas otras; la clave está, si seguimos viéndolo desde las diferencias, en que aquéllas que sean inmanentes al nosotros, a diferencia de las que contrasten con él, puedan ser advertidas como irrelevantes.

c) Habría todavía una tercera implicación en el fenómeno etnocéntrico según también esa descripción más neutra que Rorty hace del mismo; la recabaremos para concluir el presente capítulo. Esta se refiere a la circunstancia de que un individuo pueda identificarse en grados diferentes de intensidad con diversos grupos o personas, esto es, de que pueda valorar menos o más a aquellos otros con los cuales sí se identifica. Si recordamos aquel problema que Amartya Sen llamaba de la “identidad plural”, esto podría entenderse como la capacidad de que un individuo mantenga algo así como múltiples sentidos nosotros, aunque valorados de manera distinta; es una forma de verlo. Otra también podría ser recurrir a la imagen de los círculos concéntricos que a veces sugiere Rorty¹¹⁵ y entonces interpretar que se trata de un solo nosotros organizado según una identificación de intensidad variable, y variable de más –en los círculos más inmediatos o estrechos- a menos – en aquellos círculos más distantes o amplios¹¹⁶.

¹¹⁵ Por ejemplo, en “Justice as a larger loyalty”, Op. cit.

¹¹⁶ Curiosamente William Connolly, quien establece una distinción entre el “relativismo cultural” y el “pluralismo”, describe al primero como “el punto de vista de que tienes que abrazar la cultura predominante de un lugar particular”. En este sentido, según Connolly, el relativista cultural sostiene una comprensión territorialmente concéntrica de la cultura (“*concentric image of territorial culture*”) como uno de sus principales rasgos; a diferencia del pluralista, quien rompería con esta imagen –cerrada- de la cultura al “valorar la diversidad cultural a lo largo de varias dimensiones” [...] “atento a las conexiones excéntricas que atraviesan los círculos de la familia, el vecindario y la nación, como cuando los ecologistas de diferentes partes del mundo se han alineado para presionar simultáneamente en diferentes estados, o los gays de diferentes familias, vecindarios, comunidades y religiones han presionado por la ampliación de normas y leyes relativas al matrimonio y a la familia (...)”¹¹⁶. Cfr. Connolly, William E., *Pluralism*, USA: Duke University Press, 2005, p. 41. Como veremos enseguida, aunque Rorty ciertamente propone esa imagen

Con tal implicación en mente, en “Justice as a larger loyalty”, un ensayo que retomaremos un poco más adelante, el filósofo estadounidense describe, por ejemplo, aquellos dilemas morales que presionan una decisión entre personas –que no pueden ser igualmente beneficiadas- como tensiones entre lealtades de diferente intensidad, y afirma que el dilema sólo se experimenta como tal porque, y cuando, de hecho existe algún grado de identificación con cada una de las partes:

“Muchos de nosotros estaríamos dispuestos a cometer perjurio para procurar una falsa coartada a un hijo o a un padre. Pero si se condenase equivocadamente a una persona inocente como consecuencia de este perjurio, la mayoría de nosotros nos sentiríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia.

Ahora bien, sentiremos ese conflicto sólo en la medida en que nos sea posible identificarnos con la persona inocente a la que hemos afectado. Si ésta es un vecino, el conflicto será seguramente muy intenso. Si se trata de un extraño, especialmente alguien perteneciente a otra raza, clase o nación, posiblemente lo será mucho menos. Tiene que haber *algún* sentido en el que podamos considerarlo a él o ella como uno de nosotros, antes de que comencemos a atormentarnos con la pregunta de si hicimos o no lo correcto cuando cometimos perjurio”¹¹⁷.

Especialmente en el último párrafo Rorty remarca la relevancia moral de la identificación con otros al tiempo que bosqueja esa organización concéntrica de la misma; cosa que un poco más adelante además explicita:

“Cuanto más difíciles se ponen las cosas, más se estrechan los vínculos de lealtad con las personas que nos son cercanas y más se aflojan con todos los demás”¹¹⁸.

Ahora bien, por supuesto que cabe al menos plantear la pregunta por lo que Rorty entiende que determina esa cercanía o lejanía... ¿Se trata de una proximidad o distancia física? ¿Es una proximidad o distancia culturalmente determinada? ¿Responde más bien a la intensidad de los afectos? ¿Es tanto cultural como afectiva? Teniendo en cuenta que no necesariamente lo más cercano físicamente en un momento dado es aquello que más amamos, con lo que más empatizamos o en lo cual más nos reconocemos culturalmente; o bien que la capacidad de sentir afecto por otros tampoco depende forzosamente de la

concéntrica del sentido de identidad social, tampoco es tan fácil encasillarlo en lo que Conolly llama aquí relativismo cultural; en primer lugar porque nuestro autor no describe de forma unívoca al elemento vinculante que determinaría la organización concéntrica del sentido de identidad social.

¹¹⁷ Rorty Richard, “Justice as a larger loyalty”, Op. cit., p. 223.

¹¹⁸ Ibid.

posibilidad de compartir creencias, prácticas u otros rasgos culturales con ellos, las anteriores preguntas parecen pertinentes. El problema es que difícilmente se hallará en los escritos de Rorty una respuesta unívoca a las mismas. Lo único que podemos asegurar es precisamente esto, que las descripciones y ejemplos de “identificación” que el filósofo estadounidense escoge en diversos textos pueden estar referidos a cualquiera de los aspectos –físico o geográfico¹¹⁹, cultural y/o afectivo- señalados arriba; lo cual casi nos obliga a redundar en esa bastante trivial afirmación de que Rorty entiende que la identificación con otros puede ser experimentada de más a menos. Aunque es cierto que a esto puede agregarse el no tan trivial corolario, materia de otro lugar de este trabajo, de que también el filósofo estadounidense considera que la medida de la identificación resulta decisiva para la motivación moral o solidaria.

Hemos querido señalar y discutir estas tres implicaciones, habitualmente deslizadas por Rorty en sus descripciones más neutras del sentido etnocéntrico de identidad social, no sólo porque complementan a esa concepción de la identidad revisada en la primera parte de este capítulo, sino también, como decíamos, por la resonancia destacada que las mismas tienen en aquellos argumentos con los que el filósofo estadounidense, desde una u otra de las dos perspectivas distinguidas en el primer capítulo –de “la validez” o de “los destinatarios”-, problematiza la idea de una moral de alcance universal.

En el siguiente capítulo daremos un paso más en el análisis de lo que Rorty entiende bajo la rúbrica etnocentrismo. Pero ahora, concentrándonos en sus pronunciamientos etnocéntricos más autorreferenciales, exploraremos el significado de su propia recomendación al Occidente liberal de una autocomprensión etnocéntrica.

¹¹⁹ Este aspecto, por ejemplo, se destaca no sólo cuando, como en la cita de arriba, Rorty apela a la familia o se refiere a un perjudicado vecino, sino también, combinándose con el nosotros cultural, cuando nuestro autor evoca autorreferencialmente el nosotros occidental liberal.

CAPÍTULO III

El nosotros autorreferencial

Anticipamos en el capítulo anterior que Rorty no sólo describe ese fenómeno al que nos hemos referido como “sentido etnocéntrico de identidad social” –o también como “etnocentrismo moral”- desde la perspectiva más teórica y neutral de quien observa y registra una experiencia humana ampliamente generalizada, sino que incluso de manera más frecuente habla en nombre de un nosotros del que orgullosamente se asume miembro. Si bien hemos visto ya que a él le gusta pronunciarse en nombre de muchos y muy diversos “nosotros”, también es cierto que sólo cuando se trata de uno de éstos exhorta a asumir el etnocentrismo. En efecto, el filósofo estadounidense no clama por que “[nosotros] los deweynianos” o “[nosotros] los pragmáticos terapeutas wittgensteinianos” asuman su condición etnocéntrica. Tampoco, por ejemplo, por que lo haga una institución como la familia, la cual algunas veces le sirve a nuestro autor de modelo de una lealtad selectiva o limitada. En realidad el único nosotros que Rorty reivindica como perspectiva autorreferencial y que además invita a asumir abiertamente en su condición etnocéntrica, es el nosotros Occidental liberal o democrático liberal, el mismo que define su posición política y al que apela orgullosamente en tantos de sus escritos.

El presente capítulo todavía responde al mismo interés de esclarecer y contextualizar ciertos aspectos del contenido que Rorty liga al término etnocentrismo. No sólo debido al importante papel que, como pudimos ver desde el primer capítulo, éste le confiere en su diagnóstico de lo que resulta más determinante en las disposiciones para con los intereses o necesidades de otros, sino también por la continuidad que esta tematización tiene en los argumentos con los que nuestro autor reacciona críticamente a las aspiraciones del universalismo moral. De acuerdo con ello, lo que específicamente nos proponemos en este tercer capítulo es precisar en qué sentido Rorty aconseja al Occidente democrático

liberal, esto es, a ese grupo “nosotros los liberales” del que él mismo se siente parte, una autocomprensión etnocéntrica. Esto lo haremos en la segunda parte del capítulo. No obstante, para arribar a aquí tendremos antes que dedicar una primera parte a la revisión de algunos elementos del imaginario liberal que Rorty termina promoviendo. Tal cosa equivale a preguntar no sólo por la representación, sino sobre todo por la valoración, que nuestro autor hace del Occidente democrático liberal.

3.1 ¿Qué hay de bueno con la democracia liberal? Una historia inconclusa de progreso moral.

Más de una vez Richard Bernstein ha insistido en el señalamiento de lo excesivamente abstracto y generalizador que resulta el pensamiento político de Rorty; por lo mismo aquél también ha optado en uno de sus artículos por caracterizar las arengas liberales de nuestro autor con la expresión “liberalismo inspirador”¹²⁰. Lo traemos a colación porque es verdad que lo señalado por Bernstein significa una dificultad para cualquier tentativa de reconocer a un nivel más específico el modo en que Rorty se representa, y aquello por lo cual valora, a la cultura política liberal. ¿Con qué tipo de liberalismo se identifica? ¿Se conforma el filósofo estadounidense con el estado fáctico de las democracias liberales –norteamericanas y europeas- que suelen servirle de referencia, o el suyo es un imaginario liberal que supone un componente utópico o contrafáctico? En cualquiera de los dos casos, ¿qué aspecto o aspectos de las democracias liberales valora nuestro autor? Mientras la “democracia liberal” no sea un concepto inequívoco, entretanto ésta no nos presente un solo rostro, por supuesto tales preguntas siguen siendo pertinentes tratándose de Rorty o de cualquiera que, como él, presuma una profesión de fe liberal.

¹²⁰ Cfr. Bernstein, Richard J., “Rorty’s inspirational liberalism”, en *Richard Rorty* (Edited by Charles Guignon and David R. Hiley), New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-138. Bernstein usa la expresión “liberalismo inspirador” para subrayar que, “como liberal, Rorty está principalmente preocupado por cuestiones de motivación e implementación práctica” (p. 132). De acuerdo con Bernstein, este talante liberal de Rorty contrastaría tanto con un liberalismo exaltador del valor de la teoría –que Rorty rechaza– como con un talante liberal que, paradójicamente –ya que lo que Rorty exalta es la política práctica–, fuera más pragmático en lo que se refiere a la especificación o concreción de sus propuestas. En otro de sus artículos Bernstein denuncia igualmente la abstracción del pensamiento político de Rorty, esta vez por referencia a su obra *Contingency, irony, and solidarity*. Dice allí: Para todo lo que Rorty manifiesta en relación a la democracia, a las responsabilidades públicas y a las utopías políticas, es curioso la poca política que uno puede encontrar en su libro. En efecto, despliega su batalla en contra de las abstracciones y los principios generales, y propende a dejarnos con abstracciones vacías” (“Rorty’s liberal utopia”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought*, Vol. 3, Op. cit., p. 25)

Si bien es posible arriesgar algunas interpretaciones de las que pudieran ser respuestas de Rorty para las últimas preguntas, tales contestaciones conservarán ese tono bastante abstracto o general señalado por Bernstein. Creemos, pues, que ésta es una condición insalvable cuando se trata de interpretar el imaginario liberal rortyano; que no por ello lo demerita, pero que sí deja un amplio margen de ambigüedad en lo que atañe a la imaginación de sus concreciones. Hecha esta advertencia, en lo que sigue nos abocaremos a ese ejercicio interpretativo teniendo sobre todo en mente los eventuales pronunciamientos de nuestro autor que aluden a algo así como una historia de las democracias liberales; pues pensamos que en estos bosquejos de posicionamiento frente a la modernidad liberal, Rorty delinea más claramente sus más personales valoraciones.

Quisiéramos comenzar con el siguiente comentario de Rafael del Águila en su Introducción al compendio de artículos de Rorty recogidos en una edición castellana bajo el título *Pragmatismo y Política*:

“Y la respuesta a la pregunta << ¿quiénes somos nosotros?>> es, desde luego, uno de los asuntos más problemáticos de la obra de Richard Rorty. En ella encontramos las más diversas definiciones: nosotros intelectuales liberales de occidente, nosotros habitantes de las ricas democracias del atlántico norte, nosotros liberales burgueses posmodernos, nosotros demócratas liberales, nosotros intelectuales izquierdistas estadounidenses, nosotros socialdemócratas, y desde luego etcétera [...] Aunque existen rasgos en la escritura de Rorty que inclinan a los europeos a pensar, con alguna razón, que el nosotros es Estados Unidos, creo que la lectura más provechosa de nuestro autor puede hacerse considerando a ese nosotros ligado al desarrollo de la modernidad liberal-democrática occidental. Esto es, a) vinculado a una cierta tradición (la moderna), b) que se define de acuerdo a ciertos valores y creencias básicas (las de la democracia liberal), y c) se relaciona con un determinado ámbito geográfico/ civilizatorio (occidente). Cada uno de estos elementos es problemático en sí mismo”¹²¹.

No podemos sino estar de acuerdo con lo que en este pasaje apunta Rafael del Águila. En todo caso pudiéramos reafirmarlo y extenderlo con otro par de apuntes. El primero sería que, en efecto, muchas veces Rorty sí habla explícitamente en nombre de los liberales estadounidenses¹²², y que aun si no lo hace de forma explícita, en no pocas

¹²¹ Del Águila Rafael. “Introducción. Políticas pragmáticas”, en Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 18.

¹²² En el capítulo anterior utilizamos ya un ejemplo de su ensayo “Moral identity and private autonomy: The case of Foucault”, Op. cit. Otro puede ser cuando, refiriéndose también al etnocentrismo, afirma en tono autorreferencial: “Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que

ocasiones ampara sus pronunciamientos políticos y filosóficos en referencias nacionalistas; o simplemente declara abiertamente su patriotismo¹²³. Y quizá esto sean más que “rasgos en la escritura de Rorty”. Pero también, a modo de segundo apunte, habría que decir que cuando nuestro autor habla en nombre de un nosotros político –con evidente connotación política- lo más habitual es que con esta expresión autorreferencial rebase los límites de su propio estado nación y aluda a algo tan general como lo que Rafael del Águila desglosa en los tres últimos puntos problemáticos; si bien tal generalización no deja tampoco de tener en algunos pasajes sus propias alusiones geopolíticas. Tanto una cosa como otra se confirman en la siguiente aclaración de nuestro autor en la “Introducción” al primer volumen de los *Philosophical Papers* sobre su empleo del término etnocentrismo:

“Parte de la hostilidad y de las sospechas que han suscitado algunos de los ensayos de este libro (...) en personas situadas políticamente a mi izquierda puede deberse a mi uso ambiguo del término <<etnocentrismo>>. Esta ambigüedad ha hecho que parezca que esté intentando una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionistas. Debería haber distinguido entre etnocentrismo como una condición irreducible –más o menos sinónima de <<finitud humana>>, y como referencia a un *ethnos* particular. En este último uso, <<etnocentrismo>> significa lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas solían denominar <<democracias burguesas>> y de lo que Roberto Unger llama, en términos más neutrales, <<las prósperas democracias del Atlántico Norte>>”¹²⁴.

Por supuesto, la acepción del término etnocentrismo que más le interesa a Rorty es esta segunda, a la cual dice que sus críticos de izquierda se muestran más reacios¹²⁵. Ahora

tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio”. Cfr. Rorty Richard, “Solidarity or objectivity?”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit., p. 29 (“¿Solidaridad u objetividad?”, en Op. cit., p. 49).

¹²³ Su libro *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX* (Op. cit) es el mejor ejemplo, por extensión y contundencia, en este sentido.

¹²⁴ Rorty Richard, “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit., p. 14 y s. (“Introducción. Antirrepresentacionismo, etnocentrismo y liberalismo”, en Op. cit., p. 32 y s).

¹²⁵ Una de ellas, por ejemplo, es Seyla Benhabib, quien en una extensa nota al pie advierte de lo confuso que puede resultar que Rorty planteó bajo el término etnocentrismo la cuestión de que la disposición a la justificación de las propias creencias ante otros se supedita a la previa y siempre limitada posibilidad de identificación con ellos; ya que, dice Benhabib: “Desde Aristóteles, la palabra *ethnos* se ha referido a aquellos que comparten cierta *ethike*, cierta forma de vida y determinados valores. En nuestros días, esta palabra designa la ascendencia lingüística y cultural. Así, en los Estados Unidos nos referimos a los ítalo-americanos, los judío-americanos, los chino-americanos, los afroamericanos y otros grupos étnicos. De hecho, sería una calamidad moral y política si lo que Rorty quiere decir es que los ítalo-americanos precisan justificar sus visiones y creencias sólo ante los ítalo-americanos [...] tan solo un blanqueo filosófico de todo tipo de prejuicio y racismo cultural y étnico. Rorty no quiere decir esto [...] Distinguir entre la idea general de una comunidad de conversación y una comunidad étnica culturalmente específica ayudaría a resolver algunas de

bien, allí donde nuestro autor apela al desarrollo de “esa modernidad liberal democrático-occidental” con la cual se identifica, suele implicar también por lo menos dos cosas: a) que dicho desarrollo tiene su más remoto origen en los acontecimientos de la Ilustración europea y de la Revolución francesa, y b) que este mismo desarrollo, a partir de estos orígenes, puede leerse en clave de una historia de “progreso moral”. Habría todavía una tercera variable, y muy importante, relativa a la interpretación de sesgo epistemológico que Rorty involucra al referirse tanto al pasado como al presente de las democracias liberales. Esta última nos remite sobre todo a la segunda parte de este capítulo –donde será tratada–, pues guarda estrecha relación con la pregunta por el sentido en que nuestro autor recomienda al Occidente liberal una autocomprensión etnocéntrica.

3.1.1 Ilustración, Revolución Francesa y liberalismo postrevolucionario.

Por lo pronto, a la cuestión de los orígenes de la democracia liberal y a la de la valoración que el filósofo estadounidense hace de su desarrollo histórico a partir de dichos orígenes, al parecer Rorty aplica, indistinta y congruentemente, sus propias sugerencias (inspiradas en esa comprensión hegeliana de la filosofía a la que ya nos habíamos referido en el capítulo anterior) sobre cómo es posible contar una historia de progreso. Es así que dice en *Contingency, irony, and solidarity*:

“El cristianismo no sabía que su propósito era el alivio de la crueldad, Newton no sabía que su propósito era la tecnología moderna, los poetas románticos no sabían que su propósito era contribuir al desarrollo de una conciencia ética apropiada a la cultura del liberalismo político. Pero *nosotros* ahora sabemos esas cosas, porque *nosotros*, que llegamos más tarde, podemos contar una historia de progreso que aquellos que realmente estaban haciendo el progreso no podían contar. Podemos ver a esas personas como hacedores de herramientas antes que como descubridores porque comprendemos claramente el producto que resultaba

estas contradicciones”. Benhabib Seyla, *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton: Princeton University Press, 2002 (Trad. al castellano de Alejandra Vassallo: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 71). Es verdad, como lo advierte Benhabib, que Rorty no pretende esa suerte de “blanqueo filosófico”, pero también lo es que las diversas aplicaciones que hace del término etnocentrismo – y del concomitante pronombre nosotros- pueden prestarse muy fácilmente a confusión; pues algunas veces, en efecto, el estadounidense lo usa, como acabamos de verlo, para dar a entender esa “ascendencia” al mismo tiempo occidental y liberal con la cual él se identifica –su lealtad a las “sociedades burguesas”–, mientras que en otras ocasiones sobre todo le sirve – como en el caso que nosotros llamamos etnocentrismo moral- para nombrar la disposición moralmente selectiva para con otros de un determinado individuo o comunidad.

del empleo de aquellas herramientas. El producto somos *nosotros*: nuestra consciencia, nuestra cultura, nuestra forma de vida”¹²⁶

Una historia de progreso, según esta concepción, es entonces aquella narración retrospectiva que, desde su actualidad histórica, pueden contar quienes experimentan y son capaces de interpretar los efectos de un tiempo social pretérito, al que ahora pueden vislumbrar con la suficiente perspectiva; sólo entonces, según Rorty, pueden reconocerse y distinguirse los fines perseguidos por aquéllos o aquéllas que, en otro momento y sin saberlo, se afanaban en la procuración de los medios para hacerlos posibles¹²⁷.

Independientemente de cómo se considere –arbitraria o legítima- esta forma de interpretación de los acontecimientos históricos, como lo decíamos antes es la que parece practicar Rorty en sus puntuales referencias al devenir del liberalismo democrático, así como en las valoraciones que, desde luego, hace de dicho proceso. Con respecto, por ejemplo, a la cuestión de los orígenes de las democracias liberales, el filósofo estadounidense habla de éstas como el resultado de lo que en ocasiones llama “esperanzas de la Ilustración”¹²⁸, que, según lo insinúa, serían ciertos ideales morales o políticos que a él le interesaría distinguir de lo que también llama “el racionalismo de la Ilustración”. Como remate final de uno de sus artículos, dice en esta tesitura:

“En realidad no hay nada de malo con las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas que crearon las democracias occidentales. Para nosotros los pragmatistas, el valor de los ideales de la Ilustración es precisamente el valor de algunas instituciones y prácticas que dichos institucioneros han creado. En este ensayo he tratado de distinguir estas situaciones (sic) y prácticas de su justificación por los partidarios de la objetividad, y sugerir una justificación alternativa”¹²⁹.

¹²⁶ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 55 y s. (Op. cit., p. 74)

¹²⁷ En uno de los episodios del debate que Rorty sostiene con Putnam, y ante la acusación que le hace éste de que carece de un criterio suficiente para poder explicar la distinción entre una reforma genuina (“*a genuine reform*”) o un cambio “*mejor*” en la manera de hablar y de hacer de uno “*peor*” –lo que parece necesario en toda noción de progreso-, Rorty insiste en una idea consistente con lo que aquí estamos señalando: afirma que la única forma de poder discernir tal cosa es imaginando, desde nuestra actualidad, conversaciones con quienes nos precedieron en el tiempo y participaron en la construcción de lo que ahora somos, conversaciones que nos permitan valorar si el presente representa o no un desarrollo y una mejor versión de lo que ellos mismos pensaban o querían. Cfr. “Response to Hilary Putnam”, en *Rorty and his critics*, Op. cit., p. 89.

¹²⁸ Otras veces habla también de “la utópica esperanza social surgida en la Europa del siglo XIX, como “la más noble creación de la imaginación de la que tenemos registro”. Rorty Richard, “Pragmatism, liberalism and postmodernism”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., pp. 272-277.

¹²⁹ Rorty Richard, “Solidarity or objectivity?”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1., Op. cit., p. 34 (“¿Solidaridad u objetividad?”, Op. cit., p. 56. Esta cita contiene en esta edición un error al

Lamentablemente a lo largo de este artículo –y por lo general- resulta menos equívoco a lo que se refiere Rorty cuando habla del racionalismo de la Ilustración, o “de los partidarios de la objetividad”, que lo que en términos más específicos tiene en mente al hablar de esas esperanzas o ideales que también le achaca a la misma cultura ilustrada. ¿Qué esperanzas o ideales podría atribuir nuestro autor a la Ilustración? Por equívoco que esto sea, vale la pena comenzar tanteando alguna hipótesis de respuesta.

Con respecto a esta última pregunta, es probable que en semejantes pronunciamientos Rorty tan sólo tenga vagamente en mente el acontecimiento de la Revolución francesa –al que es normal asociar con el movimiento intelectual de la Ilustración- y las rupturas y transformaciones tanto políticas como culturales que supuso respecto del pasado europeo y para la posteridad liberal y democrática. Un dato capaz de apoyar tal hipótesis son las ocasionales referencias de Rorty a la Revolución francesa como modelo instructivo de contingencia histórica y, por ende, de posibilidad de transformación social. En este sentido podemos recordar que las primeras palabras de *Contingency, irony, and solidarity* son precisamente éstas:

“Hace unos doscientos años, comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. La Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse casi de la noche a la mañana”¹³⁰.

Este mismo uso del ejemplo se repite en “Human rights, rationality and sentimentality”:

“Acontecimientos como la Revolución francesa y el fin del tráfico trasatlántico de esclavos dieron pie a que los intelectuales decimonónicos de las democracias ricas dijeran: nos basta con saber que vivimos en una era en la que los seres humanos podemos mejorar las cosas a nuestro favor

parecer tipográfico. Allí donde se lee “situaciones”, el texto original vuelve a utilizar el término “*institutions*”).

¹³⁰ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 3 (Op. cit., p. 23). Jean Bethke Elshtain remite también a estas palabras de Rorty sobre la Revolución francesa y lo acusa de no pronunciarse también sobre la crueldad y el terror desatado durante este mismo evento histórico. Según Bethke, estas omisiones – pues páginas más adelante hablará asimismo del cuasi silencio de Rorty sobre el Holocausto- le permiten a nuestro autor sostener su optimismo liberal, “preservar más fácilmente intactas sus propias aprobaciones, promesas y proyecciones futuras”. Cfr. Bethke Elshtain, Jean, “Don’t be cruel”, en *Richard Rorty* (Edited by Charles Guignon and David R. Hiley), Op. cit., p. 146.

(...)

En los dos siglos transcurridos desde la Revolución francesa hemos aprendido que los seres humanos son mucho más maleables de lo que Platón o Kant habían soñado”¹³¹

Que Rorty, al hablar de “esperanzas de la Ilustración”, de forma vaga tenga en mente algo así como los ideales políticos de igualdad, libertad y fraternidad atribuidos a la atmósfera social de la Revolución francesa (o más bien lo que él entienda que de tales ideales ha logrado encarnarse en las sociedades republicanas y liberales postrevolucionarias), es para empezar una hipótesis más plausible a la de que nuestro autor esté exaltando el pensamiento utópico-político de autores vinculados al movimiento intelectual de la Ilustración. No sólo porque el filósofo estadounidense ni siquiera alude a éstos últimos (con excepción de Kant, quien constituye un bastión de la Ilustración alemana y también es uno de los más recurrentes blancos de la crítica rortyana, si bien no en su pensamiento político), sino porque tampoco es nada obvio cómo podría deslindarse a la divisa racionalista y objetivista-cientificista de la cultura ilustrada, que Isaiah Berlin ha llegado a resumir en el lema “sólo el conocimiento científico podrá salvarnos”¹³², de esa dimensión utópico-política que según esto Rorty –si tal interpretación fuera plausible– estaría recortando y exaltando en la misma.

Por otro lado, aunque ya un tanto al margen del afán de interpretar el pensamiento de Rorty en este último aspecto, la idea de una relación lineal y unidireccional entre Ilustración y Revolución francesa, como si la primera pudiera considerarse cronológicamente causa ideológica de la segunda, ha sido puesta en cuestión por Roger Chartier a cambio de la hipótesis inversa; según el historiador francés, el consumo exponencial de “libros filosóficos” –categoría que, según argumenta, durante el siglo XVIII no se limitaba a los textos de *les philosophes* -, así como el hecho de que éstos pudieran resultar al fin y al cabo significativos, dependió de su inserción en condiciones sociales y culturales más amplias, prevalecientes y paralelas, que, junto a esos libros de diversa

¹³¹ Rorty Richard, “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 175 (Op. cit., p. 229).

¹³² Y del que también ha dicho: “Esta es la doctrina básica de la Ilustración francesa, un gran movimiento liberador que eliminó en su época mucha crueldad, superstición, injusticia y oscurantismo”. Cfr. Berlin Isaiah, “The decline of utopian ideas in the West, in *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, New Jersey: Princeton University Press, 2013 (Trad. al castellano de José Manuel Álvarez Flores: “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, p. 51 y s).

manufactura, desembocaron en el acontecimiento de la Revolución. Por su parte ésta, una vez triunfante, habría creado retrospectivamente el canon sobre sus orígenes filosóficos; habría creado, pues, su Ilustración¹³³.

Esta tesis de Chartier, mucho más sociológica al poner en primer lugar no las ideas –y los textos - de la Ilustración sino en todo caso las condiciones sociales en las que pueden insertarse de manera significativa dichas ideas, aunque invierta de este modo el orden en que suelen pensarse los factores, permite seguir entendiendo la existencia de una correlación entre ambos; por lo mismo en parte justificaría que se hable – así de vagamente- de Ilustración cuando en realidad se está pensando en el legado liberal postrevolucionario. Lo extraño sigue siendo que esto último se traduzca a la idea –o por lo menos a la expresión- de una Ilustración que puede dividirse en una dimensión racionalista-cientificista y otra utópica, como ya vimos que lo hace Rorty.

3. 1. 2 Una historia de progreso moral.

Pero si la hipótesis que estamos siguiendo es correcta, lo que nuestro autor en realidad hace es ser congruente con su propia receta sobre cómo contar una historia de progreso, pues parece simplemente emplazar su valoración de los últimos doscientos años de modernidad liberal a la idea de unas aspiraciones o fines cuyos orígenes pueden datarse en un momento histórico representado, ya sea por la Ilustración, ya por el acontecimiento político de la Revolución. La constante, en cualquier caso, es que la valoración efectuada por Rorty de este periodo desde su muy particular presente histórico, supone un balance positivo; como puede inferirse de este comentario sobre la obra de Michel Foucault:

“Gran parte de la obra de Foucault –la parte más valiosa, a mi juicio- consiste en la demostración del modo en que las pautas de enculturación características de las sociedades liberales han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que sociedades anteriores, premodernas, no habían soñado. No está dispuesto, sin embargo, a admitir *que esas coacciones se compensen con una disminución del dolor*, tal como Nietzsche no está dispuesto a admitir que el resentimiento de la «moralidad del esclavo» se compense con una

¹³³ Chartier Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, France, Editions du Seuil, 1990 (Traducción al castellano de Betariz Lonné: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona: Gedisa, 1995).

disminución semejante [...] Mi desacuerdo con Foucault reside en que *esa disminución sí compensa*, de hecho, esas coacciones”¹³⁴.

O también de este otro:

“A partir de la exposición que hace Foucault de los cambios de las instituciones sociales europeas durante los últimos tres siglos nunca se adivinaría que *durante este periodo el sufrimiento disminuyó* de forma considerable, y que *las oportunidades de la gente de elegir su propio estilo de vida aumentaron* de forma considerable”¹³⁵

En los pasajes anteriores es la obra de Foucault la que le sirve a Rorty como contraste para destacar su propio balance de la modernidad liberal, pero en alguna otra ocasión es más bien la tesis sobre la autodisolución de la razón que Horkheimer y Adorno despliegan en su *Dialéctica de la Ilustración*¹³⁶. La cuestión es que Rorty en general no cede a los diagnósticos de la modernidad liberal que destacan su carácter de “jaula de hierro”¹³⁷ –por emplear la expresión popularizada por Max Weber-, que tienden a apartar la vista o ensombrecer aquellos aspectos del devenir democrático-liberal que él valora positivamente. El problema obvio es que esta misma suerte de unidimensionalidad del diagnóstico, en el caso de Rorty de acento predominantemente optimista, puede reprochársele a él, y así lo han hecho algunos de sus críticos en más de una ocasión¹³⁸.

Con respecto a la *Dialéctica de la Ilustración*, ya habíamos dicho anteriormente que Rorty condice con la tesis sobre la autodisolución de la razón ilustrada, reducida a

¹³⁴ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 63 (Op. cit., p. 82). Las cursivas de la cita son nuestras.

¹³⁵ Rorty Richard, “Moral identity and private autonomy: The case of Foucault”, Loc. cit. (Loc. cit., p. 271). Las cursivas de la cita son nuestras.

¹³⁶ Horkheimer Max y Adorno Theodor, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969 (Trad. al castellano de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la ilustración*. Fragmentos filosóficos, Madrid: Trotta, 1994).

¹³⁷ Weber Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, London: Routledge, 2001. Es bien sabido que con esta metáfora Weber alude a la experiencia cotidiana de las exigencias de la racionalidad económica y del modo de organización social capitalista, una vez que en su devenir histórico se ha desarraigado de los valores religiosos –puritanos- que le dieron origen. De hecho, en ese pasaje en el que Weber emplea la expresión “*iron cage*”, de paso se refiere también a la Ilustración como la sucesora del puritanismo, y afirma que igualmente el espíritu de ésta parece irremediablemente desdibujado (“*The rosy blush of its laughing heir, the Enlightenment, seems also to be irretrievably fading*”, p. 24) en la experiencia capitalista del mundo.

¹³⁸ Unas notas atrás decíamos que Jean Bethke Elshtain llama la atención sobre el cuasi-silencio de Rorty con respecto al terror desatado tanto por la Revolución –francesa- triunfante como durante el Holocausto. Igualmente, el profesor Markar Melkonian desarrolla una crítica a la unidimensionalidad valorativa de Rorty en lo que concierne al liberalismo en el Cap. 4 (“Decency and liberalism in practice”) de su libro *Richard Rorty's Politics, Liberalism at the end of the american century*, Op.cit.

racionalidad instrumental, que los dos filósofos de Frankfurt desarrollan sobre todo en el primer capítulo de su obra de 1947. Lo que aquél no puede compartir con éstos es en todo caso la interpretación de que dicho devenir autodestructivo de la razón, por el cual la Ilustración, según ellos, recae nuevamente en mitología, constituya un fenómeno del cual haya que lamentarse; precisamente por tratarse del correlato, como lo piensan ambos, de la ruina social y moral de las sociedades liberales¹³⁹.

En contraste de este tipo de diagnósticos desesperanzadores, Rorty suele apelar a las dos metas políticas para él definitorias de una sociedad liberal. Éstas son las mismas que enuncia en la segunda cita sobre Foucault de arriba, y también son las que unas cuantas líneas después lo llevan a afirmar lo siguiente:

“La sugerencia de J. S Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra”¹⁴⁰.

Por un lado, entonces, el incremento de la libertad –para la invención de sí o para la realización de un determinado proyecto de vida buena-; por otro el impedimento o la disminución del sufrimiento. Según confiesa Rorty inmediatamente antes de sus últimas palabras citadas, su presentimiento es que en esta sugerencia de Mill – o que él le atribuye al filósofo utilitarista- se pudo haber cifrado ya la última revolución conceptual que el pensamiento social y político occidental pudiera necesitar¹⁴¹.

Lo cierto es que nuestro autor sí parece tomarse en serio su propia afirmación y no formula ninguna otra propuesta conceptual en términos de metas o fines relevantes para las sociedades liberales. Pero al mismo tiempo en el imaginario liberal rortyano ni la libertad para la creación de sí –a la que a veces también nuestro autor se refiere como autonomía- ni la disminución del sufrimiento representan tan solo fines o metas; no fungen para Rorty

¹³⁹ Si bien los filósofos de Frankfurt no limitaban su diagnóstico a las sociedades capitalistas o liberales, sino que igualmente lo extendían al totalitarismo soviético.

¹⁴⁰ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 63 (Op. cit., p. 83). Rorty reafirma esto mismo sobre Mill también en la entrevista sostenida con Derek Nystrom y Kent Puckett (“Against bosses, against oligarchies”, Op. cit., p. 65 y s).

¹⁴¹ En una nota al pie que Rorty añade a estas palabras suyas aclara que no equivalen a decir que “el mundo haya tenido la última revolución política que necesita”, ya que, según afirma también, en algunos países –no en las democracias liberales que a él le sirven de referencia- la disminución del sufrimiento es impensable si no es por medio de una revolución violenta.

sólo como parámetros prospectivos o utópicos, sino que son también para él los signos que le permiten reconocer lo que califica como progreso social efectivamente alcanzado por las sociedades hasta ahora existentes, los indicadores históricos a los cuales recurre para proponer ese balance de la modernidad democrático liberal que, por lo menos en su cuenta personal, concluye con saldo positivo.

El argumento del filósofo estadounidense para defender tal resultado suele revestirse de desafío comparativo. Ya que a entender de Rorty el juicio de valor sobre una práctica o sociedad determinada no puede apelar a fundamentos neutrales, se sigue que éste ha de efectuarse por referencia a otras prácticas o sociedades, existentes o utópicas, con las cuales se compara a la primera. De la mano de esta premisa, y sugiriendo como criterio los fines o indicadores arriba explicitados, el filósofo estadounidense desafía a poder señalar a algún otro modelo de organización social, histórico o actual, que haya mostrado el grado de progreso efectivamente alcanzado por las democracias liberales¹⁴². A lo cual Rorty suele agregar que tampoco de momento existe algún modelo utópico-alternativo más prometedor en este mismo sentido. Esta última parte del argumento justificaría a su vez uno de los rasgos prominentes del posicionamiento político de nuestro autor: su apuesta explícita por una política reformista y su rechazo de todo amago de transformación radical de las instituciones liberales¹⁴³.

Pero si bien el argumento de Rorty que insta a comparar no requiere ignorar o negar las sombras históricas y actuales de las sociedades liberales¹⁴⁴, lo cierto es que en ningún

¹⁴² Cfr. Rorty Richard, “Pragmatism, Pluralism and Postmodernism”, Loc. Cit.

¹⁴³ Cfr. Rorty Richard, “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism”, Op. cit., p. 15 y s. (Op. cit., p. 33 y s.); “Trotsky and the wild orchids”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., pp. 16-18; *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Op. cit., pp. 13-17 (“Prólogo a la edición española”); “The end of Leninism, Havel, and social Hope”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., especialmente p. 232 y s (“El final del leninismo: Havel y la esperanza social”, Op. cit., pp. 280-282. La diferencia entre reformistas y revolucionarios que sugiere Rorty en éstos y otros lugares es la que normalmente se sobrentiende: los primeros consideran que los cambios políticos deben producirse dentro del marco de la democracia constitucional y a través de sus vías institucionales, mientras que los segundos piensan que estos mecanismos están agotados y que por lo tanto el cambio ya no puede venir del interior del sistema, por lo que se requiere una transformación estructural de la totalidad del mismo.

¹⁴⁴ En una interesante nota al pie de una de las páginas citadas en nuestra nota anterior (“Introduction...”, nota 29), Rorty, por ejemplo, en 1990 incluso negaba su optimismo con respecto al futuro de las sociedades liberales que suelen servirle de referencia: “Esto no quiere decir que haya alguna razón particular para el optimismo por Norteamérica, o por las prósperas democracias del Atlántico Norte en general, en el año en que escribo (1990). Varias de estas democracias, incluidos los Estados Unidos, se encuentran actualmente bajo el control de una clase media cada vez más codiciosa y egoísta –una clase que elige continuamente demagogos

momento resulta suficientemente claro cuáles son los elementos que él sopesa en su propia balanza; no sólo propone una comparación vaga y en todo caso complicada de llevar a cabo entre diferentes modelos de organización social, sino que aun considerando sólo al modelo liberal tampoco son diáfanos los factores concretos que intervienen en sus cálculos, esto es, qué circunstancias, prácticas o instituciones sociales contarían como concreciones de las metas del incremento de la libertad y de la disminución del sufrimiento¹⁴⁵; y sobre todo, qué habría también del otro lado de la balanza¹⁴⁶ como para arribar a la conclusión de que lo primero, como dice Rorty en sus comentarios sobre la obra de Foucault, “compensa” a lo segundo.

De cualquier manera, tras lo último que hemos revisado no es difícil extraer la conclusión de que esas “esperanzas de la Ilustración” que Rorty anima a mantener y prolongar, y que también pretende distinguir del aspecto racionalista-objetivista de la cultura ilustrada, si buscáramos algo más de concreción en su pensamiento político tendrían como perfil específico esta dualidad de fines y logros –según el balance valorativo rortiano- que el filósofo estadounidense describe como libertad para la creación de sí –o

cínicos dispuestos a privar de esperanzas a los débiles para prometer recortes fiscales a sus votantes. Si este proceso sigue durante una generación, los países en que tiene lugar caerán en la barbarie. Entonces puede ser absurdo esperar la reforma, y juicioso confiar en la revolución. Pero en la actualidad Estados Unidos sigue siendo una sociedad democrática en funcionamiento –una sociedad en la que existe el cambio, y puede esperarse, a resultados de la persuasión más que de la fuerza”.

¹⁴⁵ Más allá de señalamientos muy generales de este tipo: “[Rorty se refiere a lo que sigue como “la tradicional tesis liberal de que”...] la única forma de impedir que en las instituciones sociales subista la crueldad es elevar al máximo la calidad de la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades para ejercer una influencia política, y cosas semejantes”. Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 66 y 67 (Op. cit., p. 85). O bien cuando a propósito de la comparación de Occidente con otras sociedades suscribe lo que él mismo le atribuye a Dewey: “Dewey hubiera negado que pudiera existir una evaluación objetiva de Occidente como superior *tout court*. Porque la superioridad es, para un pragmático, siempre relativa al propósito que algo tiene que cumplir. Sin embargo, Dewey insistiría en tres puntos. Primero, algunos de los logros de Occidente (el control de epidemias, el aumento de la alfabetización, la mejora de los transportes y comunicaciones, homogeneización de la calidad de las mercancías, etc.) no es probable que sean despreciados por alguien que los haya experimentado. Segundo, Occidente es mejor que ninguna otra cultura en los asuntos de política social al referirlos a los resultados de la experimentación futura, antes que a principios y tradiciones del pasado. Tercero, la voluntad occidental de secularidad, de abandonar la trascendencia, ha contribuido mucho a hacer posible ese segundo logro”. Rorty Richard, “Rationality and cultural difference”, Op. cit., p. 195 y s. (“Una visión pragmatista de la racionalidad y de la diferencia cultural”, Op. cit., p. 94 y s.).

¹⁴⁶ Aunque, de acuerdo a algunos ejemplos y algunas opiniones que vierte nuestro autor en algunos textos y entrevistas, parece ser que lo que podría contar para él como aspectos negativos de la sociedad liberal son, en términos muy generales, la persistencia de algunas prácticas y actitudes discriminatorias (sexuales, raciales, de género), por un lado, y la desigualdad económica o la pobreza, por otro, lo normal es que Rorty no insista demasiado –ni en muchos lugares- en estos aspectos, y que tampoco los asocie a rasgos institucionales de la cultura liberal.

autonomía- y como disminución del sufrimiento; a la luz de los cuales bosqueja asimismo la historia liberal como una historia de progreso social.

3. 1. 3 Privado y Público: la máxima liberal de evitar la crueldad.

Durante casi todo este capítulo hemos estado hablando del nosotros autorreferencial rortyano, pues hemos tratado del liberalismo tal como Rorty suele bosquejarlo y sobre todo juzgarlo valorativamente; y ya sabemos que el “nosotros liberal” es el principal, o más bien el único, nosotros político con el cual él se identifica. Para concluir esta primera parte del capítulo nos interesa ahora enfatizar un par de cuestiones relacionadas con el hecho de que nuestro autor escoja una definición de liberal en consonancia con uno de esas dos metas atribuidas por él mismo a las democracias liberales.

Primeramente habría que decir que tales metas o indicadores corresponden, respectivamente, a los ámbitos privado y público de la vida que Rorty distingue: al primer ámbito apuntaría ese propósito de la libertad para la invención de sí –asociado por él a la noción de autonomía y al que también a veces se refiere como deseo de perfección-, mientras que el fin de la disminución del sufrimiento correspondería al segundo, esto es, al dominio público de la vida. Tal separación de esferas es explícitamente tematizada por el filósofo estadounidense desde *Contingency, irony, and solidarity* en buena medida a través de las figuras –o modos de ser- que allí llama “ironista” y “liberal”, pero asimismo Rorty la sostiene o presupone en muchos otros escritos y pasajes de su obra. Es también uno de los tópicos que mayor controversia ha suscitado entre los críticos de nuestro autor, por lo cual él se ha visto igualmente en bastantes ocasiones en la situación de ofrecer respuesta a estas reacciones. La mayoría de las veces, no obstante, las respuestas de Rorty han consistido menos en un contra-argumento frente a las razones que cuestionan ya sea la naturaleza, la posibilidad, o algunas de las implicaciones derivadas de la distinción privado-público, que en una aclaración de lo que él quería decir realmente al afirmarla.

Ernesto Laclau, por ejemplo, es uno de estos tantos críticos. Su reproche a la distinción rortyana entre lo privado y lo público consiste en señalar que Rorty simplemente la establece, pero sin justificarla debidamente en su –como él dice- “status teórico”; lo cual,

según Laclau, podría traducirse en inscribirla en su génesis histórica –“en la compleja historia de su producción”- para mostrarla en su carácter problemático, como lo que es:

“tanto solo un intento ideal típico de estabilizar una frontera esencialmente inestable, que constantemente es violada y desbordada por movimientos provenientes de sus dos lados (...) Sólo en un prolijo mundo racionalista, las demandas de autorrealización y de solidaridad humana pueden diferenciarse tan claramente como Rorty pretende”¹⁴⁷.

Una crítica a Rorty bastante similar es la que le dirige Nancy Fraser, quien además remarca que “los movimientos sociales de los últimos cien años han enseñado a apreciar la carga de poder, y por lo tanto el carácter político, que conllevan algunas interacciones que el liberalismo clásico consideraba privadas”; y entonces lo que nos pide aquella división que Rorty promueve es “darle la espalda a los últimos cien años de historia social”; y adicionalmente, continúa Fraser, “privatizar la teoría”¹⁴⁸.

Por su parte, nuestro autor responde en algunos lugares a las críticas de uno y otra. En cuanto a Fraser, dice en una entrevista que ella interpretó incorrectamente a lo que él se refería al hablar de una esfera “privada”:

“Yo estaba pensando en un cierto sentido de ‘privacidad’, algo semejante a la definición que Whitehead da de la religión: ‘Lo que haces con tu soledad’. Fraser pensaba en lo privado como la cocina y el cuarto de baño, en tanto opuesto al mercado y a la oficina”¹⁴⁹

Y respecto de la crítica de Laclau, apunta:

“No concibo como poder teorizar la naturaleza de la participación entre privado y público, excepto decir que con lo privado quiero significar la parte de la vida en la que dirigimos nuestras obligaciones hacia nosotros mismos y no nos preocupamos de los efectos de nuestras acciones sobre los demás. Con lo público

¹⁴⁷ Laclau Ernesto, “Deconstruction, pragmatism, hegemony”, en *Deconstruction and pragmatism* (comp. Chantal Mouffe), New York: Routledge, 1996 (Trad. al castellano de Inés M. Pousadela: “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 133). Al igual que aquí, en lo sucesivo citaremos este libro en la edición castellana referida.

¹⁴⁸ Fraser Nancy, “Solidarity or singularity?”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought*, Op. cit., Vol. 3, p. 241. Alguien que también ha criticado la distinción rortyana entre lo privado y lo público por sus implicaciones en cuanto a la consideración de la teoría, cuya función Rorty sugiere relegar al ámbito privado de la creación de sí, es Thomas McCarthy; véase en este mismo libro su ensayo “Private irony and public decency: Richard Rorty’s new pragmatism”, pp. 179-193, especialmente pp. 185-189.

¹⁴⁹ Rorty Richard, “Against bosses, against oligarchies”, Op. cit., p. 61 y s.

aludo a la parte en la que nos preocupamos por esos efectos [...] A veces es útil recordarle a la gente una distinción plausible sin tratar ni de estabilizar una frontera ni de teorizar una partición”¹⁵⁰

Probablemente esta última respuesta de Rorty sea un poco menos inescrutable que su reacción a Nancy Fraser, pero no por ello deja de ser problemática. Ciertamente, y esto tiene que ver con esa dificultad señalada de trazar y no transgredir la frontera entre los propósitos o experiencias privados y públicos, no es fácil reconocer acciones o estados internos “individuales” que a su vez no impliquen en algún sentido relación con otros; pero además un individuo puede despreocuparse de los efectos de sus acciones sobre los demás –hasta por error de cálculo- y no por ello éstas dejan de tener efectos en ellos. Como sea que se interpreten las últimas palabras de Rorty, y por más también que el criterio de demarcación que propone en su respuesta a Laclau resulte práctico en muchos casos, la verdad es que tampoco alcanza para inmunizar de toda controversia a la cuestión de la especificidad de los ámbitos que se pretenden distinguir; y en este sentido puede decirse que a los críticos de esta distinción de nuestro autor aún los asiste un buen grado de razón.

Por otro lado, tan o más importante que cuestionar la naturaleza y posibilidad de la distinción privado-público es preguntarse por la estrategia rortyana al momento de instaurarla. ¿Qué sentido puede tener que Rorty promueva esta distinción? ¿Cuál podría ser su propósito o motivación para insistir en ella? En la misma entrevista antes citada Rorty hace la aclaración de que su distinción en *Contingency, irony, and solidarity* no pretendía ser un decreto de inconmensurabilidad de la experiencia¹⁵¹ aplicable a todas las vidas humanas, sino tan sólo una defensa de la posibilidad, y en todo caso, de la validez de esa inconmensurabilidad¹⁵² en muchas de éstas; lo cual supone una reacción frente a la posición que considera como una obligación moral la fusión de esos diferentes propósitos y

¹⁵⁰ Rorty Richard, “Respuesta a Ernesto Laclau”, en *Deconstrucción y pragmatismo*, Op. cit., p. 148.

¹⁵¹ Sin embargo, en *Contingency, irony, and solidarity* Rorty sí deja esta impresión; e incluso advierte desde la Introducción que su libro “intenta mostrar el aspecto que cobran las cosas si excluimos la exigencia de una teoría que unifique lo público y lo privado y nos contentamos con tratar las exigencias de creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables” (Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. XV (Op. cit., 17).

¹⁵² Algo similar a lo que, teniendo en miras al pensamiento filosófico, defiende en su ensayo “Habermas, Derrida, and the functions of philosophy”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., p. 319 y s (“Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, Op. cit., p. 355), cuando dice: “No hay razón para suponer que debemos elegir entre Dewey y Derrida, entre la resolución de problemas públicos y las batallas privadas por la autonomía. Ambas actividades pueden coexistir de manera pacífica. No hay una razón por la que la filosofía deba elegir entre ellas, ni hay necesidad de asignarle a una algún tipo de prioridad epistémica sobre la otra”.

experiencias vitales. Por eso dice Rorty: “Mi tesis era negativa, no era una recomendación positiva sobre cómo tendría que comportarse todo el mundo”¹⁵³.

A todas luces pareciera que lo que el filósofo estadounidense busca reivindicar con su distinción es la típica posición liberal¹⁵⁴ que pide mantener separados –y sólo en relación de coexistencia- a los dominios de lo bueno y lo justo, que clama por que las prácticas e instituciones en torno a las cuales se organizan y regulan las interacciones sociales (lo que podríamos entender como las exigencias de la justicia) en una sociedad moderna y compleja, a la que se presupone configurada por una pluralidad de identidades, concepciones de la vida buena o “léxicos últimos”¹⁵⁵ particulares, no encarnen de forma excluyente –y arbitraria para con la pluralidad- a sólo alguno o algunos de éstos. ¿Pero qué podría significar esto si consideramos que Rorty únicamente puede pensar que la cultura política liberal encarna uno más de estos léxicos particulares? O dicho de otra manera, ¿qué nos dice todavía esa –voluntad de- separación de lo bueno y lo justo si tomamos en cuenta que para nuestro autor las prácticas, instituciones o leyes de una sociedad democrático liberal tampoco pueden implicar ‘neutralidad’ desde el punto de vista cultural?

Ante estas preguntas, Rorty no deja más opción de interpretación que la de que él está invitando a pensar en el léxico liberal, o democrático liberal, como el único que puede ser legítimamente político, por ser el único que al mismo tiempo es capaz de concitar y fomentar la coexistencia de las más diversas aspiraciones y concepciones del buen vivir; y esto, sobre todo, por instituir el tipo de reglas que las mantienen separadas en tanto proyectos y experiencias particulares, de ese ámbito de la experiencia en el que más bien predomina una preocupación por la posibilidad general del sufrimiento que los seres humanos pueden causarse entre sí.

Lo cierto es que si una cara de la estrategia de Rorty es esta legitimación del léxico democrático liberal como el único que, pese a su condición histórica particular, detenta el

¹⁵³ Rorty Richard, “Against bosses, against oligarchies”, Op. cit., p. 162 y s..

¹⁵⁴ Que sostiene, por ejemplo, John Rawls, y a la que nos referimos en el capítulo anterior a propósito de la crítica que le dirige Michael Sandel; en donde ya vimos también que Rorty toma partido por el primero.

¹⁵⁵ “Léxico último de una persona” es un concepto que Rorty emplea en *Contingency, irony, and solidarity* Op. cit., p. 73 (Op. cit., 92), para referirse al conjunto de palabras que los seres humanos “emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas (...) las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas”.

potencial inclusivo para fungir como marco regulador de la convivencia social, la otra cara es también la oportunidad que abre para nuestro autor de conjurar algunas amenazas provenientes de léxicos críticos para con la sociedad liberal, así como de desacreditar a cualquier aspirante a modelo de organización social alternativo, al reducir sus pretensiones al ámbito privado de la vida, esto es, al argumentar que en el mejor de los casos su interés y utilidad se limitan a ese –previamente diferenciado- dominio en el que predominan los deseos de autonomía y perfección¹⁵⁶. De esta manera la distinción entre experiencias o propósitos privados y públicos coadyuva a la legitimación de la apuesta política de Rorty en la misma medida en que también a éste le funciona para contener o restringir los amagos de algunas perspectivas antagónicas.

Pero tan es así que Rorty reserva el cetro de léxico público al modelo democrático liberal de organización social, que la definición misma del individuo liberal por la que opta en *Contingency, irony, and solidarity* en lugar de enfatizar el valor de la autonomía o de remitir a algún ideal particular de perfección, remarca esa preocupación distintivamente pública por “los efectos de nuestras acciones en los demás”; y más específicamente por la posibilidad de causarles o de que nos causen sufrimiento. Para nuestro autor, en efecto, “los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”¹⁵⁷. Rorty dice que extrae esta definición de la filósofa norteamericana Judith Shklar, pero es cierto que, más allá de esta escueta referencia, no vuelve a citar ni a comentar su pensamiento político. De cualquier manera, la inspiración de nuestro autor en Shklar resulta indiscutible cuando se recorren las páginas de su *Ordinary Vices*¹⁵⁸, a través de las cuales ésta propone comprender al liberalismo ante todo como una fórmula política de autocontrol del dolor físico y moral que pueden infligirse unos seres humanos a otros. El liberalismo visto de este modo es el que la filósofa bautiza en su libro como “liberalismo del miedo”, y se caracteriza por entender precisamente eso que a Rorty le interesa refrendar: a la crueldad como el peor de los vicios públicos¹⁵⁹. El miedo a ésta es el elemento irreductible; incluso

¹⁵⁶ Es la manera en la que Rorty propone concebir a autores como Nietzsche, Heidegger o Derrida, y en muchas ocasiones también a Michel Foucault.

¹⁵⁷ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. Xv (Op. cit., p. 17).

