

ENTRE EL OBJETIVISMO Y EL RELATIVISMO: EL ETNOCENTRISMO LIBERAL DE R. RORTY*

Daniel E. Kalpokas
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Este artículo examina el etnocentrismo liberal de Rorty en su doble pretensión de escapar del objetivismo y del mero relativismo. Se sostiene que el etnocentrismo rortiano no puede escapar realmente de este dilema básicamente por dos razones: primero, porque en la medida en que se aleja del objetivismo, recae en el relativismo; y, segundo, porque no puede explicar ni justificar satisfactoriamente los principios morales de la comunidad liberal. Finalmente, se sugiere que el antirrepresentacionalismo de Rorty puede separarse de su etnocentrismo y asociarse con algunas intuiciones del racionalismo rechazado por el filósofo norteamericano para intentar evitar el dilema mencionado.

Palabras clave: Rorty, etnocentrismo, liberalismo, relativismo.

Abstract

This paper examines Rorty's liberal ethnocentrism in its double pretension of to escape from objectivism and relativism. It claims that rortian ethnocentrism can not really escape from this dilemma basically because of two reasons: firstly, because insofar as it separates from objectivism, it becomes relativism; secondly, because it can not explain nor justify the moral principles of the liberal community. Finally, it suggests that Rorty's anti-representationalism can be separated from ethnocentrism and rejoined with some rationalist intuitions that Rorty refuses to avoid the mentioned dilemma.

Key words: Rorty, ethnocentrism, liberalism, relativism.

En el debate contemporáneo sobre la herencia y posible vigencia de ciertas convicciones ilustradas, la posición de Rorty ocupa un lugar singular, pues, en principio, el filósofo norteamericano está dispuesto a sostener las ideas políticas de la Ilustración (específicamente, su liberalismo), pero no su racionalismo filosófico. Así pues, por un lado, Rorty comulga con autores neokantianos como Rawls y Habermas en materia de política, aunque discrepa en el terreno de la filosofía, especialmente en todo intento de salvar, de algún

* Primeras versiones de las secciones I, II y III fueron leídas en las VIII Jornadas de Filosofía del NOA, Las Termas de Río Hondo, Santiago del Estero, 10 al 12 de junio de 1999 y en las V Jornadas Nacionales de Ética y III Congreso Nacional Interdisciplinario de Ética Aplicada, Buenos Aires, 26 al 28 de agosto de 1999.

modo, el racionalismo moderno; y, por otro lado, Rorty comparte con los postmodernistas la crítica que éstos han efectuado a dicho racionalismo, aunque sin sacar las consecuencias políticas que estos autores extraen de ello. La tesis de Rorty, que en ocasiones atribuye a Dewey, es que las instituciones liberales pueden sobrevivir a la caída de sus fundamentos filosóficos. Es más, según Rorty, la despedida del anhelo fundacionista contribuiría al perfeccionamiento de las mencionadas instituciones, pues abriría el camino a una verdadera cultura postfilosófica, donde ninguna disciplina asumiría prerrogativas especiales para juzgar al resto de la cultura. En este punto, el lema de Rorty es «disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las debidas responsabilidades»¹. A partir de esta idea Rorty ha intentado bosquejar un nuevo vocabulario moral y filosófico que, insertado en los principios liberales clásicos, evite, por un lado, los supuestos peligros que comporta el objetivismo o absolutismo racionalista y, por otro, los que trae aparejados el mero relativismo. El primero, según Rorty, intentando fundamentar el liberalismo, postula alguna noción de «naturaleza humana», ahistórica y previa a todo proceso de aculturación, en función de la cual se atribuyen derechos y responsabilidades entre los hombres. Implica una concepción esencialista del yo, en virtud de la cual se pretende escapar del propio momento histórico y de la cultura en la que uno está inmerso. El segundo resulta autocontradictorio y presupone la perspectiva del Ojo de Dios. Sólo de este modo cabría afirmar, como hace el relativista, que «cualquier creencia es tan buena como cualquier otra». Ante estas posibilidades Rorty esgrime su etnocentrismo liberal que pretende evitar ambos extremos (esto es, pretende evitar la postulación de una naturaleza humana y, al mismo tiempo, dar cuenta de las intuiciones morales liberales sin ser relativista).