¹⁵⁸ Shklar Judith, *Ordinary Vices*, Cambridge: Harvard University Press, 1984 (Trad. al castellano de Juan José Utrill: *Vicios ordinarios*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990).

¹⁵⁹ A estas alturas valdría la pena recordar que un liberal como Rawls habla también de un deber de no causar sufrimiento innecesario y de no ser cruel, si bien lo hace clasificándolos a ambos como “deberes naturales”

anterior a los derechos y a las versiones liberales que comienzan por ellos, aunque también compatible con tales doctrinas. Por eso dice Shklar: “El primer derecho es el de ser protegido contra el miedo a la crueldad. La gente tiene derechos contra éste, el más grande de los vicios públicos”¹⁶⁰. Rorty no acompaña a Shklar hasta estas últimas distinciones, pero al igual que ella sugiere pensar que la primera y principal tarea del liberalismo democrático, así como de los individuos genuinamente identificados con esta cultura política, es de ese orden negativo: asumir al sufrimiento como *summum malum* y evitar esa posibilidad siempre latente de que los seres humanos, también y sobre todo a través de las instituciones, devengan crueles unos con otros.

No obstante, el problema de dar una mayor concreción o especificidad a eso que Rorty, inspirado en Shklar, llama crueldad, es el mismo que veíamos páginas atrás respecto del indicador de la disminución del sufrimiento al que nuestro autor también apela cuando invita a comparar las sociedades democrático liberales con otros modelos de organización social. Aunque el filósofo estadounidense ofrece algunas pistas sobre ciertas prácticas y actitudes que él pudiera catalogar como crueles, por ejemplo, la estigmatización, la discriminación y la opresión económica, lo más habitual en él no es tematizar la relación entre éstas y sus conceptos de crueldad o sufrimiento¹⁶¹. Lo que sí hace Rorty con un poco más de frecuencia es insinuar algunas de las relaciones que pueden existir entre la doble condición de los seres humanos en tanto “léxicos encarnados” y seres capaces de padecer dolor. De aquí se desprende su bosquejo de la clase especial de dolor a la que, seguramente también inspirado por Judith Shklar, llama humillación. Volveremos a esto último en uno de los siguientes capítulos.

Para ir apuntando al cierre de este apartado podríamos ya recapitular de manera sucinta lo dicho en el presente capítulo sobre el imaginario que Rorty asume y promueve

(*natural duties*), esto es, aplicables –a diferencia de lo que Rawls llama “obligaciones” (*obligations*)– a todas las personas en general y no sólo a individuos que cooperan en una configuración social particular –como lo sería la sociedad liberal. Cfr. Rawls John. *A theory of justice*, New York: Oxford University Press, 1973, p. 114 y 115.

¹⁶⁰ Shklar Judith. *Vicios ordinarios*, Op. cit., p. 377.

¹⁶¹ En el caso de Judith Shklar, y pese a los múltiples ejemplos de crueldades que pululan por su libro (muchos de ellos obtenidos de la literatura), tampoco nos ofrece algo así como un catálogo específico de acciones crueles; tan solo ejemplos y el criterio general de que por crueldad hay que entender la acción de infligir dolor físico o psíquico a alguien. A esta última modalidad, más sofisticada, es a la que la filósofa se refiere también como crueldad moral y como humillación. Cfr. *Ibid.*, p. 68.

como nosotros político autorreferencial. Se trata de un nosotros en general remitido al modelo democrático liberal de organización social –y en este sentido no limitado a la sociedad estadounidense-, cuyos orígenes se fijan en la modernidad europea representada, ya sea por el movimiento intelectual de la Ilustración, ya por el acontecimiento de la Revolución Francesa; las sociedades democrático liberales y sus algo más de doscientos años de historia sobre todo serían, en este sentido, epígono y desarrollo de ambos sucesos. Rorty además invita a pensar que el desarrollo de este nosotros, en retrospectiva, puede interpretarse como una historia de progreso. Esto significa para él por lo menos dos cosas: que lo efectivamente alcanzado por estas sociedades en términos de las metas del incremento de la libertad individual –para la creación de sí o para la realización de un proyecto de vida buena- y de la disminución del sufrimiento no tiene parangón en ninguna otra sociedad –histórica, existente o utópica-, y que estos logros de las sociedades liberales podría pensarse que compensan las sombras o aspectos negativos que también puedan ser reconocidos en el desarrollo histórico de éstas. Finalmente, y como acabamos de ver, Rorty opta por definir al individuo que se supone encarna a su nosotros autorreferencial por apelación a una de esas dos metas que él mismo les atribuye a las sociedades liberales; a saber, a la correspondiente al ámbito público de la vida, que según hemos dicho insta a evitar y disminuir el sufrimiento que los seres humanos, a través de sus prácticas e instituciones, pueden causarse entre sí. Esto último, si bien de forma muy laxa e implícita, confirma el tipo de preocupación por algunas formas de exclusión social –pobreza estigmatización, discriminación- que Rorty ha explicitado en algunos de sus escritos y entrevistas. Y también, en este sentido, la posición liberal, digamos, “pro igualitaria”, que sostiene nuestro autor y que algunas veces él mismo asocia con la socialdemocracia¹⁶².

Desde luego, esa definición de liberal y este declarado posicionamiento como socialdemócrata de Rorty pueden dar qué pensar. Pueden hacer pensar, por ejemplo, en algo que ya formulábamos como una pregunta desde el inicio de este capítulo: si se supone que debemos entender el nosotros autorreferencial de nuestro autor como pretendiendo ser una descripción y una valoración de las sociedades liberales históricas y actuales, o si en

¹⁶² “[...] la posición a la que uno recurre cuando se siente preocupado por la justicia, pero no está dispuesto a comprometerse con el cambio revolucionario”. Cfr. Rorty Richard, “Sobre filosofía y política” (entrevista con Chronis Polychroniou), Op. cit., p. 183 y s.

todo caso hay que asumir su imaginario liberal como el bosquejo de una utopía. De hecho, en uno de los capítulos de *Contingency, irony, and solidarity* Rorty literalmente habla de “su utopía liberal” y delinea algunos de sus principales trazos. No obstante, casi todos éstos remiten no tanto a esa cuestión de las metas y logros de las sociedades liberales, sino sobre todo al tipo de autocomprensión etnocéntrica que nuestro autor propone para ellas.

De esto último trataremos en el siguiente apartado, pero como cierre de éste nos interesa sostener que la mejor respuesta que entrevemos para la pregunta de arriba es que, cuando se trata de reivindicar o de promover a su nosotros democrático liberal, Rorty en realidad combina la presunción de estar describiendo y valorando lo que ha existido y existe, con la sugerencia de cómo lo que ahora existe podría mejorar en algún sentido. Uno de estos sentidos de mejora sin duda se relaciona con las exhortaciones del filósofo estadounidense a que las sociedades liberales no sólo no desatiendan esas metas bajo las que él las entiende –con un énfasis especial en la disminución del sufrimiento–, sino a que incrementen sus logros en esa misma dirección; a lo cual se agregan, por supuesto, algunas de sus sugerencias sobre cómo, mediante qué estrategias de sensibilización, esto pudiera favorecerse. No es verdad, pues, como en ocasiones han querido hacer ver algunos de sus críticos, que Rorty invite a algo así como la complacencia con cualquier estado fáctico de las sociedades liberales, que considere ese progreso social o moral del que habla como un proceso clausurado, definitiva y felizmente alcanzado. El otro sentido de mejora, que atañe a esa misma dimensión utópica del pensamiento de Rorty, es el que precisamente remite a sus exhortaciones a que las sociedades liberales asuman su condición etnocéntrica. Nos ocuparemos en este último apartado de lo que tal cosa significa para él.

3. 2 La justicia como lealtad ampliada: una autocomprensión etnocéntrica.

Ante esa cuestión de lo que significa para Rorty exhortar a asumir el etnocentrismo, lo primero en lo que habría que insistir es en que ésta es una exhortación que nuestro dirige únicamente a las “sociedades liberales” –dicho así, en abstracto- y no a individuos particulares o a cualquier otro nosotros –no liberal- de referencia. De hecho, se trata de una cuestión que ante todo tiene como trasfondo la pregunta por el tipo de autocomprensión que mejor conviene a tales sociedades, y de manera más específica, la de si este modelo de organización social (éste porque es el caso, pero lo mismo podría plantearse con respecto a

cualquier otro) pudiera legitimarse en algo más, o en algo distinto, a las contingentes intuiciones compartidas por aquéllos y aquéllas que han participado en la construcción de tal cultura política y/o que hoy por hoy se identifican con ella. ¿Tienen las democracias liberales, o pueden tener, algún basamento de legitimidad que se distinga de la mera contingencia histórica –en cuanto a lo que se cree, se valora o se hace? Como es posible imaginar a estas alturas, la respuesta de Rorty a esta pregunta desde luego es negativa, por lo cual en lo que resta de este apartado sólo trataremos de desplegarla en su aspecto de posición frente a un problema quizá de acento más filosófico que histórico.

Vale la pena comenzar recordando que en su análisis de los tipos de comunidades, Max Weber describía a los “grupos étnicos” como “aquellos grupos humanos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades...”¹⁶³. Weber no consideraba, sin embargo, al grupo étnico como un tipo específico de comunidad, sino tan sólo como un momento subjetivo “que facilita el proceso de comunización”, que actúa, “fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la [comunidad política]”¹⁶⁴.

No obstante, esta presencia del *ethnos* que, en los albores del siglo pasado, Weber comprendía como “momento” (subjetivo) clave de toda conformación comunitaria, “sobre todo de la comunidad política”, ciertamente no ha sido ni es considerada necesaria en toda concepción de ésta última. Un importante sector del pensamiento liberal y republicano – tanto clásico como contemporáneo- por el contrario ha coincidido y aún coincide en valorarlo como secundario o prescindible en tanto elemento constituyente y vinculante de la comunidad política –a la que a partir de la modernidad europea se identifica sobre todo con

¹⁶³ Weber Max, *Wirtschaft und Gessellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tübinga: J.C. B. Mohr, 1922 (Trad. al castellano de José Medina, Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García y Ferrater Mora: *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 318).

¹⁶⁴ Ibid., p. 319. Por su parte, la comunidad política es entendida por Weber como “aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un ámbito (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con fijeza, pero sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada”. Además, Weber agrega la siguiente puntualización sobre esta concepción: “Sin embargo, sólo existe una comunidad política específica cuando la comunidad no es meramente económica y, por tanto, cuando posee ordenamientos que regulan cosas distintas de la posesión económica de bienes y de la prestación de servicios”. Ibid., p. 661.

los Estados nacionales. En este sentido al *ethnos* y a su inherente particularidad, aquéllos han antepuesto, por ejemplo, una comprensión universalista de la ciudadanía –muchas veces vinculada, desde sus orígenes jacobinos, a los derechos del hombre- que se pretende principalmente sustentada en su carácter de libre elección, esto es, por referencia a la idea del compromiso voluntario de los individuos de autolegislarse mediante un sistema jurídico o una constitución democrática.

En esta estela puede ubicarse también el caso contemporáneo de Habermas, quien haciéndose eco del tipo de procedimentalismo democrático que defiende (de acuerdo con su interpretación, más afín al republicanismo que al liberalismo), en uno de sus ensayos, y a propósito del término “etnonacionalismo”, comienza por denunciar cómo éste pasa por alto “la diferencia contenida en la terminología tradicional entre *ethnos* y *demos*”, entre “comunidades de linaje prepolíticas, organizadas según relaciones de parentesco y, por otro lado, naciones constituidas estatalmente, al menos aspirando a la independencia”, y cómo así “contradice implícitamente el supuesto de que las comunidades étnicas son ‘más naturales’, y evolutivamente ‘más viejas’ que las naciones”¹⁶⁵. En sintonía con esta última acotación, por su parte Habermas más bien sigue presuponiendo un cierto punto de inflexión entre lo que llama el “plano de la cultura” y “el plano de los procedimientos e instituciones democráticos”¹⁶⁶, que cristaliza al afirmar lo siguiente:

“No es necesario un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural, porque la formación de la opinión y de la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños. Gracias a sus propiedades procedimentales, el proceso democrático garantiza la legitimidad, por ello puede sustituir, cuando resulta necesario, las carencias de la integración social. En la medida en que asegura simétricamente el valor de uso de las libertades subjetivas cuida que no se desgarre la red de la solidaridad ciudadana”¹⁶⁷

¹⁶⁵ Habermas Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999 (Trad. al castellano de Gerard Vila Roca: “Inclusión: ¿Incorporación o integración?”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 107 y s.). En lo sucesivo, al igual que aquí, citamos este libro en la referida edición castellana.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 116. Con estas palabras Habermas resume el núcleo ideológico de lo que entiende como la concepción clásica de la soberanía popular –o autodeterminación democrática-, que se remontaría a finales del siglo XVIII y que según él a su vez podría ser interpretada en clave liberal (desde donde la formación política de la voluntad se entendería como el resultado de negociaciones sobre un *modus vivendi*) o en clave de la “comprensión intersubjetivista de la soberanía popular como procedimiento con la que el republicanismo

Como es posible presentir a partir de las palabras recién citadas, esta clase de problemas relativos a cómo concebir la base constitutiva y normativamente vinculante de una sociedad política, vistos desde una perspectiva más filosófica nuevamente resuenan en aquella disputa entre comunitaristas y liberales a la que antes nos hemos referido en el presente trabajo; ya que es posible su reformulación bajo la forma de un cuestionamiento acerca de si la comunidad política –en este caso la comunidad política liberal-, puede o no fundarse en algo que en efecto suponga una suerte de quiebre epistemológico con respecto a los contingentes consensos que tienen lugar en ese territorio sociocultural al que Habermas se refiere como prepolítico; que es como muchas veces se ha pensado a las nociones de justicia y de derecho –usualmente exaltadas por los liberales, en contraste con las de bien o de virtud –normalmente enarboladas por los comunitaristas. Pero desde luego que este replanteamiento del problema lo vuelve irresoluble en términos meramente empíricos, ya que las mismas conclusiones –prácticas, procedimientos e instituciones- que en cualquier momento se hayan hecho o se quieran hacer valer como políticamente legítimas pueden ser remitidas a una génesis o fundamento diferente; mientras que un bando pudiera decir que éstas expresan los dictados de la naturaleza humana o que responden a la estructura de una racionalidad comunicativa, otro en cambio podría afirmar que tan solo llevan la impronta de los usos y costumbres de su propia comunidad, incluidos por supuesto aquellos usos lingüísticos que posibilitan acordarlas. En el fondo, pues, se trata de un problema que retrotrae al nivel de la justificación de las diferentes interpretaciones, y es por eso que al inicio de este apartado lo calificábamos como filosófico, y más específicamente como epistemológico, antes que como histórico.

Pero del lado liberal probablemente el ejemplo contemporáneo emblemático –que no el único- de pretensión de basamento para la comunidad política en el que se presupone una fractura, y no una relación de continuidad, con ese ámbito “prepolítico” o sociocultural de las contingentes y particulares intuiciones compartidas, es el tipo de argumento con el

tiene, sin lugar a dudas, mayor afinidad” (desde ésta se propondría entender la formación política de acuerdo con el modelo de “la práctica de participantes en la comunicación que desean tomar decisiones racionalmente motivadas”). Ibid., p. 117. Por otro lado, esta concepción clásica competiría con la surgida en el siglo XIX “según la cual la soberanía popular presupone un pueblo que al contrario que el orden artificial del derecho positivo se proyecta en el pasado como algo que se ha desarrollado orgánicamente [...]”. Ibid., p. 112. Ésta sería la concepción etnonacionalista que se prolongaría en la “Teoría de la constitución” de C. Smith, en cuya discusión Habermas se lleva buena parte de las páginas de su ensayo.

que el Rawls de *A theory of justice* deriva sus dos principios de justicia de la premisa de la “posición original”. No podemos entrar aquí en los pormenores de esta teoría y de este argumento, pero de cualquier manera lo único que requerimos destacar es que el mismo exige y presupone de parte de quienes lo evalúan, o sea, de parte de los hipotéticos contratantes o de los lectores de Rawls que se colocan en esa misma posición, el desconocimiento o la abstracción, auspiciado por el artificio del “velo de ignorancia”, de sus más particulares nociones de vida buena. Entre otras cosas esto evita, por supuesto, que los principios de justicia puedan llegar a imbricarse y confundirse con éstas últimas. Sin embargo, lo más revelador en cuanto a lo que estamos tratando de enfatizar aquí es la pretensión general que Rawls parece tener en este libro de que su teoría de la justicia deriva de algo así como un residuo universal de racionalidad pura, incontaminada sociohistóricamente, y de que por lo mismo su argumento resultará *necesariamente* válido para todo ser racional puesto en la circunstancia de evaluarlo. Por lo demás es sabido que Rawls fue modulando esta pretensión –en buena medida debido a la consideración de la críticas procedentes del frente comunitarista- desde sus escritos posteriores a *A theory of justice* y de que ya a la altura de su *Political liberalism* resarcía la radicalidad de esa fractura epistemológica con el ámbito prepolítico que hemos señalado al situar su propia teoría en una tradición pública post-ilustrada, a la cual, por lo mismo, condicionaba igualmente el éxito de su aceptación. No obstante, el liberalismo teorizado por Rawls en este último libro sigue entendiéndose a sí mismo como político y no como metafísico o moral, en el sentido de que, si bien reduce la distancia con ese ámbito sociocultural de las visiones del mundo históricamente constituidas y compartidas, se limita a considerarse sustentado sólo en aquellos ideales y valores de una tradición política madurada principalmente durante los siglos posteriores a la Revolución Francesa, en aquéllos a los que puede apuntar y reforzar un “consenso traslapado”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ La idea de un “consenso traslapado” o superpuesto (*overlapping consensus*) es fundamental para el Rawls de *Liberalismo Político*. Dicha idea representa la concepción política o el acuerdo sobre los términos justos de la cooperación social que, en aras precisamente de esto último, podría ser destilado –de manera muy similar a como veremos enseguida que Michael Walzer se pronuncia sobre el minimalismo moral”- de las diversas concepciones de bien o doctrinas comprensivas; por lo tanto, no sólo sin renunciar a ellas sino respaldado por ellas, como un bosquejo (que en la cooperación social y política ha de prevalecer sobre otros valores no políticos si fuera el caso que entraran en conflicto con él) que se abstrae de las mismas. Cfr. Rawls John, *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, especialmente pp. 144-149.

Por su parte, desde el frente comunitarista, con más o menos brío – según de qué pensador comunitarista se trate¹⁶⁹-, y en ocasiones también en nombre de una comprensión republicana del *demos*, se aboga en general en pro de una indistinción, o si se quiere, de una relación de continuidad entre el ámbito de los contingentes consensos socioculturales y el de la organización político-institucional de la vida en común; lo cual, por supuesto, en su talante negativo se traduce en una reacción crítica frente a la presunción de neutralidad ética de la doctrina y del Estado liberales. Ahora bien, estas reivindicaciones comunitaristas no lo son sólo en ese sentido de proyecciones prácticas alternativas a la cultura política liberal o frente a algunas de sus indeseables consecuencias –como el individualismo exacerbado o la atomización social-, sino que también, al igual que en el recién comentado caso del liberalismo de John Rawls, implican unas determinadas convicciones epistemológicas; y aquí es donde se destaca el filón inexorablemente historicista común a la variedad de comunitarismos: desde el comunitarismo radical y antimoderno de Alasdair McIntyre hasta las posiciones moderadas de Charles Taylor y M. Walzer, la idea básica en la que coinciden es que nada que no sean las intuiciones o significados compartidos por una comunidad histórica, entendida como un grupo humano particularmente diferenciado desde el punto de vista cultural, puede sustentar legítimamente la vida moral o política de esa misma comunidad. E insistimos, no sólo porque los comunitaristas piensen que, en aras a la integración social o al bien común el déficit o lo contrario de esto último no funcione, sino porque de entrada razonan que no existe justificación válida de algún fundamento, por debajo o por encima de la diversidad cultural empíricamente observable, conforme al cual todas las comunidades históricas deban autorregularse. Es ciertamente ésta la tesis que insufla la concepción de la moralidad y de la justicia de Michael Walzer, un pensador al que a veces se califica con el oxímoron de comunitarista liberal y que en muchas discusiones resulta caro para Rorty; con base en él precisamente nuestro autor esboza en “Justice as a larger loyalty”, uno de sus escritos filosófico morales más representativos, una idea de cómo a partir de la lealtad y sin abjurar de ella es posible que los grupos humanos se reconfiguren; con lo cual a fin de cuentas Rorty define su visión en cuanto a aquella

¹⁶⁹ Un claro resumen de las principales diferencias y coincidencias entre los autores llamados comunitaristas puede verse en el artículo de Carlos Thiebaut “Neoaristotelismos contemporáneos”, en *Concepciones de la ética* (Ed. de Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 2, Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

pregunta por la base de legitimación de las democracias liberales al tiempo que delinea el sentido más propio de la recomendaciones etnocéntricas que dirige a éstas.

3. 2. 1 Lealtad y configuraciones sociales.

Aunque uno de los propósitos principales de “Justice as a larger loyalty” es promover una autoimagen etnocéntrica de la sociedad liberal, el ensayo queda vertebrado desde el inicio por la pregunta de si debemos considerar que la justicia nos exige algo distinto a lo que nos exige la lealtad; esto es, ¿hay algo a lo que debemos llamar justicia porque distingue el tipo de obligaciones incondicionales que tenemos para con los demás de aquellas otras condicionadas a nuestros afectos o a la contingencia de compartir intereses o creencias con ellos; en suma, condicionadas a algún tipo de identificación? La conexión que Rorty establece entre su promoción de una autoimagen etnocéntrica de la sociedad liberal y esta última pregunta, es que si la respuesta a ella es no, y esto debido a que se descarta la idea de un fundamento capaz de imponer compromisos u obligaciones incondicionales, parece seguirse entonces que las democracias liberales (y lo mismo se tendría que inferir, por cierto, de cualquier otro modelo de organización social) sólo pueden legitimarse por apelación a un origen contingente, a aquél mismo que exprese la génesis de las lealtades hasta el momento asumidas. Rorty, pues, en este ensayo promueve el etnocentrismo por esta vía de argumentar una indistinción entre lealtad y justicia, y de en todo caso de sugerir una concepción de ésta última como “la lealtad a grupos muy amplios”, como “el nombre para nuestra más amplia lealtad”¹⁷⁰.

Conviene, no obstante, considerar que aunque Rorty proponga pensar a la justicia de esta manera, no como algo distinto a la lealtad sino como la lealtad más amplia hasta el momento alcanzada, en otro sentido ésta no deja de ser evocada por él como una clase especial de lealtad: como aquélla que se constituye en torno a “acuerdos” redundantes en principios o normas que regulan la convivencia de esos grupos sociales amplios; ya que:

¹⁷⁰ Rorty Richard, “Justice as a larger loyalty”, Op. cit., 225. Nuestro autor también se refiere a esta tesis como la concepción “anti-kantiana” (*non-kantian*) de la moralidad, y dice que ésta “puede ser redescrita como la afirmación de que la propia identidad moral está determinada por el grupo o los grupos con los que uno se identifica – por el grupo o los grupos a los cuales uno no puede ser desleal y seguir satisfecho con uno mismo”. Ibid., p. 226.

“Tan pronto como los grupos se amplían las leyes deben reemplazar a las costumbres, y los principios abstractos a la Phrónesis”¹⁷¹.

Aquí es donde entra en juego la explicación de cómo se formulan estos “principios” o “leyes”, que es al mismo tiempo la hipótesis acerca de cómo se amplían o reconfiguran los grupos humanos. Y en orden a esta explicación es que Rorty en algún lugar de su ensayo apuntala también aquella única noción de racionalidad, deliberativa y procedimental, que dice considerar necesaria “en filosofía social y moral”: aquella en la que por racionalidad se entiende el tipo de práctica y de procedimiento en y por los cuales las personas tratan de alcanzar un acuerdo entre sí mediante la justificación de sus convicciones; en lugar, por ejemplo, de simplemente proferirse amenazas. En palabras del propio Rorty:

[Esta noción de racionalidad sería] “aquella descrita por una situación en la que la gente no diga ‘son tus intereses actuales los que te obligarían a estar de acuerdo con nosotros’ [lo cual ilustraría el empleo de la fuerza y una mera instrumentalización del otro] , sino más bien son tus creencias centrales, las que resultan también centrales a tu propia identidad moral, las que sugieren que deberías mostrarte de acuerdo con nuestra propuesta”¹⁷².

Pero lo que sobre todo a nuestro autor le interesa sugerir con ello es que la mejor manera de entender esta noción deliberativa y procedimental de la racionalidad es retrotraerla a la concepción dualista de la moralidad que Michael Walzer expone en su libro *Thick and Thin*, con base en la cual éste formula también el rechazo de los universalismos filosófico morales, tanto sustantivos como procedimentales, que Rorty aplaude y remeda en su propio ensayo.

El dualismo moral que Walzer defiende en *Thick and Thin* se refiere, por un lado, a lo que considera como “la única moralidad <<genuina>> que podemos tener”¹⁷³, esto es, a la parte de la interpretación moral del mundo que de facto un individuo puede compartir en

¹⁷¹ Ibid., p. 227.

¹⁷² Ibid., p. 232 (los corchetes son nuestros). Pero esta única noción de racionalidad que Rorty admite no sólo se desmarca de esta posibilidad de usar el lenguaje con propósitos coactivos, sino que igualmente, y tal vez en primer lugar, para Rorty se distancia de una concepción de la razón de tipo kantiano, como él dice de la noción de “autoridad de la razón – de la razón como una facultad de la que emite decretos” (Ibid).

¹⁷³ Walzer Michael, *Thick and thin. Moral argument at home and abroad*, USA: University of Notre Dame Press Ibid., 1994, p. 11.

mayor medida y sustancia con aquéllos que forman parte de su propia comunidad histórica y cultural; y por otro lado, su dualismo al mismo tiempo hace referencia a la parte menor, más tosca o mucho más abstracta de esta primera parte que, en ciertas ocasiones y para determinados propósitos¹⁷⁴, un sujeto o grupo humano puede reconocer como compartida con otros individuos o grupos en situación de distancia respecto de su propia comunidad histórica y cultural. A la primera parte corresponde el adjetivo *Thick*; a la segunda, incluida en ésta primera, el adjetivo *Thin*. El que una parte de la moralidad, la dimensión minimalista, esté siempre incardinada en la otra parte, en la dimensión maximalista, remarca aquello que tanto para Walzer como para Rorty es importante resaltar:

“El minimalismo no es fundacional: no se trata de que diferentes grupos de gente descubran que todos ellos están comprometidos con un grupo de valores últimos (...) el mínimo no es el fundamento del máximo, sino sólo una parte de él. Su valor descansa en los encuentros [con otros] que facilita, de los cuales es también su producto. Pero tales encuentros no son, al menos por ahora, suficientemente sostenidos como para producir una moralidad densa”¹⁷⁵.

Esta última tesis antifundacionista es precisamente la que aprovecha Rorty para rechazar la idea de que algunas exigencias morales o políticas –las de la justicia– procedan de una fuente distinta a las relaciones intersubjetivas e intergrupales expresivas de alguna forma de identificación. Sin embargo, a nuestro entender quizá Rorty presiona de más estos planteamientos walzerianos cuando los sugiere como la clave explicativa de la conformación de nuevos grupos sociales; o lo que es igual, cuando los traduce a esa noción de racionalidad deliberativa que implica interpretar la obtención de “acuerdos no coactivos” o el establecimiento de principios abstractos relativos a la convivencia como el resultado de un proceso de adelgazamiento o de destilación de las lealtades previamente sostenidas:

“Pues de acuerdo con esta concepción de la racionalidad, ser racional y alcanzar una lealtad ampliada son dos formas de describir una misma actividad. Esto se debe a que cualquier acuerdo no coactivo entre individuos o grupos sobre qué hacer produce un tipo de comunión que, con suerte, será el estadio inicial de la

¹⁷⁴ Michael Walzer asocia a esta parte menor o minimalista de la moralidad sobre todo con los propósitos de la crítica y de la solidaridad interculturales, aunque les atribuye también un alcance limitado; limitado porque tanto la crítica como la solidaridad muy pronto requieren más que comprensiones mínimas acerca de las cosas para poder desarrollarse como compromisos duraderos. Asimismo, Walzer considera que aquella parte mayor o maximalista de la moralidad camina junto con “la cualificación, el compromiso, la complejidad y el desacuerdo” (Ibid., p. 6).

¹⁷⁵ Ibid., p 18 y s.

ampliación del círculo que cualquiera de los implicados había considerado antes ‘como uno de los nuestros’¹⁷⁶.

Decimos que pudiera ser que Rorty presionara de más a Walzer en esta interpretación porque para este último es el maximalismo y no el minimalismo moral el más propenso a la negociación y al compromiso requeridos en situaciones de convivencia duradera. Pero en realidad la única incidencia que sobre Walzer puede tener este modo de interpretarlo es que presenta su contextualismo fuerte de una manera un tanto más flexible. De cualquier manera la interpretación propuesta por Rorty permite identificar con mayor claridad el rol y lugar que él asigna a la lealtad en sus sugerencias sobre cómo es posible la reconfiguración de los grupos sociales; algo que también puede observarse cuando dice cosas como éstas:

“ (...) lo que nos hace leales a un pequeño grupo puede también proporcionarnos razones para participar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo hacia el que, con el tiempo, podríamos ser igual de leales o incluso más (...) según esta concepción, la diferencia entre la ausencia y la presencia de racionalidad es la diferencia entre una amenaza y una oferta, la oferta de aceptar una nueva identidad moral y así una nueva y más amplia lealtad, lealtad ante un grupo constituido gracias a un acuerdo no coactivo entre grupos más pequeños”¹⁷⁷.

Según estos pronunciamientos de Rorty, la lealtad es al mismo tiempo el punto partida de la reconfiguración de los grupos, su condición de posibilidad y su resultado; aunque este último no necesariamente cumplido inmediatamente o con la misma intensidad supuesta en el estadio inicial. Y este triple papel de la lealtad vale también para las reconfiguraciones asociativas generadas mediante racionalidad deliberativa.

Que la lealtad a un determinado grupo más pequeño sea el punto de partida o el estado inicial de cualquier reconfiguración del mismo, es el supuesto necesario para que podamos pensar que de “lo que nos hace leales a un pequeño grupo” podemos también extraer algunas “razones para participar en la construcción de un grupo más amplio”. Esto equivale a afirmar que siempre nos hallamos en un determinado estado de lealtad para con otros, bajo algún sentido nosotros. Ahora bien, el éxito de nuestras razones para alcanzar consensos reconfiguradores de los grupos que nos sirven de referencia, parece requerir no

¹⁷⁶ Rorty Richard, “Justice as a larger loyalty”, Op. cit., p. 233.

¹⁷⁷ Ibid., p. 232.

sólo motivos previos de nuestra parte, sino también el reconocimiento de que compartimos con otros, esto es, con aquellos individuos o grupos que aún no consideramos “uno de nosotros”, algunas “convicciones centrales”. En este sentido podría decirse que lo que ya estaba allí, en la espesura moral inicial, hace de condición de posibilidad para lo que aún no está y que, “con alguna suerte”, pudiera estar después. Finalmente, si nuestras razones tienen éxito, no necesariamente significará que hemos alcanzado la misma espesura moral que teníamos en el estadio inicial –pues para ello hemos tenido que reducirnos-, pero “con el tiempo podríamos sentir [hacia los miembros de nuestro nuevo o más amplio grupo] la misma o incluso una mayor lealtad”.

Así es como finalmente Rorty propone entender en “Justice as a larger loyalty”, por medio de la noción de lealtad, el proceso de reconfiguración de los grupos humanos, incluidos los grupos grandes, aglutinados en torno a leyes o principios abstractos; y así también termina por delinear esa posición filosófico moral contextualista y antifundacionista que en las últimas páginas, al ser explícitamente asumida como perspectiva de comprensión de la cultura política Occidental, puede por fin revestirse de autosatisfacción y consejo etnocéntrico:

“considero que la retórica que usamos nosotros los occidentales para tratar que todo el mundo se parezca más a nosotros, mejoraría si nos mostráramos más francamente etnocéntricos y menos declaradamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en Occidente como resultado de dejar de tener esclavos, de educar a las mujeres, de separar a la iglesia del Estado, etcétera. Esto fue lo que ocurrió después de que comenzamos a considerar arbitrarias determinadas diferencias entre las personas en vez de cargarlas de relevancia moral. Si ustedes también trataran de considerarlas así, podrían gustarles los resultados. Decir este tipo de cosas parece preferible a decir: miren ustedes cuánto mejores somos en lo que se refiere a conocer cuáles distinciones entre las personas son arbitrarias y cuáles no –cuánto más racionales somos nosotros”¹⁷⁸.

Aquí antes que nada habría que advertir que el consejo etnocéntrico se dirige a la sociedades liberales consideradas –en abstracto- como un conjunto y no a los diversos nosotros coexistentes, en cualquier modalidad de relación, al interior de éstas. Lo que significa entonces que Rorty recomiende el etnocentrismo a estas sociedades, como lo hace en esta última cita y en muchas otras ocasiones, tras el recorrido que hemos hecho no

¹⁷⁸ Ibid., p. 235.

resulta tan difícil de identificar. Por lo pronto digamos que con el término etnocentrismo nuestro autor expresa aquí el antifundacionismo epistemológico que convierte en perspectiva de lectura de la cultura política liberal y en testimonio de lealtad a la misma. En este sentido, ser etnocéntrico en primer lugar implica para Rorty “separar el liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado”¹⁷⁹, esto es, entender que las pretensiones de validez universal contenidas en la retórica científicista u objetivista de las sociedades liberales pueden desgajarse – como ya lo habíamos visto antes a propósito de la concepción rortyana del progreso liberal- de los logros prácticos e institucionales que encarnan sus esperanzas políticas. Pero en segundo lugar y por lo mismo, invitar al etnocentrismo significa para el filósofo estadounidense convocar a que esa herencia racionalista –y también residualmente metafísica- que las sociedades liberales aún adoptan como su autoimagen, sea sustituida por otra que suponga el reconocimiento de sus orígenes contingentes, que admita que nada salvo los vínculos y consensos histórica y contingentemente establecidos por *determinados* seres humanos puede aducirse como fuente o fundamento de aquéllas¹⁸⁰. La contingencia histórica, pues, es la clave para comprender el sentido en el que Rorty recomienda el etnocentrismo a su nosotros autorreferencial.

Lo que con Rorty no queda en todo caso tan claro, y no sólo en “Justice as a larger loyalty”, es cuáles – y también para quiénes- serían las ventajas prácticas de este reconocimiento de la contingencia, esto es, qué otras cosas, además de la retórica, supone él que mejorarían “si nos mostráramos más francamente etnocéntricos y menos declaradamente universalistas”; o bien, qué otras cosas mejorarían como consecuencia de este cambio de retórica. Es, de hecho, el tipo de ausencia que parece detectar Lynn A. Baker cuando señala que “Rorty nunca respalda sus más optimistas exhortaciones al antifundacionismo (“*Anti-foundationalism*”) con explicaciones de cómo o por qué el vocabulario antifundacionista y la reformulación en éste de las esperanzas sociales

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Norman Geras, a quien ya nos habíamos referido páginas atrás, considera que además de esta mera apelación a una noción de contingencia y de tradición, lo único que Rorty invoca en su promoción tanto del liberalismo como de la solidaridad es la capacidad de padecer dolor, precisamente allí donde recuerda aquella meta –según él liberal- de evitar la crueldad o disminuirla. Pero con ello también, según Geras, Rorty “resucita” una cierta noción de “naturaleza” común –tanto a seres humanos como a animales- que, por otro lado, se supone que ya había rechazado en tanto modalidad de fundamento. Cfr. Geras Norman, *Solidarity in the conversation of humankind*, Op. cit., pp. 88-91.

superarían al vocabulario metafísico en vistas de una progresiva transformación social”¹⁸¹. La única ventaja en este sentido que Baker evalúa, porque le parece que Rorty la implica, es la de que una cultura antifundacionista sería más propensa a la autorevisión. Por nuestra parte, pensamos que lo más que nuestro autor sugiere como ganancia práctica, más al menos que la vocación autocrítica a la que se refiere Baker –y esto tanto en “Justice as a larger loyalty” como en otros lugares-, es que el reconocimiento de su propia contingencia haría menos verticales y autoritarias las relaciones entre el Occidente liberal y lo que pueda pensarse como su exterior. Pero también con ello Rorty pareciera estar bosquejando un escenario por lo menos distante de la realidad: uno en el que las relaciones entre los diferentes nosotros coexistentes –el abstracto “Occidente liberal” y los demás- serían siempre voluntarias, y uno también en el que las relaciones de dominación quedarían reducidas a la expresión de la incidencia ilegítima en las formas foráneas y diversas de interpretar el mundo.

Lo que sí se impone, en todo caso, es la necesidad de no confundir la exhortación de Rorty a este tipo de etnocentrismo relativo a la autocomprensión de las sociedades liberales con la clase de etnocentrismo moral que habíamos analizado en el primer capítulo; ya que el primero no equivale a aconsejar una solidaridad estrecha de miras o angosta de corazón, esto es, a promover algo así como una moralidad de alcance limitado desde la perspectiva que también en el primer capítulo identificamos como “perspectiva de los destinatarios”. Aunque hemos visto que el filósofo norteamericano insiste en considerar a este tipo de disposición selectiva para con los intereses o necesidades de los otros, a la que además asocia con el término etnocentrismo, como la tendencia moral más generalizada, lo cierto es que nunca es esto también lo que aconseja; a lo más que llega Rorty en este sentido es a sugerir, si bien a veces de una manera deliberadamente provocadora, que la apertura y la tolerancia liberales no pueden ser ilimitadas, no pueden ser compatibles con cualquier creencia o práctica. Es lo que implica en la siguiente descripción de la actitud etnocéntrica:

¹⁸¹ Baker Lynn A., “Just do it: pragmatism and progressive social change”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought* (Edited by Alan Malachowsky), Vol. 3., Op. cit., p. 225.

“ser etnocéntrico es dividir a la especie humana entre las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo –nuestro ethnos abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa”¹⁸².

Rorty remata también esta descripción con la afirmación de que nadie se libra de esta forma de etnocentrismo –“por mucha retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio”¹⁸³. La forma de decirlo, tanto en éste como en otros lugares, puede resultar provocadora, pero, bien mirado, en la idea que el filósofo estadounidense quiere transmitir con sus palabras no parece haber mucho de qué escandalizarse; probablemente las hubieran suscrito –aunque con otra expresividad- otros liberales, como el mismo John Rawls, quien exige a las diversas “doctrinas comprensivas” que pretendan coexistir en la sociedad liberal la condición de que sean “razonables”¹⁸⁴. Pero en todo caso contemplar tales limitaciones a la tolerancia o a la interacción nos parece que es diferente a aconsejar el etnocentrismo moral tal y como lo hemos descrito en este trabajo. Este último tipo de consejo Rorty no lo da ni a los individuos ni a ningún nosotros, y menos al nosotros democrático liberal cuya inclusividad tantas veces celebra; señalándola, de hecho, como uno de los componentes principales de su autoimagen¹⁸⁵. Las siguientes palabras suyas logran resumir de manera bastante precisa la importante aclaración que acabamos de hacer:

“Nuestra cultura liberal burguesa (...) es una cultura que se enorgullece constantemente de agregar nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende

¹⁸² Rorty Richard, “Solidarity or objectivity?”, Op. cit., p. 30 (Op. cit., p. 51). Esta descripción del etnocentrismo casa con estas palabras de Rorty en otro de sus ensayos: “Tenemos que insistir en que no necesariamente todo argumento tiene que satisfacerse en los términos en que se presenta. El compromiso y la tolerancia deben excluir la voluntad de operar en el marco de cualquier vocabulario que nuestro interlocutor desee utilizar, el tomar en serio cualquier tema que presente a discusión”. “The priority of democracy to philosophy”, Op. cit., p. 190 (Op. cit., p. 259).

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Aunque Rawls no define “lo razonable” directamente o en cuanto tal, sí trata de describirlo en sus principales aspectos para sugerir que, por un lado, se trata de una disposición de las personas para proponer, establecer y conducirse de acuerdo con principios, pautas o normas de convivencia pública sobre los que también puedan pensar que otros, y no sólo ellos, suscribirían al considerarlos justificados; por otro lado, se trataría asimismo de una disposición para reconocer lo que Rawls llama “carga del juicio” (fuentes de las dificultades u obstáculos que pueden surgir para llegar a un acuerdo sobre juicios aun entre personas razonables) y asumir sus consecuencias (la principal de las cuales es que no todas las personas razonables profesan la misma doctrina comprensiva, lo cual lleva a suscribir alguna forma de la “libertad de conciencia” y “libertad de pensamiento”). Pero lo importante para lo que aquí queríamos remarcar, por estar relacionado con la posición de Rorty, es que el concepto rawlsiano de lo “razonable” presupone y define límites –afines a la tradición liberal- para la apertura y tolerancia respecto de la alteridad. Cfr. *Political liberalism*, Op. cit., pp. 48-66.

¹⁸⁵ Cfr. Rorty Richard, “Introduction: “Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism”, Op. cit., p. 2 (Op. cit., p. 16).

pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad (...) El antiantietnocentrismo no es el intento de modificar los hábitos de nuestra cultura, de tapiar de nuevo las ventanas. Más bien es un intento de hacer frente al liberalismo excesivo corrigiendo el hábito de nuestra cultura de ofrecer un fundamento filosófico a su deseo de ventanas”¹⁸⁶.

Pero en su “intento de hacer frente al liberalismo excesivo”, este “antiantietnocentrismo” rortyano tiene que emplear las mismas armas que aquél. Lo que queremos decir es que al estar este último referido, según el mismo Rorty quiere darlo a entender, sólo a ese nivel, digamos, “metacognitivo” –o si se quiere, metacomprendivo- que llama autoimagen de las sociedades liberales –y no al de las prácticas o las instituciones-, únicamente puede constituirse como contra-argumento y conclusión con recursos de ese mismo nivel; y éstos, al igual que los empleados por el “liberalismo excesivo”, son recursos tradicionalmente confeccionados en la disciplina filosófica.

Con ello en realidad entra en escena la reacción crítica de Rorty ante aquella estrategia universalista a la que nos referimos al final del primer capítulo de este trabajo, con la cual cierta filosofía moral pretendería romper el cerco del etnocentrismo moral o borrar esa amenazante distinción “nosotros-ellos” –que es como también pudiera interpretarse ese “deseo de ventanas” del que habla nuestro autor en la última cita. Habíamos dicho en aquel primer capítulo que la reacción crítica de Rorty frente a tal estrategia contemplaba dos diferentes vías de argumentación a su vez correspondientes a aquellas dos perspectivas semántico-morales de la noción de universalidad que allí también reconocíamos. En lo que sigue, tras esta primera parte dedicada a explorar diferentes aspectos del contenido que Rorty suele vincular con el término etnocentrismo, normalmente a través de usos y descripciones del pronombre nosotros más o menos neutros o autorreferenciales, nos concentraremos ahora en la revisión de ese tipo de argumentos que nuestro autor opone a las aspiraciones del universalismo ético. Podrá verse que muchos de ellos representan continuidades –en tanto desarrollos, complementos o precisiones- de lo expuesto en estos tres primeros capítulos.

¹⁸⁶ Rorty Richard, “On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit., p. 204 (“Sobre el etnocentrismo. Respuesta a Clifford Geertz”, Op. cit., p. 276). Aquí Rorty juega con el prefijo “anti”, para dar el sentido de que el “antiantietnocentrismo” es una reacción de cara a las actitudes liberales que pretenden evitar el etnocentrismo, esto es, a las actitudes antietnocéntricas”.

SEGUNDA PARTE: ANTIUNIVERSALISMO EN DOBLE PERSPECTIVA

CAPÍTULO IV

Verdad y justificación: la configuración del problema

4.1 La “perspectiva de la validez” y el debate Rorty vs Habermas

Es necesario comenzar con un brevísimo recordatorio de a qué nos referíamos con la expresión que en el primer capítulo de este trabajo acuñamos como “perspectiva de la validez”. Allí nos habíamos preguntado por los usos semánticos que se hacen de la noción de universalidad en los discursos morales o filosófico morales, y habíamos visto que una de las acepciones, no exenta en sí misma de matices, es aquella en la que con los términos universalidad o universal se hace referencia a lo que se supone común a un conjunto de individuos, usualmente identificado con «la humanidad» o con la totalidad de los seres humanos. En cuanto a ese algo común decíamos también que puede referirse tanto a rasgos de naturaleza –o condiciones de existencia- como a determinados contenidos –principios, valores, normas- de las comprensiones morales del mundo en los que exista un consenso de facto sobre su validez, o bien sobre los cuales, aun a falta de este tipo de consenso, pueda pensarse que *deberían* ser considerados válidos por todos los individuos y sociedades humanas. Aunque la connotación de validez es especialmente acentuada en estos últimos dos matices del significado, quisimos incluir también al primero en la “perspectiva de la validez” debido a que muchas veces éste se presume como el fundamento del que emana la validez de los contenidos morales. Sin duda aun cuando esta “perspectiva de la validez” y sus posibles matices no clausure la equivocidad semántica de la noción de universalidad en su aplicación al ámbito moral de la vida, a grosso modo sí podría decirse que resulta el sesgo más socorrido por los universalismos éticos o filosófico morales.

Tras este recordatorio es mucho más fácil reconocer exactamente a qué nos referimos con la afirmación de que una de las vías por las que Rorty contesta a los universalismos éticos es negando la validez universal que presumen poder alcanzar o haber alcanzado. En efecto, nuestro autor enfoca la cuestión del posible alcance universal desde esta perspectiva y también desde ella desdeña a las filosofías morales que, de Platón a Habermas, pasando, por supuesto, por Kant, de uno u otro modo se jactan de este alcance. Sin embargo, no siempre Rorty argumenta su desdén; por lo menos no si argumentar supone considerar y entrar en una discusión directa sobre la suficiencia de aquellas razones que el oponente podría tener para sostener lo que sostiene. Algunas veces el desdén mostrado por nuestro autor consiste en trazar apenas un bosquejo de la posición antagónica a la suya e inmediatamente desviar la atención, casi siempre mediante el recurso de la exposición articulada del pensamiento de aquellos otros autores con quienes coincide, hacia la manera alternativa en la que él prefiere y aconseja pensar, o en su caso eludir o disolver, un determinado problema. Claro que esto tampoco ocurre siempre. En algunas ocasiones y lugares de su obra Rorty asimismo ofrece argumentos más frontales, que permiten no sólo reconocer en términos muy generales aquello que está rechazando y el abordaje o tratamiento alternativo que prefiere, sino también por qué rechaza lo que rechaza, esto es, cuál es la insuficiencia que advierte en las razones con las que cuentan o podrían contar sus adversarios.

Por otro lado, hemos visto que la tematización rortyana de la autocomprensión más adecuada para las democracias liberales entraña esa controversia, de énfasis epistemológico, sobre cómo entender el basamento u origen de sus prácticas e instituciones, y que esto a su vez desata divisiones entre el reconocimiento de la mera contingencia histórica o la afirmación de algún fundamento que se distinga de ella; o bien entre las nociones de lealtad y de justicia –entendida ésta última como algo que puede distinguirse de la primera. También pudimos ver ya cómo se decanta Rorty ante tales divisiones.

Pues bien, de igual manera, cuando el filósofo estadounidense rechaza la presunción de un alcance universal en ética desde esa “perspectiva de la validez” de los contenidos morales, su rechazo adquiere frecuentemente la forma expresiva de una negación de la idea de tener obligaciones morales incondicionales; negación ésta que también Rorty

acostumbra a remontar a la diferenciación kantiana entre los dominios de la moralidad y de la prudencia. Rechazar la presunción de validez universal equivaldría entonces a suprimir o a redescubrir esa línea fronteriza entre lo incondicional y lo condicional –o hipotético- que Kant consideraba necesaria.

Si nos preguntamos ahora con qué tipo de razones nuestro autor justifica y no sólo expresa las preferencias o negaciones anteriores, lo primero que habría que considerar es que con respecto a la validez de las comprensiones del mundo él no evoca algo semejante a aquella escisión diltheyana entre ciencias naturales y ciencias del espíritu¹⁸⁷, esto es, no supone que exista diferencia alguna de clase o estatus entre las pretensiones de conocimiento que apuntan a un mundo físico y aquellas volcadas sobre un mundo social o moral. Esta consideración es fundamental a la hora de identificar los registros del pensamiento rortyano en los que es posible hallar razones respectivas a su rechazo del universalismo ético desde la perspectiva que aquí nos incumbe, pues a nuestro entender esta reacción crítica se enriquece, y también resulta más fácil de reconstruir como un cuerpo de argumentación más sistemático, sobre todo gracias a los lugares y pasajes de su obra en los que Rorty no necesariamente o exclusivamente discurre sobre ética, sino en los que lo hace en torno a la noción de verdad; pese a todo uno de sus temas filosóficos predilectos.

Ahora bien, de todos esos lugares y pasajes de su obra en los que el filósofo estadounidense tematiza en algún sentido la noción de verdad, consideramos que especialmente revelador de su reacción crítica frente a los universalismos éticos es el registro del debate que, en varios de sus ensayos, sostiene con Habermas, a quien podría considerarse como el principal y más exigente interlocutor de nuestro autor en lo que se refiere a este tema. Decimos que es especialmente revelador, entre otras cosas, porque tampoco en el caso del filósofo alemán existen diferencias demasiado significativas entre su teoría discursiva de la *verdad* y su *ética* del discurso; pero nuestra razón principal para afirmarlo es que Habermas y Rorty caminan juntos buena parte del camino, digamos que hasta que éste se bifurca, y allí donde esto ocurre, también la crítica del filósofo estadounidense al universalismo ético desde la “perspectiva de la validez” se exhibe en

¹⁸⁷ De hecho, una crítica sugerente a esta posición rortyana puede verse en el ensayo de Georgia Warnke, “Hermeneutics and the social sciences: A Gadamerian critique of Rorty”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought* (Edited by Alan Malachowsky), Vol. 4., Op. cit., pp. 181-198.

todo su alcance: puede verse cómo incluso alcanza a un planteamiento con el que comparte en buena medida un mismo contexto teórico. En este sentido podríamos decir que el filósofo alemán muestra mejor a Rorty; o si se prefiere, que exige a éste mostrarse más completo en su crítica; e insistimos, esto gracias a las diferencias que ambos logran demarcar a partir de su trasfondo de nociones y posturas compartidas.

Para ir situando este debate, aunque todavía a muy grandes rasgos, podemos decir que tanto el filósofo estadounidense como su colega alemán rechazan la teoría de la verdad como correspondencia y se alejan del paradigma sujeto-objeto que tiene como principal referencia la epistemología tradicional. Pero también los dos filósofos niegan algo del otro. Rorty considera algo así como que Habermas, pese a todo, representa una versión puesta al día del “fundacionismo” o “fundamentalismo filosófico”; mientras que el filósofo alemán piensa que su coetáneo estadounidense confunde una premisa plausible con una dudosa conclusión: la premisa de que el acceso al mundo se lleva a cabo siempre desde ese horizonte sociocultural, intersubjetivo y lingüísticamente constituido que representa todo particular “mundo de la vida”¹⁸⁸, con la conclusión de que la racionalidad y la validez simplemente se diluyen en la perspectiva interna de una pluralidad de horizontes comprensivos.

Si bien ambos filósofos están interesados en la resonancia ética de su debate, ciertamente el epicentro del mismo es su discusión en torno al problema de la verdad – a cómo pensar tal noción-, y con respecto a este pivote Rorty y Habermas sólo se distancian en sus posiciones cuando arriban al siguiente cuestionamiento: si en lo que atañe a considerar válido el conocimiento disponemos ya de un concepto como el de ‘justificación’ (esto es, si ya podemos decir de algo que está justificado, que tenemos evidencia o razones para sostenerlo, etc.), ¿requerimos también preservar el concepto de verdad? ¿Implica este concepto algo distinto a eso que entendemos por justificación, alguna diferencia por la cual sea efectivamente necesario preservarlo? Ésta es pues la encrucijada a la que aludíamos antes, a la cual se traslada y en la cual se traduce a fin de cuentas el problema del alcance universal desde la “perspectiva de la validez”. Como veremos, Habermas defiende con una intensidad ausente en Rorty la necesidad de preservar una cierta noción de verdad que

¹⁸⁸ Más adelante nos referiremos con más precisión que aquí a este concepto de “mundo de la vida” en su versión habermasiana.

pueda distinguirse de los acuerdos o consensos fácticos particulares y aun operar como referente crítico de los mismos, lo cual informa de que la distancia entre ambos filósofos se calibra sobre todo por la disposición de cada uno a responder con un sí o con un no a las preguntas de arriba. Este “sí” de Habermas, como también podrá verse, supone el rescate de cierta noción de alcance universal a la que Rorty reacciona con el “no”.

Para desentrañar este debate en sus más relevantes claves, dividiremos el resto de nuestra exposición en cuatro partes seguidas de una breve conclusión. Abordaremos las dos primeras en el presente capítulo, en las cuales, respectivamente, identificaremos lo que ambos filósofos coinciden en rechazar –eso para lo cual Rorty emplea la metáfora del “espejo de la naturaleza”- y sus razones para hacerlo, y desde aquí recorreremos los momentos del argumento con el que se configura para ellos el problema de la verdad y la justificación. En las dos últimas partes, que serán tratadas en el siguiente capítulo, combinaremos la presentación sintética de algunos aspectos del pensamiento de los dos filósofos con la referencia a las principales críticas que se dirigen mutuamente. Después de esto estaremos en mejores condiciones de ofrecer alguna conclusión sobre la reacción crítica de Rorty frente a la presunción de alcance universal desde esta “perspectiva de la validez”.

4.2 El espejo de la naturaleza

Como se sabe, una teoría de la verdad, en filosofía, es, grosso modo, una explicación de la naturaleza de la verdad o un esclarecimiento del significado de dicho término, lo cual muchas veces se traduce en una explicitación de las condiciones de posibilidad del mismo. En este sentido, nombres para identificar teorías de la verdad hay muchos; además de la teoría de la verdad como correspondencia, podemos hablar de teorías semánticas, coherentistas, consensuales, pragmáticas, deflacionarias, etc. Históricamente la teoría de la verdad con mayor difusión y aceptación ha sido la llamada teoría de la verdad como correspondencia; también ha sido ésta la teoría de la verdad con respecto a la cual casi todo estudioso del tema se ha sentido obligado a pronunciarse. De hecho, muchas de las demás teorías de la verdad se presentan como variaciones o alternativas frente a esta concepción correspondentista.

Normalmente se dice que Aristóteles, quien estrictamente no elaboró una teoría de la verdad, sí prefiguró lo que más tarde se entendería como ‘teoría de la verdad como correspondencia’. Lo hizo con su afirmación –citada más de veinte siglos después en el famoso artículo del lógico polaco Alfred Tarsky - de que: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es (lo) falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es (lo) verdadero”¹⁸⁹.

Tal afirmación sin duda contiene resumidamente los principales trazos de una teoría de la verdad como correspondencia. Contiene, para empezar, el supuesto de que la verdad es un concepto relacional, esto es, un concepto que se aplica a la relación entre dos tipos de factores; por decirlo en llano: a representaciones y a algo que no son representaciones, o a proposiciones y a algo que no son proposiciones; para eso que no son representaciones o proposiciones usualmente se han empleado términos tan variados como mundo (exterior), realidad, hechos, estados de cosas, etc. Antes del llamado “giro lingüístico” de la filosofía, el primer polo de la relación –el subjetivo, si se quiere- se expresaba en un vocabulario mucho más mentalista; por un lado tendríamos al pensamiento o a la conciencia con su respectiva representación, y por otro –en el polo objetivo- a aquello distinto a lo primero, aquello de lo cual la representación del pensamiento o de la conciencia sería representación. A partir del giro lingüístico es mucho más común pensar en una relación entre entidades lingüísticas –oraciones, enunciados o proposiciones-, por un lado, y por otro entidades no lingüísticas, para las cuales se emplea frecuentemente el término “hecho”.

Ahora bien, el de verdad, de acuerdo con esta concepción, por supuesto no es únicamente un concepto relacional, sino también normativo; esto es, se trata de un concepto que exige y no sólo expresa –ya que no lo expresa en todos los casos- un tipo particular de relación: la correspondencia entre las proposiciones y lo que no son proposiciones. Esta relación de correspondencia se convierte entonces en el estándar normativo conforme al cual es posible discriminar entre diversos contenidos proposicionales, según sea su cumplimiento o incumplimiento, o bien su grado de cumplimiento o incumplimiento –pues

¹⁸⁹Aristóteles citado por Tarski Alfred en “The semantic conception of truth and the foundations of semantics” (Trad. al castellano de E. Colombo: “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la lingüística (1944), en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Ed. Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli, Madrid: Tecnos, 1997, p. 69).

también admite la posibilidad de grados- con aquél. De tal manera que si integramos esta connotación normativa con el aspecto relacional de la verdad, podemos afirmar llana y sucintamente, con John Searle, que una concepción de la verdad como correspondencia se presenta a menudo como una explicación así del término verdadero: “Un enunciado es verdadero si y sólo si corresponde a los hechos”¹⁹⁰.

Pero, por lo pronto, ¿qué significa que un enunciado se corresponda con los hechos? –y también podríamos preguntar, por supuesto, ¿qué es un hecho? Si a lo primero respondemos que la correspondencia es un ajuste, adecuación o conformidad entre lo que se piensa y lo que es o existe, o entre lo que se dice y la realidad, tampoco adelantamos mucho en la aclaración del asunto; lo único que hacemos es nombrar de otra manera el problema, y el problema precisamente consiste en esclarecer lo que pueda significar esa exigencia de correspondencia, ajuste, adecuación, conformidad, etc... Dicho de otro modo, el problema en todo caso consiste, por un lado, en explicar qué significa que las representaciones mentales o las proposiciones que, se supone, son entidades de una determinada naturaleza, correspondan a los “hechos” o “estados de cosas”, esto es, a entidades del mundo que, se supone también, son de una naturaleza distinta. Y por otro lado el problema consiste igualmente en esclarecer cómo es que se lleva a cabo esa operación de contraste que posibilita la discriminación entre contenidos proposicionales, la decisión sobre qué proposiciones y representaciones corresponden o no, de aquella manera, a los estados de cosas. Esta última cuestión es la que resulta más importante para el tipo de rechazo que hacen tanto Habermas como Rorty de esta concepción de la verdad.

Estos dos filósofos rechazan lo que en uno de sus principales libros¹⁹¹ nuestro autor llegó a llamar la metáfora del “espejo de la naturaleza”, esto es, la imagen del conocimiento como un espejo capaz de reflejar el modo de ser en sí del mundo, y ambos igualmente piensan que es ésta la imagen que sugiere, aunque sin lograr esclarecer sus términos, la concepción de la verdad como correspondencia.

El núcleo del argumento que emplean tanto Habermas como Rorty para el rechazo de la verdad como correspondencia, según lo vemos es en lo esencial el mismo, y es aquél que

¹⁹⁰ Searle John, *The construction of social reality*, New York: Free Press, 1995, p. 200 y s.

¹⁹¹ Obviamente, hablamos de *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit.

pasa sobre todo por enfatizar la ubicuidad del lenguaje en lo que atañe al conocimiento del mundo, y cuyo más remoto y reputado antecedente filosófico probablemente se halle en el debate acerca de la verdad sostenido en los años sesenta entre J. L. Austin –quien abrazaba una concepción correspondentista de la verdad- y P. F. Strawson –quien proponía eliminar tal concepción¹⁹². Desde entonces, con sus propias variantes, igualmente otros filósofos han recurrido a este argumento para rechazar en algún sentido a la teoría de la correspondencia. La esencia del argumento es que la operación sobrentendida en la concepción correspondentista, aquella en la cual se supone que entidades de naturaleza diferente –por un lado, las proposiciones, y por otro, los estados de cosas o hechos no lingüísticos- serían contrastadas con el propósito de calibrar su grado de ajuste o desajuste, resultaría inviable para seres que sólo pueden identificar el mundo lingüísticamente, para seres que, digamos, no pueden exiliarse de su propio lenguaje –o, si se quiere, de su propia experiencia- para saber qué es o cómo es eso que hay más allá del mismo. Tal operación de contraste requeriría, en todo caso, el tipo de perspectiva “externalista”, neutral y sobre todo imposible a la que otro filósofo contemporáneo, Hilary Putnam, se ha referido como el “Ojo de Dios”¹⁹³.

Con este argumento en mente, es que Habermas afirma lo siguiente en su famoso artículo de 1972, “Teorías de la verdad”:

“La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único donde cabe aclarar la validez de los actos de habla”¹⁹⁴.

Aquí y en otros lugares Habermas evoca explícitamente aquella polémica entre Austin y Strawson sobre todo para mostrar su sintonía con este último en cuanto a la comprensión

¹⁹² Cfr. Austin J. L., “Truth” (1950), y Strawson P.F., “Truth” (1950), en G. Pitcher, *Truth*, Englewood Cliffs, 1964 (la traducción de ambos artículos, por A. García Suárez, el primero, y éste mismo y L. M. Valdés, el segundo, puede también encontrarse en la edición preparada por José Antonio Nicolás y María José Frápolli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Op. cit.).

¹⁹³ O como también dice Putnam: “la visión de la verdad del No-Ojo-, la verdad como algo totalmente independiente de los observadores”. Cfr. Putnam Hilary, *Reason, Truth and history*, USA: Cambridge University Press, 1981 (Trad. al castellano de José Miguel Esteban Cloquell: *Razón, Verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988, p. 59 y s). Aquí y en lo sucesivo lo citaremos en esta última edición castellana.

¹⁹⁴ Habermas Jürgen, “Wahrheitstheorien” (1973), en *Vorstudien und Engänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: “Teorías de la verdad”, en *Teorías de la verdad del siglo XX*, Op. Cit., p. 550. Aquí y en lo sucesivo citamos este ensayo en la presente edición castellana). Habermas hace también explícito el argumento de la ubicuidad del lenguaje en el ensayo sobre Rorty de su libro *Warheit und Rechtfertigung*, Op. cit. (“Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en *Verdad y Justificación*, Op. cit., p. 238).

de la noción misma de “hecho” no como un fragmento –cosa o acontecimiento- alingüístico del mundo, sino como un “estado de cosas” *identificado* siempre lingüísticamente, enunciado en el contenido de aquellas proposiciones que una comunidad de hablantes reconoce como justificadas¹⁹⁵. Pero en el caso del filósofo alemán, sin duda el ejemplo de mayor repercusión de cómo abraza y combina la tesis acerca de la ubicuidad del lenguaje y de la imposibilidad de acceder a una realidad culturalmente no interpretada –tesis que considera incompatibles con la teoría de la verdad como correspondencia- lo representa su concepto de “mundo de la vida” en tanto “acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural”¹⁹⁶ y que interviene necesariamente –como si se tratara de un “trascendental”- en los procesos intersubjetivos de entendimiento.

Con la reinterpretación que en su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas hace de este concepto de origen husserliano, reapropiado a su vez por la sociología fenomenológica de Alfred Shütz y de sus continuadores Peter Berger y Thomas Luckmann, en efecto aquél no sólo propone una manera de concebir la sociedad y de explicarla en su reproducción simbólica –que junto a la concepción de ésta también como “sistema” completa la visión de sociedad finalmente propuesta por el filósofo alemán-, sino que con ello suscribe, otorgándole un énfasis predominantemente lingüístico –mucho más acentuado que en sus versiones precedentes-, la premisa epistemológica que resulta más cara para la tradición filosófica continental en su deriva hermenéutica. Por supuesto, se trata de aquélla instaurada por Heidegger y desarrollada más tarde en la filosofía de Gadamer¹⁹⁷ (y a la que también habíamos hecho referencia en el segundo capítulo de este trabajo a propósito de sus implicaciones en la noción de identidad) según la cual toda comprensión o

¹⁹⁵ Este tratamiento que Habermas hace de la noción de “hecho” puede hallarse también a lo largo de la tercera sección (“Verdad y objetividad”) del Epílogo de 1973 a su libro *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos: *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990).

¹⁹⁶ Habermas Jürgen, *Vorstudien und Engänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa, Complementos y Estudios Previos*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 495). La cita corresponde a esta última edición castellana.

¹⁹⁷ En el caso de Heidegger, principalmente en los párrafos 31-34 de la primera sección de *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 (Trad. al castellano de Jorge Eduardo Rivera C.: *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003); y en el de Gadamer, en la sección 2 de la Segunda Parte de su obra *Verdad y Método*, Op. cit.

interpretación del mundo, tanto físico como social o moral, se efectúa sobre la base de un legado sociohistórico de prejuicios, de un momento *precomprensivo* que modula a la experiencia inmediata al tiempo que la rebasa en su carácter de totalidad. Lo que Habermas entiende por el concepto mundo de la vida es pues tanto esta totalidad inabarcable –en cuanto tal- como el fragmento desgajado de este acervo de saber que en cada caso constituye el horizonte de precomprensión obviado en las experiencias, situaciones e interacciones comunicativas particulares. En este sentido el horizonte del mundo de la vida podrá desplazarse, corregirse o redefinirse junto con éstas, pero el efectuarse o tener lugar a partir de un horizonte determinando es algo ineludible para las mismas. Tal condición, o dicho en negativo, esa imposibilidad de llegar a experimentar una *nuda* realidad es la que reafirma Habermas en el siguiente pasaje sobre mundo de la vida y acción comunicativa:

“Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo aproblemáticas, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas; y de esas *convicciones de fondo* se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en los que los participantes hacen uso de definiciones acreditadas de la situación o negocian definiciones nuevas. Los participantes en la interacción se encuentran *ya interpretada*, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya interpretado, de lo culturalmente autoevidente. En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida que está construido a partir de un acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar”¹⁹⁸.

Por su parte, Rorty se cuida mucho de advertir que el argumento de que no podemos hacer esa comparación entre nuestras creencias sobre el mundo y el mundo considerado como esa realidad neutra, ontológicamente independiente¹⁹⁹, debería servir para convencernos de lo absurdos que resultan muchos de los “problemas” –o mejor, pseudo-

¹⁹⁸ Habermas Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Trotta, 2010, p. 604. Las cursivas de la cita corresponden a esta edición citada). En lo sucesivo esta obra será citada en esta última edición, que integra los dos tomos que la componen.

¹⁹⁹ Un poco más adelante, cuando hablemos de la justificación, ilustraremos de forma más detallada cómo Rorty expresa el tipo de argumento anticorrespondentista al que estamos aludiendo, específicamente la versión del mismo que, al tratar de Wilfrid Sellars, ofrece en el capítulo IV (“Privileged Representations”) de *Philosophy and the mirror of nature*. Pero también puede consultarse un buen resumen de este argumento en su “Introduction: pragmatism and Philosophy”, Op. cit., p. Xvii-xxi.

problemas-, “soluciones” –o pseudosoluciones- y posiciones filosóficas –realismo, idealismo, escepticismo e incluso relativismo- tradicionalmente epistemológicos y derivados de la metáfora visual o pictórica del lenguaje y del conocimiento, esto es, de la concepción de éstos a la luz privilegiada de la noción de “representación” del mundo.

Por ello, desde la “Introducción” al primer volumen de los *Philosophical papers*, Rorty se refiere a su propia posición como “antirrepresentacionista”, por contraste con otras posiciones, diversas entre sí, a las que identifica como representacionistas, y dice lo siguiente:

“Típicamente, los representacionistas piensan que las controversias entre idealistas y realistas fueron – como lo son las existentes entre escépticos y antiescépticos- discusiones provechosas e interesantes. Normalmente, los antirrepresentacionistas consideran absurdos los dos tipos de controversias. Según su diagnóstico, ambos son resultado de haber sucumbido a la cautividad de una imagen, una imagen de la que ahora deberíamos liberarnos”²⁰⁰.

Sin embargo, habría que evitar aquí la tentación de interpretar que Rorty está negando la posibilidad de correspondencia entre lenguaje y mundo, como si dijera algo así como que las descripciones del mundo no pueden corresponder a lo que el mundo es. Tal interpretación expresaría una confusión. Lo que Rorty quiere decir es que dicho problema no tiene demasiado sentido, que hacerse preguntas tan variadas como éstas: ¿Nuestras descripciones del mundo –quizá basadas en último término en impresiones básicas- corresponden a lo que el mundo es? O, ¿no es posible que un genio maligno nos esté induciendo un sueño engañoso? O, ¿no será más bien que todo conocer es perspectivista, esto es, relativo a la particular situación y perspectiva del sujeto cognoscente?... equivale en realidad a participar de un mismo hechizo, de aquél que insta a formular problemas filosóficos que no pueden resolverse y, por ende, a imaginar soluciones a los mismos que tampoco pueden serlo; por lo menos no mientras a su vez no sea posible ese exilio del propio lenguaje del que hablábamos arriba. Por eso Rorty advierte en *Contingency, irony, and solidarity*:

“Decir que deberíamos dejar atrás la idea de la verdad como algo ahí afuera esperando a ser descubierto, no equivale a decir que hemos descubierto que ahí afuera no hay verdad. Es decir que serviríamos mejor a

²⁰⁰ Rorty Richard, “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism”, Op. cit., p. 2 y s. (Op. cit., p. 17).

nuestros propósitos si cejáramos en ver a la verdad como un asunto de profunda importancia, como un tema de interés filosófico, o al término ‘verdad’ como susceptible de análisis”²⁰¹.

Recomendar entonces el abandono de la concepción representacionista del lenguaje y del conocimiento, y con ello el tradicional problema epistemológico de la correspondencia –de la “representación”- con un mundo ontológicamente independiente, no debería entonces confundirse con una negación de dicha correspondencia, ya que esta negación sólo podría ser una presunción más de haber solucionado un problema irresoluble –el de la correcta representación de lo que el mundo es- y por lo tanto también una forma más de sucumbir a ese mismo hechizo del espejo de la naturaleza del que el filósofo estadounidense invita a liberarse.

Somos conscientes de que con lo dicho hasta aquí tan sólo nos hemos limitado a identificar el principal argumento que tanto Habermas como Rorty emplean para rechazar la teoría de la verdad como correspondencia. Quisiéramos ahora concluir esta primera parte de nuestra exposición, dedicada al tipo de negación en la que coinciden ambos filósofos, señalando la implicación más relevante de la misma. Planteada esta implicación como una pregunta y su respectiva respuesta serían más o menos éstas: ¿Cómo afecta a la cuestión de la validez del conocimiento el reconocimiento de que la realidad que nos es accesible es siempre la realidad lingüísticamente interpretada? La afecta en el sentido de que, si las creencias u oraciones empleadas para identificar algo en el mundo físico o moral han de tener algún respaldo, este respaldo sólo podrá ser el de otras creencias u oraciones, y para éstas últimas igualmente otras, y así sucesivamente, con lo cual parecería estarse describiendo una actividad de justificación consistente en hacer coherentes unas creencias con otras, unas oraciones con otras. Habermas formula muy claramente como problema esta implicación en uno de los ensayos de su todavía reciente libro *Verdad y Justificación*:

“Dado que la verdad de las creencias y oraciones sólo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salirnos- en tanto que seres reflexionantes- del círculo mágico del lenguaje. Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista del conocimiento y un

²⁰¹ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 8 (Op. cit., p. 28). A estas palabras suyas el filósofo estadounidense les añade una nota al pie en la que insiste en prevenir del riesgo de inconsistencia autorreferencial que supone negar la correspondencia con la realidad cuando se ha declarado también que esta correspondencia no puede ser conocida. Es ésta una inconsistencia en la que, según Rorty, habrían incurrido Nietzsche y Derrida.

concepto holista de fundamentación; y parece que sólo un concepto de verdad como coherencia es compatible con ambos. Por ello resulta aconsejable aclarar primero si puede rescatarse para el concepto de verdad un sentido de validez que sea independiente del contexto²⁰².

De la concepción de la verdad como correspondencia, sobre la cual hemos dicho que exigía o suponía una relación de correspondencia entre lenguaje y mundo, y por ende entre entidades de naturaleza diferente, de la mano de la tesis de la ubicuidad del lenguaje arribamos a una noción de validez o a un concepto de verdad que siguen siendo relacionales, pero en los cuales el supuesto de la relación directa con un mundo no lingüístico ha sido sustituido por el de la relación coherente entre oraciones o emisiones lingüísticas. Esto ciertamente es lo que muchas veces se entiende como concepción coherentista de la verdad.

4.3 Lenguaje, coherencia y justificación intersubjetiva.

Sin embargo, las últimas palabras de la cita anterior ya permiten entrever que este desenlace, digamos, coherentista, de la tematización de la verdad, no deja de ser, por alguna razón, también un tanto incómodo para Habermas; mientras que, cabe decirlo desde ahora, en ningún momento lo es para Rorty. No obstante, la tesis de la ubicuidad del lenguaje y su desenlace coherentista es también lo que proyecta el problema de la validez del conocimiento sobre un trasfondo o marco de intersubjetividad; sólo en el cual, o dentro del cual, puede asimismo aspirar a cualquier tipo de solución. Es lo que expresa Habermas, citando también a Rorty entre sus palabras, en un pasaje en el que sugiere –como lo hace el filósofo estadounidense en *Philosophy and the mirror of nature*- que el concepto de “objetividad” debería entenderse como “acuerdo intersubjetivo”:

“Según la concepción mentalista (...) ‘El concepto “subjetivo” es lo contrario de corresponde con lo que hay afuera’ y, por tanto, significa tanto como ‘es meramente el producto de aquello que ocurre aquí dentro’. Según la concepción lingüística, la subjetividad de las creencias ya no se controla de manera inmediata confrontándolas con el mundo, sino mediante una coincidencia pública, alcanzada en la comunidad de comunicación: ‘Una reflexión subjetiva es aquella que tendría que (...) ser dejada de lado por los otros participantes racionales en el diálogo’. Con ello, la intersubjetividad del entendimiento sustituye a la objetividad de la experiencia. La relación lenguaje-mundo se convierte en dependiente de la comunicación entre hablante y oyente. La referencia vertical al mundo de las representaciones de algo, o de los enunciados

²⁰² Habermas Jürgen, “Corrección normativa vs verdad”, en *Verdad y justificación*, Op. Cit., p. 275.

sobre algo, se flexiona por decirlo así hasta la referencia horizontal del ‘con otros’ propia de los participantes en la comunicación”²⁰³.

Y claro que esta conversión de la relación “lenguaje-mundo” tenía que suponer también alteraciones en el paradigma sujeto-objeto que sirve como marco común a la epistemología tradicional, pues ante la imposibilidad decretada de una relación directa, no mediada lingüísticamente, con un determinado objeto, cualquier presunción de conocimiento válido que se jacte de no ser meramente subjetiva sólo podría quedar remitida a su descentramiento en los estándares de justificación reconocidos también por otros usuarios de un lenguaje; lo cual asimismo descartaría que pudiera establecerse arbitrariamente cualquier tipo de consenso, pues muchas posibilidades tanto conceptuales como metodológicas podrían resultar poco o nada persuasivas para determinados interlocutores

204

Este cambio en la configuración del problema del conocimiento, no tendría por qué significar, sin embargo, la desaparición del mundo físico o moral en tanto referencia –ya que es acerca de éste que dichos usuarios continúan hablando²⁰⁵–, o su reducción a lenguaje –como si tuviera que pensarse que lo único que existe es el lenguaje–, tan solo significaría –y es, de hecho, lo único que sí se afirma– que lo que pueda o no presumirse como una “determinación” del mundo queda emplazado a la contingencia de los consensos sobre éste

²⁰³ Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. Cit., p. 233. Las comillas simples corresponden a la cita que Habermas hace de Rorty (*Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., p. 237). Puede revisarse también Rorty Richard, “A world without substances or essences”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., p. 50 y s.

²⁰⁴ Es lo que a Barry Allen, a propósito de Rorty y como respuesta a una objeción de Bernard Williams a la idea de consenso como criterio de validez, le interesa precisar allí donde dice: “El consenso que define el conocimiento no se pudo haber producido de cualquier manera. El conocimiento es [sólo] lo que convenimos que está justificado de acuerdo con nuestros estándares, métodos, conceptos, evidencias y estilos de razonamiento. La diferencia entre el pragmatismo etnocéntrico de Rorty y el relativismo ha logrado extraviar a más de un crítico”. Cfr. Allen Barry, *What was epistemology?*, en *Rorty and his critics*, (ed. Robert B. Brandom), Op. cit., p. 223.

²⁰⁵ En el caso de Habermas, podría decirse que el mundo no desaparece, en primer lugar, en tanto sistema de referencia “formal” de la comunicación intersubjetiva: los hablantes, al comunicarse entre sí, parten del presupuesto de un mundo compartido (“idéntico”), en el cual se enmarcan y al cual se refieren sus emisiones. Cfr. Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Op. cit., p. 79 y p. 80; o también: “De la hermenéutica a la pragmática formal”, en *Verdad y justificación*, Op. cit., p. 94. Pero además, para Habermas tampoco el mundo desaparece en su carácter de escenario y correlato objetivo de la praxis humana; de aquí que, en su posible resistencia a colaborar de acuerdo con las expectativas de ésta (en su “indisponibilidad”), pueda resquebrajar las certezas que la orientan. Cfr. “Corrección normativa vs verdad”, Op. cit., pp. 279-284.

explicitados o sobrentendidos en el uso del lenguaje y en el intercambio de razones²⁰⁶. Es esa misma idea que Rorty evoca también en otros términos, en los de anteponer la “solidaridad” a la “objetividad”; o bien, en ciertas ocasiones, de sustituir al conocimiento – entendido como el producto del contacto con una realidad no humana– por la esperanza –de un consenso amplio o más amplio que el actual²⁰⁷.

Uno de los lugares en los que, a nuestro entender, Rorty reivindica con más claridad esta versión, ya no sólo antirrepresentacionista, sino también intersubjetivista y holista – ya veremos más adelante por qué decimos esto último– del conocimiento y de la justificación, es en aquella sección del cuarto capítulo de *Philosophy and the mirror of nature* titulada “La conciencia prelingüística”. En tal lugar nuestro autor expone la crítica de Wilfrid Sellars al supuesto compartido por algunos empiristas lógicos que él mismo denominó el “mito de lo dado”²⁰⁸; una crítica ésta que nuestro autor suscribe y de la que además dice que despeja por fin la confusión entre las explicaciones relativas a la génesis causal del conocimiento y aquellas otras más bien referentes al problema de su justificación con la que la epistemología habría venido desorientándose y desorientando por lo menos desde Locke²⁰⁹. Nos detendremos un poco en la revisión de esta exposición de Rorty no sólo por los muchos elementos que ofrece para reconocer su pensamiento, sino también

²⁰⁶ Por su parte, en más de una ocasión Rorty ha negado que la negación de la existencia de un mundo extralingüístico sea necesaria. Cfr. Rorty Richard, “Introduction: pragmatism and Philosophy”, Op. cit., p. Xxvi y s., y *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 5 (Op. cit. p. 25). Y de aquí también que Robert Brandom diga sobre él: “Para aquellos a los que les gusta pensar en Rorty como una suerte de idealista lingüístico ... podría resultar una sorpresa que su crítica al representacionismo esté basada no en negar o ignorar el contexto *causal* en el que nuestro hablar tiene lugar y al que ultimadamente responde, sino precisamente en una testaruda insistencia en la importancia de este contexto”. Tal y como lo afirma Brandom aquí, Rorty no tiene problema en admitir la idea de una “relación causal” con un mundo extralingüístico, un mundo al que precisamente trataríamos de responder usando el lenguaje; pero la clave es este tipo de “relación causal”, en tanto sustituta de la noción de “relación representacional” entre lenguaje y mundo. El sentido de esto último se verá mucho más claro cuando enseguida revisemos cómo Rorty suscribe la crítica de Sellars a lo que llama el “mito de lo dado”. Cfr. Brandom B. Robert, “Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism”, en *Rorty and his critics* (ed. Robert B. Brandom), Op. cit., p. 160 y s. La cursivas de la cita de Brandom son nuestras. En este mismo ensayo Brandom argumenta a favor de un sentido, no contemplado por Rorty, en el que podría seguir entendiéndose que los hechos “hacen” verdaderas a las afirmaciones.

²⁰⁷ Estas sugerencias de Rorty están regadas por muchos de sus ensayos, Pero podemos referir a tres de ellos: “Solidarity or objectivity?”, “Science as Solidarity”, ambos en *Objectivity, relativism and truth*, Op. cit., pp. 21-45 (Op. cit., pp. 39-69) y “Universality and Truth”, Op. cit., p. 3.

²⁰⁸ Sellars Wilfrid, *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

²⁰⁹ Cfr. Rorty Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., pp. 139-155.

porque en general es útil para desentrañar la configuración del problema de la verdad y la justificación.

El “mito de lo dado” al que apunta la crítica de Sellars se enmarca en esa confusión mencionada de la tradición epistemológica. En cuanto mito, se refiere a la tesis empirista de que nos sería “dado”, por vía de algunas ‘representaciones’ sensoriales o intuitivas, un conocimiento, digamos pre-conceptual, pre-lingüístico o pre-proposicional del mundo al que también podríamos pensar como “base” o fundamento privilegiado para inferir y validar todo otro conocimiento ulterior. O sea, el “mito de lo dado” representa justo la antítesis de lo que Rorty desde el principio presenta como la “premisa fundamental” del argumento de Sellars:

(...) que no hay tal cosa como una creencia justificada que sea no-proposicional, y no hay tal cosa como una justificación que no sea una relación entre proposiciones. Por lo tanto, hablar de nuestro contacto con la rojez o con una instanciación de la rojez como si fueran la <<la base>> de (en oposición a ser una condición causal de) nuestro conocimiento de que <<esto es un objeto rojo>> o de que <<el rojo es un color>>, siempre será un error²¹⁰.

Esta afirmación ya condensaría tanto de forma explícita como implícita las principales distinciones con las que Sellars construye su argumento. En primer lugar la distinción entre, por un lado, tener impresiones o ser capaz de responder a estímulos, cosa ésta no privativa de los seres humanos, y por otro tener conocimiento de las cosas. Este elemental distingo sería el correspondiente a la diferenciación que también hace Sellars entre “la conciencia como conducta-discriminatoria y la conciencia como lo que él llama ‘estar en el espacio lógico de las razones, del justificar y del ser capaz de justificar lo que uno dice’”²¹¹. Sin embargo, aun para el caso exclusivamente humano Sellars – considerando, por ejemplo, a los bebés o a los niños en proceso de aprender un lenguaje- no estaría negando la existencia de datos sensoriales o impresiones independientes del lenguaje y de los conceptos; más bien lo que no estaría dispuesto a hacer es a considerar que esto último equivale a conocimiento. En la lectura que Rorty hace de Sellars, esta resistencia se explicaría a su vez por otra distinción:

²¹⁰ Ibid., p. 183.

²¹¹ Ibid., p. 182. Las comillas simples en esta cita son palabras de Wilfrid Sellars referidas por Rorty.

“Esta vez entre ‘saber cómo es X’ y ‘saber qué tipo de cosa es una X’. Lo último implica ser capaz de relacionar el concepto de Xidad con otros conceptos de forma que se puedan justificar las afirmaciones sobre Xs (...) Se sigue que no podemos tener un concepto sin tener muchos otros, ‘ni podemos llegar a tener un concepto de algo por haber observado ese tipo de cosa’; pues para ‘ser capaz de observar un tipo de cosa hay que tener ya el concepto de tal tipo de cosa’. Pero observar un tipo de cosa es observar bajo una descripción, no sólo responder discriminativamente a ella”²¹².

Mientras que “saber cómo es tal cosa” –como un bebé o un niño pequeño pueden saber cómo es un dolor-, de acuerdo con la primera distinción, es simplemente “sentir o tener” un estímulo, e incluso tener la capacidad de responder discriminativamente a estímulos, “saber qué tipo de cosa es algo” exige ser capaz de manejar otros conceptos, tener la habilidad de justificar con ellos lo que se diga sobre ese algo²¹³. En cuanto a la conexión entre uno y otro tipo de saber, Sellars pensaría que no hay otra salvo que el primero, esto es, el saber “cómo es tal cosa”, puede considerarse como *antecedente causal* del “saber qué tipo de cosa es algo”. Pero por supuesto, esto supone desmarcarse de la idea de que aquél puede aportar ciertas impresiones –independientes del lenguaje y no inferenciales- que sirvan como “base” o “fundamento” del conocimiento; de aquí que inclusive Rorty se refiera a tal condición causal como en todo caso “insuficiente” e “innecesaria” para éste:

“Es insuficiente por la obvia razón de que podemos saber cómo es la rojez sin saber que es diferente del color azul, que es un color, etc. Es innecesario porque podemos saber todo eso, y muchas cosas más, sobre la rojez aun siendo ciegos de nacimiento, y por ende sin saber cómo es la rojez”²¹⁴

Y como en la concepción de Sellars ese manejar conceptos (que, a diferencia del “saber cómo es tal cosa”, exige el “saber qué tipo de cosa es algo”) es también equivalente a saber usar palabras, cae por su propio peso la conclusión de que el conocimiento, en la

²¹² Ibid., p. 183. Las comillas simples en esta cita son también palabras de Sellars citadas por Rorty

²¹³ Por eso, retomando como ejemplo el caso del niño pequeño, dice Rorty que “él puede responder directamente a una falta de oxígeno en el aire, al movimiento demasiado rápido de las moléculas, a la alteración de los ritmos-alfa de su cerebro, etc., pero no por ello se dice que <<sepa lo que son>> a menos que, y mientras que no, haya aprehendido el vocabulario relevante”. Ibid., p. 184. Además nuestro autor advierte que la adquisición del saber “qué tipo de cosa es algo” no produce alteraciones en la experiencia interior –de sentir o tener impresiones-, sino que tan sólo permite a quien lo adquiere “formar parte de una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y aserciones, y otro tipo de acciones, entre sí”. Ibid., p. 185.

²¹⁴ Ibid., p. 184.

acepción relacional expuesta, es del dominio exclusivo de la justificación lingüística²¹⁵. De esta manera, esto es, al distinguir y mantener separadas entre sí a las causas y a las proposiciones –o, si se prefiere, a las razones- que intervienen en el fenómeno de conocer, y al reafirmar con ello que sólo cuando operan las segundas puede hablarse con propiedad de conocimiento de los objetos, piensa Rorty que Sellars despeja aquella confusión tradicional entre explicaciones del conocimiento que versan sobre su génesis causal y aquéllas otras más bien ocupadas por lo que atañe a su validación o justificación. Como hemos visto, de esto último no podría esperarse aclaración o resolución alguna ‘con base’ en lo primero.

Para confirmar hasta qué punto Rorty está comprometido con tal tesis y en general con este argumento de Sellars se podría acudir a muchos lugares de su obra, pero por lo pronto vale la pena comparar la penúltima cita suya de arriba con el casi remedo de la misma que hace en ésta otra, procedente también de su ensayo “A world without substances or essences”:

“(…) no hay nada para conocer acerca de algo, salvo lo que es enunciado en las oraciones que lo describen, porque cada oración acerca de un objeto es una descripción explícita o implícita de su relación con otro u otros objetos. De modo que si no hay conocimiento directo, si no hay ningún conocimiento que no se dé bajo la forma de una actitud oracional, entonces no hay nada que se pueda saber acerca de algo que no sean sus relaciones con otras cosas”²¹⁶.

Este pasaje tiene la ventaja de que en él se aprecia tanto o incluso mejor que en la cita de más arriba que esa implicación –derivada del irreversible carácter lingüístico del conocimiento- de que no pueda conocerse una cosa sino como parte de una red de otras cosas conocidas –ya que no hay acceso directo, prelingüístico, a lo que sea en tanto cosa-, es precisamente lo que inclina a Rorty a usar reiteradamente el calificativo de “holista” para

²¹⁵ Es en realidad una tesis muy similar a la empleada por Hilary Putnam para defender su realismo interno, si bien una de las diferencias es que Putnam no está considerando a los niños que aún no han adquirido lenguaje cuando dice: “El internalismo no niega que haya *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra restricción que la coherencia *interna*; lo que niega es que existan *inputs* que no estén *configurados en alguna medida por nuestros conceptos*, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs que admitan una sola descripción, independiente de toda opción conceptual*. Hasta la descripción de nuestras propias sensaciones, tan estimada como punto de partida del conocimiento por generaciones de epistemólogos está profundamente afectada (como lo están las mismas sensaciones, dicho sea de paso) por multitud de opciones conceptuales”. Putnam Hilary, *Razón, verdad e historia*, Op. cit., p. 64. Las cursivas corresponden a la edición citada.

²¹⁶ Rorty Richard, “A world without substances or essences”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., p. 54.

su propia concepción de la justificación²¹⁷. Ahora bien, debido a que esa red lingüística empleada para el conocimiento de las cosas es también y siempre una red adquirida y desarrollada socialmente, no es extraño que nuestro autor igualmente insista en entender a Sellars a la luz de la idea principal (que para él supone el tránsito de la epistemología –de la indagación en el marco de la metáfora del espejo de la naturaleza– a la alternativa que representa la hermenéutica) de la validez o la justificación como “cuestión de práctica social”²¹⁸; ya que una u otra ponen en relación con otros seres humanos capaces de usar lenguaje antes que con realidades no humanas, y puesto que también sólo estos usuarios de lenguaje pueden fijarse límites entre sí en lo que atañe a sus pretensiones de conocimiento del mundo²¹⁹. Esta idea principal no es otra que la del conocimiento como conversación, y la de la filosofía como una voz en esta conversación –en la “conversación de la humanidad”- que Rorty resume de esta manera hacia el final de su libro:

“Si vemos el conocer no como algo con una esencia a ser descrita por científicos o filósofos, sino más bien como un derecho a creer de acuerdo con los estándares en vigor, estamos bien encaminados hacia una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Nuestro foco de atención pasa de la relación entre seres humanos y objetos de investigación a la relación entre estándares alternativos de justificación, y desde ahí a los cambios actuales en esos estándares que conforman la historia intelectual”²²⁰

El recorrido que hemos hecho en las últimas páginas sin duda añade elementos a la comprensión de lo que implica la crítica de Rorty a la concepción representacionista del conocimiento –que incluye, por supuesto, a la noción de verdad como correspondencia- y permite asimismo observar con mejor perspectiva interna cómo es que este planteamiento crítico, de la mano de la tesis que hemos llamado de la ubicuidad del lenguaje, entronca con la alternativa de una concepción contextualista –por su dimensión social– e intersubjetivista

²¹⁷ “La justificación conversacional, por decirlo así, es naturalmente holística, mientras que “la idea de justificación incrustada en la tradición epistemológica es reductiva y atomista”. Rorty Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., p. 170.

²¹⁸ Y enseguida de estas palabras, dice Rorty: “y que todo lo que no sea cuestión de práctica social no ayuda en absoluto a entender la *justificación* del conocimiento humano, sin importar qué tanto ayude a explicar su *adquisición*”. Ibid., p. 186. Las cursivas de la cita corresponden a la edición citada.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid., p. 351.

del problema de la validez; una alternativa para la que, como bien dice Habermas, sólo un concepto de verdad como coherencia parece compatible²²¹.

Sin embargo, hasta ahora hemos estado hablando como si los argumentos empleados tanto por el filósofo alemán como por Rorty tan sólo se aplicaran a las pretensiones de conocimiento del mundo físico. Y claro que es oportuna la pregunta de cómo se supone que esta crítica a la concepción representacionista del fenómeno de conocer y a la noción de verdad como correspondencia es extrapolable al terreno moral. El posicionamiento de Habermas ante tal cuestión preferimos reservarlo para el momento en el que exponamos algunos conceptos de su pensamiento en el siguiente capítulo. Pero en lo que a Rorty respecta, ya habíamos sugerido antes que no es partidario de evocar nada que resuene en aquella diferenciación kantiana entre un uso teórico y un uso práctico de la razón, o en aquella diltheyana entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*; o en algo semejante a la célebre división entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor. Como nuestro autor dice, hablando aquí en nombre del “nosotros” pragmatista:

“Los pragmatistas explican la indagación –tanto en la física como en la ética– como una búsqueda de ajuste, y en particular del tipo de ajuste con nuestros semejantes que llamamos la búsqueda de justificación y acuerdo”²²².

Y también:

“Las razones a favor y en contra de adoptar el enfoque de la correspondencia en la verdad moral son las mismas que las de la verdad acerca del mundo físico”²²³

Es bastante habitual, de hecho, que cuando Rorty argumenta desde esta “perspectiva de la validez”, haga constantemente analogías entre el mundo físico y el mundo moral,

²²¹ En *Philosophy and the mirror of nature* Rorty también afirma explícitamente este concepto de verdad cuando, en respaldo de su propia interpretación del pensamiento de Quine y Sellars, dice: “(...) decir que la verdad y el conocimiento sólo pueden ser enjuiciados por los criterios de los investigadores de nuestros días (...) Es meramente decir que nada cuenta como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya, y que no hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para hallar alguna otra prueba que no sea la coherencia”. Ibid., p. 178.

²²² Rorty Richard, “Ethic without Principles”, Op. cit., p. 72.

²²³ Rorty Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., p. 374 y s. En su ensayo “Pragmatism, relativism, and irrationalism” (en *Consequences of pragmatism*, Op. cit., p. 163), también dice Rorty: “no hay diferencia epistemológica entre la verdad sobre lo que debe ser y la verdad sobre lo que es, como tampoco hay diferencia metafísica entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia”.

entre cuestiones relativas a pretensiones de verdad y cuestiones relativas a pretensiones de corrección moral; y esto tanto en sus escritos predominantemente epistemológicos – acabamos de ver que *Philosophy and the mirror of nature* no es ninguna excepción- como en aquellos que privilegian un enfoque filosófico moral. Después de todo su crítica tiene como principal blanco a eso que se supone *haría verdaderas* a las proposiciones o correctos a los principios o normas morales, esto es, a lo que en términos generales nuestro parece entender por fundamento y por el hecho de apelar a fundamentos:

“pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto conocido, hasta llegar a una situación en la cual argumentar no sólo sea absurdo sino imposible, pues cualquiera que se encuentre compelido por el objeto en la forma requerida será incapaz de dudar o de vislumbrar una alternativa. Alcanzar ese punto es llegar a los fundamentos del conocimiento”²²⁴

Alcanzar ese punto es entonces presumir que lo que se ha alcanzado es una representación última e indiscutible de la realidad; última e indiscutible porque con ella se interrumpiría ese proceso de justificación holista, consistente en respaldar unas representaciones o proposiciones recurriendo a otras, en favor de una justificación directa *en la realidad*; en una realidad a la que se puede situar “fuera” o “dentro” del sujeto cognoscente (que puede ser tanto la Razón, La ley moral o la sinapsis como Dios o las partículas elementales), pero a la que siempre se concibe como siendo lo que es independientemente de la historia, de la cultura y de la representación o lenguaje que – además- logre reflejarla con exactitud.

La analogía más habitual que establece nuestro autor entre la representación última referida al mundo físico y aquella a la que a veces se apela en el ámbito moral, es que así como puede suponerse que de la primera es posible inferir otras representaciones – principios, proposiciones o razones- que se adecuan a ella y por la cual también adquieren validez, de la segunda, asimismo, cabría esperar la inferencia y la corrección de costumbres, valores o deberes en la medida de la conformidad que guarden con ella. Esta última es pues la sugerencia, evidenciada emblemáticamente en la llamada “falacia naturalista”, de un basamento ontológico de la moral, de *algo que haría* de sus contenidos normativos algo más que un mero acuerdo tácito o explícito entre algunos seres humanos

²²⁴ Rorty Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., p. 159.

en cierto tiempo y lugar. Y es la idea que implica Rorty, para recomendar su abandono, cuando en uno de sus escritos –en este caso filosófico moral- se pronuncia una vez más en nombre del “nosotros” pragmatista:

“Nosotros hemos dicho adiós a la idea de que las creencias son hechas verdaderas por la realidad, así como a la distinción entre los rasgos intrínsecos de las cosas y los artificiales (...) En consecuencia, prescindimos de la idea de Naturaleza de la Humanidad y de la Ley Moral, entendidas como objetos que la investigación intenta representar con exactitud o que hacen verdaderos a los juicios morales verdaderos. Por eso no tenemos más remedio que deshacernos de esa reconfortante creencia en que los grupos en conflicto siempre serán capaces de razonar conjuntamente sobre la base de premisas plausibles y neutrales”²²⁵

O también cuando más adelante dice:

“Confío en que las feministas sigan considerando la posibilidad de abandonar el realismo y el universalismo, de abandonar la idea de que la subordinación de las mujeres es *intrínsecamente* aberrante, de abandonar la afirmación de que existe algo denominado <<derecho>>, o <<justicia>>, o <<humanidad>>, que ha estado siempre de su parte y que hace verdaderas sus tesis”²²⁶.

A cambio de estos abandonos, lo que Rorty ofrece al feminismo es que se conciba solamente como un nuevo lenguaje –un lenguaje metafórico- que brega por transformar o “redescribir” el espacio simbólico vigente, por procurarse de este modo un lugar social cada vez más amplio. Sin embargo, para nuestros propósitos lo más destacable de este último pasaje es la naturalidad con la que el filósofo estadounidense traslapa los enfoques moral y epistemológico, así como el uso explícito que hace aquí –pues no siempre lo hace explícito- del término “universalismo” emparentado al término “realismo” –mucho más usual en la tradición epistemológica.

Antes de abandonar este tópico también habría que decir que la indistinción rortyana entre razón teórica y razón práctica merecería algún matiz. Convendría no perder de vista que dicha equiparación se circunscribe a la tesis de que en ambos usos de la razón la posibilidad y la presunción de conocimiento depende de la justificación y no va más allá de ella; como ocurriría, por ejemplo, si sus representaciones pudieran ser representaciones últimas de una realidad extralingüística. De esta circunscripción no ha de seguirse, sin embargo, un obviar cualquier otra diferencia. Además de la inmediata diferenciación

²²⁵ Rorty Richard, “Feminism and pragmatism”, Op. cit., p. 206 (Op. cit., p. 248 y s.)

²²⁶ Ibid., p. 210 (Ibid., p. 253). Las cursivas de la cita corresponden al texto original.

lingüística entre un uso constatativo o descriptivo del lenguaje, como el que suele corresponder a la razón teórica, y un uso prescriptivo, como el que muchas veces resulta propio de la razón práctica²²⁷, habría que decir que ese *mundo* cuya existencia *extralingüística* (concebida en términos de un entorno que opera como “*causa*” de nuestra conducta y de nuestra conducta lingüística) resulta del todo admisible para Rorty, desaparece como referente, esto es, no puede afirmarse que exista de la misma manera (pues el mundo moral es siempre y sólo mundo simbólico o mundo con sentido) cuando se trata del lenguaje moral, sea que se use o no éste de forma prescriptiva. Nuestro autor ni siquiera tematiza esta diferencia, pero como podremos advertirlo en el próximo capítulo, Habermas sí saca de ella algunas consecuencias epistémicas; hasta el punto de que, teniéndola en cuenta, sugiere una concepción de la “verdad moral” no extrapolable a la presunción de verdad sobre el mundo físico.

Hecho este matiz, como conclusión del presente apartado sólo requerimos remarcar que cuando Rorty cuestiona la presunción de alcance moral universal desde la perspectiva que hemos llamado de la validez, en primer lugar es esta versión fundamentalista o fundacionista, enmarcada en una concepción representacionista del conocimiento y auspiciada por una noción correspondentista de la verdad, la que exactamente está rechazando; y esto lo hace principalmente con el tipo de argumentos que hemos repasado, los mismos que conducen a la reinterpretación intersubjetivista y coherentista de la verdad y/o justificación.

Hasta el punto anterior no hay desacuerdo importante entre Habermas y Rorty; lo hemos mostrado ya en parte y también podríamos agregar ahora que el filósofo alemán se autocomprende como habiendo superado el fundacionismo no sólo en epistemología sino también en ética. Sin embargo, las discrepancias entre ambos surgen justo ahora que está

²²⁷ Si bien hasta la rigidez de este tipo de distinción lingüística ha sido puesta en cuestión por más de algún célebre filósofo contemporáneo; como Hilary Putnam, quien, siguiendo a Peirce, enfatiza que la ciencia – física- se sirve de términos normativos (“«coherencia», «plausibilidad», «razonabilidad», «simplicidad»”) en lo que se refiere a la importante cuestión de la selección de teorías; o como R. M. Hare, quien, a la inversa, ha destacado el componente descriptivo que conllevarían los juicios morales, mismo al que precisamente se ha referido como “significado descriptivo”. Cfr. Putnam Hilary, *The Collapse of the fact/value dichotomy and others essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2002 (Trad. al castellano de Francesc Forn i Argimon, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004) y R. M Hare, *Sorting out ethics*, New York: Oxford University Press, 1997 (Trad. al castellano de Joan Vergés Gifra: *Ordenando la ética: una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel filosófica, 1999).

casi configurada aquella encrucijada que desde el principio bosquejamos como el problema de la verdad y la justificación. A partir de ésta digamos que se estira, y que también por ello se aprecia mejor en lo que atañe a su alcance y especificidad, la visión crítica de Rorty que aquí nos interesa evidenciar.

4. 4 Verdad y justificación: el corazón del debate.

La tesis de la ubicuidad del lenguaje y sus implicaciones coherentistas relativas a la justificación, proyectan entonces a la cuestión de la validez del conocimiento sobre un trasfondo de intersubjetividad. ¿Pero significa también esto que cualquier acuerdo o consenso fáctico es por ello verdadero? ¿Se quiere decir que el acuerdo o consenso es ahora lo que *hace* verdadero a cualquier punto de vista acerca del mundo físico o moral?

Thomas McCarthy, por supuesto con Habermas en mente, se refiere a la dificultad señalada de la siguiente manera:

“¿Cómo distinguir a un acuerdo alcanzado discursivamente, un acuerdo racional, de una mera apariencia de racionalidad? ¿Cuáles son los criterios de un consenso verdadero por oposición a uno falso? Si no existen criterios fiables para decidir esta cuestión entonces la teoría del discurso de Habermas no habría hecho más que cambiar de sitio el problema de la verdad, pero sin contribuir sustancialmente a su clarificación. Además, si los criterios que sirven para distinguir un consenso fundado de un consenso ilusorio exigen una justificación discursiva, nos estamos moviendo en un círculo; y si no hay círculo, es que hemos trascendido el marco del consenso al establecer ese marco”²²⁸

Más adelante el mismo McCarthy expone cómo es que Habermas lidia con dicha cuestión, y nosotros también lo haremos en su momento. Por ahora diremos sólo que estamos seguros de que Rorty respondería a esta última observación de McCarthy diciendo que con el mero desplazamiento del problema de la verdad desde un modelo monológico hacia uno dialógico ciertamente no se clarifica nada acerca de la verdad, pero esto es porque allí no hay nada que clarificar. El filósofo estadounidense diría que la única distinción relevante que cabe aplicar a los consensos es la de si éstos se han producido sin coacciones. Habermas, en cambio, considera que hasta esta distinción, ya se verá por qué, es susceptible de fundamentación.

²²⁸ McCarthy Thomas, *The critical theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1985, p. 304 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 352). Citado en esta última edición castellana.

Este es pues el corazón del debate entre Habermas y Rorty. Como adelantábamos, el punto álgido del mismo remite a la cuestión de si cabe alguna distinción relevante entre las nociones de justificación y verdad; de si una vez que se ha reconocido a la justificación intersubjetiva como el único recurso para juzgar y decidir la validez de las pretensiones de conocimiento, sigue siendo necesario, y por supuesto necesario para significar o explicar algo distinto, el concepto de verdad.

Para dimensionar mejor lo que aquí está en juego como problema, para hacerlo más próximo, podríamos preguntarnos cosas como éstas: ¿Puede una verdad dejar de ser verdad? ¿O es mejor decir que, en su momento y/o contexto algo pudo considerarse justificado sin que esto también signifique, como lo sabemos hoy, que haya sido verdad? ¿Fue verdad alguna vez, por ejemplo, que la tierra era el centro del universo hasta que dejó de serlo en el siglo XVI? ¿O es preferible decir que tal proposición en otro momento y contexto, bajo ciertas condiciones de justificación entonces accesibles, llegó a considerarse válida, pero que desde hace mucho sabemos también que no era *verdad*? O bien, en otro tipo de ejemplo, éste de carácter social o moral: ¿nunca fue verdad que las mujeres no eran estrictamente ciudadanas, o que eran ciudadanas de segunda, sino que en todo caso se trató de una opinión consensuada por algunos –o por muchos- en tiempos de ignorancia o de prejuicios que impedían una visión nítida de la realidad? ¿Ahora por fin hemos alcanzado la verdad acerca de la igualdad entre mujeres y varones, esa igualdad fundante de derechos y obligaciones políticos?

Lo que ilustran los ejemplos anteriores es que cuesta mucho trabajo admitir que la verdad sea una propiedad que los enunciados o proposiciones puedan perder; como si una vez verdadero, siempre verdadero; mientras que con la justificación no ocurriría lo mismo²²⁹; como si una vez justificado, no necesariamente justificado en otro momento y contexto, no necesariamente verdad. La verdad, pues, tendría que ser incondicional, no algo supeditado a tiempo y lugar, a la información recabada o a otros muchos factores; pero no así la justificación, que siempre se produce bajo ciertas condiciones, que siempre es en este sentido contingente.

Habermas lo expresa así:

²²⁹ Cfr. Putnam Hilary, *Razón, verdad e historia*, Op. cit., p. 64.

“Nos encontramos ante el dilema de que, para convencernos de la verdad de un enunciado, no disponemos de otra cosa que de razones justificatorias, y ello a pesar de que utilizamos el predicado verdad en un sentido absoluto que trasciende todas las justificaciones posibles. Mientras nuestras prácticas de justificación cambian con los estándares vigentes en cada caso, la <<verdad>> está ligada a una pretensión que *apunta más allá* de todas las evidencias potencialmente disponibles. Esta espina realista nos impide abrazar un idealismo lingüístico que reduce la verdad a la <<aseverabilidad justificada>>”²³⁰

Habermas no está proponiendo aquí un retorno a la noción de verdad como correspondencia, pero ciertamente ésta no sería contra-intuitiva como él sugiere que sí lo es la “aseverabilidad justificada” respecto de esa utilización habitual del “predicado verdad en un sentido absoluto”. La concepción correspondentista preserva, en efecto, la ventaja normativa de ofrecer un tipo de estándar o regla, la representación de la realidad misma, que impide concebir el conocimiento como un proceso infinito o circular de justificación, y también como una actividad de la que se podría dar cuenta simplemente al describir cómo opera de por sí –de facto- en cualquier ser humano. El estándar es una exigencia precisamente porque no se cumple con él “de por sí” o de antemano, y de aquí también que por apelación a éste sea posible ser crítico con aquellas representaciones que no llegan a alcanzarlo, que se desvían del mismo o que lo distorsionan. Pero además el estándar en este caso es incondicional, ya que se trata de aprehender o de representar los hechos o la realidad misma, que se supone son lo que son independientemente del conocimiento que se tenga de ellos, y que por ello le plantean a éste una cuestión de absolutos, de todo o nada: o se les conoce o no se les conoce en éste su ser independiente. El sentido de universalidad que acompaña normalmente a la presunción de estar en posesión de la verdad es entonces el que puede otorgarle este supuesto de incondicionalidad inherente a la noción de representación última o fundamento: es universal sólo lo que es verdadero o válido bajo cualquier condición, o si se prefiere, al margen de cualquier condición.

En cambio, pareciera que de la renuncia a ese supuesto de incondicionalidad, como ocurre con la justificación o “aseverabilidad garantizada”, tendría que seguirse no sólo el abandono de ese sentido de validez universal sino también la pérdida del carácter normativo de la verdad, de aquél que autoriza el enjuiciamiento crítico de representaciones diferentes o rivales. ¿Qué se le podría *exigir* a la presunción de conocimiento de algo

²³⁰ Habermas Jürgen, “Corrección normativa vs verdad”, en *Verdad y justificación*, Op. cit., p. 276.

además de la coherencia entre las razones o proposiciones con las que se afirme en cuanto tal? ¿Y qué más se le podría exigir en términos ahora de objetividad que el consenso entre aquéllos que han tenido la posibilidad de evaluar las razones disponibles? Pero entonces, ¿cómo podría afirmarse también una validez de alcance universal cuando no existe de facto un consenso universal? ¿O cómo podría bastar un determinado consenso como autoridad crítica frente a otros consensos diferentes o incluso opuestos al primero? Pareciera, pues, que la autoridad normativa de un juicio en la forma: “ésta es la verdad que debería ser reconocida como válida por todos los seres humanos” –independientemente de que de facto sólo la reconozca quien pronuncia dicho juicio-, así como la presunción de universalidad que arrastra consigo, podría hacer aguas a falta del supuesto de un terreno común trascendente con respecto a los diversos lenguajes y conforme al cual éstos puedan ser evaluados en sus pretensiones de validez.

Con respecto a estas últimas cuestiones emergen las principales diferencias entre los dos filósofos, ya que Habermas hace mucho más que Rorty –lo cual no quiere decir que lo haga también mejor- por remediar aquello que ya antes decíamos que le incomodaba del desenlace coherentista relativo a la justificación. Sin negar esta última implicación, y por ende sin recurrir nuevamente a una concepción correspondentista y fundacionista –en el sentido expuesto- del conocimiento, no cabe duda de que el filósofo alemán trata, a diferencia de su colega estadounidense, de salvar en algún sentido la noción misma de incondicionalidad; en algún sentido que siga haciendo inteligible la idea de enjuiciar críticamente a los diversos acuerdos intersubjetivos, tanto fácticos como posibles, y de enjuiciarlos, por supuesto, en sus pretensiones de validez referidas al mundo físico o moral. Rorty apunta a este tipo de tentativa cuando refiriéndose tanto a Habermas como a otros críticos suyos que compartirían una herencia peirceana –Putnam y Apel son los mencionados-, dice:

“Todos ellos están de acuerdo en que la principal razón por la que la razón no puede ser naturalizada es que la razón es normativa y las normas no pueden naturalizarse. Pero, dicen, podemos dar cabida a la normatividad sin regresar a la idea tradicional de un deber de correspondencia con la naturaleza intrínseca de

la Realidad Única. Lo podemos hacer atendiendo al carácter universalista de los presupuestos idealizantes del discurso²³¹.

El final de esta cita revela que, por lo que respecta a Habermas, Rorty específicamente está pensando en su concepto de “situación ideal de habla”, a cuya naturaleza y composición, al concentrar la suerte de aspiración a la incondicionalidad que ocasiona la distancia entre ambos filósofos, habremos de referirnos en el siguiente capítulo. Por lo pronto, con lo revisado en éste nos encontramos ya en la antesala de dicha distancia y del intercambio de argumentos que desde ella se produce, pues hemos podido recorrer el camino que, tanto para Rorty como para Habermas, va de la negación de la verdad como correspondencia a la configuración del problema de la verdad y la justificación.

CAPÍTULO V

¿Validez universal? Rorty ante Habermas

El presente capítulo tiene que considerarse en estrecha continuidad con el anterior, ya que el debate entre Habermas y Rorty se produce a partir de un nivel en el que ya se sobrentiende trascendido eso a lo que el filósofo alemán suele referirse como “la filosofía

²³¹ Rorty Richard, “Universality and Truth”, Op. cit., p. 5.

de la conciencia”. Se efectúa entonces desde un contexto teórico definido de antemano por algunas condiciones: se ha asumido el giro lingüístico de la filosofía –que condensa en sí misma aquella tesis que llamamos de la ubicuidad del lenguaje-, se ha negado la concepción de la verdad como correspondencia y se ha reconocido finalmente que la validez de las interpretaciones del mundo físico o moral sólo puede decidirse en prácticas de justificación intersubjetiva. La cuestión decisiva entonces, lo recordamos, es si una vez asumidas tales condiciones teóricas –que ambos filósofos coinciden en asumir-, aún resulta posible y necesario distinguir entre las nociones de justificación y verdad; o bien, dicho lo mismo de otra manera, la de si cabe todavía resarcir de alguna manera el sentido de universalidad-incondicionalidad que intuitivamente se asocia con la verdad y no con la “justificación; y en todo caso esclarecer la relación existente entre ambas nociones.

Por ser Habermas quien acomete el programa reconstructivo de la universalidad-incondicionalidad bajo las condiciones teóricas arriba señaladas, y por ser Rorty más bien un crítico de toda reivindicación de validez incondicional –sea en epistemología o en ética– y por ello también de esta peculiar empresa habermasiana, en este capítulo abordaremos según este orden el pensamiento de los dos filósofos hasta llegar a aquellos puntos nodales de la crítica que se dirigen mutuamente. En un primer momento repasaremos sucintamente sólo aquellos conceptos de la filosofía de Habermas que a juicio nuestro resultan indispensables para entender su tentativa reconstructiva; sobre todo aquellos involucrados en su concepto de “situación ideal de habla”, gracias al cual también aquél puede mantener su posicionamiento frente al filósofo estadounidense. En un segundo momento haremos lo propio con Rorty; aunque en este caso, por ese predominante talante crítico-reactivo de su filosofía, y también debido a lo que ya hemos revisado de la misma en el capítulo anterior, casi nos concentraremos de manera exclusiva en mostrar cómo los principales rasgos de su propia versión neopragmatista delinean a su vez su posicionamiento respecto del problema de la verdad y la justificación. Finalmente, como tercer momento y segunda parte del capítulo, repararemos en el intercambio de argumentos sostenido entre los dos filósofos. Por supuesto, aquí convendría tener presente que tanto esta última confrontación como los aspectos de la filosofía de cada uno que de manera natural desembocan en ella, suponen una suerte de deconstrucción de lo que constituye nuestro principal objetivo de análisis: el

tipo de reacción crítica de Rorty ante la expectativa o presunción de un alcance moral universal desde la “perspectiva de la validez”.

5.1 Jürgen Habermas y Richard Rorty: verdad y justificación.

5. 1.1 Habermas.

5. 1.1.1 La doble estructura del lenguaje y las pretensiones de validez.

Habermas alguna vez llama “pragmática universal” y otras “pragmática formal” a su propia teoría sobre la competencia comunicativa, o dicho más precisamente, a su propio esfuerzo reconstructivo de las condiciones universales que hacen posible la acción comunicativa; reconstrucción ésta que a su vez constituye la base de su concepción universalista de la racionalidad y de toda su teoría crítica, y en este sentido tanto de sus disquisiciones sobre la verdad como de su ética del discurso. Por eso, para comprender la empresa habermasiana en torno a la cuestión que aquí nos ocupa, es en primer lugar indispensable remontarse a una de las piezas elementales de su trabajo reconstructivo, y ésta es la que se conoce como “tesis de la doble estructura del lenguaje”: la cual se refiere al “acto de habla” como unidad elemental de la comunicación lingüística²³².

Habermas, en efecto, recurre al bando analítico de la filosofía contemporánea, a los conocidos como teóricos de los actos de habla – John Austin, Peter Strawson y sobre todo a John Searle-, para poder afirmar que la competencia comunicativa supone el dominio de dos niveles distintos pero inherentes ambos al uso del lenguaje: por un lado, del nivel del contenido proposicional (digamos, del qué es lo que se dice mediante el empleo de una gramática que se atiene a ciertas reglas de corrección), y por otro lado, del nivel de la *infraestructura pragmática* o performativa según la cual un hablante se propone hacer algo, entablar cierta interacción con su interlocutor, al decir lo que dice. De acuerdo con esta tesis de la doble estructura del lenguaje, un mismo contenido proposicional puede ser empleado con intenciones pragmáticas diversas: puede quererse aseverar algo con él, ordenar algo, solicitar o suplicar algo, confesar algo, advertir sobre algo, etc.²³³. A este

²³² Cfr. McCarthy Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Op. cit., p. 318.

²³³ Cfr. Habermas Jürgen, “Teorías de la verdad”, Op. cit., p. 546.

nivel infra-proposicional se refiere fundamentalmente entonces el carácter pragmático de la “pragmática-universal” o “pragmática-formal” de Habermas.

Desde Austin, pues fue el primero en establecer estas distinciones, se llama “ilocutiva”²³⁴ o fuerza “ilocutiva” a esta dimensión pragmática que conlleva el uso del lenguaje; mientras que para la dimensión del contenido proposicional se reserva el vocablo “locutivo”²³⁵. Se emplea asimismo el término “perlocutivo” para referirse a lo que “se hace o produce” en el interlocutor como consecuencia de imprimir a una emisión lingüística una determinada fuerza ilocutiva; por ejemplo, si ésta fuera advertir sobre algo a alguien, el acto perlocutivo pudiera ser que este alguien se sintiera amenazado, asustado, o bien especialmente considerado.

Ahora bien, sin esta elemental “tesis de la doble estructura del lenguaje”, que Habermas retoma principalmente en la versión de John Searle²³⁶ y que en resumidas cuentas nos dice que al emplear el lenguaje, que al comunicarnos, nos podemos hacer y de hecho nos hacemos diversas ofertas pragmática, el no menos fundamental concepto habermasiano de “pretensión de validez” perdería oportunidad y sin duda también amplitud; esto último debido a que no podría tampoco realizarse una clasificación de las diversas pretensiones de validez como la que Habermas lleva a cabo. Nos ocupamos ahora de este concepto.

La conexión entre los actos de habla y el concepto habermasiano de pretensión de validez no es ahora difícil de enunciar: los diferentes actos ilocucionarios entablan a su vez diferentes pretensiones de validez. Trataré ahora de aclarar este último concepto.

Digamos que una pretensión de validez es algo que normalmente implicamos –aunque también podemos plantearlas explícitamente- cuando nos comunicamos con otros, según de qué estemos hablando y según *lo que queramos hacer* al decir lo que decimos. La pretensión de validez representa siempre una oferta que hacemos a otros de que acepten o reconozcan como válido eso que decimos y la intención que tenemos al decir eso que

²³⁴ Austin John, *How to do things with words*, New York: Oxford University Press, 1962., p. 98.

²³⁵ Ibid., p. 94.

²³⁶ Searle John, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, New York: Cambridge University Press, 1969 (Trad. al castellano de Luis M. Valdés Villanueva: *Actos de habla: ensayos de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra, 1980).

decimos; aunque se trata siempre de una oferta en un sentido específico: de la oferta, por ejemplo, de que el otro reconozca como *comprensible* lo que decimos, de la oferta de que éste mismo reconozca además como *verdad* lo que decimos cuando aseveramos la existencia de cosas o de estados de cosas en el mundo, de la oferta de que los valores o normas que promovemos explícita o implícitamente al interactuar comunicativamente con otros sea aceptados como social y/o moralmente *correctos*, y por último de la oferta de que no se dude de nuestra *veracidad* cuando decimos lo que decimos. Según Habermas, todo acto de habla implica estas cuatro pretensiones de validez (comprensibilidad, verdad, corrección y veracidad), aunque lo habitual es que el énfasis, dependiendo de la especificidad del acto, se ponga en alguna de ellas²³⁷.

Ahora bien, cuando los hablantes, al comunicarse entre sí, entablan mutuamente pretensiones de validez, de acuerdo con Habermas realizan también la presuposición formal (pues esta presuposición se efectúa con independencia de la definición de “contenidos sustantivos”²³⁸) de un “sistema de referencias” o “mundo” intersubjetivamente compartido; Pero igualmente, según cuál sea en cada caso la pretensión de validez enfatizada, será también el concepto de mundo al que hagan predominantemente referencia. A las últimas tres pretensiones de validez, corresponden, pues, respectivamente, los diversos mundos a los que el filósofo alemán llama “mundo objetivo”, “mundo social” y “mundo subjetivo”²³⁹. Obviamente tanto el mundo objetivo, al que se refieren las pretensiones de verdad, como el mundo social, al que se refieren las pretensión de corrección éticas y jurídicas, son los directamente implicados en la cuestión de que nos ocupamos.

Sobre este concepto de pretensión de validez por último habría que decir que, en tanto constituye una oferta de reconocimiento o aceptabilidad que se hace a otros, un interlocutor puede, como sucede con cualquier oferta, reaccionar a ella con un sí –si es aceptada- o con un no –de ser rechazada. Esta última posibilidad, la negación, equivale a poner en cuestión la validez pretendida implícita o explícitamente por alguno de los hablantes en el proceso de comunicación; y de ser éste el caso, según Habermas el único medio para restituir

²³⁷ Cfr. Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. 1, Op. cit., p. 65 y s.

²³⁸ Cfr. Habermas Jürgen, “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica”, en *Verdad y Justificación*, Op. cit., p. 94.

²³⁹ Cfr. Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. 1, Op. cit., p. 79.

racionalmente el consenso quebrantado –la única forma de subsanarlo por convicción recíproca- pasa por que los participantes en la comunicación transiten al “discurso argumentativo”; plano éste en el que también el filósofo alemán puede reconocer a ese importante presupuesto, clave para lo que estamos tratando, al que llama “situación ideal de habla”. Trataremos ahora de explicitar lo propio de esta última noción.

5. 1.1.2 La situación ideal de habla.

Antes de referirnos a la noción habermasiana de situación ideal de habla, quisiéramos apuntar que Habermas entiende por “discurso argumentativo”, o simplemente por “discurso”, la práctica intersubjetiva de ofrecer o evaluar razones en pro o en contra de alguna pretensión de validez –o de conocimiento válido- puesta en cuestión en un proceso de comunicación²⁴⁰; esto es, entiende por *discurso* lo mismo que podríamos llamar “práctica intersubjetiva de justificación”. Y, asimismo, el filósofo alemán llama consenso o entendimiento (*Verständigung*) a aquello que se busca mediante un discurso; de hecho, lo que en realidad entiende Habermas es que la finalidad de un discurso es restaurar ese malogrado consenso previo en el plano de la acción comunicativa.

Con base en este concepto de discurso argumentativo y, desde luego, también de pretensión de validez, es que Habermas propone su noción de “situación ideal de habla”; la cual, dicho sea aquí sólo de paso, remite a lo mismo que Karl-Otto Apel llama “comunidad ideal de comunicación”²⁴¹. Esta noción hace referencia a ciertas condiciones ideales de argumentación que, según Habermas –y también según Apel- presupone todo aquél que participa en un discurso argumentativo con la intención sincera de convencer o de convencerse sobre alguna pretensión de validez problematizada. En tal situación, las

²⁴⁰ En su artículo “Teorías de la Verdad” (Op. cit., p. 548), Habermas distingue de esta manera los planos de la acción y del discurso: “Bajo la rúbrica <<acción>> introduzco el ámbito de comunicación en el que tácitamente reconocemos y presuponemos las pretensiones de validez implicadas en las emisiones o manifestaciones (y, por tanto, también en las afirmaciones), para intercambiar informaciones (es decir, experiencias relativas a la acción). Bajo la rúbrica <<discurso>> introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no”.

²⁴¹ Cfr. Apel Karl Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972 (Trad. al castellano de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill: *La transformación de la filosofía*, 2 Vols., Madrid: Taurus, 1985).

pretensiones de validez, propias o ajenas, revelan su carácter de pretensiones de validez universal, esto es, revelan su *orientación transcontextual*²⁴² e implican así el presupuesto de una “situación ideal de habla”; del que Habermas dice que:

“(…) no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos – Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo: mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación”²⁴³.

El argumento empleado a veces por el filósofo alemán para apuntalar esta noción de situación ideal de habla es más o menos el siguiente: nadie entra en una práctica intersubjetiva de justificación con la intención sincera de convencer o de convencerse de algo si no presupone que sólo “el mejor argumento”, y nada más, decidirá el consenso sobre la validez de la pretensión que se halle en disputa. Este presupuesto sería entonces el correlato de una pretensión de validez universal en este plano del discurso argumentativo. Ahora, de ser así, todo el que toma parte en un discurso, al presuponer dicha abstracción de los argumentos, anticipa también con ello que ninguna otra circunstancia o limitación relativa al contexto particular en el que éste se realiza –o a cualquier otro contexto-, empezando, por ejemplo, por cuántos y quiénes sean los demás participantes en la práctica discursiva –y por cómo estén organizadas sus respectivas cuotas de poder o de información-, o por cuál sea el tiempo y lugar en el que ésta se inscribe, va a *condicionar* su resultado²⁴⁴. Esto ciertamente equivale a presuponer la posibilidad de validez

²⁴² Es a lo que se refiere Habermas cuando dice: “Este modo de lo incondicionalmente tenido por verdadero se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de validez, las cuales apuntan más allá de su contexto y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación” (“Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 254). O también cuando en *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. 2, Op. cit., p 566) afirma: “Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de consenso; en tanto que pretensiones éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso”.

²⁴³ Habermas Jürgen, “Teorías de la verdad”, Op. cit., p. 592. El que Habermas diga en este pasaje que la situación ideal de habla no tiene por qué ser contrafáctica, se debe a que, a diferencia de lo que sucede en sus textos más recientes, en este momento el filósofo alemán confiaba más en esa posibilidad “de una realización suficiente de las condiciones que hemos de imponer a los discursos” (Ibid., p. 591).

²⁴⁴ Cfr. Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 249.

incondicional; incondicional en tanto inmune a cualquier determinación de índole circunstancial o contingente²⁴⁵.

Ahora, si fuera el caso que este presupuesto bajara, digamos, del plano ideal o contrafáctico al plano fáctico o empírico, tendría también que traducirse en esas “poco probables” –como Habermas las llama- condiciones que él mismo desglosa en varios lugares de su obra:

“... apertura al público e inclusión, participación igualitaria, inmunización frente a coacciones externas e internas, así como orientación al entendimiento de todos los participantes (es decir, expresiones sinceras)”²⁴⁶.

Estas difíciles e improbables condiciones requeriría, pues, un discurso argumentativo que fuera a determinarse únicamente por el peso del mejor argumento; pero esto, según Habermas, es lo que presupone, contra los hechos o por contraste con las situaciones discursivas reales, quien argumenta y atiende sinceramente argumentos. Por supuesto, el filósofo alemán entiende que, en términos fácticos, estas condiciones de una situación ideal de habla sólo pueden alcanzarse de manera aproximada, menos o más aproximada, a ése su aspecto ideal.

Si ahora nos preguntamos qué gana Habermas con la reconstrucción teórica de este presupuesto que llama “situación ideal de habla”, la respuesta cae por su propio peso: gana el reconocimiento de unas condiciones de discurso y de acuerdo universales o perfectamente racionales (perfectamente adecuadas a la razón en tanto presupuestas por todos los que participan en prácticas de argumentación), mismas que pueden fungir como

²⁴⁵ En muchas ocasiones, Habermas atribuye esta pretensión de incondicionalidad a una suerte de influencia del plano práctico de la vida sobre el plano del discurso argumentativo, ya que en el primero, que representa la actitud natural y pragmática, el saber orientador de la vida es y ha de ser asumido en actitud no falibilista, como si se tratara, de hecho, de saber incondicional. Lo que sugiere Habermas es que esta especie de pre-comprensión realista, enraizada en la vida misma, no sólo influye en esa orientación a la verdad incondicional que presupone idealmente el discurso argumentativo, sino también en la conciencia falibilista respecto de la justificación: “De esta forma el mundo de la vida, con sus fuertes conceptos de verdad y de saber (conceptos ligados a la acción), se adentra en el discurso y ofrece aquel punto de referencia que trasciende la justificación y que mantiene despierta entre los participantes en la argumentación la conciencia de la falibilidad de nuestras interpretaciones (Ibid., p. 252).

²⁴⁶ Ibid., p. 249.

idea regulativa, como parámetro crítico-normativo, para calibrar el grado de racionalidad o de validez alcanzado en los diversos acuerdos vigentes²⁴⁷.

Lo que también ahora habría que revisar es cómo incide esto último en esa cuestión de esclarecer la distinción –y conexión-, de haber alguna, entre las nociones de justificación y verdad. Además de la ganancia que acabamos de destacar, ¿le permite también a Habermas su noción de una ‘situación ideal de habla’ esclarecer dicho problema?

5. 1.1.3 Verdad y justificación.

En algún momento de su trayectoria intelectual Habermas pensó que sí y llegó a sostener una de las versión teóricas que sitúan en un contexto ideal a la noción de verdad. En la estela de una tradición de pensamiento sobre la justificación y la verdad que se remonta hasta Charles Peirce, quien ya habló de la verdad –por contraste con la mera justificación- como aquella opinión que estaría destinada a ser considerada justificada por los investigadores en un supuesto fin de la investigación, también Habermas, al lado de otros célebres contemporáneos como Apel o Putnam, propuso entender que verdadero sería aquel enunciado que en una situación ideal de habla –o en una comunidad ideal de comunicación- encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos²⁴⁸. De esta manera justificación y verdad ya no serían conceptos intercambiables, pues este último término estaría reservado para lo justificado bajo condiciones epistémicas ideales, esto es, en el caso de Habermas, sólo para lo justificado bajo las condiciones de una hipotética situación ideal de habla.

Sin embargo, en sus textos más recientes, Habermas no defiende esta posición de la misma manera. Además de reconocer a algunas de las buenas objeciones presentadas contra

²⁴⁷ Por eso dice Habermas en “Teorías de la verdad” (Op. cit., p. 591): “Un consenso racional sólo puede distinguirse, en última instancia, de un consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla”. Cfr. también Habermas Jürgen, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001 (Traducción al castellano de Pere Fabra Abat: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 56). En lo sucesivo, como aquí, esta obra será citada en la referida edición castellana.

²⁴⁸ Habermas Jürgen, Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 246. Habermas sostiene esta posición todavía en su artículo “Teorías de la verdad”: “Si es verdad que, en última instancia, sólo podemos distinguir entre un consenso racional, es decir, un consenso alcanzado argumentativamente y *que sea al mismo tiempo garantía de verdad*, y un consenso meramente impuesto o consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla [...]”. Op. cit., p. 592. Las cursivas son nuestras.

los intentos de definir la verdad en términos de justificación bajo condiciones ideales²⁴⁹, Habermas acepta que no todas las condiciones implícitas en el presupuesto de la situación ideal de habla “mantienen conexión con capacidades humanas” – o están al alcance de decisiones humanas. Una de estas condiciones, por ejemplo, de enorme peso, sería la del tiempo (cuando, idealmente, lo que se presupone es validez atemporal). Por eso el mismo Habermas dice en este tenor:

“todos los discursos reales que se desarrollan en el tiempo son limitados con respecto al futuro, [y] no podemos saber si los enunciados que hoy, incluso bajo condiciones ideales aproximativas, son racionalmente aceptables se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación”²⁵⁰.

Afirmación ésta que repite en este otro lugar:

“En tanto que mentes finitas, no podemos prever los cambios de las condiciones epistémicas y por tanto tampoco podemos excluir que incluso un enunciado idealmente justificado acabe un día mostrándose como falso. Al margen de estas objeciones contra una versión epistémica del concepto de verdad, la idea de un proceso de argumentación máximamente inclusivo y abierto en todo momento a su prosecución conserva, incluso después de abandonar el fundacionalismo, un papel importante para la explicación si no de la <<verdad>>, sí al menos de la <<aceptabilidad racional>>. Pues nosotros, seres falibles situados en el mundo de la vida, no tenemos posibilidad de *cerciorarnos* de la verdad por otras vías que no sean las del discurso racional – y al mismo tiempo abierto al futuro”²⁵¹

No obstante, habría que decir que el filósofo alemán tampoco aboga por una equiparación de las nociones de verdad y justificación. Aunque admite que la primera nos es inaccesible, o dicho de otra manera, que la justificación limitada no puede trascenderse cuando se trata de probar la verdad, también entiende que ambos conceptos no deberían ser confundidos: el concepto de verdad, a diferencia del concepto de justificación, sigue connotando esa validez incondicional que, según dirá el filósofo alemán, sobrentendemos intuitivamente en todo aquello que *tenemos por verdadero* en el plano práctico y cotidiano de la vida. Volveremos enseguida sobre esto último. Por lo pronto, el reconocimiento de lo que hasta aquí hemos dicho basta para explicar la siguiente afirmación de Habermas:

²⁴⁹ El mismo Habermas expone estas críticas en su ensayo “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., pp. 246- 250. Por otro lado, pueden verse observaciones de Rorty a este tipo de teorías ideales en su “Response to Habermas”, Op. cit., p. 60.

²⁵⁰ Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 250.

²⁵¹ Habermas Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Op. cit., p. 46.

“El concepto discursivo de verdad no es que sea falso, sino insuficiente. Todavía no explica qué es lo que nos *autoriza* a tener como verdadero un enunciado que se supone que ha sido justificado idealmente”²⁵²

5. 1.1.4 Verdad, corrección e incondicionalidad.

Llegados aquí, es buen momento para preguntarnos qué diferencia haría, según Habermas, el que se tratara de pretensiones de validez no en el sentido de la verdad sino de la corrección o rectitud, esto es, cómo, de ser el caso, podría diferenciarse el discurso práctico del discurso teórico. Vimos en el capítulo anterior que, respecto de la cuestión de la validez, Rorty no era partidario de evocar nada parecido a la distinción diltheyana entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*, o a la diferenciación kantiana entre un uso teórico y un uso práctico de la razón, o a aquella empirista o neopositivista entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor. En este aspecto, el filósofo alemán difiere un poco de su colega estadounidense, y de aquí que afirme lo siguiente:

“Una concepción que haga justicia a la intuición realista de un mundo que existe con independencia de nosotros, pero sin necesidad de recurrir a la idea de una *correspondencia* entre oraciones y hechos, favorecerá la tarea de clarificar aquellos aspectos bajo los cuales la verdad y la corrección se parecen y, al mismo tiempo, se diferencian.

La intuición por la que me guio puede caracterizarse como sigue. Por una parte la corrección de los juicios morales se manifiesta por las mismas vías que la verdad de las oraciones descriptivas, es decir, mediante la argumentación (...) Por otra parte, las pretensiones de validez morales carecen de aquella referencia al mundo que es característica de las pretensiones de verdad²⁵³.

Habermas evoca en este pasaje lo que suele llamar interpretación o “lectura pragmatista” de aquella “intuición realista de un mundo que existe con independencia de nosotros”. Por supuesto aquí por “mundo” el filósofo alemán entiende “mundo objetivo”, esto es, aquello de lo que él mismo dice que:

“engloba todo lo que los sujetos capaces de lenguaje y de acción <<no hacen ellos mismos>> (sin tener en cuenta sus manipulaciones o inventos), de modo que pueden referirse a objetos que pueden ser identificados como los mismos objetos incluso bajo descripciones distintas”²⁵⁴.

²⁵² Habermas, Jürgen, “Corrección normativa vs verdad”, en Verdad y justificación., Op. cit., p. 278.

²⁵³ Ibid., p. 273.

²⁵⁴ Ibid., p. 281.

Es cierto que en ningún momento Habermas –como tampoco Rorty- ha necesitado poner en duda la existencia de este mundo independiente; y ahora a lo que apela es a que esos sujetos “capaces de lenguaje y de acción”, en todo caso antes –y también después- de cualquier participación en el nivel del discurso, se hallan embargados en redes de prácticas e interacciones soportadas en creencias acerca de ese “mismo” mundo objetivo²⁵⁵ que ellos asumen excluyendo “cualquier tipo de reserva” en lo que respecta a su validez; son creencias que se tienen por verdaderas en sentido incondicional; de aquí que Habermas hable de la orientación a la incondicionalidad como de un criterio a seguir que “trasciende la justificación, pero que está siempre presupuesto en la acción”²⁵⁶. Por lo menos es así mientras que el mundo no sorprende o presenta resistencias para el afán de los sujetos de tratar o habérselas con él; hasta que éste, de ser el caso, “revoca realizativamente su disposición a colaborar”²⁵⁷. Es entonces cuando las certezas de acción pueden quebrarse y volver a convertirse en hipótesis para un discurso del que, por su parte, nuevamente se espera que tarde o temprano se traduzca en otras “creencias verdaderas” para la práctica.

Con esta diferenciación entre los ámbitos del discurso y de la acción, Habermas está entonces proponiendo concebir a ésta última como otra instancia para el cercioramiento de las creencias, precisamente como aquélla que trasciende la justificación: pues la validez en ella ya no se calibra en términos de adecuación o coherencia lógica entre creencias o razones –o si se prefiere, proposiciones-, sino que se decide, prerreflexiva o arreflexivamente, por referencia a su funcionalidad exitosa en cuanto al sostenimiento de una práctica en el mundo de la vida.

Pero lo más importante para lo que ahora estamos tratando es que con esta lectura pragmática de la relación con un mundo objetivo, independiente de los “sujetos capaces de lenguaje y de acción”, Habermas no sólo cree poder dar cuenta del nexo interno entre justificación y verdad²⁵⁸ y de la intuición realista que se muestra reacia a equipararlas, sino

²⁵⁵ Ya que los estados de cosas o hechos “deben su facticidad a la circunstancia que tienen sus raíces en un mundo de objetos (sobre los que enunciamos tales hechos) que existen con independencia de su descripción”. Ibid., p. 284.

²⁵⁶ Ibid., p. 281.

²⁵⁷ Ibid. p. 282.

²⁵⁸ Habermas en muchas ocasiones afirma que, si bien sólo en el plano del discurso se plantea la cuestión del nexo entre verdad y justificación, este problema puede ser solucionado únicamente allí donde ambos planos, el discursivo y el práctico, se entrecruzan.

que también con ello supone que arroja luz sobre lo que asemeja y diferencia a las pretensiones de validez teóricas y prácticas, referidas, respectivamente, al mundo físico y al mundo moral. En principio y en el plano reflexivo, ambas tienen en común la necesidad de una resolución discursiva, pero por otro lado:

“(…) esta analogía sólo existe en el nivel de la argumentación y no puede extrapolarse al nivel de la acreditación prerreflexiva de las creencias. Las convicciones morales no se quiebran por la resistencia que puede ofrecer un mundo objetivo que todos los participantes suponen único e idéntico, sino por la insolubilidad de un disenso normativo entre unos oponentes que forman parte de un mismo mundo social”²⁵⁹.

Esto significa que las pretensiones morales de validez tampoco tienen a su vez que resolverse en la relación práctica con un mundo que engloba todo lo que “los sujetos capaces de lenguaje y de acción <<no hacen ellos mismos>>” y que por eso no siempre se muestra dispuesto a colaborar, sino que aquí el disenso normativo con otros seres humanos, que es lo que representa la resistencia, remite de antemano al “medio de la comunicación lingüística”, y por ende sólo se “supera mediante procesos de aprendizaje moral que llevan a las partes a ampliar sus respectivos mundos sociales y a incluirse recíprocamente en un mundo común construido de tal modo que pueden enjuiciar y resolver consensualmente sus conflictos a la luz de estándares de valor coincidentes”²⁶⁰.

El corolario de esta diferencia piensa Habermas que no puede ser sino éste:

“Un acuerdo sobre normas y acciones que haya sido alcanzado discursivamente bajo condiciones ideales posee algo más que una mera fuerza autorizante: *garantiza* la corrección de los juicios morales. La aseverabilidad idealmente justificada *es* lo que entendemos por validez moral; no significa sólo que se han agotado los pros y los contras en relación a una pretensión de validez controvertida, sino que *ella misma* agota el sentido de la corrección normativa en tanto que capacidad para merecer reconocimiento. La aseverabilidad idealmente justificada de una norma no señala –como en el caso de una pretensión de verdad que trasciende la justificación– más allá de los límites del discurso, hacia algo que pudiera <<existir>> independientemente de su corroborada capacidad para ser digna de reconocimiento”²⁶¹.

Esta pues es la principal distinción que Habermas reconoce entre los discursos teóricos y prácticos. Como estos últimos se supone que no se orientan a un mundo – o al trato práctico con un mundo– del cual quepa esperar sorpresas o indisposición para colaborar en

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid., p. 283. Cfr. también Habermas Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Op. cit., p. 53.

²⁶¹ Habermas Jürgen, “Corrección normativa vs verdad”, Op. cit., p. 285.

un tiempo futuro, sino a ese mundo social sólo englobante de lo que los sujetos capaces de lenguaje y de acción “sí hacen ellos mismos”, piensa Habermas que la presunción de incondicionalidad (que en el primer caso sólo es posible experimentar en el tener-por-verdadero sin reservas de la práctica cotidiana exitosa y no en una noción epistémica de verdad como justificación bajo condiciones ideales) podría considerarse satisfecha en la hipotética situación de que ese presupuesto contrafáctico de una situación ideal de habla se tradujera finalmente y “de hecho” en las condiciones procedimentales de un consenso entre todos los posibles afectados por la norma discutida.

Con esto última precisión podemos considerar redondeado el posicionamiento de Habermas frente al problema de la verdad y la justificación. Desde el siguiente apartado, aunque más todavía cuando nos ocupemos del intercambio de argumentos críticos que el filósofo alemán mantiene con Rorty, podrán advertirse los contrastes entre uno y otro autor.

5. 1.2 Rorty

5. 1.2.1 Neopragmatismo.

Por su parte, reducir al máximo la diferencia entre verdad y justificación, hasta el punto de volverla irreconocible, es lo que en resumen puede decirse que promueve el filósofo estadounidense después de que, al igual que Habermas, ha negado la posibilidad de acceso directo o privilegiado a una realidad no interpretada, y cuando con esta negación no sólo ha rechazado la teoría de la verdad como correspondencia sino también muchas otras posiciones epistemológicas que de alguna manera bordan alrededor de la idea más general de “representar el mundo”. En este sentido, no sólo un realista-correspondentista sería representacionista, sino que también, por ejemplo, lo sería el antirrealista (aquél que presuma saber que ninguna representación puede corresponder a esa naturaleza intrínseca de las cosas), el relativista (que presuma esto mismo, y/o que la representación particular es relativa a... otra cosa), o bien el escéptico (que se tome en serio el problema de la representación y siembre algún grado de duda respecto de la posibilidad de representar el mundo).

Como lo dijimos desde el capítulo anterior, Rorty promueve la idea de que ninguna de las posturas anteriores merece seria consideración, pues piensa que todas ellas tienen en

común el presumirse como soluciones a un problema irresoluble, mientras también siga siendo inviable esa perspectiva que Putnam llama “ojo de dios”. La posición de nuestro autor es en este sentido radical, ya que no supone tanto la negación de la posibilidad de correspondencia –aunque Rorty a veces se exprese de una manera que connota esto- como la invitación a que la Filosofía –como él lo escribe a veces- deje de hacer epistemología, esto es, a que abandone la discusión del problema de la validez del conocimiento desde el punto de vista de la representación adecuada del mundo.

Pero tampoco, como veremos, es que por ello Rorty renuncie a reconocer el carácter normativo de la racionalidad bajo cualquier aspecto. En este sentido, nuestro autor suele remitir a la tradición pragmatista clásica – sobre todo a Dewey y a James- y a la que él llama “neo” (que comprendería a filósofos como Quine, Sellars, Goodman, Putnam, Davidson y él mismo como un orgulloso heredero del pragmatismo clásico)²⁶², y si bien presenta muchas y variadas tesis en nombre del pragmatismo o bajo el rótulo “nosotros los pragmatistas” –esto ya lo hemos visto en otros lugares del trabajo-, parece que el que considera el principal rasgo de su propio neopragmatismo, y el mismo que a su vez cree detectar en aquellos otros “pragmatistas” que le merecen mayor admiración, es su acusada voluntad de sustituir la noción de “representación del mundo” por esa concepción del conocimiento y del lenguaje –a la que veremos que alude Habermas- que exhorta a pensar en éstos como en instrumentos de adaptación a un entorno determinado, como en herramientas para tratar o habérselas eficazmente –y no para representar- el mundo²⁶³. Rorty lo expresa así:

“Los pragmatistas insisten en modos no oculares, no representacionales de describir la percepción sensorial, el pensamiento y el lenguaje, porque quisieran romper con la distinción entre conocer cosas y usarlas. Parten de la afirmación de Bacon de que el conocimiento es poder, y proceden a afirmar que el poder

²⁶² En “Truth without correspondence to reality”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., p. 35., Rorty señala las dos principales diferencias que percibe entre los pragmatistas clásicos y los neopragmatistas. La primera tiene que ver con la asunción del giro lingüístico en éstos últimos, esto es, “con hablar de la experiencia, como lo hicieron James y Dewey, y hablar del lenguaje, como lo hacen Quine y Davidson”; la segunda diferencia dice Rorty que tiene que ver con la suposición de que hay algo llamado el método científico, cuyo empleo incrementa la posibilidad de que nuestras creencias devengan verdaderas”.

²⁶³ En su artículo “Pragmatism, Davidson and truth”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1, Op. cit., p. 132 (“Pragmatismo, Davidson y la verdad”, Op. cit., p. 181), Rorty dice que el pragmatismo “consiste en sentido muy amplio en la tesis de que sólo podemos evitar pseudoproblemas si desechamos la idea de correspondencia con la realidad”.

es todo en lo que consiste el conocimiento, que una afirmación de que se sabe X es una afirmación de que se está en condiciones de hacer algo con X o a X, de poner a X en relación con algo más”²⁶⁴.

Y un poco más adelante remacha:

“Viendo el lenguaje de esta manera darwiniana, como proporcionando herramientas para arreglárnosla con los objetos en vez de para representarlos, y como proveyéndonos diferentes estuches de herramientas para propósitos distintos, se torna difícil ser esencialista. Se vuelve difícil tomar en serio la idea de que una descripción de A pueda ser más objetiva o más cercana a la naturaleza intrínseca de A que otra. La relación de las herramientas con aquello que manipulan es simplemente una cuestión de utilidad para un propósito particular, y no un asunto de ‘correspondencia’”²⁶⁵

Por supuesto que, por referencia a ese criterio del “arreglárselas con los objetos” –a veces llamado eficacia o utilidad-, Rorty tampoco promueve la idea de que todas las herramientas puedan ser equiparables o igual de eficaces en orden a un mismo propósito, y éste es el sentido –podría decirse que el único- de normatividad que preserva su concepción neopragmatista –y antirrepresentacionalista- de la racionalidad. Ahora bien, aunado a ello, lo que el filósofo estadounidense sugiere es que toda incertidumbre o controversia acerca de cuáles sean las mejores creencias-herramientas para tratar con el mundo solamente puede solventarse mediante la suerte de ensayo pragmático que representa para él la práctica de la justificación, esto es, la práctica consistente en poner a una cosa en un contexto provechoso para habérselas con ella, y en la que dicho contexto constituye la red de relaciones coherentes en la que tal cosa –de la que se habla- es colocada respecto de otras. De aquí que a Rorty le guste citar aquel lugar en el que William James afirma que “lo verdadero es el nombre de cualquier cosa que demuestre ser buena como creencia, y buena, además, por razones definidas y asignables”²⁶⁶, y que lo haga para sugerir que con ello James reivindicaba a la justificación como lo único o todo lo que nos es posible entender tanto de la verdad como de la bondad o rectitud.

De manera que, en realidad, de esta versión neopragmatista del conocimiento y el lenguaje no se sigue para Rorty alteración alguna en su entender cómo han de ser

²⁶⁴ Rorty Richard, “A world without substances or essences”, Op. cit., 1999, p. 50 (Op. cit., p. 70).

²⁶⁵ Ibid., p. 65 (Ibid., p. 70).

²⁶⁶ James William (“Pragmatism and the meaning of truth”) citado por Rorty en “Is truth a goal of inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, en *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, Op. cit., p. 21 (“¿Es la verdad una meta de la investigación?” Donald Davidson versus Crispin Wright”, Op. cit., p. 33).

discriminadas las diversas pretensiones de conocimiento; no es que, por ejemplo, en la práctica el pragmatismo rortyano implique algo así como la preferencia por un método o una vía distinta para la validación del conocimiento²⁶⁷; o algo semejante a un criterio *sui generis* para decidir problemas específicos de justificación²⁶⁸. Es tan solo que justificar en este caso, tal y como puede hacerse tanto en matemáticas y en ciencias naturales como en ciencias sociales y en ética, se interpreta como una tentativa de habérselas con un entorno, y no como un actividad con fines y posibilidades de fundamentación última o de representación exacta de la realidad.

5. 1.2.2 Justificación y verdad.

Debido también a esta interpretación pragmática y antirrepresentacionista del conocimiento y de la justificación, Rorty no admite la sospecha escéptica (a la que, por cierto, Habermas también se refiere como la “duda contextualista”) de que las creencias coherentemente justificadas pudieran, a pesar de ello, resultar falsas. Para disiparla, esto es, para asegurar, frente al escéptico, el contacto o anclaje de las creencias en la realidad, al filósofo estadounidense parece bastarle con la noción de *relación causal* con el mundo a la que se refieren tanto Sellars –ya lo vimos en su crítica al “mito de lo dado”- como Donald Davidson²⁶⁹ –quien probablemente sea el “neopragmatista” más socorrido por Rorty²⁷⁰. De

²⁶⁷ Esto destaca como ejemplo de la segunda de las diferencias que Rorty señala entre el pragmatismo clásico y las versiones pragmatistas postanalíticas, por lo menos en la versión del primero muchas veces promovida por Charles Sanders Peirce y John Dewey; en el sentido de que, en evidente sintonía con los positivistas y con los positivistas lógicos, ellos apostaban por una remisión al “método científico” como aquello que podía legitimar a la ciencia frente a la no ciencia o a la metafísica, y con ello también presuponían una distinción entre la parcela de la realidad susceptible de conocimiento, o mejor dicho, “la realidad”, y aquello que no puede ser realidad. A propósito de este rasgo común a algunas posiciones pragmatistas y al positivismo, hay un lugar en el que Rorty dice: “El pragmatismo borra la distinción trascendental-empírico cuestionando la presuposición común por la que puede establecerse una odiosa comparación entre ambos tipos de verdades. Para el pragmatista las oraciones verdaderas no son verdaderas porque correspondan a la realidad, de modo que no hay que preocuparse por el tipo de realidad, si es que hay alguna, a la que corresponde una determinada oración: no hay por qué preocuparse de lo que la <<hace>> verdadera”. Rorty Richard, “Introduction: pragmatism and philosophy”, Op. cit., p. Xvi.

²⁶⁸ Sin duda es a lo que se refiere Rorty en su artículo “Is truth a goal of inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, Op. cit., p. 20 (Op. cit., p. 32), cuando dice: “Los primeros pragmatistas coincidieron con sus adversarios idealistas en que las dudas sobre una eventual correspondencia con la realidad sólo se podían disipar calibrando la coherencia de la creencia dudosa con otras creencias. Ambos partidos veían que la diferencia entre considerar las creencias verdaderas como estados mentales no representacionales que resultan útiles, y considerarlas como representaciones exactas (y, por consiguiente, útiles) de la realidad, no podía marcar diferencia alguna en la práctica”. Las cursivas de la cita corresponden al texto original.

²⁶⁹ Davidson aclara el sentido específico que tendría hablar de una relación causal: “La relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico, pues las sensaciones no son creencias ni otras actitudes proposicionales. ¿Cuál es, entonces, la relación? Creo que la respuesta es obvia: la relación tiene

este último, nuestro autor suele evocar la conclusión que obtiene a través su “teoría de la interpretación radical”, según la cual si la comunicación intersubjetiva es posible, como de hecho lo es, entonces la mayor parte de nuestras creencias, la mayoría de las creencias de cualquiera, han de ser verdaderas:

“(…) insistiré en el hecho de que una comprensión correcta del habla, creencias, deseos, intenciones y otras actitudes proposicionales de una persona lleva a la conclusión de que la mayoría de las creencias de una persona han de ser verdaderas, de modo que hay una presunción legítima a favor de la verdad de cualquiera de ellas si es coherente con la mayoría de las demás”²⁷¹.

Esto es lo que tendríamos que concluir si finalmente lográramos, en calidad de intérpretes radicales, entender las emisiones lingüísticas de un hablante que en un principio y en una hipotética situación de extrañamiento radical nos resultaran del todo desconocidas. Dicho de forma bastante sintética, Davidson recurre al artificio de la interpretación radical como recurso metodológico para demostrar que no nos sería posible comunicarnos entre sí si la mayor parte de nuestras creencias estuvieran equivocadas –o desconectadas- con respecto al mundo; un mundo no privado, que puede presumirse independiente de las creencias y del lenguaje. Esto no supone, no obstante, excluir la posibilidad de error en un buen número de casos, pero sí que el error constituya la regla y no la excepción.

Lo que Davidson arguye es que si no presupusiéramos que, al proferir algo, un hablante tiene una creencia, esto es, tiene algo por verdadero, y si no consiguiéramos, en tanto intérpretes-observadores, relacionar o encajar la emisión lingüística de su creencia con algún suceso del mundo objetivo que estaría operando al mismo tiempo como contenido y *causa* de la misma, para empezar nunca podríamos comprender lo que

carácter causal. Las sensaciones causan algunas creencias y en ese sentido constituyen la base o sustento de esas creencias. Pero una explicación causal no muestra cómo o por qué está justificada la creencia”. Sin negar que la “experiencia” o las sensaciones puedan jugar en muchos casos un papel decisivo en lo que se refiere a la emergencia de creencias, por su carácter prelógico o preproposicional Davidson tampoco considera que puedan *justificar* la validez de éstas. Cfr. Davidson, Donald, “A coherence theory of truth and knowledge”, en *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press, 2001 (Trad. al castellano de Carlos Moya: “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, en *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1992, p. 80 y s). Por su parte, Rorty recurre al argumento de Davidson que a continuación resumiremos en más de un escrito, pero sobre todo en el que lleva por título “Pragmatism, Davidson and truth”, Op. cit., pp. 126-150 (Op. cit., pp. 173-205). Cfr. también Rorty Richard, “Truth without correspondence to reality”, en *Philosophy and social hope*, Op. cit., p. 33.

²⁷¹ Davison Donald, “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, Op. cit., p. 87.

significan sus oraciones. En la mayoría de los casos en los que sí podemos hacerlo, sólo nos queda pues suponer que el mundo –que cierto evento del mundo- está causando creencias verdaderas en tal hablante. Pero además, si es que hemos logrado establecer esta triangulación entre hablante, mundo y nosotros en tanto intérpretes, significa a su vez que hemos –los intérpretes- podido considerar verdadero aquello mismo que el hablante tiene también por verdadero; pues de lo contrario, de atribuirle a éste una creencia falsa –con respecto a nuestra creencia verdadera-, esto es, de atribuirle una creencia sin correlato en el mundo –que es mundo común-, nunca habiéramos podido descubrir el contenido o significado de la misma. Por eso dice Davidson:

“(…) hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de una creencia. Y lo que nosotros en cuanto intérpretes hemos de considerar que son es lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos”²⁷².

Obviamente Davidson cree que ha podido refutar o eludir el mencionado cuestionamiento escéptico gracias a que su argumento no parece en ningún momento dependiente de algo semejante al “mito de lo dado”, esto es, del postulado de intermediarios *epistémicos* privados –sensaciones u observaciones básicas- entre el mundo y las creencias acerca del mundo, de intermediarios que *ultimadamente* justificarían –en tanto *evidencias*- la correspondencia de éstas a aquél.²⁷³

Por otro lado, lo dicho hasta este momento se aplica, en el marco del artificio de la interpretación radical, a las “creencias básicas” – u “ocasionales”, como las llama el propio Davidson-, esto es, a aquellas creencias inmediata o directamente causadas por eventos actuales del mundo. Sin embargo, hay que tener también en cuenta que las creencias se inscriben en redes de relaciones con otras creencias, y que las mismas pueden ser tanto básicas como inferidas a partir de éstas u otras. En tal caso lo que igualmente hace verdaderas a muchas creencias es la justificación o apoyo que encuentra en otras, esto es, la coherencia que pueden guardar y mantener con la mayoría de éstas en tanto sostenidas por un hablante; y tal capacidad de que un hablante piense coherentemente es algo que

²⁷² Ibid., p. 94.

²⁷³ Como él dice: “(…) puesto que no podemos tomar juramento de veracidad a los intermediarios, no debemos permitir intermediarios entre nuestras creencias y sus objetos en el mundo. Desde luego, hay intermediarios causales. De lo que debemos guardarnos es de los intermediarios epistémicos”. Ibid., p. 83.

asimismo un intérprete suyo tendría que presuponer, pues de no ser así *en general* –si el hablante, por ejemplo, en general sostuviera al mismo tiempo creencias contradictorias entre sí- tampoco podría tener sentido una presunción de haberlo comprendido, de haber conocido lo que él cree²⁷⁴.

Al margen de lo que pudiera haber de discutible en este argumento de Davidson, a efectos de nuestra exposición es mucho más importante el hecho de que Rorty lo dé por bueno, junto con la noción de causa, para desembarazarse de raíz de aquella duda escéptica sobre la posibilidad de un error masivo en la conexión de las creencias coherentemente justificadas entre sí y el mundo existente con independencia de ellas. Y que una vez allanado de este modo el camino, nuestro autor tampoco crea que quede mucho que decir acerca de la verdad. Reafirmada esta idea de la existencia de un mundo independiente que puede ser causa de creencias, en efecto lo único que sigue valiendo para Rorty es aquel argumento que descarta, por inviable, la verificación de una correspondencia entre entidades lingüísticas y no lingüísticas; junto a la tesis consecuente de que “nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia”²⁷⁵. Todo lo cual conduce al filósofo estadounidense a una redescrición de la distinción entre verdad y justificación en términos de la diferenciación entre lo inasequible y lo asequible:

“nunca podremos saber con seguridad si una creencia dada es verdadera, pero podemos estar seguros de que actualmente nadie es capaz de invocar objeciones residuales, de que todos coinciden [aquellos que han logrado considerarla] en que merece ser sostenida”²⁷⁶.

Con ello Rorty también renuncia, a diferencia de Habermas, a la estrategia teórica de salvar en algún sentido la idea de validez incondicional que intuitivamente suele asociarse con la noción de verdad; y no sólo renuncia, sino que, como veremos, aun reacciona con

²⁷⁴ Nuevamente se trata aquí de una generalización que, desde la perspectiva o juicio del intérprete, no tiene que excluir el error en algunos o muchos casos. Pero parte del argumento de Davidson es precisamente que tales errores en todo caso pueden ser advertidos o identificados gracias a que se producen sobre un trasfondo general de coherencia o certeza: “Desde el punto de vista del intérprete, la metodología impone una presunción general de verdad para el cuerpo de creencias como un todo, pero el intérprete no necesita suponer que cada creencia particular de otra persona es verdadera. La presunción general aplicada a los otros no hace que estén globalmente en lo cierto, como he subrayado, pero proporciona el fondo sobre el cual tiene lugar la presunción de error”. *Ibid.*, p. 96.

²⁷⁵ De este modo parafrasea el propio Davidson (*Ibid.*, p. 79) aquel lugar de *Philosophy and the mirror of nature* (Op. cit., p. 178) en el que Rorty afirma que nada cuenta como justificación a no ser por referencia a lo que ya aceptamos”.

²⁷⁶ Rorty Richard, “Universality and truth”, Op. cit., p. 2.

más argumentos contra esta idea. El filósofo norteamericano entiende que la validez asequible es siempre y sólo condicional, y que lo es porque únicamente se resuelve –o no se resuelve- en procesos de justificación intersubjetiva que transcurren bajo condiciones de finitud y contingencia; una de las cuales es que precisamente se realiza ante audiencias nunca tan amplias o incluyentes como el concepto abstracto de “Humanidad”.

Con base en este abordaje pragmatista del problema de la validez, el filósofo estadounidense considera que la persistencia del término verdad, o si se quiere, del supuesto de una distinción entre verdad y justificación, sólo tendría sentido por referencia a una función relevante, que es la que Rorty –y otros, entre ellos Habermas- llama uso precautorio del predicado verdadero. Al margen de este uso precautorio, piensa Rorty que emplear el término verdad para referirse a lo que cada quien ha podido considerar justificado, es hacerle a eso mismo un cumplido²⁷⁷ sin demasiada importancia. ¿En qué consiste, pues, ese uso precautorio del término verdad –o del adjetivo verdadero- que, a diferencia del cumplido sin importancia, sí podría ser relevante? En algo muy simple, en que el término verdad aún pueda ser usado para recordarnos la posibilidad de que eso que hoy consideramos justificado, otros o nosotros mismos pudiéramos no considerarlo así en un tiempo futuro²⁷⁸: *“el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con el presente actual”*²⁷⁹.

Pero además, el filósofo estadounidense se cuida de que no se confunda esta posible función precautoria con la explicación de un nexo interno entre justificación y verdad, esto es, con la prueba de que siempre apuntamos y nos vemos impelidos a algo más allá de la justificaciones obtenidas, a algo como la verdad incondicional. Para Rorty, antes bien, el uso precautorio del predicado verdadero *expresa* un tipo de disposición pero no la explica –ni la justifica-, y ésta es sólo “la disposición para cambiar de opinión si las circunstancias se alteran”²⁸⁰. De cualquier manera es evidente que esta función precautoria del término

²⁷⁷ Cfr. Rorty Richard, “Solidarity or objectivity”, Op. cit., p. 24 (Op. cit., p. 43).

²⁷⁸ En su mismo artículo “Solidarity or objectivity?”, p. 23 (Ibid., p. 41), dice Rorty: “Desde un punto de vista pragmatista, decir que aquello que es racional para nosotros puede no ser verdadero, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor. También es decir que siempre hay lugar para una creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario”.

²⁷⁹ Rorty Richard, “Truth without correspondence to reality”, Op. cit., p. 39. Esta frase aparece en cursivas en el texto original.

²⁸⁰ Rorty Richard, “Response to Habermas”, Op. cit., p. 57.

verdad no supone que hay algo accesible, reconocible y distinto de la justificación para lo cual se requiera preservar el término verdad, sino que, sin dar la espalda a esa convicción rortyana de que sólo el saber justificado, y no el saber incondicional, es humanamente asequible, representa sólo un recordatorio del carácter falible de la justificación.

Hasta ahora digamos que hemos tratado de mostrar los principales rasgos neopragmatistas con los que Rorty configura su posicionamiento, casi independientemente del planteamiento de Habermas, respecto del problema de la verdad y la justificación; tal y como antes lo habíamos hecho a la inversa. Enseguida nos ocuparemos del intercambio de argumentos críticos que ambos filósofos mantienen desde sus respectivas posiciones.

5. 2 ¿Universalidad desde la “perspectiva de la validez”? Rorty ante Habermas.

Lo revisado en este capítulo nos pone finalmente en condiciones de exponer los principales frentes de confrontación que Habermas y Rorty fijan una vez dado su distanciamiento recíproco respecto de ese problema de la verdad y la justificación. A dicho problema decíamos antes que se traslada y traduce la cuestión del alcance moral universal según la perspectiva semántica que hemos llamado de la validez; de modo que, tanto la revisión de los aspectos del pensamiento de ambos filósofos (pues nuestro autor se ve mejor a contraluz de sus diferencias filosóficas con Habermas) que acabamos de hacer, como el intercambio de argumentos en el que los mismos desembocan, en conjunto traslucen el tipo de reacción crítica de Rorty ante tal expectativa o presunción.

Hemos podido constatar que, para Habermas, el alcance universal en el ámbito moral es antes que nada un componente necesario de la infraestructura formal de la racionalidad comunicativa y del discurso argumentativo: se identifica con esa pretensión de validez incondicional que prefigura una “situación ideal de habla”; la cual a su vez determina, como idea regulativa, las expectativas de validez de los *contenidos*: éstos podrán presumir esa validez incondicional –y definitiva- únicamente si se han consensuado bajo los lineamientos *contrafácticamente* anticipados en el discurso, esto es, los mismos que definen a la situación ideal de habla. Pero tal validez incondicional, según lo vimos también, es una expectativa a la que Habermas reconoce viabilidad sólo en tanto *ideal* de la

razón práctica –y no del discurso teórico. Únicamente en cuanto tal se supone que puede evocar una concepción plausible de la *verdad moral* como algo distinto de *lo que resulta intersubjetivamente justificado* (entiéndase, bajo condiciones desfasadas de las exigencias del ideal), una concepción que, de llegar a colmarse en términos de condiciones fácticas de justificación intersubjetiva, autorizaría la *presunción* de validez universal de los contenidos consensuados.

Rorty, en cambio, como acabamos de verlo ni siquiera reconoce esa *infraestructura formal* en las prácticas intersubjetivas de justificación y estrecha al máximo, hasta difuminarla, toda posibilidad de distinción entre lo validado en éstas y lo que quiera llamarse *verdad moral*; con la importante salvedad de ese “uso precautorio” que piensa que aún podría seguir haciéndose del adjetivo “verdadero”. Desde luego que con ello el filósofo estadounidense cuestiona esos sentidos en los cuales Habermas perfila como plausible la noción de un alcance moral universal, pues no sólo la niega como hecho, sino que también la interpela como pretensión.

De esta distancia de posicionamientos respecto del problema de la verdad y la justificación, y por ello también respecto de la noción de alcance moral universal, deriva la confrontación entre ambos filósofos, misma que puede organizarse en un doble y amplio frente de argumentos críticos que ratifican la pauta general de la controversia. Esta, debido a ese trecho teórico-conceptual compartido por Habermas y Rorty, en buena medida se modula en términos de destacar lo que, a partir del mismo, falta o sobra en uno y otro caso; los envites del filósofo alemán suele ir en la tesitura de lo primero, mientras que la reacción de Rorty va más en la de lo segundo.

a) ¿Voluntad de ampliación de los contextos vigentes de justificación?

Según esta tónica, podríamos decir que el primero de los déficits que Habermas destaca en Rorty –y probablemente el más importante- se refiere a la dificultad que tendría nuestro autor para explicar la *motivación a ampliar los públicos ante los cuales se justifiquen las creencias* – a no conformarse con los vigentes- cuando al mismo tiempo ha rechazado un concepto de verdad que pueda distinguirse de la noción de aseverabilidad justificada para nosotros:

“Tan pronto como se elimina el concepto de verdad en favor de una validez para nosotros de carácter epistémico y dependiente del contexto se echa en falta el punto de referencia normativo que explicaría por qué un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento para ‘p’ más allá de las fronteras del propio grupo. El dato de que el asentimiento de un público cada vez mayor propicia que cada vez tengamos menos miedo a ser refutados presupone ya, precisamente, el interés que tendría que justificarse, a saber, el <<deseo de acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible>>”²⁸¹.

Habermas, en cambio, considera que él sí es capaz de explicar este deseo de ampliación o descentramiento gracias a que en su noción de “pretensión de validez”, y consiguientemente en la de “situación ideal de habla”, se ratifica una orientación a la incondicionalidad como presupuesto del discurso; un presupuesto que a su vez se entiende como una influencia de las necesidades pragmáticas del mundo de la vida sobre el ámbito reflexivo del discurso argumentativo:

“Existe la necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que tradicionalmente es tenido-por-verdadero. Este modo de lo incondicionalmente tenido-por-verdadero se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, las cuales apuntan más allá del contexto de justificación existente en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación -con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación-”²⁸².

En resumen, Habermas piensa que la “verdad”, y más aún, la “verdad moral” –en tanto orientación intuitiva o presupuesto prerreflexivo- no sólo sigue siendo necesaria como el parámetro normativo –o “idea regulativa”- que favorece una distancia crítica respecto de los contextos vigentes de justificación, sino también como el referente que explica la voluntad o el deseo de ampliarlos; y ésta es una cosa que faltaría en Rorty, a pesar de sus eventuales pronunciamientos sobre la deseabilidad de ampliar los contextos vigentes de justificación.

La contestación de nuestro autor a este argumento de Habermas, podríamos decir que se desarrolla en dos niveles, el segundo de los cuales deriva del primero.

²⁸¹Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 257. Este deseo del que habla Habermas ciertamente Rorty lo expresa en muchos lugares; por ejemplo, cuando dice: “admitimos que no podemos justificar nuestras creencias o nuestras acciones ante todos los seres humanos según son en la actualidad, pero esperamos crear una comunidad de seres humanos libres que libremente compartirán muchas de nuestras creencias y esperanzas”. Rorty Richard, “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard”, Op. cit., p. 214 (Op. cit., p. 289).

²⁸² Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 254.

a.1) En primer lugar, como podría esperarse, Rorty apunta al principal recurso del filósofo alemán para preservar de algún modo el sentido de incondicionalidad que suele asociarse a la idea intuitiva de verdad –pese a haber renunciado a una concepción correspondentista de la misma. Este recurso no es otro que el concepto de “pretensión de validez universal”, el cual se supone que prefigura al de “situación ideal de habla”, y que, junto al primero, Habermas ha de tener en mente para poder plantear este tipo de crítica a Rorty.

Dirigido a la raíz, en este sentido el argumento de Rorty contra su colega alemán consiste en negar aquello mismo que, por su parte, Habermas afirma casi de axiomática, esto es, que un hablante o proponente en un discurso argumentativo pretenda intrínseca y necesariamente no sólo validez, sino validez universal; para lo cual Rorty apela a ejemplos que ilustrarían cómo dicha aspiración universalista es más bien poco habitual. Pero también, en segundo lugar, el filósofo estadounidense suele argumentar que, aun si fuera el caso, como lo piensa Habermas, que se pretendiera siempre validez universal al participar sinceramente en una práctica discursiva, nadie tendría buenas razones para hacerlo.

En cuanto a esto último, que es por donde vamos a empezar, en realidad Rorty emplea un argumento que el propio Habermas reconoce como válido al examinar la cuestión de si podríamos llamar verdad a lo justificado bajo condiciones ideales, y es básicamente aquél de que no podemos anticipar con seguridad lo que en un tiempo futuro se considerará justificado –o sea, que ese presupuesto de validez atemporal de la situación ideal de habla nunca devendrá condición fáctica- aun bajo las mejores condiciones discursivas. Pero Rorty no sólo emplea este mismo argumento considerando ese factor temporal, asociado a las sorpresas que pueda deparar el comportamiento de un “mundo independiente”, ante el cual Habermas parece rendirse cuando se trata de concebir la verdad sobre el mundo físico, sino que aquél lo refiere, de manera general, a la idea de “nuevo público” (lo cual no necesariamente connota un público muy distante en el tiempo, sino que igualmente podría tratarse de un público contemporáneo, aunque alejado por referencia a otros factores socioculturales). Y así, para Rorty todo aquél que pretendiera ser capaz de justificar ante cualquier nuevo público –y por lo tanto, ante cualquier ser humano-, vigente o posible, aquello que de momento sólo ha podido justificar ante un público local o determinado, sería

como un imaginario campeón de pueblo que, “hinchido por la victoria... predice poder vencer a cualquier retador, en cualquier momento, en cualquier lugar”. Como dice Rorty: “Tal vez pueda, pero no tiene una buena razón para pensar algo así, y sería inútil para él hacer tal afirmación”²⁸³. Sería inútil porque decirlo, porque presumir tal cosa, de ninguna manera equivaldría a una predicción confiable de la que pudiera ser su suerte en otros escenarios discursivos. Con este argumento, que en el fondo remite a ese uso precautorio del término verdad, y que por ende remarca la probabilidad falibilista inherente a los procesos de indagación y justificación, Rorty niega que existan buenas razones para pretender, a la manera de ese imaginario campeón del pueblo, una validez moral universal.

Pero el filósofo estadounidense de entrada piensa, como lo decíamos más arriba, que para nada es necesario o forzoso ser como ese campeón del pueblo, que el alarde de este campeón no es un elemento intrínseco o estructural de nuestra racionalidad comunicativa; es más, que ni siquiera es algo habitual o generalizado. En cambio, lo que sí piensa el filósofo estadounidense es que “el *único* ideal presupuesto en el discurso es el de ser capaces de justificar nuestras creencias ante un público *competente*”²⁸⁴. Un público competente no es igual a todo público, vigente y posible, sino sólo aquél que se define como tal desde la perspectiva de un determinado sujeto o de una determinada comunidad (podríamos pensar, por ejemplo, en una determinada comunidad científica, o simplemente en cierta comunidad social o política), en el sentido de que éstos pueden percibirlo como una audiencia relevante a efectos de querer convencerla sobre algo o de estar dispuestos a ser convencidos por ella. Según Rorty, una vez que algo se ha justificado ante tal público, lo normal es que no se apunte más allá de él, que no se hagan presunciones con respecto a otros, y menos con respecto a públicos por ahora sólo remotamente imaginables. Y no es tanto que nuestro autor emplee este argumento como una invitación a las disposiciones selectivas para con las audiencias de justificación, sino que el mismo pretende pasar casi como una descripción empírica del hecho de que “los seres humanos suelen dividirse en comunidades de justificación mutuamente sospechosas (no mutuamente ininteligibles) – grupos mutuamente excluyentes”²⁸⁵, de que lo habitual tanto para los individuos como para

²⁸³ Rorty Richard, “Response to Habermas”, Op. cit., p. 56.

²⁸⁴ Rorty Richard, “Universality and truth”, Op. cit., p. 9. Las cursivas de la cita corresponden al texto original.

²⁸⁵ Ibid., p. 15.

las comunidades es esta disposición selectiva –a la que muchas veces también llama etnocéntrica.

Rorty piensa que este mismo argumento le sirve para inmunizarse frente a la acusación que tanto Habermas como Apel suelen dirigir a quienes rechazan los presupuestos que ellos reconocen a la base de la racionalidad comunicativa. A tal acusación se le conoce como “autocontradicción performativa”, y básicamente consiste en el argumento de que no se pueden rechazar aquellas condiciones reconocidas por Apel y Habermas a la base de la racionalidad discursiva sin afirmarlas “performativamente” al mismo tiempo que se les rechaza; a saber, que no es posible negar la existencia y operatividad de la pretensión de universalidad de una forma que no sea implicando una pretensión de validez universal para tal negación. Esto sería así si, en efecto, cuando alguien pretendiera convencer a otros sobre algo también pudiera admitir que no sólo pretende validez, o incluso que no sólo pretende una validez más allá de su contexto local de justificación, sino esa validez *incondicional* de la que hablan Apel y Habermas; pero si éste no fuera un presupuesto que admitiera tener un determinado participante en un discurso, si éste negara consciente y deliberadamente abrigar dicha expectativa, ¿cómo se le podría seguir acusando de autocontradecirse performativamente? A propósito, dice Rorty:

“(…) la noción de ‘presuposición’, cuando se extiende a creencias que aquel que presupone niega rotundamente, se vuelve difícil de distinguir de la noción de ‘redescripción de la persona A en términos de la persona B’. Si A puede explicar lo que está haciendo y por qué lo está haciendo en sus propios términos, ¿qué derecho tiene B para seguir diciendo: No, lo que A realmente está haciendo es...?”²⁸⁶

Ahora bien, hasta aquí Rorty puede haber rechazado la noción de pretensión de validez y su connotación universalista, pero aún no ha explicado por qué si se rechaza este horizonte y se asume que únicamente se pretende validez ante ciertos públicos selectos, sólo en el marco de los cuales pueden también resolverse las controversias sobre la validez de los contenidos en juego, alguien habría de molestarse todavía en esa ampliación de audiencias –menor a los confines de la humanidad- a la que muchas veces alienta, como el propio Habermas se lo recuerda.

²⁸⁶ Ibid., p. 10.

a.2) Aquí interviene ese segundo nivel de la contestación de Rorty al que nos referíamos antes. Para este cuestionamiento específico, el filósofo estadounidense sólo tiene una respuesta, a la que vincula también con el término etnocentrismo²⁸⁷. Lo que nos dice ahora es que, disposiciones como el interés en ampliar el círculo de seres humanos con los cuales se conversa, de buscar el convencimiento de más y de diferentes interlocutores, de permanecer receptivos a la crítica, etc., no pueden ser fundamentadas ni explicadas por referencia a alguna idea regulativa de racionalidad, como lo quiere Habermas, sino que más bien constituyen *hábitos* de ciertos individuos y de ciertas sociedades pluralistas e inclusivistas. Obviamente esta contestación es autorreferencialmente etnocéntrica porque Rorty la remata con la promoción del Occidente democrático liberal como la –única– tradición sociopolítica que históricamente ha alentado y favorecido el tipo de disposiciones arriba descritas. De hecho, nuestro autor acompaña esta contestación a Habermas, e intenta con ello darle la vuelta a la crítica de éste, con la sugerencia de que el propio concepto habermasiano de pretensión de validez universal está lejos de ser cultural o políticamente neutral; es igualmente una expresión que consigna esos hábitos democrático liberales, que puede ser explicada por éstos y no al revés²⁸⁸. En pocas palabras, Rorty termina por hacer una interpretación contextualista y etnocéntrica de la propia filosofía de Habermas, de la cual puede valorar su aliento inclusivista y falibilista pero no la presunción aparejada de poder fundamentarlo o explicarlo mediante la reconstrucción de esa estructura formal-universal de racionalidad subyacente al fenómeno de la comunicación humana.

Por otro lado, en el siguiente comentario –en principio sobre Apel y Habermas– Rorty llega a decir lo mismo de esta otra manera:

“(…) como yo lo veo, de «No puedes usar el lenguaje sin invocar un consenso dentro de una comunidad de otros usuarios de lenguaje» están infiriendo, de manera no válida, «No puedes usar el lenguaje consistentemente sin ampliar esa comunidad hasta incluir a todos los usuarios del lenguaje».

Porque considero inválida esta inferencia, pienso que lo único que puede desempeñar el rol que Aristóteles, Peirce, Apel y Habermas le han atribuido al deseo de conocimiento (y, por ende, de verdad) es la *curiosidad*. Uso este término para significar el deseo de expandir los propios horizontes de indagación –en todas las áreas, tanto éticas como lógicas y físicas– de modo de abarcar nuevos datos, nuevas hipótesis, nuevas

²⁸⁷ Rorty despliega esta contestación, a propósito de cómo puede redesccribirse la noción de obligación moral, en su “Response to Habermas”, Op. cit., p. 61 y s.

²⁸⁸ Cfr. Rorty Richard, “Universality and truth”, Op. cit., p. 17.

terminologías, etc.”. *Este impulso entraña cosmopolitismo y política democrática*. Cuanta más curiosidad tengamos, más interés tendremos en hablar con extranjeros, infieles y todo aquel que afirme saber algo que no sabemos...”²⁸⁹.

Bastaría, pues, según Rorty, con un impulso como éste, al que aquí opta por llamar *curiosidad*, para –sin necesidad de invocar la idea de verdad incondicional– explicar la conducta de quienes se interesan en convencer de algo a nuevos públicos, o de aquellos que asimismo muestran una disposición a aprender de las razones de otros individuos o comunidades. La principal diferencia entre esta “curiosidad” y esa orientación hacia la verdad incondicional que afirma Habermas como un presupuesto de todo discurso argumentativo, sería, según lo da a entender el mismo Rorty, que la primera habría que pensarla como algo contingente, como algo no dado de la misma manera o en igual grado de alcance en cualquier ser humano y sociedad, pero sobre todo como algo no necesariamente equivalente a la presunción de que el propio punto de vista, de que las propias convicciones acerca de algo, valen o deberían valer sin ningún tipo de restricción.

b) El recién revisado probablemente sea el frente más agudo y radical del debate. Y por eso el que revisaremos ahora representa una prolongación del mismo. En cuanto a este segundo frente, una vez más la controversia entre Habermas y Rorty puede reconstruirse como la denuncia, con su respectiva reacción, de otro déficit explicativo que el filósofo alemán le achaca a su colega estadounidense. En este caso Habermas considera que al renunciar Rorty a la verdad en tanto idea regulativa (lo que, en cambio, en su planteamiento se reviste de esa “situación ideal de habla” por referencia a la cual asimismo puede pensar que no todo consenso es igualmente legítimo), nuestro autor también naturaliza hasta tal punto la razón que es incapaz de explicar la diferencia entre estándares de justificación racional y “normas de costumbre” –o “hechos sociales”:

“En general las normas sociales pueden ser descritas no sólo desde el punto de vista de un observador sociológico, sino que pueden justificarse también desde la perspectiva de los participantes a la luz de los estándares que ellos mantienen como válidos. No obstante, sin su referencia a la verdad o la razón, los estándares mismos no tendrían ninguna posibilidad de autocorrección y con ello perderían por su parte el estatus de normas justificables. Bajo este aspecto no serían ni siquiera normas de costumbre. En este caso no

²⁸⁹ Ibid. La palabra *curiosity* aparece en cursivas en el texto original. Las otras cursivas de la cita son nuestras.

son nada más que hechos sociales, a pesar de que <<para nosotros>> -la comunidad de justificación relevante- sigan reclamando validez”²⁹⁰

¿Qué posibilidades habría de autocorregir – o también ¿qué sentido tendría?- *nuestros estándares* de justificación cuando éstos no están remitidos a nada más que los trascienda? ¿O por qué seguir prefiriendo nuestros propios estándares a otros si no podemos considerarlos más racionales que estos otros? Si sí podemos considerarlos así, es que ya los estamos remitiendo a algo que los trasciende y en virtud de lo cual también podríamos corregirlos. ¿O diremos que los preferimos sólo porque son nuestros estándares?

Habermas entiende que para hacer frente a esta clase de preguntas lo mejor que ofrece Rorty es ese tipo de explicación neopragmatista, o si se prefiere, “neodarwinista”, del lenguaje y del conocimiento que hace de la “adaptación eficaz al entorno” – a cambio de la “descripción correcta de hechos”- lo más semejante a un parámetro de corrección. Sin embargo, el filósofo alemán también cree que con esta explicación Rorty sólo sustituye un objetivismo por otro: “el objetivismo de lo representado frente al objetivismo de la realidad dominada”²⁹¹. Y esto en la medida en que en su descripción neodarwinista de la relación con el mundo, Rorty, según Habermas, oscurece la conexión con un modelo en el que los procesos de cooperación y entendimiento puedan entenderse desde la *perspectiva interna* de unos participantes que buscan un consenso entre sí mediante su práctica comunicativa e intercambio argumentativo, y no sólo como intervenciones unilaterales y estratégicas – “objetivantes”- en el mundo o en la esfera de las relaciones interpersonales. Es obvio que en el fondo Habermas acusa aquí a Rorty de no efectuar una diferenciación, que él sí lleva a cabo, entre un uso meramente estratégico del lenguaje –orientado al éxito- y un uso orientado al entendimiento.

Por lo que se refiere al primer momento de este segundo frente de confrontación que establece Habermas, si bien Rorty no reacciona de forma directa al filósofo alemán, podríamos decir que no sólo admite la incapacidad que éste le achaca de explicar la diferencia entre “estándares de justificación racional” y “normas de costumbre”, sino que incluso la presume; sólo mientras éstas últimas, al igual que los primeros, puedan ser

²⁹⁰ Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 258.

²⁹¹ Ibid.

interpretados a la luz de aquella tesis sobre el carácter circular u holista de la justificación, y entonces como la *precomprensión* con respecto a la cual algunas viejas o nuevas creencias encajan mejor que otras y pueden así parecerse preferibles a otras²⁹².

Por otro lado, se supone que esto último, a diferencia de lo que sugiere el filósofo alemán, no interfiere con aquella perspectiva a la que éste se refiere como “neodarwinista” y que, por su remisión al criterio de la “adaptación eficaz al entorno”, parece interpretar como la concesión rortyana al carácter normativo de la racionalidad; gracias al cual no sólo Rorty, como lo habíamos dicho antes, puede pensar que los diversos lenguajes no son igual de eficaces, sino también, como ocasionalmente lo hace, que ciertos lenguajes foráneos o nuevos –por ejemplo, aquéllos a los que el estadounidense se refiere como metafóricos²⁹³- con el tiempo pueden mostrarse mejores para la satisfacción de determinados propósitos que los –o que *nuestros*- viejos lenguajes, hasta el punto de propiciar un replanteamiento de las –o de *nuestras*- propias “normas de costumbre”. Y si se supone que esta perspectiva neodarwinista conecta con el modelo intersubjetivo de la justificación y con la concepción consensual de la validez es porque, para nuestro autor, este ámbito del intercambio de argumentos es también aquel contexto de acción en el que precisamente pueden contrastarse diversas *disposiciones a actuar* –pues, con Pierce, Rorty propone entender así

²⁹² En su artículo “Solidarity or objectivity?”, Op. cit., pp. 23-27 (Op. cit., pp. 42-47), y en el marco de unas páginas en las que entra en controversia con Putnam, Rorty discute frontalmente la posibilidad de que los estándares de justificación se entiendan como “normas de costumbre”- o como “normas institucionalizadas”. Allí, tras afirmar la concepción –a la que, por cierto, llama etnocéntrica- de que “no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad –la nuestra- utiliza en uno u otro ámbito de indagación”, propone también que esto se interprete en sentido flexible y no como si tales procedimientos consistieran en aplicar las reglas o “criterios explícitos institucionalizados por nuestra sociedad” a todas las discusiones. Por lo mismo, y porque igualmente es lo que sugiere Rorty al final de su *Philosophy and the mirror of nature*, nosotros recomendamos interpretar esa suerte de background normativo al que se alude a través del concepto hermenéutico de “precomprensión”.

²⁹³ Como ya lo insinuamos en el segundo capítulo de este trabajo, allí a propósito de la redescipción de la propia identidad y de la interpretación del devenir histórico, con la noción de metáfora o de uso metafórico del lenguaje Rorty evoca muchas veces la idea de una forma de ver –o de tratar con- el mundo que rompe, y con suerte reformula, los esquemas habituales, a los cuales el filósofo estadounidense también asocia con el uso literal del lenguaje. Además de en el primer capítulo de *Contingency, irony, and solidarity*, esta concepción rortyana de la metáfora puede verse en su ensayo “Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor”, en *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. 1., Op. cit., pp. 162-172 (“Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora”, Op. cit., pp. 223-236).

a las creencias o argumentos- en pos del consenso o decisión sobre cuál de ellas resulta mejor o más eficaz²⁹⁴.

Es verdad que aún aquí cabría cuestionarse hasta qué punto un criterio como éste de la eficacia puede conectar, o más aún, resultar dependiente de la idea de búsqueda de consenso intersubjetivo; podría objetarse plausiblemente que el éxito de una creencia en lo que se refiere a tratar con el mundo no es algo producido por, o para lo cual baste con, el consenso alcanzado sobre ella. Sin embargo, es igualmente cierto que dicho éxito ha de ser reconocido, con menos o más razones, por al menos algún sujeto, y que en todo caso lo que sí hace el consenso es certificar que dicho reconocimiento no es tan solo subjetivo. Ya se entienda el problema de la validez como una cuestión de *representar correctamente el mundo* o de *habérselas eficazmente con él*, el consenso intersubjetivo juega sobre todo este papel certificador, mientras que la justificación y su reconocimiento – por al menos algún sujeto- son la única forma de articular o de defender con razones ante otros la legitimidad de cualquier punto de vista; en virtud de lo cual aquélla también puede nutrirse y robustecerse en la dirección inversa.

Mirado como acabamos de hacerlo, el modelo neopragmatista o neodarwinista de relación con el mundo que en ocasiones describe Rorty no parece incompatible con el modelo habermasiano de la racionalidad discursiva. Pero en el fondo lo que más inquieta a Habermas es que nuestro autor no matice su concepción allí donde específicamente contempla la interacción entre seres humanos –sea o no ésta para además intervenir en un entorno no humano-, esto es, que en este marco Rorty no haga justicia a ciertas intuiciones, socialmente fundamentales, como la de diferenciar entre la persuasión y el convencimiento, entre la “motivación a través de razones y la influencia causal, entre el aprendizaje y el indoctrinamiento”²⁹⁵. Para hacer justicia a esta intuición, Habermas nuevamente cree que dispone de algo de lo que el filósofo estadounidense adolece, y esto sería su distinción entre uno estratégico del lenguaje, orientado al éxito, y un uso genuinamente comunicativo, en este caso orientado al entendimiento.

²⁹⁴ En su “Response to Habermas”, Op. cit., p. 57, dice Rorty: “Los discursos racionales son la clase de contexto de acción en la cual uno trata de adquirir mejores hábitos de acción al comparar y contrastar los propios con los de otros”.

²⁹⁵ Habermas Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, Op. cit., p. 259.

Nuestro autor, sin embargo, no niega la necesidad de aquellas distinciones para la supervivencia de muchas prácticas e instituciones sociales, pero considera que las mismas son tan dependientes del contexto en el que tienen lugar como de hecho lo es la distinción entre justificación suficiente e insuficiente, y que entonces, en uno y otro caso, hablar de ellas en abstracto, al margen de dicho contexto, equivale a hipostasiarlas. Por supuesto, habría que ver si Rorty podría pensar esto mismo aun en aquellos casos en los que la “influencia causal” en otros se produce a través de medios, directos o indirectos, que les infligen sufrimiento –piénsese, por ejemplo, en prácticas como la tortura o en una situación de pobreza extrema. ¿Sería también para el filósofo estadounidense siempre y en cualquier caso dependiente del contexto que tales estados fueran o no interpretados como indeseables –o como crueles- por quienes los padecen?

Cuando más adelante nos ocupemos del tema del dolor, volveremos a cuestiones como la anterior, relativas a su reconocimiento o interpretación. Pero por lo pronto ya podemos afirmar que ciertamente Rorty no suele plantearse ese tipo de posibilidades y preguntas²⁹⁶, a la luz de las cuales las distinciones de Habermas cobran mucho mayor sentido; y que por eso, al atender casi de manera exclusiva la modalidad de manipulación causal *mediante el lenguaje*, nuestro autor puede proponer una redescrición de la distinción habermasiana entre usos estratégicos del lenguaje y usos orientados al entendimiento como “la distinción de sentido común entre deshonestidad y sinceridad”²⁹⁷; la cual, ésta sí, según él sería independiente del contexto. Tal “redescrición” tan solo significaría que una interacción comunicativa puede considerarse sincera –lo que Habermas llama orientada al entendimiento- cuando es el caso que se ofrecen a los demás las razones para creer que a uno mismo le convencen –independientemente de lo ignorante que pueda ser uno mismo-, y que en cambio sería “deshonesta” –lo que Habermas llama estratégica- cuando ocurre lo contrario con tal de obtener de los otros lo que uno desea.

²⁹⁶ En entrevista con Joaquín Fortanet y otros miembros del Seminario de Filosofía Política de la Universitat de Barcelona, Rorty admite que “la utilización de la persuasión para cambiar las opiniones de la gente” puede ser considerada una forma de ejercer el poder, pero al mismo tiempo distingue esta forma de ejercer el poder de otra forma de ejercer el poder a la que se refiere como “fuerza”; y remata diciendo: “Todos esperamos que, con el tiempo, todo poder ejercido sobre otros seres humanos sea ejercido por medio de la persuasión (y ya nunca más por la fuerza). Si ese día llega, todos compartiremos ‘completa racionalidad comunicativa’ en el sentido más habermasiano”. Fortanet Joaquín, “Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty”, *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, Núm. 0, 2005, p. 3. Sin embargo, tampoco aquí resulta inequívoco lo que para Rorty comprendería esa noción de “fuerza” distinta de la “persuasión”.

²⁹⁷ Rorty Richard, “Response to Habermas”, Op. cit., p. 59.

Hasta aquí la reconstrucción que para nosotros resulta pertinente del debate entre Habermas y Rorty. En la conclusión de este trabajo entablaremos un diálogo crítico con los argumentos que en general perfilan la reacción de Rorty frente al universalismo ético desde el enfoque que hemos llamado “perspectiva de la validez”; y sobre todo lo haremos con algunos de los argumentos que el filósofo estadounidense emplea en la controversia que acabamos de revisar. Ahora, a modo de conclusión del presente capítulo, sólo quisiéramos apuntalar un par de cosas sobre las que venimos advirtiendo desde el capítulo anterior. La primera sería que, aunque sólo ocasionalmente aparezca el sustantivo universalidad o el adjetivo universal cuando Rorty discute la noción de verdad como correspondencia o la teoría habermasiana de la racionalidad discursiva, lo que él está discutiendo, tanto en el fondo como en la superficie, es precisamente el problema de que se puedan presumir legítimamente contenidos universalmente vinculantes; que es el problema correspondiente a ese enfoque “de la validez”. La posición de Rorty en cuanto a este problema o enfoque ya hemos visto que consiste en rechazar la noción de un alcance universal en tanto presunción y expectativa. Y finalmente, la segunda cosa que queremos apuntalar, relacionada también con esta anterior, es que, aunque tampoco Rorty hable aquí sólo o específicamente de “contenidos morales”, hemos visto que sus argumentos sobre la validez, en la medida en que implican el abandono de la expectativa de poder conocer una realidad allende el lenguaje, se supone que valen tanto para las pretensiones de conocimiento del mundo que llamamos físico como para aquellas dirigidas a la dimensión de la vida humana que entendemos como moral o social.

CAPÍTULO VI

La “perspectiva de los destinatarios”: ¿disposición moral universalista?

Es oportuno comenzar recordando que puede hablarse de una moral universalista no sólo cuando ésta se refiere a valores, principios o normas que tienen o se cree que *deberían*

tener por válidos todos los seres humanos (ésta es la connotación de la universalidad que hemos distinguido en este trabajo como “perspectiva de la validez”), sino también cuando se supone que ésta incluye, en tanto objetos o destinatarios de sus propios contenidos –de sus recomendaciones o exigencias- a cualquier ser humano sin excepción, esto es, cuando la misma es universalista, y quizá también imparcial, desde el punto de vista de a quiénes puede contemplar como posibles beneficiarios suyos. En muchas de las pautas morales existentes –ya formuladas y en circulación en una determinada cultura- resulta explícito que no incluyen como destinatarios a todos los seres humanos²⁹⁸, pero en bastantes otras ocurre lo contrario; códigos morales insignes de la cultura liberal, como por ejemplo los Derechos Humanos, se caracterizan por presumir incondicional o imparcialmente este tipo de inclusividad. Ahora bien, se haga o no se haga explícito a quiénes contemplan como destinatarios los contenidos morales, y de hecho sucede que la mayoría de las veces esta suerte de alcance ni siquiera se explicita, en la práctica es la percepción sobre la importancia de los otros que tengan los propios sujetos morales, así como la motivación o disposición que esto conlleva, la que termina por decidir esta importante cuestión.

A la dimensión de cualquier contenido moral en la que hay ya una presunción sobre el alcance de tal decisión, o simplemente en la que ésta se juega, es a la que desde el primer capítulo hemos llamado “perspectiva de los destinatarios”; pues Rorty, con tanta o más regularidad de lo que ocurre con esa “perspectiva de la validez”, reacciona críticamente al universalismo ético considerándolo desde esta perspectiva. Para poder demarcarla en su especificidad es necesario acudir sobre todo a aquel registro del pensamiento del filósofo estadounidense, diseminado en muchos de sus escritos, en el que promueve tanto el papel moral de los sentimientos como, por correlación y extensión, la eficacia de lo que muchas veces llama “descripciones detalladas” de los otros o de las vidas de otros; entre las cuales, aquéllas que proporciona la literatura, especialmente desde el género novela, constituyen su ejemplo privilegiado. Tanto así que en más de una ocasión Rorty compara la eficacia moral de la disciplina literaria con la contribución que cabría esperar de otra disciplina como la filosofía:

²⁹⁸ Si acaso los tienen en tanto puedan formar parte de alguna clase o conjunto menos amplio que la clase humanidad. Ilustramos esto en la primera sección del primer capítulo.

“La literatura contribuye a la expansión de la facultad de la imaginación moral en tanto que nos hace más sensibles, en tanto que nos hace profundizar en nuestra comprensión de las diferencias entre los hombres y sus distintas necesidades. La filosofía es útil cuando trata de sintetizar nuestras propias intuiciones morales en principios morales. Pero no sirve para la ampliación de estas intuiciones. Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moralidad no contribuyeron mucho a la abolición de la esclavitud, al contrario de algunas historias sobre la vida de los esclavos”²⁹⁹.

Y un poco más adelante en la misma entrevista, precisa y añade:

“Los ingenieros, que se ocupan de que nuestras vidas sean menos peligrosas y amenazadoras, y *los novelistas, que ensanchan nuestra empatía para con otros seres humanos*, crean las condiciones para la expansión de nuestras ideas sobre quién importa y sobre a quiénes deben referirse nuestras consideraciones morales. Lo que nos hace más cosmopolitas es, por un lado, el aumento del dinero y la seguridad, y por otro, el desarrollo de la fantasía y el poder de la imaginación”³⁰⁰.

Es verdad que Rorty no atribuye estos efectos de sensibilización y empatía únicamente a la literatura (lo atribuye a todo aquello de lo que pueda pensar que ofrece una “descripción detallada”, como se muestra en las referencias citadas al pie de página) y que tampoco elige siempre y sólo a la filosofía como elemento de contraste (en el mismo sentido ha llegado a hablar de la teología, y en más ocasiones, de un concepto en principio tan laxo como el de “teoría”). Pero al margen de quiénes sean los candidatos en turno de uno y otro lado, así como del escurridizo problema de la especificación y diferenciación de una cosa y otra, lo que vale la pena advertir es que la comparación –entre ambos discursos, si se quiere- no es efectuada por Rorty a la luz de criterios cognitivos; esto es, no se trata para él de comparar qué discurso es más apto para investigar o afianzar la validez de un punto de vista moral, sino cuál puede tener como efecto una mayor inclusividad en este doble sentido: a) que un determinado sujeto –individual o colectivo- amplíe el plexo de

²⁹⁹ Rorty Richard, “Es bueno persuadir” (Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich), en *Cuidar la libertad*, Op. cit., p. 88. Cfr. también “Los pobres son la gran mayoría” (Entrevista con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter), *Ibid.*, p. 85.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 89 y s. Las cursivas son nuestras. Cfr. también la entrevista con Danny Postel, “¿Una política post-filosófica?”, *Ibid.*, p. 47. En su “On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz”, Op. cit., p. 206 y s. (Op. cit., p. 280), incluso Rorty atribuye su propia comprensión a la sociedad liberal: “Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía van a suministrar reglas para resolver tales cuestiones [Rorty se refiere a las “cuestiones sociales críticas centradas en torno a la diversidad cultural”, como las llama Geertz]. Reconoce que el progreso moral, en los siglos recientes, se ha debido más a los especialistas en la particularidad –historiadores, novelistas, etnógrafos y periodistas de escándalo, por ejemplo- que a especialistas en la universalidad como los teólogos y los filósofos”. Cfr. también Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 93 y s. (Op. cit., p. 112 y s.)

seres humanos que en un momento dado es capaz de considerar como moralmente relevantes –lo que equivale a su sentido “nosotros”-, y b) que por lo mismo dilate su motivación o disposición a una eventual actuación solidaria³⁰¹.

Pero lo que Rorty pone en cuestión desde esta perspectiva no es que existan contenidos –como los Derechos Humanos- o doctrinas morales –como la ética kantiana- que de suyo presuman esta inclusividad, y tampoco el derecho de éstos a presumir además una validez universalmente vinculante –en el sentido de lo analizado en el capítulo anterior-, sino precisamente que pueda hablarse con propiedad de una apreciación del valor de los otros, y por ende de una disposición a la solidaridad para con ellos, a la altura de ese alcance universal que se presume. Dicho de otro modo, lo que Rorty cuestiona es que el ideal cristiano o ilustrado de fraternidad universal pueda ser efectivamente asumido por el *querer*. Habría que decir que Rorty nunca niega directa y categóricamente³⁰² esta posibilidad, pero que sí lo hace de manera indirecta³⁰³ y que ante todo tiende a subrayar que la disposición moral más generalizada en los seres humanos es parcial o selectiva para con los demás; precisamente esa disposición, análoga a la noción humeana de benevolencia limitada, que desde el primer capítulo de este trabajo comenzamos a llamar etnocentrismo moral.

También habría que tener en cuenta, por supuesto, que Rorty formula su cuestionamiento dirigiéndolo implícitamente al “querer” –a lo que en filosofía moral suele entenderse por “inclinación”- y no al “*deber*”; en el sentido de que no está preguntando si, por el motivo que sea, es posible asumir o respetar obligaciones para con todos los seres humanos, sino si la consideración indistinta de cualquiera de ellos puede en efecto ser algo *querido*, algo hacia lo que, sin resistencia, tienda el propio sentir. Esto nos remite a un

³⁰¹ Decimos solidaria porque “solidaridad”, como volveremos a decirlo más adelante, es el término utilizado por Rorty para referirse a una hipotética conducta solícita o considerada para con los intereses o necesidades de los otros. De hecho, podría decirse que él emplea el término solidaridad como sinónimo de moralidad.

³⁰² Quizás lo más cerca que está de algo así es al final de *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 198 (Op. cit., p. 216), cuando dice que ha afirmado que nadie puede llegar a una identificación con “la humanidad” o con “todos los seres racionales”.

³⁰³ Como cuando afirma, por ejemplo, que si tal inclusividad fuera algún día alcanzable, “el término moralidad desaparecería de nuestro vocabulario”, pues “ya no habría manera, ni ninguna necesidad, de contrastar lo que hacemos de manera natural con lo que es moral” (Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 79). Y afirmándolo en un tono similar al de Hume cuando dice: “Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil”. Hume David, T3. 2. 2. 495, p. 318 (*Tratado*, p. 665)

pregunta previa a la de la posibilidad de este alcance universal, a aquélla de la cual Victoria Camps ha dicho que “es la asignatura pendiente de la filosofía moral”³⁰⁴: la pregunta por lo que puede motivar la acción humana y/o específicamente la acción moral –ya que finalmente la motivación o disposición lo son con respecto a una eventual actuación.

Rorty no tematiza en rigor lo primero –la motivación de la acción considerada en general- pero digamos que sí finca sus sospechas antiuniversalistas en esa otra pregunta por la motivación de la acción moral. Para ella, tiene también una respuesta inequívoca, que en realidad es la clave de su argumento crítico cuando la perspectiva es ésta que hemos llamado de los destinatarios: la acción moral (que, como dijimos ya, para él parece ser más que nada aquello expresado en el fenómeno de la solidaridad) cristaliza una disposición supeditada a la capacidad de identificación con otros; una identificación a la que en muchas ocasiones nuestro autor da asimismo la connotación de identificación afectiva o sentimental –emplazando por ahora la cuestión de en qué contexto implica esto-, y a la que en tales casos describe como *simpatía* o como *compasión*.

Con tal respuesta Rorty exhibe su antikantismo filosófico moral –en este tema tal vez más todavía que en otros- y por oposición habla nuevamente y en más de un sentido como heredero del pensamiento de Hume; como heredero de su conocida tesis de que la razón y sus elaboraciones no tienen, a diferencia de las pasiones, la fuerza suficiente para mover a la acción, y como heredero también de la convicción de que el tipo de mecanismo al que el filósofo escocés llama “simpatía” desempeña un papel fundamental en la experiencia moral. Sin embargo, en lo que se refiere a la concepción de este papel, aunque no a la relevancia que se le atribuye ni a la descripción misma del fenómeno de la simpatía,

³⁰⁴ Camps Victoria, *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011, p. 308. Camps, en efecto, es de la opinión de que la cuestión de la motivación moral es un tema en general descuidado por los filósofos; especialmente por la filosofía racionalista, que “nunca ha sabido dar respuesta a una pregunta secular: ¿por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas?”. Ibid., p. 17. El problema, relacionado con la motivación moral, al que hace alusión aquí Camps es el que desde Aristóteles se discute como problema de la “acrasia”, término que suele ser traducido como “incontinencia”. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VII, II, 1146b-3, 1147b (Trad. al castellano de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1995, pp. 294-297). Por nuestra parte, no estamos tan seguros de poder compartir esa opinión de Camps, ya que reconocemos muchas filosofías morales que en algún momento y de alguna manera asumen la tematización de la motivación moral. Sin embargo, podríamos convenir con ella si lo que tiene en mente es una comparación entre la atención que los filósofos morales han prestado a cuestiones relativas al conocimiento moral y el espacio de reflexión que han dedicado al problema de la motivación moral. A la luz de esta comparación, este último problema sí parece un tanto marginal.

también podríamos destacar, como lo haremos en su momento, alguna importante diferencia de enfoque teórico entre el pensamiento de Hume y el de Rorty; una en este sentido fundamental para reconocer los límites del sentimentalismo ético del segundo.

En lo que resta de este capítulo nos proponemos reconstruir el contexto filosófico indispensable (nos referimos al contexto que, si bien de forma más que nada tácita, podemos considerar directamente incidente) para dotar de sentido propio al argumento antiuniversalista que Rorty esgrime desde esta “perspectiva de los destinatarios”, el cual, como dijimos, se condensa en la convicción de que en la capacidad de identificación con otros se encuentra la mejor explicación posible para esa cuestión de la motivación moral. Por lo mismo, de la peculiar concepción que el filósofo estadounidense propone de esta “identificación” nos ocuparemos sólo al final del capítulo, una vez que hayamos abonado el terreno reparando en aquellos aspectos del pensamiento de Hume, y antes de Hutcheson, que más ayudan a contextualizar su argumento –y no sólo por lo que diremos en este capítulo sino también en el próximo. Kant, por supuesto, contribuye al mismo propósito y no podría ser omitido de este contexto; sin embargo, el filósofo alemán figura más bien como antítesis: como uno de los principales ejemplos –si no es que como el principal- del tipo de jactancia universalista desde la “perspectiva de los destinatarios” frente a la que nuestro autor reacciona críticamente. Comenzaremos, pues, por aquí.

6.1 Kant y la motivación moral.

Opiniones filosóficas más o menos sistemáticas sobre lo que puede motivar la acción humana y/o específicamente la acción humana buena o justa, es verdad que las hay por lo menos desde Platón y Aristóteles y las más prominentes doctrinas post-aristotélicas – escuela estoica y epicúrea. Sin embargo, para nuestros propósitos aquí no es necesario remontarnos tanto; basta con acudir a Kant para reconocer, como ya decíamos, el pensamiento tantas veces elegido por Rorty como antítesis del suyo – y no sólo en lo que a este tópico respecta.

La motivación de la acción humana –en general- es un problema fundamental en la filosofía moral kantiana, ya que representa el terreno mismo en el que recae toda

tematización y discernimiento acerca de la validez moral que pueda atribuirse a las acciones. En este sentido, un lugar idóneo en la obra del filósofo de Königsberg para enfocar dicho tema es aquella primera sección de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en la que Kant se propone desenvolver el concepto de “una buena voluntad” – “digna de ser estimada en sí misma y buena sin ningún propósito ulterior”³⁰⁵. Allí Kant examina los motivos –inclinación inmediata o natural, interés y deber- que pueden impulsar la realización de cualquier acción e incluso de una misma acción. Lo que se propone con dicho examen, por supuesto, es distinguir el motivo genuinamente moral, que será el de la realización de la acción *por deber* o *por mor* del deber –y no únicamente *conforme* al deber-, de aquellos otros motivos que no lo son. De aquí que Kant descarte para empezar de su análisis a todas las acciones contrarias al deber –o no conformes al deber-, pues “en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido por deber”; así como a aquéllas “conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediatamente inclinación, pero sin embargo (sic) las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación”³⁰⁶. Descartadas estas alternativas, los posibles móviles de una acción –de por sí conforme al deber- quedan bien ilustrados en el ejemplo del tendero al que allí recurre Kant:

(...) es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, sólo que esto no basta, ni con mucho para creer por ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer así. Así pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente como un propósito interesado”³⁰⁷

Lo interesante de este ejemplo particular no es sólo que incluye los tres móviles más generales que contempla el análisis kantiano de la acción o de las máximas de acción, sino también que a través del mismo, de forma bastante nítida Kant diferencia entre el móvil del “interés” y el móvil de la “inclinación inmediata”. A este último suele asociarlo con los afectos espontáneos –como “el amor”, en el caso del ejemplo- que, a diferencia del

³⁰⁵ Kant Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 397, 1 (p. 125).

³⁰⁶ Ibid., 397, 10-20 (Ibid.).

³⁰⁷ Ibid., 397, 20-35 (Ibid.).

primero, Kant no necesariamente parece entender que redunden en un afán egoísta o de provecho propio. Pero de los tres posibles móviles, sólo el móvil del deber, deber al que el filósofo alemán define también como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”³⁰⁸, se supone que emana directamente de la razón. Es esta facultad, por lo tanto, la que determina la voluntad y mueve de este modo a actuar sólo por respeto a su ley (la misma ley que se expresa en las fórmulas del imperativo categórico y que se concreta a su vez en las máximas de acción que logran pasar su exigencia de universalidad), ya que para Kant nada estrictamente “necesario” –entiéndase necesariamente válido- podría surgir de otra lugar; al menos no de aquella otra parte, “fisiológica y no racional del hombre”³⁰⁹, fuente de inclinaciones y tendencias más bien contingentes que, con MacIntyre, decíamos –en el primer capítulo de este trabajo- que acotaba el concepto kantiano de naturaleza humana. Por ello también, y aunque Kant concede que los motivos de una acción pueden no siempre ser puros o que pueden aparecer combinados, el valor moral de la misma para él sólo comienza verdaderamente allí donde tanto la inclinación como el autointerés terminan.

El siguiente pasaje subraya esto último y también muestra algo que aquí de manera particular nos interesa poner de relieve, y es el poquísimo aprecio que Kant manifiesta por la inclinación cuando de reconocer estatus moral se trata:

“ (...) si la naturaleza hubiese puesto en el corazón a este o a aquel bien poco *simpatía*, si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío de temperamento e indiferente a los dolores de otros (...) si la naturaleza no hubiese formado a un hombre semejante (el cual, verdaderamente, no sería su peor producto) para ser precisamente un filántropo, ¿acaso no encontraría aún en sí una fuente para darse a sí mismo un valor mucho más alto que el que pueda ser el de un temperamento bondadoso? ¡Sin duda! Justo ahí comienza el valor del carácter que es moral, y, sin comparación alguna, es el supremo, a saber en que haga el bien, no por inclinación, sino por deber”³¹⁰.

Y tan sólo unas cuantas líneas después, incluso propone interpretar “los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo”, en clave, no de una inclinación, sino de una exhortación a actuar por mor del deber:

³⁰⁸ Ibid., 401, 18-20 (p. 131).

³⁰⁹ MacIntyre Alasdair, Loc. cit.

³¹⁰ Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 398, 27-400, 2 (pp. 127 y 129).

“Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor *práctico y no patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación, en principios de la acción y no de una compasión que se derrite, y únicamente aquél puede ser mandado”³¹¹.

Este desprecio manifiesto de Kant por la inclinación tiene que ver desde luego con su rechazo de la posibilidad de que algo surgido de los propios intereses o afectos pueda valer con “necesidad”, que es como piensa que ha de valer lo que se precie de ser moral; pero conviene reparar en que aquí esa “necesidad”, por lo demás detentada con exclusividad por la fórmula del imperativo categórico, se está vinculando con la universalidad en un doble sentido; en el sentido de una ley que *vale* como orientación moral, de forma incondicional, para todo ser racional, y que entonces se vincula con la exigencia universal desde la perspectiva que nosotros hemos distinguido como “perspectiva de la validez”³¹²; y en el sentido (más explícito aún en la segunda formulación del imperativo categórico³¹³ que en la primera) de que tal ley compromete con igual incondicionalidad *para con* cualquier ser al que pueda considerarse racional³¹⁴. En este último sentido, la “necesidad de una acción por respeto a la ley” se vincula con la exigencia de universalidad desde la “perspectiva de los destinatarios”. Y esto mismo supone un acento de imparcialidad que es al que Rorty alude en el siguiente comentario:

³¹¹ Ibid., 399, 30-35 (p. 129).

³¹² Esta, por ejemplo, es la vinculación con la universalidad que reconoce Thomas McCarthy allí donde refiriéndose al destierro kantiano de los deseos e inclinaciones de la moral, dice: “La razón fundamental que tiene Kant para adoptar esta posición es bien conocida: toda máxima que venga determinada por factores contingentes es *ipso facto* inadecuada para una legislación universal; si una máxima tiene que ser universalizable, válida para todos los seres racionales, entonces tiene que ser independiente de mis inclinaciones particulares. Dicho positivamente, sólo en la medida en que mi elección (*Willkür*) está determinada solamente por la voluntad racional (*Wille*) o por la razón pura práctica, queda cualificada como un contenido posible de todas las otras voluntades racionales”. Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Op. cit., p. 378.

³¹³ La que insta a obrar “de modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de *cualquier otro* siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”. Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 429, 10-15 (p. 189). Las cursivas en la fórmula son nuestras, y tienen el propósito de destacar lo que decimos a continuación en el texto.

³¹⁴ A estas alturas puede que sea casi innecesario insistir en la distinción de perspectivas diciendo que de cualquier otra ley o máxima también hubiera podido afirmarse que vale para todo ser racional pero no obliga *para con* cualquier ser racional, pues tiene a los animales o al medio ambiente como destinatarios.

“Kant, asumiendo su actitud más rigurosa, nos dice que una buena acción realizada hacia el otro no puede ser considerada como acción *moral* –como acción hecha por deber- si el otro no es considerado *simplemente* como ser racional, y no como pariente, vecino o conciudadano”³¹⁵.

Si lo que señalábamos hace un momento sobre la universalidad no es incorrecto, también Rorty tiene razón en esta última observación. El entendido kantiano sería que, debido a su carácter contingente, los afectos no sólo no pueden ser fuente de una validez necesaria, esto es, fuente de esa ley que prescribe con autoridad para todos los hombres y con independencia también de cualquier otra circunstancia, sino que tampoco pueden serlo, al ser las relaciones humanas una de estas posibles circunstancias, de una consideración imparcial de los demás seres humanos; la que reclama la moralidad y que para Kant sólo puede emanar de la razón: una vez que ésta, mediada por la motivación del “respeto” a la ley, actúa como única determinación de la voluntad.

El recorte que acabamos de hacer del pensamiento moral kantiano reúne los principales aspectos a los que se opone Rorty cuando reacciona críticamente al universalismo desde la “perspectiva de los destinatarios”, y aun podríamos resumir estos aspectos en la sola idea de una razón a la que se supone capaz, cuando sus contenidos determinan a la voluntad –en lugar de que lo hagan las inclinaciones o intereses-, de engendrar disposiciones morales universalistas e imparciales.

6. 2 Hutcheson como antecedente: egoísmo y benevolencia.

Explicar la acción humana apelando principalmente al egoísmo, y considerar también a esta motivación, por humanamente necesaria que sea, en las antípodas de la moralidad, ha resultado un rasgo bastante acusado en la historia del pensamiento moral y político occidental. Buena parte, por ejemplo, de la filosofía política moderna, tanto pre-ilustrada como ilustrada o post-ilustrada, da testimonio de ello; ya desde Hobbes y Locke, pasando por Mandeville y por los filósofos morales del XVIII y XIX, hasta llegar incluso a algunas de las más célebres teorías sociales contemporáneas –como la “teoría de la elección racional” o el neocontractualismo de John Rawls- se ha otorgado a la motivación egoísta, si no un lugar central, por lo menos sí un puesto de sobra destacado a la hora de explicar tanto

³¹⁵ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 191 (Op. cit., p. 210).

la conducta humana como el orden social. Y esto, como decíamos, la mayoría de las veces con esa connotación de que tal motivación, en la medida en que divide y puede ser causa principal de conflicto, no es digna de encomio moral; lo que no significa que, bien encauzada, no pueda tener también efectos de provecho público.

Lo que, en cambio, no ha sido tan común en esta misma historia intelectual, es negar estatus moral, al modo en que vimos que lo hace Kant, también a inclinaciones como el amor o la compasión, o a actitudes como la filantropía. Se sabe, sin embargo, que el pensador alemán en su etapa precrítica leyó y valoró en muy alta medida el trabajo de Francis Hutcheson³¹⁶ -quien a su vez es el antecedente más influyente en el pensamiento moral de Hume. Esto no deja de ser un dato curioso, pues es bastante fácil ver en Hutcheson a un apologetico de mucho de lo que más tarde Kant rechaza. Quizás la prueba más contundente de esto sea que aquél hace de la benevolencia, esto es, de una inclinación, una de las piedras angulares de su teoría ética, tan solo comparable en relevancia con su propio concepto de “sentido moral” (*moral sense*). Pero ni la benevolencia ni el sentido moral son para Hutcheson elaboraciones o expresiones de la razón. A este último, por ejemplo, lo describe así:

“No debemos pensar que este sentido moral supone, más que cualquier otro sentido, ideas, sabiduría o proposiciones prácticas innatas. Nos referimos únicamente a una disposición de nuestras mentes de percibir lo aprobable o reprochable en las acciones observadas, que es anterior a cualquier concepto del beneficio o el daño que esas acciones puedan proporcionarnos; del mismo modo que una forma regular o una composición armoniosa nos causan placer, aunque no tengamos conocimiento de las matemáticas ni podamos ver ningún beneficio en esa forma o composición, aparte del placer inmediato”³¹⁷.

El sentido moral es, pues, una peculiar percepción que redundará en sensaciones de placer o displacer concomitantes a lo que de este modo aprobamos o desaprobamos; como lo expresa Julio Seoane en cierto lugar en el que habla de Hutcheson: “lo que se siente –los

³¹⁶ Cfr. Seoane Pinilla Julio, *Del sentido moral a la moral sentimental, El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid: Siglo XXI, 2004, p. 25. Allí dice Seoane, respaldándose en la exposición que Bernard Peach hace de la recepción de Kant del pensamiento de Hutcheson, que el filósofo alemán propuso “que un desarrollo suficiente del sistema de Hutcheson daría solución a todos los problemas que la ciencia moral tenía planteados”

³¹⁷ Hutcheson Francis, *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud* (Trad. al castellano de Aurora Lauzardo Ugarte. Estudio introductorio y revisión de la traducción: Julio Seoane Pinilla), en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999, p. 19.

sentimientos- son antes que cualquier reflexión, y lo que se siente viene ya con una calificación moral”³¹⁸. Casi enseguida el mismo Seoane matiza su comentario aclarando que también la razón conlleva una participación, debido a su potencial representativo o compositivo, así como correctivo de percepciones, en esa “inmediatez” –o “muy poca demora”- atribuible a lo que el sentido moral aprueba o desaprueba; sin que esto implique achacarle a aquélla el conocimiento de la virtud o el vicio, o bien objetar que el sentido moral “en *verdad* sienta datos morales”.³¹⁹

En cuanto a la benevolencia, a la que Hutcheson define como “el deseo de que otro sea feliz”³²⁰, representa para él una de las expresiones o variantes de la inclinación general a la que llama “amor”. En tanto deseo de que otro sea feliz, el “amor por benevolencia” en principio se opone a las inclinaciones egoístas, pero ambos constituyen los principales móviles de las acciones humanas:

“ (...) dado que en todos los hombres hay egoísmo tanto como benevolencia, ambos principios pueden incitar a un hombre a realizar una misma acción y, por lo tanto, han de considerarse como las dos fuerzas que impulsan el movimiento de un cuerpo. A veces, estas fuerzas se confabulan; otras no intervienen entre sí; y aún otras veces, se oponen”³²¹ (p. 24).

Hutcheson insiste en el carácter desinteresado de la benevolencia³²² y en que ésta es lo único que complace al sentido moral; lo que significa que es la inclinación que se valora: la que se hace *objeto* de aprobación moral³²³. Sin embargo, hasta cuando es el caso que benevolencia y egoísmo “se confabulan”, Hutcheson se pone mucho menos riguroso de lo que se pone Kant con ambas inclinaciones, pues parece dispuesto a conceder que en una misma acción la primera coexista con un cierto grado de autointerés –en todo caso no

³¹⁸ Seoane Pinilla Julio. *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Op. cit., p. 37.

³¹⁹ Ibid., p. 39.

³²⁰ Hutcheson Francis. *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*, Op. cit., p. 22.

³²¹ Ibid., p. 24.

³²² “En cuanto al amor por benevolencia, su propio nombre excluye el interés personal. Jamás llamamos benevolente a un hombre, aunque sea útil para los demás, si tan solo procura su propio interés, sin un deseo último de hacer el bien a los demás”. Ibid., p. 23.

³²³ En el rechazo del móvil del autointerés o egoísmo, Kant coincide con Hutcheson; la diferencia entre ambos está en que el primero, como vimos, niega también valor moral a aquello que para el segundo, junto al sentido moral, es lo único que explica los juicios aprobatorios sobre los actos humanos.

predominante ni contrario al interés público- sin que por ello se demerite desde el punto de vista de su legitimidad moral:

“Así, pues, cuando un hombre tiene la benevolencia para realizar una acción sin considerar su interés personal; aunque considere tanto el provecho privado como el público (...) la benevolencia de dicha acción no disminuirá en modo alguno”³²⁴

Nos hemos detenido un momento en este apunte sobre Hutcheson no sólo porque su pensamiento resulta ilustrativo debido a la proximidad teórico conceptual que sabemos que mantiene con Hume, sino también porque al recurrir el primero al concepto de benevolencia para tratar de explicar tanto lo que puede mover a un cuerpo –papel éste que la benevolencia comparte con la motivación egoísta- como lo que aprueba el sentido moral al enjuiciar la conducta humana, Hutcheson combina dos perspectivas explicativas cuya diferenciación es en general relevante para la interpretación de Rorty que estamos proponiendo en este trabajo; y lo es igualmente para advertir esa posible disparidad o entre su pensamiento y el de Hume a la que ya antes habíamos aludido.

6. 3 Hume: pasión, razón y simpatía.

Pero muy al margen de esto último, que precisaremos más tarde- Hume es un autor que, por lo menos en su filosofía moral y pese a los siglos de distancia con Rorty y todo lo que esto supone en términos de contexto sociocultural e intelectual, tiene también lo suficiente en común con él como para favorecer una comprensión más contextualizada de su pensamiento. Nos ocuparemos ahora de aquellas nociones humeanas que mejor cumplen este propósito.

Pudimos advertir en el primer capítulo que Hume está mucho menos dispuesto que Hutcheson a hipostasiar a la benevolencia como inclinación, y esto en el sentido de que mantiene una reserva escéptica con respecto a la posibilidad de que ésta pueda devenir algo tan universalista como un amor a la humanidad³²⁵; veíamos que precisamente el alcance limitado que Hume le atribuye a la inclinación benevolente era también una de las

³²⁴ Ibid., p. 24

³²⁵ Podemos recordar aquel pasaje en el que Hume decía “puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad...”. T3. 2. 1. 481, p. 309 (p. 648).

“circunstancias” que para él propiciaban la aparición “de la justicia” en su carácter de virtud artificial. Pero en todo caso lo más importante para lo que aquí tratamos es que la benevolencia –a veces también indistintamente llamada generosidad-, forma parte de esa multiplicidad emocional que Hume clasifica bajo el concepto de “pasiones”, y que éstas representan para él, a diferencia de las “ideas”, lo único efectivamente capaz de mover a la acción.

Valga como recordatorio muy rápido que Hume emplea los términos impresiones e ideas para referirse a lo que vulgarmente solemos entender como la diferencia entre sentir y pensar³²⁶, y que el único factor diferenciador que reconoce entre ambos es, como él lo dice, el grado de fuerza o de vivacidad con que el alma se ve afectada. Las ideas, de acuerdo con el famoso “principio de la copia”³²⁷, para Hume reproducen en este sentido a las impresiones. Esto también será importante para explicar otro principio, el de simpatía, como lo haremos un poco más adelante. Pero por lo pronto ya lo es para poder agregar que el pensador escocés entiende que las “impresiones” se subdividen a su vez en “primarias o de sensación” y “secundarias o de reflexión”³²⁸, y que a estas últimas pertenecen las pasiones. La mayoría de las pasiones, piensa también Hume, en tanto derivadas de las impresiones primarias tienen como fuente última –como “causa”- sensaciones corporales de placer y dolor; de hecho, en este sentido también pueden ser pensadas como disposiciones a la acción, como inclinaciones o aversiones, posibilitadas por tales impresiones de agrado o desagrado:

“Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas las direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y

³²⁶ Cuando en la “Advertencia” al Tercer libro del *Tratado* recuerda al lector en qué sentido usa los términos impresiones e ideas, dice: “entiendo por impresiones nuestras percepciones más intensas, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; por ideas, las percepciones más débiles, o copias de las primeras en la imaginación”.

³²⁷ El cual reza: “Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”³²⁷. Hume David. *Treatise...*, Op. cit., 1. 1. 1. 4, p. 9, (*Tratado* p. 47)

³²⁸ Sobre ambas, dice Hume: “Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que “proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea”. T2. 1. 1. 275, p. 181 (*Tratado*, p. 387). Esta relación derivada se explica también en T1, 1. 3. 8, p. 11 (*Tratado*, p. 51).

efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que *es únicamente dirigido por ella*. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer”³²⁹

Este pasaje ya permite además entrever cómo, con respecto a la acción, Hume piensa tanto a las pasiones como a la razón, y a su vez cómo concibe la relación entre ambas. En primer lugar entiende que sólo las primeras pueden ser motivos para la voluntad y por ello también para la acción; y en segundo lugar considera que la razón, la cual para él tampoco puede oponerse a las pasiones precisamente al no ser ella misma una fuerza movilizadora de la voluntad³³⁰ (de lo que se sigue igualmente que sólo una pasión es capaz de oponerse a otra³³¹), en todo caso representa una facultad subordinada a éstas³³²; si bien, al mismo tiempo, no sin ninguna capacidad de influencia sobre las pasiones, pues de suyo desempeña la decisiva función de iluminar y encauzar (sólo la razón puede descubrir las relaciones de causa y efecto que afectan al objeto de la pasión) sus respectivos movimientos, éstos ultimadamente surgidos, como el propio Hume lo dice en sus palabras de arriba, de aquella “perspectiva de dolor o placer”.

Ese iluminar y encauzar no es entonces para el filósofo escocés lo mismo que impulsar o mover, sino algo equivalente a representar la existencia y las coordenadas causales en las que se halla un objeto³³³ susceptible de sensaciones de agrado o desagrado, las cuales al mismo tiempo desatan, como inclinaciones o aversiones, pasiones correspondientes. Y por eso es que para Hume, la razón, ante todo, es *razón instrumental*, la mediación indispensable –aunque en sí misma no mueva a la voluntad- para que aquéllas se activen y puedan alcanzar sus objetivos. Ahora bien, valdría la pena preguntarse aquí cómo se explica, supuesta esta incapacidad de la razón y de sus elaboraciones de movilizar

³²⁹ T2. 3. 3, 414, p. 266 (*Tratado*, p. 560). Las cursivas de la cita son nuestras.

³³⁰ “Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción”. *Ibid.*

³³¹ Lo que muchas veces se interpreta como un conflicto entre pasión y razón, es en realidad para Hume un conflicto entre pasiones tranquilas (o apacibles) y violentas. Cfr. T2. 3.3, 415-418, pp. 266-268 (*Tratado*, pp. 560-566).

³³² De aquí el multicitado “slave passage”: No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”. *Ibid.*, p. 266 (*Tratado*, p. 561).

³³³ Cfr. T3. 1. 1, 459, p. 295 (*Tratado*, p. 620 y s.).

a la voluntad, que se produzcan emociones *determinadas* tan solo a partir de *indeterminadas* sensaciones de placer y dolor. Pero al margen de cómo pueda resolverse este problema en Hume, lo que resulta saliente en la explicación humeana de la acción es el contraste con Kant, quien, a diferencia tanto del autor del *Tratado* como también de Hutcheson, considera posible que la razón determine directamente y sin intermediarios a la voluntad y a la acción que se siga de ella; posibilidad sin la cual para él no puede explicarse ni la libertad ni la auténtica moralidad. Hume, en cambio, que hasta aquí digamos que sólo ha explicado lo que puede mover a la acción, y en este mismo marco la relación entre las pasiones y la razón, tiene también otra forma de explicar la moralidad; o dicho de manera más precisa, de explicar cómo son posibles los juicios morales: aquéllos que suponen una distinción valorativa entre virtud y vicio. Y en esta otra forma de explicar es en la que adquiere protagonismo el concepto de simpatía.

Hume es en muchos casos conocido gracias a su muy popular tesis de que lo que determina en última instancia nuestras distinciones morales, esto es, lo que juzgamos como virtud o como vicio, no es la razón sino las mismas sensaciones de agrado o desagrado de las que también veíamos que derivaban las pasiones. Es la tesis que desarrolla desde el comienzo del tercero de los libros del *Tratado*, el específicamente dedicado a la moral. Allí nos dice:

“Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable”³³⁴

Y enseguida:

“ (...) dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiado o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud”³³⁵

³³⁴ T3. 1. 2. 470, p. 302 (*Tratado*, p. 635).

³³⁵ T.3. 1. 2. 471, p. 303 (*Tratado*, p. 636).

Precisamente aquí es donde la simpatía juega un papel fundamental, ya que no sólo somos capaces de sentir nuestro propio placer y dolor (de ser así, sólo seríamos capaces de juzgar sobre nosotros mismos, sobre nuestras propias cualidades o acciones), sino también, gracias a ella, el placer y dolor de los demás: con base en lo cual, como Hume lo plantea en sus palabras de arriba, pueden formularse los juicios morales. La simpatía no es en este sentido una más entre las pasiones o sentimientos, pero sí es el mecanismo humano para su comunicación y por ello también la condición de posibilidad para el enjuiciamiento moral. Lo primero Julio Seoane lo estaría reafirmando con estas palabras:

“ (...) como mecanismo no es una idea que tengamos de otras personas, no es el placer que nos pueda causar su felicidad, es simplemente el mecanismo por el que podemos tener idea de lo que otras personas sienten. Tampoco es un sentimiento. Es simplemente el proceso por el cual sentimientos pueden ser «transferidos» de una persona a otra”³³⁶.

Por su parte, sirviéndose de su vocabulario filosófico habitual, Hume define con precisión a este mecanismo de la simpatía como “la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación”³³⁷; pero ya antes lo había descrito de esta manera:

“Es evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en nuestra mente como meras ideas, y son concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos”³³⁸.

³³⁶ Seoane Pinilla, Julio. *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Op. cit., p. 75.

³³⁷ Hume David, *Treatise ...*, Op. cit. 2. 3. 6. 427, p. 273 (*Tratado*, p. 576)

³³⁸ T2. 1. 11. 319, p. 208 (*Tratado*, p. 443). Adam Smith, quien, junto a Hume, puede sin duda ser considerado el principal teórico moderno de la “simpatía”, describe este mecanismo de manera similar a como lo hace el filósofo escocés, pero a diferencia de éste, pone un énfasis especial en lo que, aun colocándose en el lugar del otro, sigue distinguiendo al “espectador” de quien padece la emoción. En *The theory of moral sentiments* dice: “sólo las impresiones de nuestros propios sentidos, no las del otro, son las que reproduce [nuestra imaginación]. Por medio de la imaginación nos ponemos en su lugar, nos concebimos sufriendo sus mismos tormentos, entramos, como quien dice, en su cuerpo, y nos convertimos en *alguna medida* en la misma persona, de ahí nos formamos una idea de sus sensaciones, y hasta sentimos algo que, si bien en un grado más débil, *no es del todo diferente a ellas*”. Smith Adam, *The Theory of moral sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982, I.i.1. 2 (p. 10). Las cursivas de la cita son nuestras. “No es del todo diferente” significa, obviamente, que tampoco es del todo semejante. Este énfasis en que, pese a todo –sobre todo pese a la

Habíamos dicho un poco más atrás que la única diferencia entre impresiones e ideas que Hume reconoce es el grado de “vivacidad” con el que ambas afectan al alma; en el entendido de que las ideas, al derivar –o ser “copias”- de las impresiones, son experimentadas también con menos vivacidad que éstas. El mecanismo de la simpatía descrito por el filósofo escocés supondría entonces recorrer el camino inverso: alcanzar la vivacidad de la impresión – de lo que es sentido- desde la idea imaginada de lo que otros puedan estar sintiendo. En dicho fenómeno interviene también el principio de la causalidad y, por ende –deberíamos poder pensar-, la capacidad de raciocinio, ya que lo que otros “puedan estar sintiendo” sólo se imagina a partir de una suerte de inferencia del sentir al que cierta causa pudo dar lugar, o bien deduciéndolo de los efectos o signos externos – como gestos o acciones- de aquél³³⁹. Pero, aparte de esta relación de causalidad, piensa Hume que el mecanismo de la simpatía opera con más facilidad o plenitud cuando es auxiliado por la existencia de otras relaciones, como la semejanza y la contigüidad, entre los actores que participen en el fenómeno:

“(…) vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la simpatía. Cuanto más intensa sea la relación entre un objeto y nosotros, tanto más fácilmente efectuará la imaginación esta transición ...

Y continúa:

Pero no es la semejanza la única relación que tiene este efecto, sino que recibe fuerza adicional de otras relaciones que pueden acompañarla. Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad. Las relaciones de consanguinidad, siendo una especie de causalidad, pueden contribuir a veces al mismo efecto, como también las del trato y amistad asidua, que actúan del mismo modo que la educación y la costumbre (...)”³⁴⁰

actividad de la imaginación-, el espectador sigue siendo él mismo y no quien padece la acción, es aun más evidente cuando Smith se ocupa de la relación entre el mecanismo de la simpatía y los juicios morales; y que sobre todo se encarna en la figura del “espectador imparcial”. Ésta es una diferencia de énfasis con respecto a Hume destacada también por Julio Seoane al tratar de Smith. Cfr. *Del sentido moral a la moral sentimental...*, Op. cit., pp. 89-94.

³³⁹ Cfr. Hume David. *Treatise...* Op. cit. 3. 3. 1. 576, p. 368 (*Tratado*, p. 765).

³⁴⁰ T2. 1. 11. 318, p. 207 (*Tratado*, p. 441).

Sin embargo, sobre todo hacia el final del Tercer libro del *Tratado* –al tratar de la justicia y al ocuparse nuevamente de las distinciones morales-, Hume deja muy claro que no considera a estas relaciones de semejanza y contigüidad como condiciones necesarias para la simpatía, sino tan solo como algo que puede favorecerla en buena medida. No son necesarias porque, si volvemos a los juicios morales, resulta que no sólo consideramos virtuoso o vicioso, por medio del mecanismo de la simpatía, a lo que produce placer o displacer –o sentimientos de agrado o desagrado- en aquellos que vemos como semejantes o con los cuales tenemos proximidad en algún sentido, sino que incluso nos es posible simpatizar con algo tan abstracto o general como la sociedad y lo que podamos imaginar que resultará beneficioso para ella.

En efecto, sólo apelando a la simpatía puede Hume explicar el sentimiento de virtud, esto es, de aprobación moral, que se asocia también con una virtud artificial como vimos – desde el primer capítulo de este trabajo- que era la justicia. Recordemos que ésta ya se explicaba en su condición de artificio por referencia a determinadas circunstancias, algunas de las cuales eran el egoísmo y la benevolencia limitada de los hombres. Sin embargo, esta suerte de interés o de autointerés colectivo, finalmente tamizado por el raciocinio que considera igualmente a las demás “circunstancias de la justicia”, aunque alcance para explicar el origen y la utilidad de la justicia (por qué los hombres requieren y les conviene mantener un contrato social que les impone restricciones), no basta también, según Hume, para esclarecer por qué la injusticia es desaprobada moralmente o enjuiciada como un vicio. Una cosa es explicar lo primero y otra explicar esto último, sólo para lo cual es indispensable el concepto de simpatía. Y la explicación que en este caso ofrece el autor del *Tratado* es bastante llana; nos dice que, aunque una vez constituido un grupo social grande –debido al impulso original de aquellas circunstancias de la justicia- las consecuencias negativas del autointerés puedan volverse remotas en las acciones propias o aun pasar desapercibidas – a diferencia de lo que sucedía en “una sociedad más pequeña y reducida”-, no ocurre lo mismo con los perjuicios que se cometen contra uno mismo; y no sólo con los que se cometen contra uno mismo:

“aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se acerque al culpable. Participamos por simpatía del malestar del afectado. Y como todo lo que produce

malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras lo que produce satisfacción, también en general, es llamado virtud, ésta es la razón de que el sentimiento del bien y el mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia. Y aunque en el caso presente este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones (...) *De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña esa virtud*³⁴¹

Lo que en un principio era sólo autointerés deviene entonces, en la dimensión del enjuiciamiento de la conducta y gracias al mecanismo de la simpatía, sentimiento de aprobación y de desaprobación moral, según se trate de la justicia o de la injusticia³⁴². Hume ciertamente está aquí muy cerca de Hutcheson al suponer que el ser humano es capaz, por mera simpatía –si bien este último no hablaría de simpatía- de complacerse con el “bien de la sociedad” o con el bienestar general, incluso en aquellos casos en los que “no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos”³⁴³.

Por último, y a propósito también de Hutcheson y no sólo de Hume, quisiéramos concluir el presente apartado con el señalamiento de aquella posible diferencia de enfoque teórico que advertíamos entre la filosofía moral de este último y la dimensión del pensamiento de Rorty que tratamos de contextualizar por referencia a ella. Tanto Hutcheson como Hume combinan en su ética una explicación de lo que “mueve a actuar” – de la motivación de la acción humana- con una explicación de cómo son posibles los juicios morales. En la primera explicación Hutcheson remite tanto al egoísmo como a la inclinación benevolente, mientras que en la segunda sólo apela a la benevolencia como aquello que complace al sentido moral y que por ende se hace objeto de aprobación. Por su parte, Hume habla de las pasiones, en plural y en abierto contraste con la razón, cuando se trata de explicar lo que mueve a actuar, pero por otro lado recurre al concepto de simpatía sólo para dar cuenta del mecanismo de comunicación de sentimientos que hace posibles

³⁴¹ T3. 2. 2. 499-500, p. 321 (*Tratado*, p. 671). Las líneas en cursivas corresponden a la edición castellana, pues la Norton edition sólo pone en cursivas algunas de las palabras de este párrafo.

³⁴² Hume distingue ambos aspectos relacionados con la justicia también llamando al primero “obligación natural de la justicia” y al segundo “obligación moral”. T3. 2. 2. 498, p. 320. (*Tratado*, p. 669).

³⁴³ T3. 3. 1. 577, p. 369 (*Tratado*, p. 767). No por ello desaparece la utilidad social, en la medida en que precisamente lo es para la satisfacción de los requerimientos del autointerés y de la benevolencia limitada, como referente fundamental del pensamiento moral y político humeano; pero sólo la simpatía, y no las inclinaciones anteriores, le permiten al filósofo escocés explicar por qué se juzga como virtuosa la utilidad social y se desaprueba lo que va contra ella aun en los casos menos directos.

aquellos juicios que discriminan entre virtud y vicio; y que discriminan con base última en el agrado o desagrado –propio o ajeno- experimentado.

Ahora bien, que para Hume se trata de cosas diferentes, que ni la simpatía ni los juicios morales que posibilita equivalen para él a inclinaciones o motivos de acción, queda claro en un breve pero muy revelador pasaje en el que se propone despejar “cualquier contradicción aparente” entre esa “*simpatía general*” –por lo que beneficia a la sociedad- y la benevolencia limitada –a la que aquí se refiere como “*generosidad limitada*”- de la que tantas veces ha hablado. Dice allí:

“Cuando alguien contempla un objeto desagradable, mi simpatía hacia esa persona puede proporcionarme un sentimiento de malestar y desaprobación, a pesar de que yo no esté dispuesto a sacrificar nada que pueda servir a mi propio interés o a contrariar ninguna de mis pasiones en beneficio de aquel hombre. Puede resultarme desagradable una casa por lo poco apropiada que sea para su dueño, aunque no esté dispuesto a entregar ni un chelín para su reforma. Si se quiere que dirijan nuestras pasiones, los sentimientos tienen que llegar al corazón; pero para ejercer influencia sobre nuestro gusto no necesitan ir más allá de la imaginación”³⁴⁴.

¿Qué quiere decir Hume con ello? Evidentemente, que simpatizar y juzgar algo –carácter, cualidad o acción, etc. - como virtud o vicio no equivale necesariamente a sentirse inclinado a actuar en conformidad. La simpatía experimentada no compromete forzosamente ni la disposición ni la acción consiguiente. Por eso la “*simpatía general*” no implica de suyo que se corrija la benevolencia o generosidad limitada; para tal efecto, según lo sugiere el mismo Hume, los sentimientos tendrían “que llegar al corazón”.

Lo anterior destaca aquella diferencia antes aludida entre Hume y Rorty que mejor ayuda a reconocer los límites del sentimentalismo moral del segundo. El filósofo escocés no invoca la noción de simpatía para explicar lo que puede *motivar* una actuación justa o conforme a la virtud, sino sólo o sobre todo para esclarecer lo que posibilita el juicio moral: la simpatía es un elemento fundamental en su filosofía moral para dar cuenta, casi exclusivamente, de lo que se halla a la base de las valoraciones en términos de virtud y vicio³⁴⁵. Por contraste, Rorty nunca apela a los sentimientos, y mucho menos al mecanismo

³⁴⁴ T3. 3. 1. 586, p. 374 (*Tratado*, p. 778).

³⁴⁵ Y lo mismo podría decirse sobre la manera en que Adam Smith invoca la noción, ya que también a él le sirve para explicar que lo que aprobamos –tal y como ocurre con las opiniones- son aquellas reacciones

de la simpatía o de la compasión, para dar cuenta de la validación de los juicios o proposiciones morales; cuando se trata del enjuiciamiento desde la “perspectiva de la validez” de cualquier proposición o juicio, él tan solo invoca la justificación por medios lingüísticos en el sentido en que lo vimos en el capítulo anterior. Y en cambio, su promoción de los sentimientos y del mecanismo de la simpatía responde a que los concibe tan solo como una vía para construir “identificación”, aquella que a su juicio resulta necesaria para la *disposición moral* y para la ampliación de sus miras según esa “perspectiva de los destinatarios” –como lo veremos con mayor detalle en el próximo capítulo. En pocas palabras, Rorty, a diferencia en ello de Hume, limita su sentimentalismo al contexto de la pregunta por la motivación moral y de esta última perspectiva.

6. 4 De la identificación a la solidaridad.

Acabamos de ratificar que la respuesta del filósofo estadounidense a la pregunta por lo que puede motivar o disponer a la solidaridad es la “identificación”. Sin embargo, apuntando a la conclusión del presente capítulo habría que precisar ahora el significado con el que nuestro autor carga a esta noción. Esta precisión es necesaria porque atañe a las posibles diferencias con la noción de identificación que al parecer también entraña aquella estrategia filosófica universalista de la que hablábamos en el primer capítulo, de la que se supone que Rorty se está desmarcando con su reacción crítica. Recordemos que, según la perfila él mismo, dicha estrategia conlleva el supuesto de que la conducta y las disposiciones egoístas³⁴⁶, a las que se juzga como fuente de división y conflicto entre los seres humanos, podrían ser salvadas por el conocimiento: por el descubrimiento o la constatación de aquello que es común a todos ellos, trátase de ciertos rasgos de una supuesta naturaleza compartida, de los contenidos morales que todos tengan o deban tener

emocionales con las que podemos simpatizar –lo cual también dice que produce agrado-, esto es, aquellas emociones que podemos considerar ajustadas a sus causas correspondientes o que impulsan acciones cuyos efectos podemos juzgar beneficiosos, de acuerdo, por supuesto, a los propios parámetros emocionales; sin que por ello se entienda “parámetros emocionales inmediatos”, ya que precisamente la experiencia y las reglas generales que, por inducción, se hayan ya inferido y formulado a partir de ella, constituyen para Smith recursos imparciales de juicio que en muchos casos permiten trascender el momento presente. Cfr. Smith Adam, *The Theory of moral sentiments*, Op. cit., especialmente los capítulos 1 y 3 de la sección I de la Primera Parte y el capítulo 4 de la Tercera. Pero igualmente, para la comparación tanto con Hutcheson como con Hume, puede verse la Séptima parte, dedicada a los “sistemas de filosofía moral”.

³⁴⁶ Disposición que, como sabemos ya, para Rorty sería mejor descrita en los términos en que vimos que Hume habla de benevolencia o de generosidad limitada, y a la que nosotros optamos por llamar “etnocentrismo moral”.

por válidos a efectos de orientar sus vidas, o bien de una combinación de ambos factores. Por supuesto, en este supuesto anida a su vez más de otro sobrentendido; no sólo el de que es posible alcanzar ese conocimiento de alcance universal, sino también el de que el mismo bastará para alterar o corregir las actuales disposiciones morales de los individuos o grupos sociales.

De cualquier manera, si se quisiera evaluar hasta qué punto el filósofo estadounidense logra el desmarque crítico que pretende, habría que comenzar por tener en cuenta que identificarse con otros supone para él poder considerar a éstos como “uno de nosotros”, y que desde luego –tal y como lo hemos visto más de una vez a lo largo de este trabajo- esto implica poder valorarlos en contraste con otros seres, por decirlo de momento así, que no son valorados de la misma manera. No obstante, estos “otros seres” no reconocidos como valiosos, o considerados como menos valiosos, según insiste en sugerirlo el filósofo estadounidense no suelen ser aquéllos que se hallan más allá de los límites de la especie humana, sino por lo común otros seres humanos con los cuales existe menos o ninguna identificación.

Esto último se explicaría por muchas de las cosas sobre la identidad y el uso del pronombre nosotros que dijimos tanto en el segundo como en el tercer capítulo y que ya no repetiremos en éste; pero algunas de ellas quedan resumidas en aquella afirmación del filósofo estadounidense –recogida en el segundo capítulo de este trabajo- a propósito de que la pregunta moral y políticamente relevante es la de ¿quiénes somos nosotros? y no la de ¿qué somos nosotros?³⁴⁷ En una afirmación como ésta, Rorty subsume la premisa, fundamental también en vistas de su sugerencia sobre cómo es preferible construir solidaridad –de la cual hablaremos en el próximo capítulo-, de que lo efectivamente decisivo para el sentido de identificación con otros no es el reconocimiento de la convergencia en aspectos demasiado generales o abstractos³⁴⁸ (lo que, en términos de Michael Walzer, equivaldría a la moralidad tenue o minimalista), sino en todo caso en

³⁴⁷ Nos referimos a la preguntas distinguidas desde el inicio de su artículo “¿Who are we? Moral universalism and economic triage”, Op. cit.

³⁴⁸ El ejemplo más utilizado por Rorty para ilustrar esto es el de reconocer la común humanidad; pero también a veces, en alusión al kantismo- como en “Human rights, rationality and sentimentality” y en más de un pasaje de *Contingency, irony, and solidarity*- el de apelar a la determinación de ser “racionales”; lo cual también connota la posibilidad de poseer la verdad o la verdad moral.

aquellas determinaciones más particulares y concretas³⁴⁹ con las que normalmente se responde a la pregunta por quiénes somos nosotros. Rorty simplemente piensa, y cierto que sin otro respaldo que su propio parecer sobre la experiencia –al cual por supuesto convoca-, que comúnmente es en estos términos (en este caso correspondientes a la moralidad gruesa o maximalista en el vocabulario walzeriano) múltiples y más próximos que alcanzamos una comprensión de nosotros mismos y de los demás.

En cuanto a la pregunta por cuál sería el criterio para considerar que una determinación es abstracta o concreta, lo que puede inferirse de los mismos ejemplos deslizados por Rorty sobre una y otra es que lo concreto para él es todo aquello que no puede presumirse universal en el sentido de común a todos los hombres; es esto lo que haría abstracta a una identificación afirmada por referencia al rasgo de “la racionalidad” o al “hecho de tener los mismos derechos”, y concreta a otra reivindicada por apelación a las circunstancias de ser “colega del mismo sindicato”, ser “milanés” o “madre de un pequeño” –se puede ser humano sin ser madre, o sin ser madre de un pequeño. Pero nótese que estos ejemplos se refieren sobre todo a prácticas o características relativas al ser o a la identidad – o a creencias sobre el ser y sobre la identidad- de todos o de algunos seres humanos. Lo que no está tan claro es si podría inferirse lo mismo de una identificación afirmada por referencia a creencias que no tematizan de manera directa esto último; si cabría pensar que es menos o más abstracto, por ejemplo, declarar que nos identificamos por creer que el Milan es el mejor equipo de fútbol de Italia, que decir que lo hacemos por creer que los animales merecen ser tratados con respeto o por admitir la teoría del *big bang* –o bien la existencia de un Dios creador- cuando se trata de explicar el origen del mundo. De estas clase de creencias lo que sin duda podría decirse es que, cuando son sostenidas por alguien, en cierto sentido pretenden o no – y aquí tenemos que decirlo, sería muy extraño que no fuera así-, universalidad desde la “perspectiva de la validez”. Dejamos el problema simplemente señalado, ya que no es ningún disparate pensar que la identificación trans o

³⁴⁹ Lo que Rorty pudiera tener en mente aquí es algo que se contesta con sus propios ejemplos. Algunos de ellos ya fueron citados en otro lugar de este trabajo a propósito del pasaje del último capítulo de CIS en el que nuestro autor contrasta la “fuerza moral” de la expresión “uno de nosotros, los seres humanos” con otro tipo de expresiones referidas a determinaciones más específicas –“milanés”, “colega del mismo sindicato o de la misma profesión”, “madre de un pequeño”, etc. Pero para el mismo propósito sirven igualmente los terribles casos de serbios y musulmanes con los que ilustra su argumentación en “Human rights, rationality and sentimentality”. Cfr. también Rorty Richard. “Is cultural recognition a useful concept for leftist politics?”, Op. cit., p. 15.

intersubjetiva se geste en torno a creencias que no tematizan de manera directa el ser o la identidad de algunos o de todos los seres humanos. Por lo pronto, digamos que en lo que respecta a la demarcación entre lo abstracto y lo concreto cuando sí es este último el caso, Rorty hace también una excepción, muy importante además en el marco de su filosofía moral, al criterio que hemos señalado. En breve nos ocuparemos de exponerla.

Por otra parte, el carácter sentimental que se añadiría a esta identificación por referencia a aspectos concretos, podría resultar de una inferencia no muy difícil de llevar a cabo. Ya hemos insinuado –y lo trataremos también con más detenimiento un poco más adelante– que nuestro autor suele hablar de los medios que según él coadyuvan y han coadyuvado mejor al fin de una ampliación de la solidaridad humana de manera muy similar a como los teóricos de la empatía y de la compasión describen estos mecanismos, y que incluso se sirve explícitamente tanto de éstos como de otros términos afines; es el caso del siguiente comentario crítico sobre Kant:

(...) movido por los mejores motivos, orientó la filosofía moral en una dirección tal que a los filósofos morales les resultó arduo advertir la importancia que para el progreso moral tenían esas descripciones empíricas [Rorty se refiere aquí a las “descripciones detalladas” de las que antes habíamos hablado] Kant deseaba promover desarrollos como los que en efecto se han producido desde sus días: el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una conciencia política cosmopolita (...) Consideró que el respeto por la «razón», por el núcleo común de la humanidad, era el único motivo que no era «meramente empírico», que no dependía de los accidentes de la atención o de la historia. Al contraponer el «respeto racional» a los *sentimientos de conmiseración y de benevolencia* [*pity and benevolence*], hizo que estos últimos apareciesen como motivos dudosos y de segundo orden para no ser cruel. Transformó la moralidad en algo distinto de *advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos*³⁵⁰.

O de esta propuesta sobre cómo concebir el progreso moral:

“El progreso moral es cuestión de ampliar y ampliar al máximo la simpatía [*a matter of wider and wider sympathy*]. No se trata de elevarse sobre lo sentimental hacia lo racional. Tampoco es cuestión de recusar a tribunales locales, inferiores y posiblemente corruptos para apelar a la corte suprema que administra una ley moral ahistórica, incorruptible, transcultural³⁵¹.”

³⁵⁰ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 192 y s. (Op. cit., p. 210 y s.).

³⁵¹ Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 82 y s.

Si la contribución al progreso moral se interpreta de esta manera, como ampliación de la simpatía, cabe inferir que la identificación resultante de este proceso, esto es, aquella que logre estabilizarse o que no se limite a un momento de emotividad efímero³⁵², de algún modo involucrará también sentimientos; por lo menos bajo la forma de un interés latente y efectivamente sentido por aquellos que sean ya valorados “como uno de nosotros”. Otra cosa, sin embargo, es responder a la pregunta de cómo puede pasar Rorty de la afirmación presuntamente empírica de que no nos importan de la misma manera todos los seres humanos –del fenómeno al que hemos llamado “etnocentrismo moral”-, a la sugerencia de que es moralmente preferible que el nosotros sea lo más amplio posible; y hasta el punto de identificar esta mayor amplitud con el progreso moral y de permitirse arengar al mismo.

Esto último podría invocar aquella dificultad, señalada por Habermas en el contexto de la controversia revisada en el capítulo anterior, de que Rorty pueda efectivamente explicar la voluntad o la motivación de alguien para una ampliación tal –de alguien, por supuesto, que admita sus propias premisas etnocéntricas. ¿Por qué esta ampliación de la simpatía que supone trascender los vínculos dados o vigentes habría de ser querida o perseguida? Tampoco para esta pregunta, como ya ocurría antes cuando se planteaba desde “la perspectiva de la validez”, nuestro autor podría considerar la posibilidad de una respuesta o justificación no circular, a no ser que se tratara de aquella explicación etnocéntrica con la que él suele dar cuenta de todas las demás justificaciones circulares: dicha voluntad de ampliación sería una suerte de hábito promovido en la tradición sociopolítica occidental liberal, misma que permitiría concebir el progreso moral como Rorty lo hace.

No hace falta decir que la anterior explicación es cuestionable desde diversos ángulos, y que el filósofo estadounidense seguramente la sugiere mirando a donde quiere mirar, esto es, sesgando su perspectiva a algunos de los gestos y proclamas presuntamente universalistas e igualitaristas que cabría reconocer en la historia y actualidad del Occidente moderno y liberal. Lo que sí podríamos decir es que, al margen de toda complicación o sospecha en torno a esa clase de explicación, la forma sentimental de describir el progreso

³⁵² Si se limitara a esto, si se tratara tan solo de una simpatía o de una compasión que a cada momento se desvanecen, sería muy difícil medir el grado de progreso, en este caso moral, que presupone cualquier noción de desarrollo progresivo.

moral, remitiéndolo al mecanismo de la simpatía, es consistente al interior del discurso rortyano con aquella consigna de la “disminución del sufrimiento” a la que también antes – en el tercer capítulo- veíamos que Rorty apelaba como una meta e indicador histórico del progreso moral de las sociedades liberales. Y es consistente sobre todo porque nuestro autor establece en varios de sus escritos una correlación causal entre ambas cosas: al afirmar que la disminución del sufrimiento de algunos seres humanos depende sobre todo de un cambio en la sensibilidad, y de una consiguiente transformación en la percepción-valoración que se tenga o se haga de aquéllos –de los que se encuentran en situación de sufrimiento-, por parte de quienes no se encuentran en esa misma situación y tienen o han tenido el poder para cambiar las cosas³⁵³. Lo que Rorty ya no intenta es dar más detalles sobre el proceso que iría de estas transformaciones y cambios en la sensibilidad y en la percepción-valoración de los otros a su encarnación institucional; lo cual en su caso equivaldría a explicar cómo es que la sensibilidad se vincula con aquellas normas, principios o instituciones determinados que llegan a considerarse justificados y a promoverse como tales.

Aunque esta cuestión de la vinculación de la sensibilidad o emotividad con la justificación no sea en realidad tematizada por Rorty –y nos referiremos a ello en la conclusión de este trabajo-, la sola idea de un desenlace práctico del fenómeno de la identificación con otros, por fin nos pone en dirección del uso que hace el filósofo estadounidense de la noción de solidaridad, pues además de que ésta funciona casi como sinónimo de moralidad en su filosofía moral, conserva una cierta connotación relativa a la acción que bien pudiera diferenciarla de otros términos allegados, como los mismos de “simpatía” o “compasión”. De esta revisión conceptual nos ocuparemos al inicio del siguiente capítulo; pero también para ponernos en pie de este análisis conviene finalizar el presente con el remache de que concebir la identificación como constituida por referencia a convergencias concretas y a la vez como afectiva o emocionalmente cargada, es lo que Rorty da a entender que supone una diferencia con respecto a la comprensión de esta misma noción en las doctrinas o filosofías morales universalistas. Y esta diferencia es la

³⁵³ Esto se afirma clarísimamente en su “Human rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 182 (Op. cit., p. 238). Pero también es lo que sugiere en las primeras páginas de “Justice as a larger loyalty”, Op. cit., p. 224 y en su “On ethocentrism: A reply to Clifford Geertz”, Op. cit., p. 206 (Op. cit., p. 278 y s.), por referir sólo algunos ejemplos.

que también piensa que le permite esgrimir su argumento antiuniversalista cuando su perspectiva crítica es esa que nosotros hemos llamado de los destinatarios. Por supuesto, éste es un argumento ultimadamente relativo a la motivación o disposición moral, y se resume en que mientras en términos fácticos no exista algo semejante a un sentido de identificación con todos los seres humanos que las personas o grupos sociales antepongan al tipo de identificación que Rorty describe, tampoco cabe esperar una motivación o disposición moral universalista.

CAPÍTULO VII

Ampliación de las solidaridades y descripciones detalladas

Aun cuando Rorty es crítico de la idea de una identificación y de una consiguiente motivación moral efectivamente universalista, también sugiere la conveniencia de estirar los límites presupuestos en el etnocentrismo moral y para ello bosqueja su propia estrategia. Tal sugerencia se hace eco de un deseo que, desde la “perspectiva de la validez”, Rorty

había manifestado ya en aquella idea de justificarse ante un mayor número de personas; aquel deseo que, según lo vimos, Habermas le reprochaba no ser capaz de explicar. La contra-réplica de nuestro autor al filósofo alemán había consistido en achacar ese deseo a una determinada inculturación, esto es, en apelar a los hábitos idiosincrásicos –a su entender, curiosos e inclusivistas- de la cultura Occidental liberal, así como a la circunstancia autorreferencial de haber sido él mismo, al igual que Habermas, socializado en dicha cultura. Sin embargo, cuando la perspectiva de argumentación de Rorty no es aquella de la validez sino ésta de los destinatarios de la que hemos venido ocupándonos desde el capítulo anterior, cambia también el sentido en el que nuestro autor aconseja la extensión de los propios límites etnocéntricos. En este segundo caso ya no se trata de apelar al aumento de la seguridad o de la confianza en cuanto a las propias creencias –en cuanto a la propia justificación-, sino de algo a simple vista más elemental: de que el interés por otros del que somos capaces abarque a un mayor número de personas, quizás en vista finalmente de aquella meta de disminuir el dolor que Rorty asocia con la cultura política democrático liberal.

En el presente capítulo trataremos de ofrecer una exposición sistemática y contextualizada de cómo el filósofo estadounidense explica esta última posibilidad y la perfila como estrategia alternativa a aquélla del universalismo filosófico, para lo cual tendremos que desglosarla en los principales elementos que terminan configurándola como propuesta. Reservaremos para el espacio de conclusiones de este trabajo la mayoría de la observaciones críticas que también tenemos que hacer sobre la misma; y, más en general, sobre el tipo específico de reacción crítica de Rorty que hemos distinguido como “perspectiva de los destinatarios”.

7.1 Solidaridad como disposición y como acción.

Decíamos en el capítulo anterior que la noción de solidaridad prácticamente funciona en Rorty como sinónimo de moralidad. No obstante, si nos pusiéramos más precisos habría que decir de moralidad pública, esto es, de aquella que tiene que ver con la convivencia humana o con “los efectos de nuestras acciones sobre los demás”³⁵⁴; y si aún decidiéramos llevar más lejos la precisión, incluso habría que agregar que no de cualquier

³⁵⁴ Rorty Richard. Loc. cit.

moralidad pública, sino sólo de aquella vista de antemano con buenos ojos por Rorty, la que a priori y en general parece concebir como relación social buena o deseable –aunque sin contenido claramente determinado- para quienes participan de ella. En cuanto al término mismo, nuestro autor lo usa sobre todo en *Contingency, irony, and solidarity* –en donde figura ya como parte del título del libro y también como título del último capítulo-, pero igualmente lo incluye en títulos de algunos otros artículos³⁵⁵ y sobre todo como concepto en aún más de ellos.

Sin embargo, no por esto el uso conceptual que hace Rorty del término solidaridad resulta de una precisión diáfana. Y menos cuando se le piensa al lado de otros términos fronterizos frecuentemente utilizados por él, a varios de los cuales nos hemos referido ya tanto en el capítulo anterior como en otros lugares de este trabajo; términos como lealtad, identificación, simpatía, conmiseración o compasión, etc. La proximidad del concepto solidaridad con estos otros puede provocar algunas dudas relativas a si en el contexto de la filosofía de nuestro autor es o no intercambiable por alguno de ellos. Nuestra hipótesis en todo caso sería que esto último depende de qué tanto estos términos puedan connotar una relación con la acción, además de con el sentimiento, como pensamos que ocurre en Rorty con el término solidaridad.

Trataremos de aclarar esto último con el apoyo de unas mínimas referencias semánticas. En uno de sus libros, Josep M. Esquirol³⁵⁶ se refiere a dos contextos a los que remitiría la raíz latina *solidus* (sólido), de la cual deriva el término solidaridad. Uno de estos contextos es el de la construcción, como cuando se dice que una casa o edificio son sólidos o están contruidos sólidamente, y el otro es el de la jurisprudencia, vertido en la figura jurídica *in solidum*. Además de ambos contextos, Esquirol reconoce un tercer uso sociológico del término solidaridad que también se distinguiría de los dos primeros y que enseguida mencionaremos.

Sin desdeñar algunas de las connotaciones –como la seguridad, la confianza o la durabilidad- que Esquirol extrae del uso del término “sólido” en el ámbito de la

³⁵⁵ Como los ya referidos “Science as solidarity” y “Solidarity or objectivity”, Op. cit.

³⁵⁶ Esquirol Josep. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2005.

construcción, para nuestra propia interpretación del modo en que Rorty emplea la noción de solidaridad, sobre todo nos resultan útiles los contextos jurídico y sociológico. Y aunque el contexto semántico-sociológico sea posterior –de hecho, en éste se emplea ya el término solidaridad como tal-, comenzaremos por señalar algo a partir de él. Esquirol afirma que lo distintivo de este ámbito es la utilización de la palabra solidaridad “para describir grupos sociales notablemente cohesionados”³⁵⁷, y cohesionados de acuerdo con tipos de vínculo muy variados –de sangre, de pueblo o nación, profesionales, laborales, ideológicos, etc. Dice Esquirol que:

“La lógica de las solidaridades sociológicas como éstas es la de delimitar un «nosotros» sólido en su conjunto en el que cada uno de sus componentes se sienta unido con el resto (...) Observada globalmente la solidaridad tiene un movimiento centrípeto. Del determinar un «nosotros» se sigue como consecuencia natural indicar por contraposición, unos «ellos» que no forman parte del «nosotros»³⁵⁸

A estas alturas este tipo de descripciones deben sonarnos bastante familiares. Y en efecto, a veces Rorty habla de la solidaridad como si consistiera principalmente en un sentimiento de pertenencia a un mismo «nosotros». Así sucede cuando en aquella entrevista con Danny Postel ya antes citada dice:

“Tal y como yo uso el término, es el *sentimiento* de que otras personas y nosotros mismos formamos un *nosotros*; sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos”³⁵⁹.

Cabe suponer que alguien con este sentido de pertenencia tenderá a actuar –como le sea posible- cuando vea afectados sus propios intereses o los de aquellos otros con los cuales se identifica; sin embargo, en esta descripción de la solidaridad lo que Rorty enfatiza es el sentimiento grupal sostenido por la identificación y no tanto ese aspecto de la acción o disposición a la acción. Y lo mismo sucede cuando, en aquellos artículos en los que más bien predomina una argumentación desde la “perspectiva de la validez”, Rorty usa el término solidaridad como sinónimo de búsqueda de acuerdo o consenso –contraponiéndolo a búsqueda de contacto con una realidad no humana³⁶⁰. Pero si estos usos pudieran dejar

³⁵⁷ Ibid., p. 84.

³⁵⁸ Ibid., p. 84 y s.

³⁵⁹ Loc. cit.

³⁶⁰ Nos habíamos referido ya a este tipo de uso en el Capítulo 4 de este mismo trabajo; allí remitimos a varios ensayos de Rorty en los que puede ser encontrado. Este es un ejemplo de uno de ellos: “A los pragmatistas les

aún algunas dudas sobre la connotación relativa a la acción que tendría la solidaridad, este otro tipo no deja ya ninguna:

“(…) creer que alguien es ‘uno de nosotros’, un miembro de nuestra comunidad moral, es mostrar disposición para *acudir en su ayuda* si éste lo necesita. Responder a la pregunta quiénes somos nosotros de una manera moralmente relevante es destacar que se tiene la voluntad de *hacer algo* que sirva de ayuda”³⁶¹.

Si bien es cierto que en este pasaje Rorty no usa el término solidaridad, después de lo dicho anteriormente –en la penúltima cita, por ejemplo- tampoco parece indispensable; resulta evidente que la noción está implicada. Pero además, podríamos reparar en las palabras con las que comienza el último de los capítulos de *Contingency, irony, and solidarity*, aquel dedicado precisamente a la noción de solidaridad:

“Para un judío de la época en que corrían los trenes hacia Auschwitz, las probabilidades de que sus vecinos no judíos lo ayudasen a esconderse eran mayores si vivía en Dinamarca o en Italia que si vivía en Bélgica. La manera corriente de describir esa diferencia consiste en decir que muchos daneses y muchos italianos demostraron un sentido de solidaridad humana del que muchos belgas carecían”³⁶².

Puede que ésta sea “la manera corriente” de expresarse frente a una diferencia así –relativa a la acción de ayudar-, y por lo pronto ya es la manera que también Rorty está admitiendo; pero lo que él aquí plantea como problema no es esto, el uso del término solidaridad en tales casos, sino el modo de explicar o interpretar esta solidaridad. ¿Qué se supone que la determina, la creencia de que hay algo “dentro de cada uno de nosotros –nuestra humanidad esencial- que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos”³⁶³, y que cuando falta nos autoriza para enjuiciar la conducta – de los belgas, en el ejemplo de arriba- como inhumana? ¿O lo que mejor la explica, en el caso del ejemplo, es el hecho de que, en vistas a prestar ayuda, para un danés o un italiano era más fácil identificarse por referencia a otros aspectos concretos que se anteponían al de ser judío, mientras que para un belga la determinación “judío” se anteponía a cualquier otro como determinación de su acción?

gustaría remplazar el deseo de objetividad –el deseo de estar en contacto con una realidad que es más que la comunidad con la cual nos identificamos- por el deseo de solidaridad con esta comunidad”. “Science as solidarity”, Op. cit., p. 39 (Op. cit., p. 62).

³⁶¹ Rorty Richard., “Who are we? Moral universalism and Economic Triage”, Op. cit., p. 13. Las cursivas de la cita son nuestras.

³⁶² Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 189 (Op. cit., p. 207).

³⁶³ Ibid.

Ya sabemos con cuál de las anteriores alternativas de interpretación se quedaría Rorty; pero lo interesante de este último uso conceptual del término solidaridad es que destaca un aspecto también resaltado en la figura del contrato *in solidum*, y es el de la relación que mantiene la identificación –el sentido “nosotros”- con la acción o con la disposición a la acción. Esto no quiere decir que en los otros usos que hace Rorty de la noción de solidaridad tal cosa no se contemple en absoluto, pero en todo caso, al menos por lo que atañe a la expresión, el énfasis sobre todo está puesto en el sentimiento de identificación. La figura jurídica *in solidum* por supuesto presupone este sentido de identificación pero también remarca ese algo más. Como tal, consiste en un tipo de contrato en el que el acreedor o los acreedores pueden demandar en un momento dado a cada uno de sus deudores –pues se entiende que serían más de uno- el monto total de la deuda contraída. Por eso no sólo supone para los deudores la certeza y el sentimiento de constituir un mismo nosotros, sino que desde el principio los compromete y predispone a unos con otros, y posiblemente a unos a cambio de otros, si es que la ocasión lo requiere y alguno o algunos no están en condiciones de solventar su parte correspondiente de la deuda. De aquí que, tras exponer las peculiaridades de este tipo de contrato, Esquirol concluya:

“Este origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad: cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno, o, dicho en términos metafóricos y al mismo tiempo muy reales: la solidaridad significa llevar las cargas del otro, o pagar su deuda, luchar por sus causas haciéndolas causas propias, cargar con y apropiarnos de sus obligaciones y hasta de su miseria”³⁶⁴

A veces pudiera significar todo esto, pero precisamente el común denominador de todo esto es el presupuesto de una disposición a actuar, o la actuación misma, en la dirección de los intereses o necesidades de otros; y esto, desde luego, a la luz de alguna modalidad y nivel de identificación con dichos intereses o necesidades. Esta es la connotación por la cual hemos hablado antes, tautológicamente, de una “disposición a la actuación solidaria”; porque la solidaridad, como sucede en el contrato *in solidum*, es antes que nada una disposición –una motivación latente, no necesariamente operante-, pero una disposición que en cuanto tal puede presuponerse comprometida con una eventual actuación. Y tal connotación es la que la noción de solidaridad pudiera añadir a la sola

³⁶⁴ Esquirol Josep. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Op. cit., p. 84.

identificación, a la simpatía y quizás también a la compasión o identificación con el dolor de otros, con la que Rorty la asocia especialmente³⁶⁵.

No toda concepción de la simpatía tiene esta connotación relativa a la disposición a actuar. Ya vimos que para Hume aquélla consistía primero que nada en un mecanismo de comunicación de sentimientos que permitía explicar los juicios morales, un mecanismo al que no necesariamente se le atribuía la capacidad de mover a la acción. Incluso no en toda concepción de la simpatía se asume siquiera ese alineamiento de los intereses o necesidades de las partes involucradas que sí parece indispensable en la disposición solidaria. A esto apunta Annette Baier cuando, también hablando sobre la simpatía en Hume, sugiere que aun cuando ésta es concebida como un mecanismo de comunicación de sentimientos –como cree que tiene que ser concebida- y no sólo de conocimiento –inferencial- de lo que el otro siente, puede ser compatible con la maldad³⁶⁶. Es ciertamente posible, y además frecuente, participar a través de la imaginación de lo que otros sienten sin que ello implique querer lo mismo que éstos quieren o quisieran sentir –como una víctima, en un ejemplo extremo, quiere que cese el sufrimiento que le ocasionan sin que su opresor quiera lo mismo que ella.

Esta última, de hecho, es una de las principales consideraciones que llevan también a Martha Nussbaum a proponer una diferenciación entre, por un lado, la empatía, y por otro, la simpatía y la compasión. De la primera dice que:

“no es más que una reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, ya sea que la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que

³⁶⁵ En todo caso la solidaridad correspondería al segundo de los “dos grados” que, un teórico de la “compasión” como Schopenhauer, distingue en la motivación que ésta puede implicar. Dice que puede hacerlo “en el simple grado de que, contrarrestando motivos egoístas o malvados me contenga de causar a otro un sufrimiento, o sea, de producir lo que todavía no existe y convertirme yo mismo en causa del sufrimiento ajeno; y luego, en el grado superior en el que la compasión, actuando positivamente, me impulsa a la ayuda activa”. Este último grado sería el correspondiente a la solidaridad según lo que estamos diciendo. Cabe también señalar que, según este orden, Schopenhauer asocia también ambos grados con la división de los deberes en “deberes de justicia” y “deberes de caridad”. Schopenhauer Arthur, “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Op. cit., p. 237.

³⁶⁶ Cfr. Baier Annette and Waldow Anik, “A conversation between Annette Baier and Anik Waldow about Hume’s Account of sympathy”, *Hume studies*, Volume 34, Number 1, April 2008, p. 65.

la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni otra (cuestiones separadas, pues una persona malvada creerá que la angustia del otro es buena y su felicidad, mala)³⁶⁷.

En dicha separación de cuestiones, la compasión, entre otras cosas que Nussbaum analiza con sumo cuidado y sobre las que en este lugar no podemos detenernos, requiere que “el objeto [de la misma] esté (que se crea que está) en una situación mala”³⁶⁸; lo cual a grandes rasgos significa que éste se halle en una situación de dolor o sufrimiento con la que el sujeto de la compasión no sólo “empátice”, sino que tampoco pueda ver, digamos, como deseable en ningún sentido ni para quien lo padece ni para él mismo. En cuanto a la simpatía, dice Nussbaum que usualmente los autores contemporáneos hablan de ella de una manera equivalente a la compasión, y apunta que de existir alguna diferencia entre ambas, “quizá consista en que la compasión parece más intensa y sugiere un grado más alto de sufrimiento, tanto por parte de la persona afligida como por parte de aquella que se compadece de ella”³⁶⁹.

Volveremos sólo un poco más adelante tanto a Nussbaum como al tema de la compasión. Por ahora aprovechamos este último apunte para reafirmar que cuando Rorty habla simplemente de identificación, o bien de identificación por referencia al sufrimiento, y cuando asimismo se sirve explícitamente de términos como lealtad, simpatía, conmiseración o compasión, nunca lo hace de modo que pueda interpretarse como una identificación neutral con respecto a la situación de los otros y mucho menos en una dirección opuesta a los intereses o necesidades de éstos; todo lo contrario, e incluso en sus pronunciamientos al respecto Rorty no sólo evoca una convergencia de perspectivas vitales, sino que a veces también enfatiza un sentido –no horizontal- de solicitud o diligencia para

³⁶⁷ Nussbaum Martha, *Upheavals of Thought*, New York: Cambridge University Press, 2001 (Trad. al castellano de Araceli Maira: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós, 2008, p. 340). En lo sucesivo, como aquí, este libro será citado en la edición castellana referida.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 368.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 340. Probablemente la diferencia entre esta concepción, a fin de cuentas admitida por Nussbaum, y lo que nosotros hemos venido diciendo hasta aquí, es que la simpatía, de acuerdo con el tipo de tratamiento teórico que le dan tanto Hume como Smith, y tal como Rorty usa en ocasiones el término, parece mejor descrita como un mecanismo de comunicación de diversas emociones –entre las cuales asimismo se encontrarían las que suponen desagrado o displacer- que como una emoción particular. No obstante, Hume, por ejemplo, sí usa además los términos piedad y compasión (*compassion*) para denotar lo que Nussbaum y los “autores contemporáneos” a los ella apela aquí atribuyen específicamente tanto a la compasión como a la simpatía, y al igual también que la filósofa estadounidense entiende a la compasión como una pasión; si bien una pasión derivada del mismo principio de la simpatía. Cfr. Hume David, *Treatise...* Op. cit. 2. 2. 7. 369-371, p. 238-240 (*Tratado*, p. 504-507).

con los otros. Esto normalmente sucede allí donde el filósofo estadounidense promueve de manera más específica la identificación con quienes padecen sufrimiento, lo que podríamos entender como compasión aunque él no siempre haga un uso explícito de este término. Y desde luego, ocurre también en aquellos lugares en los que nuestro autor describe la solidaridad en ese sentido en que ésta connota disposición a la acción orientada en la dirección de los intereses o necesidades de otros. Tal orientación, junto a la consecuente posibilidad de pensar que la compasión puede no ser una emoción estéril sino el medio que estimule o haga emerger este tipo de solidaridad, sin duda marca el tono de los pronunciamientos de Rorty referidos a la identificación con el dolor de otros.

7.2 El dolor como *summum mal*

El dolor o sufrimiento, sea como realidad o como posibilidad, es uno de los temas más importantes del pensamiento moral y político de Rorty, pues así como la “solidaridad” funciona para él como término cuasi sinónimo de moralidad, podría decirse que el dolor hace lo propio al sobresalir como lo más próximo a una experiencia del mal. Esto es así por lo menos desde la época de *Contingency, irony, and solidarity*, obra en la cual, como pudimos ver en el tercer capítulo, el liberal era definido en gran medida por su posición moral frente a los actos de crueldad, a los que tenía por “lo peor que se puede hacer”³⁷⁰. Por supuesto, el dolor es el correlato de esta crueldad y en este sentido también Rorty es consistente al describirlo como lo peor que puede experimentarse; lo que de este modo resulta irreductible y por ello representa el *summum malum*.

Podría decirse que esta última ha sido una posición permanente en la trayectoria intelectual de nuestro autor, aun cuando en sus últimos escritos disminuya el uso literal de los términos “crueldad” o “dolor”³⁷¹. Sin embargo, probablemente en ningún lugar Rorty desarrolla tanto ni mejor este tema como en su libro *Contingency, irony, and solidarity*. El capítulo cuarto del mismo comienza con una descripción de lo que él llama “léxico último”

³⁷⁰ Rorty Richard. Loc cit.

³⁷¹ En la entrevista “Los pobres son la gran mayoría” (con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter), Op. cit. p. 81., los entrevistadores de Rorty le llaman la atención sobre este hecho. Allí le preguntan si algo ha cambiado en su pensamiento cuando antes hablaba sobre todo de crueldad y dolor y ahora “sitúa en el centro la oposición entre ricos y pobres”. La respuesta de nuestro autor consiste en aclarar que ambos modos de hablar no suponen diferencia, pues “el sufrimiento de los seres humanos que no poseen suficiente dinero es un ejemplo de sufrimiento innecesario en la sociedad contemporánea”. Claro que Rorty tampoco piensa que éste sea el único ejemplo, pero sí parece ser el que más le preocupa al final de su trayectoria intelectual.

y termina con afirmaciones acerca de la crueldad y el sufrimiento humanos. No deja de ser un detalle estructuralmente significativo, por la relación conceptual que también el filósofo estadounidense propone entre ambos aspectos.

Así es como describe Rorty lo que entiende por léxico último al principio del capítulo:

“Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son éstas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el <<léxico último>> de una persona”³⁷².

Y decíamos que finaliza este mismo capítulo con afirmaciones en este tenor:

“... el dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como <<la voz del oprimido>> o <<el lenguaje de las víctimas>>. El lenguaje que las víctimas una vez usaron, no opera ya, y están sufriendo demasiado para reunir nuevas palabras”³⁷³

A esto vienen a sumarse los ensayos sobre Navokov y Orwell, que constituyen, respectivamente, el antepenúltimo y penúltimo capítulo de *Contingency, irony, and solidarity*. Éstos no sólo no se desvían de ambas líneas de afirmaciones, sino que trazan un perfil de la crueldad y del dolor sin parangón en otros escritos de Rorty – y quizá sin parangón estilístico también. Así, en el ensayo sobre Orwell, y en el contexto de respaldar en *1984* su interpretación de lo que significa “ser una persona”, nuestro autor vuelve a establecer una correlación entre lenguaje y dolor:

“Ser una persona es hablar un lenguaje *particular*, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular (...) Sencillamente porque somos seres humanos carecemos de un vínculo común. Pues lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor”³⁷⁴.

³⁷² Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Loc. cit.

³⁷³ Ibid., p. 94 (Ibid., 112).

³⁷⁴ Ibid., p. 177 (Ibid., 195). Las cursivas de la cita corresponden al texto original.

¿Qué tan literalmente habría que interpretar estas afirmaciones? En primer lugar, es cierto que la tesis sobre la universalidad de la susceptibilidad al dolor exige plausiblemente una interpretación literal, y que además no atenta contra la coherencia en el contexto de la filosofía de Rorty debido a la precaución que él mismo muestra al desmarcar este aspecto de la condición humana del factor lingüístico; pues, como pudimos verlo en el segundo capítulo, el lenguaje constituye para él la principal cuña en el tipo de conclusiones particularistas que suele reivindicar a la hora de pensar la identidad. Sin embargo, cuando Rorty afirma “que el dolor no es algo lingüístico” y que “las víctimas de la crueldad” y “las personas que están padeciendo no tienen algo semejante a un lenguaje”, también parece obvio que no espera que se le interprete en sentido literal y ontológico.

Así que, por un lado, Rorty afirma en este sentido literal y ontológico que la capacidad de padecer dolor es un rasgo inherente al ser animal y, por la parte de animalidad que le corresponde, al ser humano en cuanto tal: éste puede padecerlo o estarlo ya padeciendo con independencia de la comprensión particular del mundo y de sí mismo que haya podido forjar en los procesos de su socialización lingüística. Las diferencias derivadas de esto con respecto a otros seres humanos o con respecto a otros animales no le impiden ser susceptible a padecer dolor como cualquiera de ellos. De aquí el carácter universal del dolor, una universalidad que desborda la especie y se extiende a otras especies del género animal.

Por otro lado, en sus pronunciamientos sobre las víctimas de la crueldad u opresión, el filósofo estadounidense está sugiriendo también algo más, algo definitivamente no literal y de tipo sociopolítico y psicológico antes que ontológico; a saber: que es posible, mediante la crueldad ejercida a través de las prácticas e instituciones sociales³⁷⁵, reducir al ser humano a esa condición indiferenciada de animal –entre otros- que padece dolor. Si esta última determinación –como animal que padece dolor- predomina fáctica y sistemáticamente frente a cualquier otra en un ser al que en principio se le atribuye crear y desarrollar sus propias determinaciones gracias a la más importante de ellas, su condición de animal lingüístico, decir ahora, como lo hace Rorty, que éste no tiene “algo semejante a

³⁷⁵ El tipo de crueldad que nos ayudarían a advertir “libros acerca de la esclavitud y el prejuicio”, y títulos como *La cabaña del tío Tom*, *Los miserables*, *Sister Carrie*, *The well of loneliness* y *Black boy*”. Ibid., p. 141 (Ibid., 159).

un lenguaje” tendría que interpretarse como equivalente a decir que se le ha despojado de toda otra posibilidad humana de ser; o bien también, que a cambio de su propio modo de ser y de comprenderse a sí mismo – a cambio de su lenguaje- ha interiorizando el lenguaje de su opresor: la autodescripción que éste le configura y le impone.

Con estas implicaciones en mente, en su artículo “Feminism and pragmatism”, y valga decir que en un contexto de argumentación en el que Rorty se alinea con los intereses de la lucha feminista –aunque no con cierta interpretación “fundacionista” de la misma-, sostiene:

“... nosotros (los pragmatistas) entendemos el ser persona como una cuestión de grados y no como una cuestión de todo o nada (...) Lo vemos por lo común como algo que los esclavos tienen menos que sus amos. Y ello no porque exista algo así como esclavos naturales, sino por el control que ejercen los amos sobre el lenguaje que hablan los esclavos: la capacidad que tienen aquéllos de hacer que éstos vean su dolor como predestinado o incluso como merecido de alguna manera, algo que hay que soportar más bien que combatir”³⁷⁶

Habría que notar que el mal o el dolor se evocan en esta descripción no por referencia a las prácticas que lo ocasionan, sino sobre todo a partir de sus efectos simbólicos³⁷⁷, esto es, resaltando la cuestión de cómo se le asume e interpreta o esa circunstancia de verse despojado de un lenguaje –y entonces del estatus humano o de persona- que Rorty asocia con la condición de víctima. Por lo mismo, esta clase de descripción resulta a su vez aproximada, hasta cierto punto, a la caracterización que Rorty hace en *Contingency, irony, and solidarity* del tipo de dolor que, a diferencia de aquel otro que el ser humano podría compartir con sus congéneres animales, sería una amenaza exclusiva para él:

“... los seres humanos que han sido socializados- socializados en un lenguaje, en una cultura- comparten en efecto una capacidad de la que los demás animales carecen. A todos aquéllos se les puede producir una clase especial de dolor: se les puede humillar destruyendo mediante la violencia las estructuras

³⁷⁶ Rorty Richard, “Feminism and pragmatism”, Op. cit., p. 219 (Op. cit., p. 265. y s).

³⁷⁷ Que sea así, también impide, como lo diremos enseguida, hacerse una idea más precisa de lo que Rorty puede considerar como moralmente repudiable.

particulares de lenguaje y de creencia en las que fueron socializados (o que se enorgullecen de haber producido por sí mismos)”³⁷⁸.

Siempre y cuando, por supuesto, no hayan sido desde el principio socializados en una cultura y en “estructuras particulares de lenguaje y de creencia” que también “les hagan ver su dolor como predestinado o como merecido de alguna manera”; o quizás a pesar de ello, pero la descripción de la humillación que ofrece Rorty pareciera descartar esta posibilidad. De cualquier manera, él traza esta caracterización de la humillación teniendo presente la suerte que corre Winston a cargo de O’ Brien en la última parte de *1984*, e interpretando que Orwell no creó a este último personaje para fijar una posición filosófica mediante la estrategia de proveerse de una contrapartida dialéctica, sino con el propósito más relevante de poner en guardia de una contingencia histórica no descartable a priori, de advertir –“como se podría advertir acerca de un tifón o de un elefante peligroso”- de la indeseable pero igualmente plausible posibilidad política que O’ Brien encarna³⁷⁹. También es muy probable que Rorty implícitamente haya pensado en Judith Shklar al trazar esta caracterización de la humillación, pues en la misma resuena algo semejante al “dolor psíquico” para el cual la filósofa reserva dicho término cuando lo distingue del dolor físico³⁸⁰.

Ahora bien, todo lo que Rorty dice acerca del dolor y la humillación no resulta suficiente, y esto ya lo anticipábamos en otro lugar de este mismo trabajo, para definir de forma más específica algo semejante a un catálogo de prácticas crueles; ni siquiera –para decirlo de una forma menos universalista- el catálogo de ese liberal que, como Rorty, repudia la crueldad por encima de cualquier otra cosa. ¿En qué prácticas sociales concretas deja impresa su marca la crueldad o la opresión? Si hasta el oprimido puede interpretar que su dolor no es contingente, sino predestinado o merecido, ¿habría que pensar que para los demás sí es obvio el reconocimiento de ésta, su condición de oprimido?

³⁷⁸ Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Op. cit., p. 177 (Op. cit., 195).

³⁷⁹ Puede hallarse una discusión crítica de esta lectura pragmatista y en cierto modo antiepistemológica que Rorty propone de 1984 en el ensayo de James Conant, “Freedom, cruelty, and truth: Rorty vs Orwell”, en *Rorty and his critics*, Op. cit., pp. 268-342. La afirmación que acabamos de hacer sobre el propósito de Orwell al crear a O’ Brien es discutida en la p. 285.

³⁸⁰ Nos habíamos referido ya a esto mismo en el capítulo 3, al tratar también de Judith Shklar a propósito de la meta liberal de “evitar la crueldad”.

Este es un problema que nuevamente se proyecta sobre el mismo trasfondo de la relación entre lenguaje y dolor, y que ha sido de alguna manera señalado por Eric Gander en un ensayo dedicado al tema de la crueldad en Rorty³⁸¹. Gander entiende que cierto modo rortyano de afirmar la “tesis liberal” de la crueldad como lo peor que puede existir –el modo más directamente inspirado en Shklar-, emplaza la cuestión de la distinción de los actos crueles, y por lo tanto del sufrimiento al que pueda entenderse como ocasionado por éstos, a la intencionalidad de los sujetos en el momento de actuar; esto en vez de reparar en sus acciones mismas –o en determinadas acciones previa y públicamente reconocidas como crueles. Con ello piensa Gander que Rorty queda inevitablemente enredado en una suerte de hermenéutica de la crueldad: hace del reconocimiento de la misma un asunto de examen, y probablemente de disputa, entre léxicos últimos particulares –un asunto que además amenaza con desdibujar esa distinción entre un ámbito privado y público de la vida que al propio Rorty le interesa mantener. Como Gander ve un inconveniente en ello, concibe una solución que también encuentra compatible con otros pronunciamientos de nuestro autor sobre el tema, sobre todo, según dice, con algunos vertidos en escritos posteriores a *Contingency, irony, and solidarity*. Esta solución pasaría, en primer lugar, por que Rorty, ya que no puede apelar a estándares externos para determinar la legitimidad de los diversos léxicos últimos, apostara por una acotación del significado de la crueldad dentro del léxico último liberal –en el entendido de que tal léxico se privilegiaría frente a cualquier otro-, y en segundo lugar, por que además nuestro autor se limitara a “mantenerse en la superficie” considerando como dolor solamente el dolor físico.

Por nuestra parte, creemos que Gander tiene razón al identificar las implicaciones hermenéuticas y las controversias respectivas a la validez de los puntos de vista que pueden seguirse de la generalidad o abstracción con la que Rorty suele hablar de la crueldad y del dolor –entiéndase del dolor ocasionado por la crueldad-, pero también es verdad que nuestro autor muchas otras veces –sobre todo cuando exhorta a la solidaridad- parece presuponer que el reconocimiento del dolor, una vez causado o una vez que alguien lo padece, es poco o nada controversial para la interpretación; de aquí que por otro lado se

³⁸¹ Gander Eric M., “Liberalism and cruelty”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought*, Vol. 3, Op. cit., pp. 83-94.

permita hablar del mismo como de “lo único que compartimos con los demás seres humanos”.

Es cierto que señalar esta última ambivalencia tampoco termina de aclarar la cuestión del reconocimiento de la crueldad y del dolor en Rorty, y que sin duda la misma supone tensión entre algunos aspectos importantes de su pensamiento. Sin embargo, consideramos que mucho menos aclara las cosas esa solución propuesta por Gander para evitar molestas controversias, esto es, la de limitarse a interpretar que dolor es, o debería ser, tanto para los liberales como, desde luego, para Rorty, tan solo dolor físico. Aun si pudiera esclarecerse un criterio mínimamente inequívoco para diferenciar entre el dolor físico y el dolor que no lo es –pues al hablar de dolor físico se sobrentiende que hay uno que no lo es–, estaría por verse si también resulta mínimamente práctico para dar cuenta de aquellos fenómenos sociales que nuestro autor a menudo sugiere directa o indirectamente relacionados con la opresión, la crueldad o el dolor; pues si bien es cierto que Rorty no concreta algo parecido al catálogo de acciones crueles del liberal que tiene en mente, no lo es menos que referencias a la dominación de género, a la estigmatización racial, a la discriminación por preferencia sexual y, principalmente, a la desigualdad económica³⁸², son en este sentido bastante comunes en sus escritos y en algunas de sus entrevistas publicadas. De un catálogo de acciones crueles tal vez se esperaría un nivel de concreción aún mayor que el que tales referencias puntuales proporcionan (hablar, por ejemplo, más detenidamente del tipo de prácticas sociales que cristalizan tales fenómenos sociales), pero éstas ya permiten hacerse una idea, sin duda por debajo de las más generales sentencias filosóficas, de lo que ese liberal rortyano incluye o podría incluir en su repudio de la crueldad.

7.3 Educación sentimental: “posibilidades parecidas” y descripciones detalladas.

La capacidad de padecer dolor, como veremos enseguida, se convierte en una pieza clave de la estrategia alternativa que Rorty puede imaginar para no quedar necesariamente constreñidos a ese círculo de solidaridad que supone todo etnocentrismo moral. Esta disposición o actitud etnocéntrica, ya lo sabemos, hace eco de una identidad moral que se

³⁸² En suma, a todo aquello que en su libro *Forjar nuestro país* identifica como preocupaciones de la vieja y de la nueva izquierda.

delimita, como todo sentido nosotros, con base en el alcance de una identificación intersubjetiva por referencia a aspectos concretos, y a la que también Rorty invita a pensar como interesada –en algún grado- desde el punto de vista afectivo en aquellos que son parte de su constitución. Pero el etnocentrismo moral conlleva igualmente ese efecto excluyente y casi siempre conflictivo al que, por lo mismo, el universalismo ético, según el filósofo estadounidense, quiere responder de una vez por todas; no sólo jactándose de la posibilidad de descubrir unos rasgos u orientaciones morales universalmente vinculantes, sino sumando a ello la presunción de que tales descubrimientos bastan para corregir a las limitadas disposiciones morales hasta el punto de su dilatación universal.

Como lo hemos sostenido hasta el momento en este trabajo, el pensamiento moral rortyano en su mayor parte puede verse como una reacción crítica frente a esa ambivalente estrategia filosófica. Sin embargo, y pese a sus constantes reivindicaciones etnocéntricas, Rorty también demuestra que comparte con los universalistas morales el ver con buenos ojos la idea e intención, que en su caso ya hemos visto que explica principalmente apelando a la tradición occidental-liberal, de que los individuos o grupos sociales ensanchen sus actuales límites etnocéntricos; si bien, a diferencia de aquéllos, sin llegar a ver viable que tal cosa pueda hacerse hasta los confines de la universalidad y tampoco mediante esa estrategia de la cual es crítico. Nuestro autor demuestra lo que aquí decimos al pronunciarse favorablemente sobre una suerte de estrategia alternativa, misma a la que en uno de sus escritos se refiere como “*educación sentimental*”³⁸³ y a la que quizás también deba considerarse como el gesto más afirmativo de su filosofía moral. Dicho gesto consiste en aconsejar que, en lugar de pretender una respuesta definitiva al etnocentrismo moral a través de la indagación o la presunta constatación cognitiva de lo que puede ser común a todos los hombres –trátese de rasgos de naturaleza o de contenidos morales-, se siga el curso lógico por el que aquél se ha constituido –que sólo puede ser el de la identificación particularista y afectivamente interesada-, pero ahora intentando propiciar nuevas identificaciones de esa misma clase que ya sabemos con efectivo potencial para incidir en

³⁸³ Esto es, “la clase de educación” que “familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados a mirar los que son diferentes a ellos como cuasihumanos”. Cfr. Rorty Richard, “Human rights, rationality or sentimentality”, Op. cit., p. 176 (Op. cit., p. 230).

las disposiciones morales. En lo que resta de este capítulo desbrozaremos esta estrategia alternativa, a la que podríamos llamar estrategia de ampliación gradual de las solidaridades.

Lo primero que valdría la pena advertir sobre dicha estrategia es que la clase de “juicio” al que suelen apelar la mayoría de los teóricos de la compasión”, y al que Martha Nussbaum llama “juicio de las posibilidades parecidas”, parece también asumido por Rorty, especialmente en aquellos lugares en los que plantea la deseabilidad de una identificación con quienes padecen dolor: no sólo porque –para ‘su liberal’- la crueldad y el dolor innecesario se supone que son lo más repudiable, sino también porque dicho dolor representa una posibilidad universalmente compartida, la única de este alcance que Rorty puede seguir considerando relevante para la solidaridad. Esta relación del dolor con el “juicio de las posibilidades parecidas” la retomaremos enseguida, después de detenernos un momento en dicho juicio y en la opinión que el mismo le merece a Martha Nussbaum.

En el admirable análisis que Nussbaum lleva a cabo de la emoción de la compasión, a su vez inspirado y basado en su mayor parte en la tematización que Aristóteles hace de este fenómeno en la *Retórica*, la filósofa norteamericana encuentra que para el estagirita la emergencia de dicha emoción exige la coparticipación de estos tres tipos de juicio:

“El primer requisito cognitivo de la compasión es una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento es grave, no trivial. El segundo es la creencia de que la persona no merece ese sufrimiento. El tercero es la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento”³⁸⁴

El “juicio de las posibilidades parecidas” se refiere, pues, a la consideración de que lo mismo que les ocurre a otros, en el caso de la compasión a aquellos que están en la circunstancia de padecer dolor, es una posibilidad que no me resulta ajena, que podría ocurrirme a mí también. Nussbaum, que en general conviene con este análisis de Aristóteles, sólo considera necesario retocarlo en lo que atañe precisamente a ese tercer juicio de las posibilidades parecidas. ¿Cómo lo hace? Enseguida lo veremos, pero por lo pronto conviene recalcar que éste ciertamente es un juicio obviado³⁸⁵ o explicitado como

³⁸⁴ Nussbaum Martha, *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 345.

³⁸⁵ En Adam Smith, por ejemplo, es un juicio obviado en el hecho de que la simpatía, cuando realmente sucede, supone aprobación en el espectador de aquello que siente la persona afectada y con la cual el primero simpatiza; sin embargo, esta aprobación y simpatía sólo son posibles si el espectador puede juzgar que él

una condición de la compasión en la mayoría de los teóricos de este fenómeno. La apelación explícita más célebre probablemente sea aquella disertación de Rousseau en su *Emilio* sobre la educación de la sensibilidad que el filósofo francés termina resumiendo en tres máximas, de las cuales la segunda reza que “nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos”³⁸⁶. Y de aquí que Nussbaum cite aquel pasaje correspondiente a la misma en el que Rousseau, en aras ultimadamente de avivar en el educando el sentimiento de piedad aun para con los pobres o desiguales en el espacio social, aconseja mostrarle a éste los casos más diversos de reverso de fortuna, como ejemplos que puedan ayudarle a entender que “la suerte de esos desgraciados puede ser la suya (...) que mil acontecimientos imprevistos e inevitables pueden sumirlo en ellos de un momento a otro”³⁸⁷. Dicho pasaje le permite a Nussbaum enfatizar que “este juicio relativo a las posibilidades parecidas requiere una demarcación: ¿qué criaturas estoy dispuesto a considerar que comparten posibilidades conmigo y cuáles no?”³⁸⁸. Pero no sólo, pues también la filósofa lo liga con la siguiente observación:

“(...) Llegamos a otro lugar donde los aprendizajes sociales y familiares desempeñan un papel muy poderoso y los errores pueden ocurrir con facilidad. Los seres que con mayor probabilidad serán vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que compartan nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares”³⁸⁹.

A propósito, en cierto lugar del *Tratado* Hume parece renegar de este juicio en la versión de Rousseau – a quien, por cierto, no nombra. Allí sostiene que la piedad derivaría simplemente del principio general de la simpatía, y no “de no sé qué reflexiones sutiles sobre la inconstancia de la fortuna y el hecho de que podamos vernos sometidos a las mismas desgracias que vemos en otros”³⁹⁰. Sin embargo, Hume también apela a la

mismo tendría esa reacción pasional de hallarse en la misma circunstancia. Para que exista simpatía con la circunstancia y perspectiva del afectado ésta que ser pues al menos una experiencia posible para el espectador. Por eso dice Smith: “el hombre que resiente el daño que me han causado y observa que yo lo siento precisamente como él, necesariamente aprobará mi resentimiento. El hombre cuya simpatía se acompasa con mi pena no puede sino admitir la razonabilidad de mi pesar”. *The theory of moral sentiments*, Op. cit., I. i. 3. 1, (p. 17).

³⁸⁶ Rousseau Jean-Jaques, *Émile ou De l'éducation* (Trad. al castellano de Mauro Armijo: *Emilio o de la educación*, Madrid: Alianza, 2005, p. 331).

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Nussbaum Martha. *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 355.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Hume David, *Treatise...*, Op. cit., 2. 2. 7. 370, p. 239 (*Tratado.*, p. 505).

“semejanza” y a la “contigüidad” como principios que resultan favorables a la simpatía, y el primero de estos dos principios, si bien no se reduce a aquellas semejanzas relativas a la capacidad de sufrir, hace igualmente referencia a “posibilidades parecidas; de hecho, como pudimos verlo en el capítulo anterior, lo hace incluso con mención especial de algunas semejanzas evocadoras de la vida en sociedad –como el “país” y el “lenguaje”³⁹¹, por ejemplo. Si se toma en cuenta esto, salvo que al autor del *Tratado* le parezcan excesivas, y tal vez innecesarias, esas “reflexiones sutiles”, como él las llama, que Rousseau recomienda para provocar el sentimiento de piedad, no queda muy claro en qué sentido lo planteado por ambos no sería compatible.

Por su parte, la objeción que hace la propia Nussbaum a este “juicio de las posibilidades parecidas”, la que lleva a la filósofa a sugerir cómo el mismo podría quedar reformulado en el tripartita esquema cognitivo de la compasión, de ninguna manera cuestiona la utilidad o importancia de dicho juicio; tan solo pone en duda que, a diferencia de los dos primeros, esto es, del juicio sobre la gravedad y del juicio sobre la inocencia del afectado, aquél sea también necesario y no sólo un dispositivo epistémico auxiliar. ¿Auxiliar de qué? De otro juicio que Nussbaum llama “eudaimonista”. El eudaimonismo es uno de los componentes cognitivos que ella atribuye a las emociones en general, no exclusivamente a la compasión, y se refiere al entramado de objetivos y proyectos relacionados con lo que para un determinado sujeto significa el buen vivir: eso mismo a lo que también Nussbaum llama el “florecimiento” humano³⁹². De acuerdo con esta óptica, las emociones pueden ser pensadas como juicios de valor desempeñados desde tal trasfondo eudaimonista; y la compasión en este sentido no es ninguna excepción, ya que la *eudaimonía* de un persona concreta no sólo está constituida de objetivos y proyectos, sino también de otras personas a las que aquélla considera indispensables para su propio florecimiento. Lo que Nussbaum sugiere con esto es que la experiencia de la compasión sólo requiere como condición de posibilidad –o como componente necesario-, al lado de

³⁹¹ Hume David. Loc. cit.

³⁹² Dice Nussbaum: “En una teoría ética eudaimonista la pregunta central que se plantea una persona es «¿Cómo ha de vivir el ser humano?». La respuesta a tal interrogante es la concepción que esa persona detente de la *eudaimonía* o florecimiento humano (...) La concepción que tenga de la *eudaimonía* debe incluir a todo aquello a lo que el agente atribuye un valor intrínseco: si uno consigue demostrarle a una persona que ha omitido algo sin lo cual no consideraría plena su propia vida, tendrá un argumento suficiente para que se añada el elemento en cuestión”. *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 54.

aquellos dos primeros juicios, un determinado perímetro incluyente de las demás personas a las que alguien pueda considerar importantes al margen de que reflexione o no sobre la relación que mantiene con ellas o sobre la posibilidad de verse en la misma situación. Sin embargo, Nussbaum también acaba concediendo que el “juicio de las posibilidades parecidas” no sobra, ya que en tanto “auxiliar epistémico” contribuye a extender la longitud de ese perímetro incluyente –siempre con respecto a alguien determinado- de las personas que un determinado experimenta como importantes:

“(…) a los seres humanos les cuesta sentir apego hacia otros excepto cuando piensan en las cosas que entran dentro de sus preocupaciones. Imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista”³⁹³

En más de una ocasión, Rorty, y normalmente en el contexto de poner a los vínculos familiares como ejemplo de relaciones que definen en buena medida la propia identidad y en las cuales la consideración y la solicitud para con el otro tampoco requiere plantearse en términos de una obligación³⁹⁴, describe lo que ahora podríamos llamar ‘solidaridad’ como el resultado de un afecto gratuito, o como algo no necesariamente dependiente del “juicio de las posibilidades parecidas” –por lo menos a la manera de Rousseau en su *Emilio*. No obstante, lo normal es que el filósofo estadounidense plantee que las disposiciones solidarias dependen de una identificación alcanzada a partir de un reconocimiento similar al que supone tal juicio, sobre todo cuando tiene lugar por referencia a similitudes concretas –de las que ya hemos hablado-, y aún más cuando las “posibilidades parecidas” remiten a la capacidad de padecer dolor.

Curiosamente uno de los argumentos más tempranos para respaldar lo anterior puede ser hallado en *Philosophy and the mirror of nature*, uno de los libros de Rorty que menos tematizan la moral desde la “perspectiva de los destinatarios”. Allí, al final de la sección en la que expone aquella crítica de Sellars al “mito de lo dado”, nuestro autor argumenta que la tendencia a atribuir conocimiento tanto a los niños pequeños (en el estado más precario de adquisición de un lenguaje) como a ciertos animales (a los que se atribuye, por ejemplo, sensaciones, y no sólo reacciones a estímulos) es una decisión moral, que

³⁹³ Ibid., p. 358 y s.

³⁹⁴ Cfr. Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 78. En el capítulo anterior también citamos un ejemplo en esta misma frecuencia de su “Human rights, rationality and sentimentality”.

poco tiene que ver con lo que implicaría detentar una creencia efectivamente justificada. Tal decisión moral, la misma que según Rorty nos haría interesarnos “por un koala cuando lo vemos retorcerse de dolor”, se basaría en un “sentimiento” de comunidad correlativo a nuestra apreciación de su aspecto “humanoide” –y no al hecho de que tenga sensaciones-, a la facilidad con la que es posible *imaginar* a los koalas, tanto como a los niños pequeños, incluso profiriendo oraciones³⁹⁵.

Es aún más frecuente, sin embargo, que Rorty apele a una identificación en “posibilidades parecidas” que suponen ya el modelaje de una cultura y de un lenguaje particulares, que son aquellas similitudes concretas de las que antes hemos hablado, y de hecho que lo haga con una resonancia particularista muy similar a la de Nussbaum cuando reconoce que los seres “que con mayor probabilidad serán vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que compartan nuestra forma de vida”³⁹⁶. Pero también, sobre todo en aquellos lugares en los que se refiere a la solidaridad como algo deseable, Rorty habla del dolor como de la única “posibilidad parecida” de alcance universal, incluso de un alcance universal capaz de incluir en su mismo perímetro –y esta vez no por la facilidad para imaginarlos profiriendo oraciones- a otras especies animales. Esto no quiere decir que de antemano los individuos o grupos sociales *sepan* cuáles son los otros seres al igual que ellos vulnerables al sufrimiento; o bien que sepan cuáles padecen o pueden padecer *el tipo de sufrimientos* que ellos mismos podrían llegar a padecer. Ni tampoco debería significar que por saberlo (si Rorty se mantiene consistente con su propia crítica al universalismo moral en el sentido de que su formulación no basta para propiciar disposiciones morales igualmente universalistas) todos esos otros seres con posibilidad de sufrir de manera parecida se consideren efectivamente parte, por decirlo ahora en palabras de Nussbaum, del propio esquema eudaimonista. Más bien el filósofo estadounidense pareciera pensar que todo lo anterior, si de lo que se trata es de ampliar gradualmente las disposiciones solidarias vigentes, requiere asimismo conjugarse con la experiencia de la compasión; una experiencia que, en cuanto tal, añadiría el sentimiento o la pasión a aquello que “se sabe”; claro, de ser éste el caso. Si el filósofo estadounidense no pensara esto, tampoco se entendería por qué aconseja una ampliación

³⁹⁵ Rorty Richard. *Philosophy and the mirror of nature*, Op. cit., p. 188-192 (págs. 177-180)

³⁹⁶ Nussbaum Martha, Loc. cit.

gradual, en vez de una definitiva, de las relaciones solidarias; ni tampoco por qué para este mismo propósito sugiere los medios discursivos de los que enseguida hablaremos.

A todo esto, es muy probable que la única motivación del filósofo estadounidense al pronunciarse sobre la capacidad de padecer dolor como el elemento clave que puede dar lugar, vía la identificación compasiva, a nuevas solidaridades, sea de carácter moral, esto es, sea su propia desaprobación de la crueldad y del dolor innecesarios. Sin embargo, no deja de ser curioso que Rorty, a quien el mecanismo de la identificación de por sí le concierne moralmente tanto o más que la realidad del dolor innecesario, coincida también con otra tesis que la mayoría de los teóricos de la simpatía y de la compasión a los que antes nos hemos referido suelen ligar a ese “juicio de las posibilidades parecidas”. Hablamos de aquella según la cual la identificación con otros es más probable o más intensa cuando se trata de sus sufrimientos que cuando se trata de sus placeres. Hume, por ejemplo, ya reconocía esto³⁹⁷ al hablar de la de la simpatía –y de paso también de la “semejanza”- incluso antes de aquella alusión crítica a Rousseau; y casi de la misma manera lo hace allí donde dice:

“Además el dolor, de la mente o del cuerpo, es una sensación más punzante que el placer, y nuestra simpatía con el dolor, aunque se quede bastante corta en relación a lo que naturalmente sufre quien lo padece, es generalmente una percepción más clara y vivaz que nuestra simpatía con el placer”³⁹⁸.

Finalmente, tampoco Rousseau se queda atrás en aquellas páginas del *Emile* que hemos estado evocando cuando insiste en que “nos vinculamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus pesares; porque en estos captamos mucho mejor la identidad de nuestra naturaleza”; de aquí también aquella “Primera máxima” que establece que “no es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquéllas que son más de compadecer”³⁹⁹.

³⁹⁷ Ya decía que el mecanismo de la simpatía era aún más cierto “con respecto a la aflicción y la tristeza, que tienen siempre una influencia más intensa y duradera que ningún placer o alegría”. Hume David, *Treatise* 2. 7. 369, p. 238 (*Tratado*, p. 504 y s). Con palabras casi idénticas lo afirma Schopenhauer en *Sobre el fundamento de la moral*, Op. cit., p. 236 y s.

³⁹⁸ Smith Adam, *Theory of moral sentiments*, Op. cit., I. iii. 1. 3, p. 44.

³⁹⁹ Rousseau Jean-Jaques, *Emilio o de la educación*, Op. cit., p. 330.

Tal coincidencia podría coadyuvar a una sospecha que a veces despierta Rorty; la de que, al destacar ese rasgo universalmente compartido de la capacidad de padecer dolor, también esté tácitamente insinuando que el único basamento para una moral o solidaridad universal pudiera ser la compasión que de manera natural el ser humano es capaz de sentir –una compasión a la que, además, la tradición privilegia como modalidad de la simpatía. La sospecha de que Rorty incurre en esta modalidad de falacia naturalista, o por lo menos de que en su discurso mezcla indebidamente su afirmación del hecho universal de la capacidad de sentir dolor con la sugerencia, ésta insostenible, de que también sería un hecho universal la capacidad de sentir compasión por *todos* los seres humanos –capaces de sentir dolor-, es aún más comprensible cuando, con comentarios como el siguiente, nuestro autor parece alimentarla:

“Lo que tenemos en común con las otras personas, una vez que somos conscientes de estas obligaciones morales, no es, como lo expuse en *Contingencia, ironía y solidaridad*, la «naturaleza humana», la «paternidad de Dios», el «reconocimiento de la ley moral » o cualquier otra cosa sino la capacidad de compadecernos (*ability to sympathize*) del sufrimiento de los demás”⁴⁰⁰

Probablemente amagos de este tipo fueron los que llevaron alguna vez a Simon Critchley a preguntarse lo siguiente:

“¿acaso la definición de liberal de Rorty y la de ética de Levinas no están trabajando esencialmente en el mismo sentido, es decir, tratando de localizar una fuente de obligación moral y política en una disposición sensible hacia el sufrimiento de los demás”⁴⁰¹.

Pero Rorty, por su parte, responde de esta manera a Critchley:

“No estoy, como cree Critchley que podría estar o que probablemente esté, tratando de localizar una fuente para la obligación moral en la disposición sensible del ser hacia el sufrimiento del Otro ni ninguna otra especie de hecho universal de la naturaleza humana. Tal vez exista una disposición sensible como ésa, pero es

⁴⁰⁰ Rorty Richard, “Trotsky and the wild orchids”, Op. cit., p. 14. Valga decir un par de cosas sobre esta cita. La primera que las obligaciones a las que se alude son algunas a las que inmediatamente antes Rorty había utilizado como ejemplo de moral pública. Y la segunda que, en cuanto tal, nuestro autor no afirma lo que dice haber afirmado en *Contingency, irony, and solidarity*, sino sólo aquello de que el dolor es lo único que compartimos con los demás seres humanos; obviamente, de esto último no tiene por qué seguirse lo primero.

⁴⁰¹ Critchley Simon, “Deconstruction and pragmatism. Is Derrida a private ironist or a public liberal?”, en *Deconstruction and pragmatism*, Op. cit (Trad. al castellano de Marcos Mayer: “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Op. cit., p. 75).

tan maleable –tan capaz de ser combinada con la indiferencia por el sufrimiento de la gente de la peor especie- que nos da muy poco en qué confiar”⁴⁰².

Al final de esta cita vuelve a aludirse a la disposición o actitud que en este trabajo hemos llamado etnocentrismo moral; la cual, por cierto, tampoco es incompatible con lo que Critchley se pregunta en la cita anterior, siempre y cuando su cuestionamiento se considere desde la “perspectiva de los destinatarios” y así se interprete que “los demás” no hace referencia a toda la humanidad. Es verdad que si Rorty pensara que la compasión es algo así como un fenómeno y una posibilidad empírica siempre capaz de sustraerse al etnocentrismo moral, una suerte de respuesta natural frente a ese hecho también natural y tan ampliamente extendido –incluso más allá de la especie humana- de la capacidad de padecer dolor, simplemente costaría entender (además de por qué algunos seres humanos causan deliberadamente sufrimiento) la elección rortyana del repudio de la crueldad para definir al liberal, así como sus propias descripciones del fenómeno de la humillación. Por otro lado, también es verdad que Rorty habla en ocasiones de la compasión como si, por hallarse remitida a una “posibilidad parecida” tan extendida como la capacidad de padecer dolor, pudiera asimismo anteponerse en relevancia a las percepciones y disposiciones etnocéntricas más habituales de los sujetos, hasta el grado de devenir la clave de su propia ampliación. Pero, según nos parece, el filósofo estadounidense tan solo llega a plantear tal cosa como si se tratara de una apuesta mejor que otras –o de mayor probabilidad que otras- en pos del ensanchamiento de los círculos de solidaridad, y mejor debido al tipo de “posibilidad parecida” –la capacidad de padecer dolor- que la identificación tendría como objeto.

Lo cierto, de cualquier manera, es que por más problemáticas que sean las afirmaciones de Rorty con respecto a la sensibilidad para con el dolor de otros, aún nos resta una interpretación segura, y ésta sería que él considera que la capacidad y el alcance de la identificación o de la identificación compasiva pueden ponerse a prueba sobre todo en aquella modalidad de discurso a la que llama “descripciones detalladas”. A través de éstas, o mediante un uso intencional de las mismas, según el filósofo norteamericano podría

⁴⁰² Ibid., p. 89.

procurarse en todo caso aquel gesto de una solidaridad paulatinamente ampliada; que, en cuanto tal, tendría que llevarse a cabo emulando esta lógica:

“Esperaríamos minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una particular aldea bosnia, la diferencia entre blancos y negros de una particular ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una particular congregación católica de Quebec. Nuestra esperanza es unir a esos grupos mediante un millar de “puntadas” -invocar miles de pequeñas cosas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad”⁴⁰³.

Si para esta invocación de “miles de pequeñas cosas en común” el tipo de discurso apropiado son las “descripciones detalladas”, es tiempo de hacerse algunas preguntas sobre ellas: ¿Cuáles son? ¿Qué es lo que tienen en común? ¿Qué aportan a la experiencia moral? En cuanto a las dos primeras preguntas, algo habíamos adelantado ya muy al inicio del capítulo anterior cuando decíamos que la literatura, y más específicamente la novela, eran para Rorty el ejemplo privilegiado de tales descripciones; y también al insinuar que para nuestro autor lo propio de éstas era proporcionar una visión sobre aspectos concretos de la vida de otros. Y en efecto, esta misma comprensión puede ilustrarse con la respuesta que Rorty ofrece en una entrevista cuando se le inquiriere sobre si para entender el fenómeno de la pobreza no serán más importantes los “datos estadísticos sobre ingresos y cosas similares” que las “descripciones literarias” del significado de la pobreza para una persona determinada. El filósofo norteamericano responde así:

“(…) creo claramente que las descripciones literarias son mucho más importantes. Las estadísticas no cambian nada en la cabeza de la gente. Por lo menos no tanto como las descripciones de Zola de los trabajadores de la montaña hacia 1880 o las descripciones de los vendimiadores de Steinbeck. Libros así han cambiado la opinión pública, ciertamente mucho más que las estadísticas. Naturalmente, no tienen por qué ser una novela o un poema. Los culebrones televisivos y libros de cómic cumplen la misma función. No se trata de alta cultura, se trata sólo de descripciones impresionantes. En inglés decimos *Tear-Jerking*⁴⁰⁴.

Rorty no suele ser ni más preciso ni más rebuscado de lo que lo es en esta respuesta cuando se pronuncia sobre el tema. Por lo tanto, parece que en su categoría de descripción detallada entraría cualquier discurso de estructura narrativa sobre la situación en la que se encuentren otros seres humanos, o simplemente descriptivo de esta situación, si además

⁴⁰³ Rorty Richard, “Ethics without principles”, Op. cit., p. 87.

⁴⁰⁴ Rorty Richard, “Los pobres son la gran mayoría” (Entrevista con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter), Op. cit., p. 85.

puede alcanzar ese efecto de ser “impresionante” para un determinado receptor. Lo importante, cualquiera que sea su modalidad, es que tales descripciones suministren el tipo de materia prima que la simpatía, el “juicio de las posibilidades parecidas” o la identificación compasiva requieren: aspectos concretos de la vida de otros seres humanos o visiones sobre las particulares circunstancias que se relacionan con su propio sufrimiento. En ello estaría la clave, pues, de su efecto de conmoción; un efecto que haría lo suyo incluso allí donde las descripciones detalladas pudieran no estar aportando nada novedoso al conocimiento de las personas o grupos sociales que describen. Es algo que también Martha Nussbaum, en un libro anterior al que hemos estado refiriéndonos, a propósito de la literatura ha expresado con palabras que sin duda Rorty hubiera podido firmar:

“Podemos enterarnos de muchas cosas sobre la gente de nuestra sociedad y sin embargo mantener ese conocimiento a distancia. Las obras literarias que promueven la identificación y la reacción emocional derriban esas estratagemas de autoprotección, nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar, y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo del enfrentamiento”⁴⁰⁵.

Debido a este efecto “impresionante” sin parangón en otras formas discursivas, concomitante al interés ganado por ciertas cosas y tipos de personas, a juicio de Rorty las descripciones detalladas tendrían que ser promovidas en cualquier apuesta moral con auténticas aspiraciones prácticas; lo que en este contexto y en sus propios términos redundaría en la esperanza de una efectiva ampliación de los lazos vigentes de solidaridad, en la cual quedaría igualmente –y también especialmente- consignada la meta liberal de la disminución del sufrimiento⁴⁰⁶.

Tampoco es que Rorty se quede solo entre los filósofos al sugerir la deseabilidad de que esta apuesta se confíe a esa idiosincrasia de las “descripciones detalladas”, por lo

⁴⁰⁵ Nussbaum Martha, *Poetic justice. The literary imagination and public life*, Boston: Beacon Press Books, 1995 (Trad. al castellano de Carlos Gardini: *Justicia poética*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 30). Las últimas palabras de esta cita recuerdan también la manera en que Nietzsche describe la función vital del arte o el fenómeno de lo apolíneo en *El nacimiento de la tragedia*. Este haría soportable e incluso placentera la vida –una vida que incluiría el sufrimiento y que allí estaría simbolizada por la Voluntad y por el fenómeno de lo dionisiaco- al transfigurarla en bella apariencia artística.

⁴⁰⁶ La sugerencia de Rorty de que en una sociedad liberal esta meta quede en manos de las descripciones detalladas, además de en *Contingency, irony, and solidarity* y en “Human rights, rationality and sentimentality”, puede hallarse en varios otros de sus escritos y entrevistas. Por ejemplo, muy claramente en “Habermas, Derrida and the functions of philosophy”, Op. cit., p. 322 y s. (Op. cit., 360 y s.).

menos no sí, tal vez con más moderación de la que él mismo pretende, tal cosa se interpreta como una exhortación a incorporarlas como parte –y no como el todo- indispensable de una educación o formación moral; e indispensable porque precisamente en su idiosincrasia llevan el potencial para una eventual repercusión en aquella dimensión de la moralidad en la que otro tipo de recursos doctrinales flaquean o parecen no bastar: la dimensión motivacional, que es la que atañe a las efectivas disposiciones morales. No por nada el mismo Rousseau, otro filósofo, allí donde instaba a educar en la piedad por medio de ejemplos de reversiones de fortuna, hacía igualmente la siguiente advertencia:

“No vayáis a decirle todo esto fríamente como su catecismo: que vea, que sienta las calamidades humanas: conmoved, atemorizad su imaginación con los peligros de que todo hombre está constantemente rodeado; que vea alrededor todos esos abismos y que al oírlos describírselos se arrime a vos por miedo a caer en ellos.”⁴⁰⁷

Y así, por ejemplo, mucho más cerca de nosotros, también Victoria Camps no duda en su último destacar la contribución que las historias prestan a la motivación moral:

“Esa capacidad de arrastre que se logra contando historias la necesita también la moral si se propone influir en los sentimientos, y en definitiva en las conductas. También el discurso moral debe apasionar, porque sólo así incitará el deseo y moverá a la voluntad. Y es ahí donde habría que considerar el papel y la función que puede desempeñar la literatura y, en general, la creación artística”⁴⁰⁸

Pero en el caso de la exaltación rortyana de la utilidad moral de las descripciones detalladas, lo que también llama la atención es que ni por asomo, quizás por ser bastante obvio, Rorty señale aquel problema –anticipado en el apartado anterior- que podría representar el efectivo reconocimiento de la situación en la que se encuentran otras personas de carne y hueso –aquellas que no son solo personajes de novela-, de ser el caso de su sufrimiento y de aquello que lo causa, cuando tanto la producción como la recepción de descripciones pasan necesariamente por el tamiz de una cierta interpretación. Ahora bien, si esta dificultad hermenéutica es tan obvia, tampoco se entiende por qué Rorty habla como si aquellas descripciones implicaran siempre algo así como una reacción favorable a las mejores causas –a las que el propio filósofo estadounidense aprueba-, como si en todos los casos concitaran las interpretaciones y emociones adecuadas a aquellos propósitos de

⁴⁰⁷ Rousseau Jean-Jaques, *Emilio o de la educación*, Op. cit, p. 332.

⁴⁰⁸ Camps Victoria, *El gobierno de las emociones*, Op. cit., p. 309.

una solidaridad ampliada o de una disminución del sufrimiento. Lo que también es obvio es que esto no tiene por qué suponerse, por las mismas razones por las que no debe suponerse que cualquier clase de empatía implica sentimientos benevolentes o compasivos para con quien sea objeto de ella.

Menos cuestionable es simplemente la tesis un tanto más neutra de que las “descripciones detalladas” tienen potencial para producir identificaciones y para incidir de este modo en las disposiciones morales, razón por la que ultimadamente Rorty las promueve. Por eso, ya para concluir este capítulo quisiéramos también hacer notar que dicha incidencia es la única que podría suponer cambios o transformaciones prácticas en esa perspectiva de la moralidad que en este trabajo hemos llamado “perspectiva de los destinatarios”; una perspectiva desde la cual la universalidad también suele ser considerada, normalmente bajo la forma de la “expectativa”, de la “prescripción” o de la “presunción” de su alcance. Podría pensarse que tal como Rorty plantea las cosas a través de este gesto afirmativo de su filosofía moral, aún deja lugar para una universalidad entendida tan solo como meta o estadio final, cualquiera que sea el punto de referencia inicial, del proceso de ensanchamiento gradual de la solidaridad de algunos individuos o grupos sociales. Y en términos lógicos es cierto que la universalidad supondría la culminación de este proceso, ese punto en el que toda la humanidad sería valorada y en el que esto implicaría un equivalente práctico en las disposiciones morales de los sujetos de esta valoración. Pero este proceso habría de recorrerse y en cuanto a este recorrido ya hemos visto que Rorty también suele señalar un reto práctico que parece difícil de salvar: el reto de que, a efectos morales, ninguna de las diferencias que puedan ser percibidas en cualquier otro ser humano llegue a considerarse más relevante que las semejanzas que también puedan advertirse, esto es, que ninguna diferencia observada llegue a interferir en la disposición benevolente o solidaria que un determinado agente moral pueda tener para con la humanidad en su conjunto. Sólo si cabe pensar que este reto puede ser en algunos casos o en algún momento salvable desde un punto de vista práctico, podría pensarse también que la meta de una solidaridad ampliable hasta la universalidad, así como la aspiración a ella, a pesar de su aspecto lógico de acuerdo con cierta óptica, no son también un exceso y un sinsentido pragmático

CONCLUSIONES

No quisiéramos utilizar este espacio de conclusiones sólo para llevar a cabo un ejercicio de síntesis y énfasis de aquello de lo ya tratado que haría buena la hipótesis con la

que nos hemos orientado desde el principio; claro que tendremos que hacer esto, pero igualmente entraremos en algunas valoraciones de las que a su vez pudieran desprenderse otras líneas de investigación para trabajos ulteriores. Este doble ánimo será el que sostengamos también en las dos partes correspondientes a estas conclusiones. En la primera de ellas nos posicionaremos sobre esa distinción de perspectivas que hemos propuesto para reconocer el tipo de reacción crítica a la noción de alcance moral universal diseminada por los diversos escritos de Rorty. Mientras que en la segunda parte destacaremos que, pese a esta distinción de perspectivas, por lo demás indispensable de trazar, ambas coinciden en traslucir un rechazo a una noción de alcance universal que se confunde con una exigencia o presunción de incondicionalidad; si bien ésta con un sesgo asimismo respectivo a cada perspectiva. Finalmente, en esta última parte apuntaremos también algunas consideraciones críticas sobre los argumentos que Rorty emplea en su réplica antiuniversalista.

a) Distinción y articulación de la doble perspectiva.

Sobre nuestra propuesta de distinguir esta reacción crítica de Rorty al universalismo moral en las dos perspectivas que hemos optado por llamar “de la validez” y “de los destinatarios”, aquí nos interesa no sólo remarcar el hecho de que ambas tan solo nombran a las diferentes comprensiones del problema del alcance universal que en efecto cabe hallar presupuestas o explícitamente discutidas en los diversos escritos de Rorty, sino también abogar por la necesidad de que tales enfoques de la cuestión no sean confundidos; y esto incluso al margen del afán de interpretar el pensamiento del filósofo estadounidense.

Nos atreveríamos a afirmar que incluso cada uno de los diferentes escritos filosófico morales de Rorty, si no se reservan exclusivamente para alguna de estas perspectivas, sí acusan un predominio de alguna de ellas; lo cual en este trabajo ha tenido ya su correlato en la circunstancia de haber recurrido –por habernos visto en tal necesidad- casi siempre a los mismos textos para evidenciar la especificidad de cada perspectiva, y muy pocas veces a los mismos para evidenciarlas a ambas. Pero más allá de esta plausible distinción textual, lo que nuestra exposición por recurso a dichos textos pone de relieve es que Rorty no habla de «sentimientos», de «simpatía» o de «compasión» con el sufrimiento del otro, y tampoco de esas «descripciones detalladas» que resultarían favorables a una identificación concreta, en aquellos registros textuales en los que discurre sobre la verdad, o acerca de la verdad y la

justificación. Sí usa en estos casos el término «solidaridad», pero lo hace en aquella acepción que adopta para el mismo como equivalente a los términos «consenso» o «acuerdo». Por otro lado y en la dirección inversa, habría que destacar también que Rorty, más allá de aquellas máximas, supuestamente liberales, de «evitar la crueldad» o «disminuir el sufrimiento», tampoco se pronuncia en el sentido de que las disposiciones morales para con otros o la práctica misma de la solidaridad necesiten la intromisión y el auxilio de la “perspectiva de la validez”; esto supondría entender que la motivación moral requiere orientación y de que en pos de ello pueden serle útiles los procesos intersubjetivos de justificación. Rorty, pues, en diferentes lugares de su obra discurre desde cada una de estas perspectivas en general sin evocar a la otra.

Ahora bien, antes o al margen de la cuestión de si, y en todo caso cómo o por qué tendrían que articularse ambas perspectivas de interpretación del problema del alcance moral universal, pensamos que habría que reconocer que sí deberían distinguirse, y que esto es algo que hace Rorty, aunque de forma no explícita, al discurrir desde ellas como hemos visto y dicho que lo hace. Las dos perspectivas deberían distinguirse porque remiten, en efecto, a dimensiones de la moralidad que no se solapan necesariamente, y que por ello evocan preguntas diferentes; una cosa es preguntar por cuál es la mejor manera de vivir o por cómo deberíamos comportarnos unos con otros, y otra preguntar por lo que ultimadamente determina que otros seres nos resulten relevantes desde el punto de vista moral, por lo que activa espontáneamente la inclinación o disposición “a hacer algo” para con ellos –algo “que sirva de ayuda”⁴⁰⁹- si la ocasión lo requiere. No se puede dar por hecho que la convicción universalista con respecto a lo primero se traduce en unas disposiciones morales o en una praxis solidaria también universalistas. De ser así no podría ocurrirnos nunca la paradójica experiencia de la “*acrasia*”, a cuya frecuencia o amplio alcance es muy probable que deba su fama aquel versículo en el que San Pablo afirma: “Porque no hago el bien que quiero sino (que) practico el mal que no quiero”⁴¹⁰. O bien, habría que tomarse en serio aquella difundida opinión de que el mal que se haga sólo puede

⁴⁰⁹ Rorty Richard, “Who are we? Moral universalism and Economic Triage”, Loc. cit.

⁴¹⁰ Romanos 7-19 (Citado en la traducción de Juan Luis Segundo: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Santander: Sal Terrae, 1991). Nos habíamos referido antes al problema de la *acrasia* o incontinencia al comentar en una nota al pie la opinión de Victoria Camps a propósito de que la filosofía moral, y especialmente la filosofía racionalista, “nunca ha sabido dar respuesta a una pregunta secular: ¿por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas?”. Loc. cit.

deberse a la ignorancia del bien; opinión ésta que puede remontarse a Platón, quien parecía adoptarla después de habérsela achacado en principio a su maestro Sócrates⁴¹¹. Lo malo, no obstante, es que esto último se podría pensar siempre –con respecto a uno mismo o con respecto a otros-, aun cuando se actúe o se deje de actuar contra las convicciones que en un momento dado parezcan inapelables.

Pero al margen del contexto teológico que rodea a la afirmación de San Pablo, pensamos que el fragmento arriba citado captura bastante bien la conclusión que aquí nos importa de que el problema de la motivación moral no ha de darse por descontado en el problema del conocimiento moral (el cual, por cierto, también se presupone en el versículo como conocimiento del “bien que se quiere”). Y no sólo no ha de darse por descontado allí donde se refiere a actuar o no actuar conforme al bien o al mal que se presuman conocer, sino tampoco cuando, como lo hace Rorty, la motivación moral se interpreta, en el marco de las relaciones humanas, como el interés por otros que logra predisponer a una eventual actuación solidaria para con ellos; y así desde la perspectiva de quiénes pueden llegar a ser los destinatarios o beneficiarios de una cierta actuación moral.

Aquello que, según veíamos, Martha Nussbaum señalaba como uno de los rasgos del carácter valorativo de las emociones, el que delimitan qué otros seres o seres humanos – y no sólo qué objetos o propósitos- incluye el sentido *eudaimonista* de un agente moral, podría decirse de la moralidad en general, o digamos del ser humano en tanto practicante de cualquier moralidad. Es el mismo rasgo que toman en cuenta aquellos objetores del estatus moral de la compasión que basan su posición frente a ésta en la denuncia de la parcialidad de sus resultados; una crítica que Nussbaum no demerita, pero ante la que tampoco se amedrenta. No le impide a la filósofa seguir defendiendo la necesidad moral del fenómeno compasión, ni abogar por un proceso de ampliación gradual del mismo, frente a la alternativa de atajar el camino promoviendo tan solo la obediencia a reglas abstractas y uniformes; pues como dice: “es poco realista demandar desde el principio un interés igual [por los demás seres humanos] o algún otro tipo bueno de interés normativamente clasificado”⁴¹². Y lo es porque demandarlo, aun cuando éste llegara a cristalizar el mayor

⁴¹¹ Cfr. W. K. C., Guthrie, *A history of greek philosophy*, Vol. 3, New York: Cambridge University Press, 1971, pp. 139-142.

⁴¹² Nussbaum Martha. *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 431.

conocimiento moral, no resuelve sin más el problema de la motivación moral ni mucho menos el de su alcance universal en estos mismos términos; que es a lo que se refiere precisamente Nussbaum allí donde advierte del riesgo de que la moralidad devenga “simulacro espectral”⁴¹³ .

Quisiéramos ahora pasar a una valoración breve, no ya de esta tesis sobre la necesidad de distinguir perspectivas por la que hemos estado abogando, sino del hecho de que Rorty tampoco sugiera ninguna articulación entre las dos. Aquí también podríamos decir que una cosa es reconocer que éstas responden a dimensiones de la moralidad que no parecen ser intercambiables, y otra es hacer como si no existiera o pudiera existir correlación alguna entre ellas. Lo que nosotros vemos es sobre todo la oportunidad de una articulación relevante en la dirección de la “perspectiva de la validez” hacia la “de los destinatarios”. Pero antes hay que decir algo sobre la dirección contraria.

Lo que quisiéramos destacar en tal sentido es que, cuando Rorty reacciona a la noción de alcance universal desde la “perspectiva de la validez”, nunca lo hace en realidad como un filósofo emotivista; y en esto no podemos sino alinearnos con él. Nuestro autor, en efecto, no argumenta como un emotivista si tomamos como referencia, por ejemplo, la definición de emotivismo que Alasdair MacIntyre propone en la reinterpretación que también hace de dicha tradición de pensamiento en su *After Virtue*; dice allí:

“El emotivismo es la doctrina para la que todos los juicios de valor, y más específicamente todos los juicios morales, no son nada *más* que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo”⁴¹⁴ .

Tales juicios, además de esta función expresiva de los sentimientos de quienes los profieren, de acuerdo con algunos emotivistas –como C. L. Stevenson- tendrían también la función de perseguir una influencia sobre los sentimientos de otros en vistas de que realicen

⁴¹³ Ibid., p. 433. En esta misma página, y tras pronunciarse a favor de una educación que promueva “una mezcla de reglas con amor e imaginación”, Nussbaum también concluye que “la compasión no nos proporciona una moralidad completa, y está lejos de hacerlo. Pero hay razones para confiar en ella en tanto guía de algo que está en el corazón mismo de la moralidad”.

⁴¹⁴ MacIntyre Alasdair, *After Virtue*, Op. cit., p. 11 y s. Como es sabido, en ésta, su obra más conocida, MacIntyre entiende que si bien el emotivismo pretende ser una teoría de alcance universal sobre el significado de los juicios morales, es en todo caso un diagnóstico correcto acerca del *uso* del lenguaje moral en determinadas circunstancias históricas (como, según MacIntyre, aquélla en la que él mismo escribe su libro) caracterizadas por una pérdida del contexto que podía permitir justificar racionalmente a los enunciados que siguen usándose a pesar de su desgajamiento del mismo.

ciertas acciones; de manera que el juicio de que “tal acto es bueno”, además de equivaler en significado a “yo lo apruebo” – o “yo siento que lo apruebo”-, significaría también algo semejante a “hazlo tú también” o “te recomiendo o aconsejo que hagas lo mismo”.

En este tipo de explicación de los juicios morales –o del lenguaje moral en general-, el emotivismo, tanto en sus versiones empiristas modernas, en las cuales destacaría David Hume, como en sus versiones positivistas del siglo XX⁴¹⁵, presupone un tipo de dualismo que en su momento pudimos ver que Rorty rechaza: aquella tradicional distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor; a la cual normalmente se añade una concepción de las pasiones o de las emociones como irracionales⁴¹⁶, esto es, como no proposicionales o como algo dado con independencia de las creencias.

En cuanto a lo primero, ya vimos que Rorty, al no poder considerar que haya “hechos” accesibles fuera del lenguaje para poder verificar los enunciados que versan sobre ellos, tampoco piensa que éstos últimos requieran o impliquen procesos de validación distintos cuando se refieren al mundo físico y cuando se refieren al mundo social o moral. En ambos casos se supone que será una justificación consensuada la que termine por decidir la validez, y que *a priori* no habrá más probabilidad de arbitrariedad en uno que en otro; incluso que algo pueda ser tenido por arbitrario, que pueda a fin de cuentas ser percibido como mera “expresión de preferencia” o “expresión de actitudes o sentimientos”, en mucho o en todo dependerá del éxito obtenido en relación a esa meta de alcanzar un consenso mediante la práctica de la justificación intersubjetiva⁴¹⁷; verse ésta sobre enunciados “de hecho” o sobre enunciados valorativos.

⁴¹⁵ En lengua castellana, un artículo recomendable sobre el emotivismo analítico centrado en la figura de Ayer es el de Nicolás Zavadivker, “Alfred Ayer y la teoría emotivista de los enunciados morales”, *Anuario Filosófico*, Vol. 41 (Issue 3), 2008, págs. 661-685.

⁴¹⁶ De hecho, el tipo de concepción que Martha Nussbaum considera adversaria de la concepción cognitivista que ella sostiene. A la primera la describe así: “(la perspectiva según la cual) las emociones son «movimientos irracionales», energías irreflexivas que simplemente manejan a las personas sin estar vinculadas a las formas en que ésta percibe o concibe el mundo” (...) En ocasiones, este planteamiento se relaciona con la idea de que las emociones derivan de una parte «animal» de nuestra naturaleza, más que de un componente específicamente humano”⁴¹⁶. Nussbaum Martha. *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 47.

⁴¹⁷ Pueden recordarse aquí aquellas redescripciones, también citadas por Habermas, que –como veíamos en el capítulo 4- por referencia a la práctica de la justificación y a la posibilidad de consenso Rorty hace de los conceptos “subjetivo” y “objetivo” en *Philosophy and the mirror of nature* (Loc cit).

En cuanto a lo segundo, y aunque es verdad que Rorty a veces habla de los sentimientos como si presupusiera una concepción no cognitivista de los mismos; por ejemplo, algo así puede dar a entender en los casos en los que se refiere al sufrimiento como no lingüístico, y cuando con base en ello también sostiene que la capacidad de sufrir es el único rasgo de naturaleza compartido por todos los seres humanos; así como, indistintamente, por éstos y otros animales⁴¹⁸. Aunque es verdad, pues, que Rorty aparenta en ocasiones sostener este tipo de concepción, no lo es menos eso que ya insinuábamos páginas atrás: que él nunca habla de los sentimientos o de las sensaciones como de elementos no lingüísticos –y por lo tanto no inferenciales- que puedan ser determinantes para el “contenido” de los juicios o para la validez –“proposicional”- pretendida en prácticas de justificación. Que nuestro autor no hable de esta manera –si es que de verdad presupone la concepción no cognitivista que le estamos atribuyendo- puede deberse a que, de acuerdo con aquella crítica de Wilfrid Sellars al “mito de lo dado” que también suscribe, en el mejor de los casos él podría considerar a los sentimientos como dice considerar a las sensaciones, esto es, como parte de los procesos *causales* involucrados en la experiencia de “saber cómo es algo” (equivalente sólo a sentirlo o a tener estímulos), pero no en la de saber “qué tipo de cosa es algo” (lo cual supone lenguaje sobre la cosa en cuestión y dominio de otros conceptos que permitan dar cuenta de ella), la única a la que a sus luces cabría llamar conocimiento.

Por el conjunto de razones aducidas, que sobre todo resaltan el hecho de que Rorty no invoca su vocabulario más sentimentalista para explicar el lenguaje moral o para dar cuenta de lo que puede determinar una pretensión de validez cognitiva, pensamos que deben distinguirse las dos perspectivas de su discurso como lo hemos propuesto, pero también que el filósofo norteamericano se libra de argumentar como un filósofo emotivista. Ciertamente esto asimismo implica que él no articule sus dos perspectivas discursivas, pero cuando no lo hace en este sentido o dirección, por las mismas razones expuestas –aquéllas

⁴¹⁸ Un poco más arriba hablamos de “sentimientos” porque es un término empleado por Rorty en este tipo de registros de su pensamiento, pero aquí quizás podría también caber algo como el dolor o sufrimiento, aunque normalmente, y sobre todo cuando se supone que éste es “físico”, se les entienda como “sensaciones”. El filósofo norteamericano no entra en este sentido en distinciones terminológicas (emociones, sentimientos, estados de ánimo, sensaciones, etc.), que sí es posible hallar en otro tipo de teorías.

que no lo convierten en un emotivista-, vemos bien que sea así⁴¹⁹. Por otro lado, no podemos ver igual de bien que Rorty, como lo dijimos antes, se pronuncie desde esa “perspectiva de los destinatarios” como si ésta tampoco requiriera auxilio alguno de la “perspectiva de la validez”, como si a las disposiciones morales o solidarias les bastara con la orientación de aquellas máximas “liberales” de evitar la crueldad y disminuir el sufrimiento.

Nuestra principal observación sobre esta última cuestión sería el razonamiento de que, mientras se admita, como lo hace Rorty, que la motivación moral en mucho depende de la capacidad de simpatía o compasión con la situación vital y afectiva de otros, tendrá también que concederse que en buena medida quedará condicionada a las creencias que sobre esto y éstos puedan llegar a tenerse; pues son dichas creencias las que causan, modulan o suprimen nuestras emociones o afectos para con los demás, y las que también pueden suponer la posibilidad de error y corrección. Simplemente pensemos, por ejemplo, en la compasión como modalidad de la simpatía. Si se suprimieran aquellas tres creencias que, según veíamos en el último capítulo, Martha Nussbaum, con base en el análisis de Aristóteles, abstrae como condiciones de aquella (creencias sobre la gravedad del daño sufrido por los otros, sobre su inocencia con respecto a este daño y sobre la importancia de estas otras personas en la propia vida; o bien acerca de su semejanza con nosotros y de nuestras “posibilidades parecidas” a las suyas), con toda probabilidad la emoción de la compasión desaparecería con ellas. Pero aun cuando no se supriman también es posible que alguna o algunas de ellas estén equivocadas. De aquí la advertencia de Xabier Etxeberría en cuanto a que:

“hacernos cargo de los sentimientos de los otros, en la dirección que sea, incluso cuando media comunicación expresa de los mismos por parte de éstos, pide siempre procesos de interpretación en los que podemos equivocarnos”⁴²⁰

⁴¹⁹ Cuando se sostiene una concepción cognitivista de las emociones, que es la que a nosotros mismos nos convence, este “ver bien” no supondría negar que los procesos de justificación puedan implicar emociones, sino que en todo caso las creencias que constituyen a éstas mismas, o que se involucran con ellas, son las únicas que, ahora dicho en términos habermasianos, pueden ser desempeñadas discursivamente.

⁴²⁰ Etxeberría Xabier, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao: Bakeaz, 2008, p. 16. Por eso también el filósofo vasco añade un poco más adelante: “Nuestra subjetividad puede interpretar al otro como enemigo de modo totalmente arbitrario –motivando la emergencia de sentimientos agresivos-, cuando objetivamente es solo, por ejemplo, adversario democrático” (Ibid., p. 19).

Dicha exigencia interpretativa, con su consecuente riesgo de error, ni siquiera les pasó por alto a los principales teóricos modernos de la simpatía, como Hume o Smith. Este último, por ejemplo, no sólo insistía –aún más que el primero- en que la simpatía es un mecanismo mediado por el juicio o la evaluación que un espectador, desde su particular perspectiva vital, hace sobre la corrección o incorrección de las pasiones de los demás⁴²¹, sino que también pretendía, postulando la figura ideal de un “espectador imparcial”⁴²², responder a los posibles errores o deficiencias perceptivas que de ello pudieran derivarse. Y en la misma órbita Martha Nussbaum va aún más lejos, pues incluso defiende la tesis de que a las emociones, aunque ocurren siempre en un cuerpo y a menudo vienen acompañadas de otros sentimientos y sensaciones (a los que, según piensa ella, no puede considerárseles como componentes necesarios para la existencia de una emoción particular), se les puede definir exclusivamente por aquel rasgo de “contener pensamiento evaluador eudaimonista”⁴²³; gracias al cual, esto es, a su contenido específico en tanto pensamiento de esta clase, pueden también aquéllas distinguirse entre sí.

Si tenemos en cuenta esta cualidad inexorablemente cognitiva –relativa a creencias y por lo tanto a lenguaje- de las emociones, aunada a la consideración de que no sólo evaluamos las pasiones o emociones de otros sino también a otros de acuerdo con las pasiones o emociones que somos capaces de tener para con ellos, es obvia la relevancia que habría que conceder a la “perspectiva de la validez”, a la justificación del propio punto de vista –sobre los otros y sobre lo que les pasa a esos otros-, en todo lo que Rorty sugiere y

⁴²¹ “Cada facultad de un ser humano es la medida por la cual juzga la misma facultad en otro. Yo juzgo su vista de acuerdo con mi vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón, su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos”. Smith Adam, *The theory of moral sentiments*, Op. cit., I. i. 3. 10 (p. 19). Antes de esta afirmación incluso Adam Smith había comparado esta mediación evaluativa de la simpatía con el acuerdo o desacuerdo de opiniones: “Aprobar o reprobar las opiniones de los demás, como todo el mundo lo reconoce, no significa sino observar su acuerdo o desacuerdo con las nuestras. Pero este mismo es el caso si se considera nuestra aprobación o desaprobación de los sentimientos o pasiones de los demás”. I. i. 3. 2 (p. 17).

⁴²² Hume ya prefigura al “espectador imparcial” hacia el final del *Tratado*, cuando precisamente afronta la objeción de que nuestro aprecio de algo o de otras personas podría no depender de la simpatía, pues esta última puede variar sin que por ello varíe el primero. El contra-argumento de Hume allí se basa en la posibilidad de hacer correcciones a la inmediatez de nuestra simpatía, esto es, en la posibilidad de abstraerse en alguna medida del particular punto de vista, determinado por la situación presente o por la proximidad o lejanía con aquellos que son objeto de nuestra simpatía. Cfr. *Treatise...* Op. cit. 3. 3. 1. 581-582 (*Tratado*, pp. 772-774).

⁴²³ Nussbaum Martha. *Paisajes del pensamiento*, Op. cit., p. 88.

promueve acerca de la motivación moral y la ampliación gradual del círculo de solidaridad “nosotros”. Pues como dice también Xabier Etxeberria: “Las creencias que tenemos sobre los que no forman el nosotros van a condicionar decisivamente la percepción que tenemos de ellos y, por tanto, los sentimientos correspondientes hacia ellos ...”⁴²⁴. Pero claro que igualmente puede ser que nuestras creencias poco reflexivas o injustificadas sobre ciertas cosas, actos o personas, para empezar resulten determinantes de la configuración y dimensión actual de nuestro propio sentido nosotros.

Lo cierto es que para encarar aquel problema que Amartya Sen llamaba el de *más allá identidad* (el de “cómo debemos considerar las exigencias de otra gente –no sólo aquella con la que nos identificamos- al determinar lo que sería un comportamiento aceptable o razonable”⁴²⁵) no parece que baste con aconsejar la mediación estratégica de un lenguaje o discurso narrativo lo suficientemente “impresionante” como para activar los resortes de la simpatía o compasión; pues aunque tal cosa sí sea de gran ayuda, decirlo sólo así pudiera sugerir una idea de conmoción automática, no mediada por esquemas interpretativos; o bien evocar una sensibilidad, para con otros y para con otros que padecen dolor, capaz de aflorar sólo de manera correcta –o sea, de aquella que Rorty tendría en mente como correcta. En esta dirección, entonces, que iría de la “perspectiva de la validez” a la “de los destinatarios”, juzgamos que existe una articulación indispensable cuya omisión también resta potencia a los gestos más afirmativos que el filósofo estadounidense añade a su reacción crítica desde esta última perspectiva.

b) La universalidad-incondicionalidad desde la doble perspectiva

Como lo dijimos desde el principio de estas conclusiones, lo segundo que queremos tematizar en ellas es aquello en lo que, pese a su distinción, podría decirse que las dos perspectivas coinciden. Desde ambas Rorty no sólo se opone, en efecto, a las pretensión moral de universalidad, sino que justamente lo hace en la medida en que también asume que en esa doble dimensión del problema del alcance universal correspondiente a cada perspectiva, la universalidad se confunde con una presunción o exigencia de

⁴²⁴ Etxeberria Xabier, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Op. cit., p. 20.

⁴²⁵ Sen Amartya, Loc. cit.

incondicionalidad; aunque esto también de acuerdo con el sesgo particular de las perspectivas.

Antes de intentar precisar esta especificidad, sólo un apunte a favor de la afirmación general que acabamos de hacer. Si adjetivar algo como moralmente universal significa, o bien que es o debería ser válido “*de*” o “*para*” *todos* los seres humanos –semántica de la validez-, o bien que sería válido “*para con*” *todos* los seres humanos –semántica de los destinatarios-, digamos que hay también por lo menos dos maneras de plantear el alcance universal no subsumibles de manera necesaria en ese postulado de incondicionalidad del que hablábamos, y contra el cual Rorty específicamente dirige sus argumentos. La primera de ellas sería la universalidad como dato fáctico presente, la cual desde cada una de las dimensiones o perspectivas del problema del alcance universal podría significar, respectivamente, “consenso fáctico universal” y “disposición moral –fácticamente existente en cuanto tal- para con todos los seres humanos”. En realidad, del pensamiento de Rorty sobre las nociones de verdad y justificación, no se sigue oposición lógica alguna a la noción de consenso fáctico universal, en el sentido preciso de que ésta no es incompatible con la comprensión de que la validez o el conocimiento sólo pueden determinarse como justificación intersubjetiva⁴²⁶. Pero el filósofo estadounidense simplemente parte de que no es el caso que tal consenso universal exista; de la misma manera que parece asumir –aunque ciertamente con menos contundencia- que no es el caso que los individuos o los grupos humanos tengan disposiciones morales efectivamente universalistas e imparciales. Y digamos que aquí, salvo por la convicción de que es muy difícil y por lo tanto improbable que lo individuos o grupos particulares no perciban en otros diferencias

⁴²⁶ Esta clase de universalidad fáctica o empírica es aquella que hasta el propio Michael Walzer parece dispuesto a admitir al hablar de la “comunalidad al final de la diferencia” o del “minimalismo moral” en términos no fundacionistas sino del común denominador que de facto puede *reiterarse* en la experiencia de diversas moralidades máximas: consistente en principios y reglas reiterados en diferentes lugares y tiempos, y que pueden ser vistos como similares a pesar de que son expresados en diferentes idiomas y reflejan diferentes historias y visiones del mundo”. Walzer Michael, *Thick and Thin. Moral Argument at home and abroad*, Op. cit., p. 17. Como un antecedente de esta concepción, puede verse también la primera parte -“Two kinds of universalism”- de su conferencia “Nation and universe”, en *The Tanner lectures of human values*, Oxford University, May 1 and 8, 1989. Aquí Walzer también parece distinguir, al igual que en *Thick and thin*, entre una universalidad que se asume como una unidad dada de antemano, al margen de que otros puedan reconocerla como experiencia –que sería la correspondiente a lo que llama “*covering-law universalism*”-, y una universalidad que en todo caso ha de construirse, y que puede o no construirse, en la medida en que depende y sólo puede surgir de lo que se reitere a través de experiencias históricas particulares –la universalidad correspondiente al “*reiterative universalism*”.

moralmente relevantes que acaben traducándose también en disposiciones morales selectivas, Rorty tampoco invoca otros argumentos por los cuales la idea de un alcance universal de esta índole deba ser *a priori* desechable.

La salvedad anterior, sin embargo, nos pone ya en dirección de esa segunda manera, antes aludida, de postular el alcance universal sin forzosamente equipararlo a un requisito de incondicionalidad. Pues es finalmente a una posibilidad futura, si lo vemos desde la perspectiva de los destinatarios a esa de que las disposiciones morales puedan llegar a abarcar, de manera imparcial, a toda la humanidad, a la que Rorty le está negando probabilidad; aunque insistimos, lo está haciendo sólo al tanteo, como una estimación –sin más que la sustente- de la dificultad que dicho alcance supondría. Poner en este sentido reparos a tal posibilidad futura, digamos que es lo mismo que –lo veíamos al final del último capítulo- poner reparos empírico-prácticos a una noción de universalidad formulada como *horizonte o meta del proceso de ampliación de la solidaridad*; pero esta noción, como lo destacaremos también un poco más adelante, puede asimismo desmarcarse de una exigencia de incondicionalidad referida a la motivación moral, que es contra lo que se dirige en realidad la reacción crítica de Rorty.

Algo bastante similar ocurre si el alcance universal, ahora visto desde la “perspectiva de la validez”, se postula más o menos en términos de la meta de un consenso de la humanidad perseguido en un proceso histórico de indagación intersubjetiva. Ya hemos visto que el filósofo estadounidense, si bien rechaza el intento de preservar ese sentido de incondicionalidad intuitivamente asociado con la “verdad” –y no con la “justificación”- mediante la apelación a un hipotético estadio de “justificación bajo condiciones ideales”⁴²⁷, también alienta a una ampliación gradual de los estados de consenso vigentes, a que éstos poco a poco ganen en inclusión de otros y más seres humanos. Esto asimismo nos habla de que Rorty pudiera no tener tanto problema con el

⁴²⁷ En el capítulo 5 señalamos y referimos lugares de la obra de Rorty en los que éste expresa este rechazo, sobre todo en el marco de su debate con Habermas a propósito de la verdad y la justificación. Pero también podemos citar ahora el pasaje en el que el filósofo estadounidense se pronuncia sobre cualquier modalidad de idealización: “Para explicar a qué equivale cualquiera de estas idealizaciones hay que recurrir a la idea de un público cuyos estándares de justificación no puedan mejorar. Pero ese público me parece tan difícil de concebir como el número más grande, el conjunto más abarcador o la última síntesis dialéctica (...) Nuestra finitud consiste en el hecho de que nunca puede haber un público ideal, sino solo más públicos espacial, temporal y socialmente restringidos”. Rorty Richard, “Response to Habermas”, Op. cit., p. 60.

planteamiento utópico de irse encaminando en dirección de un consenso universal –que sería la ampliación máxima en esa dirección de menos a más inclusividad-, como sin duda sí lo tiene con la idea de que aquél llegue a interpretarse como el último consenso, como el acuerdo que clausura consigo la posibilidad de toda corrección futura; o en la versión de Habermas, como la situación ideal *contrafáctica* anticipada en tanto presupuesto del discurso argumentativo. Mientras que lo primero, esto es, el postulado de la universalidad como meta a la que apunta el proceso de búsqueda de un mayor consenso, a la luz de la reacción crítica de Rorty desde la “perspectiva de la validez” únicamente parece una utopía muy poco probable de alcanzar⁴²⁸ (debido a los mismos obstáculos empíricos por los que parecía improbable la posibilidad de una disposición moral universalista e imparcial), la segunda interpretación de este consenso –la que postularía su carácter absoluto- sólo resulta para él inaceptable: no sólo, de poder alcanzarse algún día un consenso de ese tipo, sería inverificable en su presunto carácter definitivo (en la medida en que seguiría siendo un consenso sustentado en razones y sin posibilidad de ir más allá de ellas), sino que, incluso antes, tampoco éste ha de postularse como una *aspiración universal*, inherente a cualquier ser humano en tanto que usuario de un lenguaje.

Quizás todo lo dicho en los últimos párrafos puede resumirse en la idea de que la reacción crítica de Rorty no se produce con respecto a cualquier formulación del problema del alcance universal ni en relación a cualquier modo de postularlo. La universalidad a la que se opone el filósofo estadounidense es principalmente aquella que se presume alcanzada aun sin el correlato de un consenso de facto, o simplemente la que se plantea como una exigencia independiente de cualquier condición. Destacaremos ahora qué de esto cristaliza en el tratamiento particular de la cuestión que hace Rorty desde cada una de esas perspectivas de su discurso.

b.1) Cuando se trata de la “perspectiva de la validez”, las figuras de la universalidad-incondicionalidad ante las que reacciona Rorty son sin duda dos. La primera es la teoría correspondentista de la verdad en su aplicación al ámbito moral como adecuación de los contenidos morales –principios, normas, valores, etc.- a un fundamento entendido como autoridad última allende el lenguaje –Dios, la Naturaleza humana, la

⁴²⁸ Además de inócua, en el sentido de que hasta un consenso universal puede pensarse como finitio y contingente.

Razón, etc. Si este fundamento es una realidad autosubsistente, se supone que su exigencia –su normatividad- moral también detenta una validez intrínseca, independiente de toda condición, incluso independiente de quienes la conozcan, de que la conozcan y de que se “hable” o no de ella. Por otro lado, la segunda figura de la incondicionalidad responde ya al contexto de la discusión que Rorty mantiene con Habermas, y es la que el primero evoca a través de la metáfora de aquel “campeón de pueblo” que, envalentonado por su éxito local, “predice poder vencer a cualquier retador, en cualquier momento, en cualquier lugar”. Ante lo cual, como sabemos, Rorty responde: “Quizá pueda, pero no tiene buenas razones para pensarlo, y sería inútil para él hacer esa afirmación”⁴²⁹. Esta última, a nuestro entender, es una figura aún más interesante que la primera, pues ilustra el conato, en este caso a todas luces habermasiano, de preservar un sentido de validez incondicional aun asumiendo el giro lingüístico de acuerdo con aquella tesis a la que en su momento llamamos de la “ubicuidad del lenguaje”; aun asumiendo, pues, lo que el mismo Rorty asume. Por supuesto, el “campeón de pueblo”, como metáfora lo es de la “pretensión de validez universal” y de la “situación ideal de habla” que la primera –siempre según Habermas- anticipa contrafácticamente al entablarse en un discurso argumentativo.

Ya hemos visto también, en los capítulos correspondientes, cómo responde Rorty a cada una de estas figuras de la incondicionalidad. Frente a la primera sobre todo apela a una validez *condicionada* a la evidencia o a las razones disponibles, y por lo tanto a la justificación finalmente consensuada –por lo menos hasta nuevo aviso- por una determinada comunidad de indagación. En cuanto a la segunda figura principalmente niega que la participación en estas prácticas de justificación suponga pretender esa validez incondicional con la que Habermas equipara a la pretensión de universalidad, y como contrapunto argumenta que sólo se pretende validez frente a públicos previamente seleccionados o diferenciados; en otras palabras, ante interlocutores a los que de antemano puede considerárseles “interlocutores válidos”: actitud a la que además Rorty asocia con el término *etnocentrismo*. Quisiéramos entrar ahora, aunque sea brevemente, en una valoración de este último gesto rortyano antes de continuar con el análisis de la otra perspectiva.

⁴²⁹ Rorty Richard, Loc. cit.

La primera pregunta que nos suscita esta reacción de Rorty es la de si todo el que pretendiera validez transcontextual –más allá del propio contexto-, o incluso validez universal –ante todos los seres humanos- se tendría que parecer, en efecto, a ese “campeón del pueblo”. ¿Alguien realmente presumirá que su mejor justificación sobre algo será admitida como suficiente en todo tiempo y lugar y por cualquier ser humano; que, por ejemplo, no importarán la edad o el nivel de información sobre la cuestión sujeta a controversia que tengan aquéllos con quienes se supone que podría deliberar?

Si la anterior fuera la clase de “validez incondicional” que el “campeón del pueblo” estuviera implicando en su alarde, Rorty muy probablemente estaría en lo cierto cuando dice que éste “no tendría buenas razones para pretender tal cosa”; y probablemente estaría todavía más en lo cierto cuando, en el nivel más radical de su argumento, afirma que nadie en realidad pretende tal cosa, que lo habitual es sólo pretender justificación ante aquellos otros –seres humanos- que ya pueden considerarse en algún sentido relevantes a efectos de convencerlos sobre algo o de ser convencidos por ellos. No obstante, ambas cosas que desde luego pueden ser ciertas con respecto a la participación en prácticas de intercambio de razones –en prácticas conversacionales, diría Rorty-, parecen también certezas bastante triviales; planteadas así, ¡cómo no estar de acuerdo con el filósofo estadounidense!

Pero si las de arriba son certezas tan obvias, ahora podríamos agregar que ante aquellos *posibles interlocutores que ya sean relevantes* para un determinado sujeto, esto es, ante aquéllos que, por lo mismo, representen y acoten para él su propio sentido de universalidad, dicho sujeto no sólo no tendría buenas razones para predecir victorias, sino que tampoco las tendría para anticipar derrotas. Desde esta perspectiva, más bien parece que lo mejor para él o ella sería aspirar a la validez ante todo posible *interlocutor válido* –válido a sus propias luces- sin tampoco descartar una eventual derrota futura, lo cual equivaldría tan sólo a confiar en la propia justificación (que no necesariamente es lo mismo que profetizar resultados favorables o desfavorables con respecto a un hipotético consenso fáctico) hasta que alguien –como a veces dice también Rorty- no saliera con una idea mejor. De ser así, el “campeón del pueblo”, sin dejar de pretender validez universal –acotada a todos los posibles interlocutores válidos y hasta que no se demuestre otra cosa-, habría renunciado únicamente a pretender validez incondicional –validez ante todo

interlocutor y de manera definitiva. Con esta otra “meta-actitud”, por supuesto que el “campeón del pueblo” estaría reinterpretado uno de los usos semánticos más comunes de la noción de alcance universal: pues de significar “válido para cualquier ser humano” habría pasado a significar “válido para el subconjunto de seres humanos que puedan considerarse en condiciones de evaluar y, en su caso, de admitir ciertas evidencias o razones”. Pero también resulta difícil imaginar que cualquier convencido de que la validez sólo puede decidirse así, esto es, evaluando y admitiendo razones o evidencias, no acote del mismo modo la noción de pretensión de validez universal. Los argumentos de Rorty son, pues, compatibles con pretensiones de validez universal mientras, con la suficiente precisión y también sentido común, éstas no se equiparen a presunciones de incondicionalidad.

De hecho, si por presuponer ese tipo de acotación de la noción de universalidad se estaría siendo etnocéntrico, se antoja difícil encontrar a alguien que no sea etnocéntrico; de ser todo presupuesto “condicional” –edad, nivel de información, estado de salud, tecnología, etc.- un indicador etnocéntrico, parece que la única alternativa posible sería ser más o menos etnocéntrico, más o menos inclusivista; que es, de hecho, lo que suele diagnosticar el propio Rorty. No obstante, este etnocentrismo –si insistiéramos aún en llamarlo así- no sólo parece compatible, como acabamos de argumentarlo, con la pretensión de validez universal, sino también con la autocomprensión de que precisamente se está pretendiendo este tipo de validez; a saber: validez ante aquellos seres humanos que por ahora y para determinados propósitos pueden representar mejor, de acuerdo con la perspectiva en primera persona del o la *etnocentrista*, el conjunto “Humanidad”. Pero de ser así, también es cierto que la denuncia de etnocentrismo sólo podría hacerse desde un punto de vista externo, desde una perspectiva de tercera persona; y entonces, ¿qué sentido podría dársele también a esa recomendación que Rorty hace a las sociedades liberales de reconocerse o autocomprenderse etnocéntricamente? ¿Equivaldría ésta a recomendar que dichas sociedades abandonen su punto de vista interno y se observen desde uno externo? ¿Cómo sería esto posible? ¿Y no sería cualquier punto de vista externo a su vez denunciado como etnocéntrico desde otro punto de vista externo? Nuestro propósito aquí no va más allá de dejar señaladas este tipo de cuestiones.

b.2) Por su parte, desde la perspectiva que hemos llamado “de los destinatarios” la incondicionalidad adopta otro tipo de figura; ahora es aquélla, ultimadamente referida a la motivación moral más que al conocimiento (aunque por lo regular entendida y obviada implícitamente en la presunción de universalidad de éste), de la exigencia de una consideración de todos los seres humanos; o bien de la exigencia de evitar, a efectos morales, preferencias arbitrarias por alguno o algunos de ellos. Lo primero digamos que sería propiamente un imperativo de universalidad; lo segundo un imperativo de imparcialidad. No necesariamente significan lo mismo, como lo diremos enseguida que valoremos la reacción de Rorty desde esta perspectiva. De cualquiera manera, el filósofo estadounidense asocia indistintamente ambos requisitos con la ética kantiana, lo cual tampoco parece incorrecto.

Como ya sabemos, aquí la reacción de Rorty, en lo que tiene de negación, se cifra en el argumento de que dicha exigencia universalista parece imposible de cumplir en la práctica, por lo menos si se deja sólo en manos del querer espontáneo –del querer porque sí-, y esto aunque abstractamente o en “la letra” sí se presume tal alcance. Es lo que Rorty intenta ilustrar con ejemplos como el de Thomas Jefferson, quien fue tan capaz de poseer esclavos como de tener por “autoevidente” que todos los hombres eran creados iguales, “dotados por su creador de ciertos derechos inalienables”⁴³⁰. En la práctica, obviamente los esclavos parecían no formar estrictamente parte de lo que Jefferson podía tener en mente al hablar de “todos los hombres”; y por supuesto que esta comprensión cultural –no exclusiva de Jefferson- hallaba igualmente su propio cauce en unas disposiciones morales también diferenciadas –diferentes respecto de los “dotados de ciertos derechos inalienables” y de los que no. ¿Es éste un caso impensable hoy por hoy? Es probable que sí por lo que toca a esa distinción entre hombres y esclavos, pero no a muchos otros casos que podrían invocarse para ejemplificar que algunos seres humanos, también hoy por hoy, parecen percibir a otros como humanos de otra categoría –inferior, por supuesto-; o que por lo menos se comportan para con ellos como si esa fuera su percepción.

Sabemos también que Rorty da cuenta de estos casos apelando a esa suerte de “benevolencia limitada” que nosotros hemos optado por llamar *etnocentrismo moral*, y que

⁴³⁰ Son las palabras de la Declaración de independencia de los Estados Unidos que Rorty cita al inicio de “Human Rights, rationality and sentimentality”, Op. cit., p. 165 (Op. cit., p. 220).

a su vez entiende que esta disposición se explica y se mide por la capacidad de identificación en aspectos concretos de vida; lo cual, según él, también se ve favorecido por vía sentimental, y de aquí su invocación tanto de los mecanismos de la simpatía y la compasión como del tipo de discurso al que a veces llama “descripciones detalladas” –con la novela literaria como ejemplo emblemático. Todo este registro de su pensamiento, por supuesto constituye la clave antiuniversalista de la reacción de Rorty desde esta perspectiva, pues de su insistente énfasis en esa *condición* de la capacidad de identificación con otros, parece seguirse también la incompatibilidad de este mecanismo con disposiciones morales universalistas e imparciales; a menos de que fuera posible algo que a simple vista se antoja imposible: una identificación genuina y del mismo grado o intensidad con todos los seres humanos o *tipos* de seres humanos (con los subconjuntos por debajo de “la humanidad” que comparten entre sí algunos rasgos de identidad social). Tal cosa a su vez requeriría la posibilidad de advertir aquellas similitudes o semejanzas que la identificación presupone, así como que alguna o algunas de éstas llegase a tener “más fuerza moral”⁴³¹ que las diferencias asimismo observables. Es verdad que Rorty a veces da la impresión de invocar en este sentido el rasgo del dolor o de la capacidad de sufrir, pero también hemos visto que casi al mismo tiempo dice cosas inconsistentes con ello, cosas que hacen pensar que él cuenta con que el sufrimiento no exige menos de la comprensión que cualquier otro rasgo o circunstancia posible de la vida de otros.

Como lo hicimos con la “perspectiva de la validez”, quisiéramos cerrar estas últimas observaciones acerca de la “perspectiva de los destinatarios” dejando por lo menos apuntada alguna apreciación valorativa más frontal sobre la reacción antiuniversalista que le corresponde. Dividiremos esta valoración en tres partes, de las cuales se podría decir que la segunda y tercera derivan o quedan supeditadas a la primera.

Lo primero que nos da qué pensar de esta reacción antiuniversalista de Rorty es que, por más que se admita la tesis de que la motivación moral está condicionada por la capacidad de identificarse con otros, el corolario de que, para tal propósito, la identificación ha de serlo también con respecto a aspectos concretos o específicos –particulares, digamos–,

⁴³¹ Rorty Richard, Loc. cit. Recordemos que “fuerza moral” es la que expresión que alguna ocasión emplea Rorty para sugerir la mayor propensión a la solidaridad que según él resulta de la identificación por referencia a un nosotros menos amplio o abstracto que la humanidad.

y de que por ende una identificación por referencia a algo tan abstracto o general como la humanidad es imposible, no parece demostrable en cuanto tal. Al menos no más demostrable que la demostración de que una acción ajena se produjo *por mor* del deber y no sólo *conforme* al deber⁴³², que el propio Kant admitía como imposible. ¿Cómo podría dudarse de la veracidad de alguien que afirmara privilegiar moralmente su identificación con “la humanidad” –por lo que sea que aquí se tomara como referencia de humanidad– antes que con cualquier otro aspecto más particular de vida o de identidad? Habría pues que demostrar que miente, a los demás y probablemente a sí mismo; pero tal vez el único recurso para ello pudiera provenir del testimonio observable de acciones contrarias a lo que proclama⁴³³. Este argumento vale cuando se tiene presente que lo que Rorty pretende negar desde esta “perspectiva de los destinatarios” no es la existencia de una suerte de recíproco “amor universal”, de algo así como un interés de todos los seres humanos para con todos los demás seres humanos –lo cual sí es muy fácil de negar-, sino tan solo que algunos individuos o grupos sociales particulares puedan sincera y consecuentemente tener disposiciones morales universalistas (disposiciones para con el conjunto humanidad) y/o imparciales (disposiciones sin ninguna discriminación o preferencia arbitraria). Siendo así, por más persuasiva, por más plausible para muchos casos que sea la tesis de nuestro autor sobre la condición de una identificación en aspectos concretos, lo cierto es que la posibilidad que también con ella presume poder dejar de lado no ha de descartarse de buenas a primeras.

Como segunda parte de este mismo argumento también cabría señalar que universalidad e imparcialidad, aunque pueden ir juntas, no son necesariamente lo mismo. Para alguien pudiera ser posible, por ejemplo, admitir una disposición moral universalista en circunstancias normales –en circunstancias no dilemáticas o en las cuales alguna parte no tenga forzosamente que verse afectada-, y al mismo tiempo reconocer que “si las cosas se pusieran difíciles”⁴³⁴ –como lo dice alguna vez Rorty-, no actuaría con imparcialidad⁴³⁵.

⁴³² Cfr. Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Op. cit., 406-8-15 (p. 143).

⁴³³ Que, por cierto, es lo único que también se le ocurre a Habermas como recurso de interpelación de las pretensiones de veracidad.

⁴³⁴ Rorty Richard, “Justice as a larger loyalty”, Loc. cit.

⁴³⁵ Pero esto tampoco significaría necesariamente que se reconoce más valor moral a unos seres humanos que a otros. Éste es un argumento que también puede hallarse en Martha Nussbaum, allí donde dice: “si yo hubiera intentado ayudar un poco a todos los niños y niñas del mundo, en lugar de haber dedicado una

Imparcialidad supondría aquí incondicionalidad, esto es, hallarse libre de ese condicionamiento que puede presionar una distinción o preferencia, y por lo tanto la posición anterior equivaldría simplemente a decir que la disposición moral universalista pudiera ser viable aun con reservas respecto de esta incondicionalidad (con reservas respecto de las circunstancias y de las diferentes personas que pudieran verse involucradas en ellas).

Finalmente, como tercera y última parte de este argumento podríamos también insistir en que tal vez una disposición moral podría ser universalista y/o imparcial no respecto de todo interés o necesidad de cualquier otro ser humano, pero sí por referencia a ciertas acciones u omisiones relacionadas sólo con algunos de estos intereses o necesidades de los demás. Rorty no suele hacer este tipo de diferenciaciones (diferenciaciones no ya sólo relativas a las personas, sino también a los intereses o necesidades de éstas y por lo tanto a las pautas de actuación que pudieran seguirse de su consideración), pero cuando se trata de pronunciarse sobre la posibilidad de una genuina disposición moral de alcance universal y/o imparcial, no parece que éstas deban pasarse por alto. Claro que resulta difícil imaginar una disposición solidaria para con toda necesidad o interés de cualquier ser humano, tanto o más como resulta obvia la dificultad de pensar un amor indiferenciado a la “Humanidad”; pero seguramente no es igual de obvio que una disposición moral a, por ejemplo, abstenerse de oprimir, humillar o causar la muerte a otros seres humanos no pueda ser experimentada de manera universalista e imparcial. Por supuesto que discriminar de esta forma necesidades o intereses, así como determinar acciones u omisiones en respuesta a ellos, además de sensibilidad exige cierta *orientación*; lo cual de nuevo supone el reconocimiento de que las disposiciones morales no son impulsos ciegos ni mucho menos sordos a las pautas de sentido que, ya como asunciones o como pretensiones de validez moral frente a otros, se imbrican siempre con ellas.

inmensa cantidad de amor y cuidados a Rachel Nussbaum, no hubiera sido en absoluto una buena madre. Pero de ello no se debe seguir que creamos que nuestro país o nuestra familia realmente vale más que los hijos o las familias de otras personas: todas son igualmente humanas, con igual valor moral”. Nussbaum Martha, *For love of country. In a new democracy forum on the limits of patriotism*, Boston: Beacon Press, 1996 (Trad. al castellano de Carme Castells: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 164). Lo más importante de lo que Nussbaum sugiere aquí es que dar preferencia, en términos de acción, en este caso a un hija, no es incompatible con la consideración de que ésta no vale más que otros que en un momento dado están siendo excluidos por esa preferencia.

Sigue siendo verdad que el convencimiento en cuanto a la validez universal de los contenidos morales no se traduce de forma necesaria ni automática en disposiciones morales universalistas, pero esto no impide reconocer que cualquier alcance relativo a la consideración moral de los demás se ve modulado por referencia a lo que hemos llamado “perspectiva de la validez”: tanto por lo que puede pensarse y tenerse por válido acerca de “nosotros” o “ellos”, como porque, según acabamos de sugerirlo, las posibilidades de que éstos –nosotros o ellos- interpelen a la sensibilidad moral en mucho dependen de lo que pueda juzgarse relevante desde este mismo punto de vista.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN Barry. “What was epistemology?”, en *Rorty and his critics*, (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

APEL Karl Otto. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972 (Trad. al castellano de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill: La transformación de la filosofía, 2 Vols., Madrid: Taurus, 1985).

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea* (Trad. al castellano de Julio Pallí Bonet), Madrid: Gredos, 1995.

Política (Trad. al castellano de Manuela García Valdés), Madrid: Gredos, 1994.

AUSTIN J.L. *How to do things with words*, New York: Oxford University Press, 1962.

“Truth”, en G. Pitcher, *Truth*, Englewood Cliffs, 1964 (Trad. al castellano de A. García Suárez: “Verdad”, en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997).

BAIER Annette. *A progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

The cautious jealous virtue: Hume on Justice, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

BAIER Annette and WALDOW Anik. “A conversation between Annette Baier and Anik Waldow about Hume’s Account of sympathy”, *Hume studies*, Volume 34, Number 1, April 2008.

BAKER Lynn A. “Just do it: pragmatism and progressive social change”, en *Richard Rorty. Sage masters of modern social thought* (Edited by Alan Malachowsky), Vol. 3, London: Sage Publications, 2002.

BAUMAN Zigmunt. *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press in association with Blackwell Publishing Limited, 1991 (Trad. al castellano de Enrique y Maya Aguiluz Ibargüen: *Modernidad y Ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005).

BENHABIB Seyla. *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton: Princeton University Press, 2002 (Trad. al castellano de Alejandra Vassallo: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz, 2006).

BERLIN Isaiah. *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, New Jersey: Princeton University Press, 2013 (Trad. al castellano de José Manuel Álvarez Flores: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 1992).

BERNSTEIN Richard J. “Rorty’s inspirational liberalism”, en *Richard Rorty* (Ed. Charles Guignon and David R. Hiley), New York: Cambridge University Press, 2003.

“Rorty’s liberal utopia”, en *Richard Rorty. Sage masters of social thought* (Edited by Alan Malachowsky), Vol. 3, London: Sage Publications, 2002.

BETHKE Elshain Jean. “Don’t be cruel”, en *Richard Rorty* (Edited by Charles Guignon and David R. Hiley), New York: Cambridge University Press, 2003.

BEUCHOT Mauricio. *El problema de los universales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

BORGES Jorge Luis. “Funes el memorioso”, *Ficciones*, Madrid: Alianza, 2002.

BRANDOM B. Robert. “Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism”, en *Rorty and his critics* (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

CAMPS Victoria. *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder, 2011.

CHARTIER Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*, Editions du Seuil, 1990 (Traducción al castellano de Betariz Lonné: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona: Gedisa, 1995).

CONANT James. “Freedom, cruelty, and truth: Rorty vs. Orwell”, en *Rorty and his critics* (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

CONNOLLY William E. *Pluralism*, USA: Duke University Press, 2005.

CRITCHLEY Simon. “Deconstruction and pragmatism. Is Derrida a private ironist or a public liberal?”, en *Deconstruction and pragmatism* (comp. Chantal Mouffe), New York: Routledge, 1996 (Trad. al castellano de Marcos Mayer: “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998).

DEL ÁGUILA Rafael. “Introducción. Políticas pragmáticas”, en Richard Rorty, *Pragmatismo y política* (selección de ensayos de Rorty también traducidos al castellano por Rafael Del Águila), Barcelona: Paidós, 1998.

DEREK Nistron, KENT Puckett and RORTY Richard. “Against bosses, against oligarchies”, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

DAVIDSON Donald. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en *Subjective, intersubjective, objective*, New York: Oxford University Press: 2001 (Trad. al castellano de Carlos Moya: “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, en *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1992).

ESQUIROL Josep. M. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2005.

ETXEBERRÍA Xabier. *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao: Bakeaz, 2008.

FERRATER Mora José. “Universales”, *Diccionario de filosofía* (4 Vols.), Vol. IV, Barcelona: Ariel (Filosofía), 1999.

FORTANET Joaquín. “Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty”, *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, Núm. 0, 2005.

FRASER Nancy. “Solidarity or singularity?”, en *Richard Rorty. Sage masters of social thought* (Edited by Alan Malachowsky), 4 Vols., London: Sage Publications, 2002.

GADAMER Hans-George. *Wahrheit und Methode, Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B, Mohr, 1960 (Trad. al castellano de Ana M. Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1977).

GANDER Eric M. “Liberalism and cruelty”, en *Richard Rorty. Sage masters of social thought* (Edited by Alan Malachowsky), 4 Vols., London: Sage Publications, 2002.

GERAS Norman. *Solidarity in the conversation of humankind*, London: Verso, 1995.

HABERMAS Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001 (Traducción al castellano de Pere Fabra Abat: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona: Paidós, 2002).

Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999 (Trad. al castellano de Gerard Vila Roca: “Inclusión: ¿Incorporación o integración?”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999).

Warheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999 (Trad. al cast. de Pere Fabra y Luis Díez: *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta, 2002).

“Wahrheitstheorien”, en *Vorstudien und Engänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: “Teorías de la verdad”, en *Teorías de la verdad del siglo XX*, Ed. de Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli, Madrid: Tecnos, 1997).

Vorstudien und Engänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Madrid: Cátedra, 2001).

Theorie des Kommunikativen Handelns, Band. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Trotta, 2010).

HARE R. M. *Sorting out ethics*, New York: Oxford University Press, 1997 (Trad. al castellano de Joan Vergés Gifra: *Ordenando la ética: una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel filosófica, 1999)

HART Herbert L.A. *The Concept of law*, New York: Oxford University Press, 1994 (Trad. al cast. de Genaro R. Carrió: *El concepto de derecho*, Argentina: Abeledo-Perrot, s.d).

HEIDEGGER Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 (Trad. al castellano de Jorge Eduardo Rivera C.: *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003).

HORKHEIMER Max y ADORNO Theodor. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969 (Trad. al castellano de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1994).

HOWARD-SNYDER Daniel. *The Continuum companion to epistemology* (Ed. Andrew Cullison), London: Continuum International Publishing Group, 2012.

HUME David. *A Treatise of Human Nature* (Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton), Vol. 1., 2 Vols., New York: Oxford University Press, 2011 (Trad. al castellano de Felix Duque: *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid: Tecnos, 2008).

HUTCHESON Francis. *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud* (Trad. al castellano de Aurora Lauzardo Ugarte. Estudio introductorio y revisión de la traducción: Julio Seoane Pinilla), en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999.

KANT Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Trad. al castellano de Pedro Ribas: *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Taurus, 2002).

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Trad. al castellano de José Mardomingo: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999).

Metaphysik der Sitten (Trad. al castellano de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho: *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989).

KORSGAARD Christine M. "Natural motives and the motive of duty. Hume and Kant on our duties to others", *Contemporary Readings in Law & Social Justice*, 2009, Vol. 1, pp. 8-35.

LACLAU Ernesto. “Deconstruction, pragmatism, hegemony”, en *Deconstruction and pragmatism* (comp. Chantal Mouffe), New York: Routledge, 1996 (Trad. al castellano de Inés M. Pousadela: “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998).

McCARTHY Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1985, p. 304 (Trad. al castellano de Manuel Jiménez Redondo: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 2002).

“Private irony and public decency: Richard Rorty’s new pragmatism”, en *Rorty and his critics* (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

MELKONIAN Markar. *Richard Rorty’s Politics, Liberalism at the end of the american century*, New York: Humanity Books, 1999.

MENDIETA Eduardo (ed.). Richard Rorty, *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta, 2005.

MOUFFE Chantal. *The return of the political*, London: Verso, 2005 (Trad. al castellano de Marco Aurelio Galmarini: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona: Paidós, 1999).

“Deconstruction, Pragmatism and the politics of democracy”, en *Richard Rorty. Sage masters of social thought* (Edited by Alan Malachowsky), 4 Vols., London: Sage Publications, 2002.

NUSSBAUM Martha. *Upheavals of Thought*, New York: Cambridge University Press: 2001, Cambridge (Trad. al castellano de Araceli Maira: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós, 2008).

For love of country, In a new democracy forum on the limits of patriotism, Boston: Beacon Press, 1996 (Trad. al castellano de Carme Castells: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona: Paidós, 1999).

Poetic justice, The literary imagination and public life, Boston: Beacon Press Books, 1995 (Trad. al castellano de Carlos Gardini: *Justicia poética*, Barcelona: Andrés Bello, 1997).

PUTNAM Hilary. *The Collapse of the fact/value dichotomy and others essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2002 (Trad. al castellano de Francesc Forn i Argimon, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004).

Realism with a human face, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Reason, Truth and history, New York: Cambridge University Press, 1981 (Trad. al castellano de José Miguel Esteban Cloquell: *Razón, Verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988).

RADCLIFFE Elizabeth S., “Love and benevolence in Hutcheson’s and Hume’s Theories of the passions”, *British Journal for the history of philosophy*, Vol.12, Nov2004.

RAWLS John. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996

A theory of justice, New York: Oxford University Press, 1973.

RORTY Richard. *Cuidar la libertad* –ed. de Eduardo Mendieta-, Madrid: Trotta, 2005:

-“Sobre filosofía y política” (entrevista con Chronis Polychroniou, 2001)

-“Es bueno persuadir” (Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich, 1998)

-“Los pobres son la gran mayoría” (Entrevista con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter, 1998)

-“¿Una política post-filosófica?” (entrevista con Daniel Postel, 1982)

“Justice as a larger loyalty”, en *Richard Rorty, Critical dialogues* (Edited by Matthew Festenstein and Simon Thompson), Great Britain: Polity Press, 2001.

“Universality and truth”, en *Rorty and his critics*, (ed. Robert B. Brandom), USA: Blackwell publishing Ltd, 2000.

“Is cultural recognition a useful concept for leftist politics”, *Critical horizons I*: February 2000.

Philosophy and social hope, London: Penguin Books, 1999:

-“A world without substances or essences”

-“Ethics without principles”

-“The end of Leninism, Havel, and social Hope”

-“Trotsky and the wild orchids”

-“Truth without correspondence to reality”

Truth and progress, Philosophical papers, Vol. 3, New York: Cambridge University Press, 1998 (Trad. al cast. de Ángel Manuel Faerna García Bermejo: *Verdad y Progreso*, Escritos Filosóficos 1, Barcelona: Paidós, 2000):

- “Feminism and pragmatism”
- “Habermas, Derrida and the functions of philosophy”
- “Human rights, rationality and sentimentality”
- “Is truth a goal of inquiry?”
- “The end of Leninism, Havel, and social Hope”

Achieving our Country. Leftist thought in twentieth-century America, Cambridge: Harvard University Press, 1998 (Trad. al castellano de Ramón José del Castillo: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona: Paidós, 1999).

“Who are we? Moral universalism and economic triage”, *Diógenes*, N° 173, Vol. 44/1, Spring, 1996.

Essays on Heidegger and others, Philosophical papers Vol. 2, New York: Cambridge University Press, 1991 (Trad. al castellano de Jorge Vigil Rubio: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos Filosóficos 2, Paidós, Barcelona, 1993).

- “Freud and moral reflection”
- “Moral identity and private autonomy: The case of Foucault”

Objectivity, relativism and Truth, Philosophical papers, Vol. 1, New York: Cambridge University Press, 1991 (Trad. al castellano de Jorge Vigil Rubio: *Objetividad, relativismo y verdad*, Escritos Filosóficos 1, Buenos aires: Paidós, 1996):

- “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard
- “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism”
- “On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz”
- “Pragmatism, Davidson and truth”
- “Priority of democracy to philosophy”

-“Science as solidarity”

-“Solidarity or objectivity?”

Contingency, irony, and solidarity, New York: Cambridge University Press, 1989 (Trad. al cast. de Alfredo Eduardo Sinnot: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991).

Consequences of pragmatism, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985:

-“Introduction: pragmatism and philosophy”

-“Pragmatism, relativism, and irrationalism”

Philosophy and the mirror of nature (1979), New Jersey: Princeton University Press, 2009.

ROUSSEAU Jean-Jaques. *Émile ou De l'éducation* (Trad. al castellano de Mauro Armiño: *Emilio o de la educación*, Madrid: Alianza, 2005).

SANDEL Michael, J. *Liberalism and the limits of justice*, UK: Cambridge University Press, 1998. (Trad. al castellano de María Luz Melón: *El liberalismo y los límites de la Justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000).

SEARLE John. *The construction of social reality*, New York: Free Press, 1995.

Speech acts: an essay in the philosophy of language, New York: Cambridge University Press, 1969 (Trad. al castellano de Luis Valdés Villanueva: *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra, 1980).

SCHMITT Carl. *Der Begriff der Politischen*, Dunker & Humblot, Berlin, 1979 (El concepto de lo político: teoría del partisano, Folios, México, 1985).

SCHOPENHAUER Arthur. “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Trad. de Pilar López de Santamaría), Madrid: Siglo XXI, 2002.

SELLARS Wilfrid. *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SEN Amartya. “La otra gente. Más allá de la identidad”, *Letras Libres*, Año 3, Núm., 34, octubre de 2001, pp. 12-20.

SEOANE Pinilla Julio. *Del sentido moral a la moral sentimental, El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid: Siglo XXI, 2004.

SHKLAR Judith. *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984 (Trad. al castellano de Juan José Utrill: *Vicios ordinarios*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990).

SMITH Adam. *The theory of moral sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

STRAWSON P.F. "Truth" (1950), en G. Pitcher, *Truth*, Englewood Cliffs, 1964 (Trad. al castellano de A. García Suárez y L. M. Valdés: "Verdad", en *Teorías de la verdad en el siglo XX* (ed. de José Antonio Nicolás y María José Frápolli), Madrid: Tecnos, 1997).

TAYLOR Charles. *The ethics of authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TARSKY A., "The semantic conception of truth and the foundations of semantics" (Trad. al castellano de E. Colombo: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la lingüística (1944)", en *Teorías de la verdad en el siglo XX* (ed. de Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli), Madrid: Tecnos, 1997).

THIEBAUT Carlos. "Neoaristotelismos contemporáneos", en *Concepciones de la ética* (Ed. de Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 2, Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

TODOROV Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989.

WALZER Michael. *Thick and thin. Moral argument at home and abroad*, USA: University of Notre Dame Press, 1994.

- "Nation and universe", en *The Tanner lectures of human values*, Oxford University, May 1 and 8, 1989.

WARNK Georgia. "Hermeneutics and the social sciences: A Gadamerian critique of Rorty", en *Rorty. Sage masters of modern social thought* (Edited by Alan Malachowsky), 4 Vols., Vol. 4, London: Sage Publications, 2002.

WEBER Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, London: Routledge, 2001.

- *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden soziologie*, Tübingen: J.C. B. Mohr, 1922 (Trad. al castellano de José Medina, Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García y José Ferrater Mora: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

W. K. C., Guthrie, *A history of greek philosophy*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

ZAVADIVKER Nicolás, "Alfred Ayer y la teoría emotivista de los enunciados morales", *Anuario Filosófico*, Vol. 41, 2008.