En este trabajo quisiera examinar el etnocentrismo rortiano a fin de sostener la tesis de que esta pretensión de hallar una feliz vía intermedia entre objetivismo y relativismo está destinada al fracaso por dos razones: primera, porque en la medida en que trata de alejarse del polo objetivista recae en el relativismo, y, segunda, porque en última instancia es incapaz de hacer valer las intuiciones morales de la comunidad liberal. Para ello, articularé mi exposición en cuatro partes: primero me ocuparé del etnocentrismo en su pretensión de distanciarse del relativismo (I), para evaluar luego en qué medida el etnocentrismo puede hacer justicia a las intuiciones morales del liberalismo. Aquí consideraré el papel que en la ampliación del «nosotros» liberal desempeñan la educación sentimental (II) y la persuasión (III). Finalmente, explicitaré algunos supuestos de la posición de Rorty con el fin de poner de manifiesto la importancia de mantener unidos el racionalismo y el liberalismo (IV).

¹ R. Rorty, «The priority of democracy to philosophy», *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176.

I. ¿Etnocentrismo o relativismo?

Rorty pretende escapar del falso dilema que representa el debate entre realistas y anti-realistas haciendo valer al pragmatismo como una filosofía anti-representacionista. Ya sea que se plantee la idea de que elementos no lingüísticos vuelven verdaderos o falsos los enunciados, o que se aluda a la mente o al lenguaje como una fuerza que modela los hechos a partir de una masa indeterminada, en ambos casos se presupone que es posible escapar de nuestras prácticas sociales, saltar fuera de la mente, para acceder a una realidad desnuda, no humana (en palabras de James). Frente a ello, Rorty sostiene que no podemos formular en modo alguno una prueba independiente de la exactitud de la representación —de la referencia o correspondencia con una realidad previamente determinada²—. Este es el núcleo de la queja anti-representacionista que Rorty encuentra ya formulada en los clásicos del pragmatismo. Entiende por «anti-representacionismo» una explicación que «no concibe el conocimiento como una cuestión de aprehender la realidad correctamente, sino más bien como una cuestión de adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad»³. De acuerdo a ello, Rorty sostiene que nuestro vínculo con el mundo no es representacional, sino causal. Ninguna prueba distinta del éxito sirve para explicar nuestros logros cognitivos. Desde este enfoque las creencias son vistas como adaptaciones al entorno, en lugar de cuasi-imágenes de él. En consecuencia, Rorty sustituye las nociones de «objetividad» y «trascendencia» por las de «intersubjetividad» y «solidaridad». La concepción conversacional del conocimiento desplaza la imagen de la mente como espejo de la naturaleza. Así se desecha la cuestión de cómo la mente entra en contacto con una realidad independiente de ella y se fija la atención en el proceso de argumentación por el cual se validan nuestras creencias. En este punto Rorty da el salto desde la epistemología hacia la filosofía política. Puesto que la justificación de la creencia es entendida como una cuestión conversacional, de alcanzar tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible (en lugar de como correspondencia con el mundo), las preguntas relevantes pasan a ser las siguientes: ¿cuáles son los límites de nuestra comunidad? ¿Son nuestros encuentros lo suficientemente libres y abiertos? ¿Hemos sido lo suficientemente receptivos para con las nuevas sugerencias provenientes de comunidades extrañas?⁴. Así pues, Rorty introduce la noción de «etnocentrismo» para articular el anti-representacionismo con el liberalismo político⁵. Argumenta que, dado que el anti-representacionismo expresa el reconocimiento de que ninguna descripción del mundo podrá situarse en el punto de vista de Dios, también nos priva de todo punto de apoyo con el cual escapar del etnocentrismo producido por la acultu-

² R. Rorty, «Introducción» a *ORT*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 2.

ración⁶. Con todo, según Rorty, la cultura liberal ha encontrado la manera de evitar las desventajas que se siguen de ello incentivando una actitud abierta hacia otras actuales y posibles culturas y haciendo de esta apertura el rasgo central de su autoimagen. Si bien no podemos saltar fuera de nuestra mente, sí podemos modificar y ampliar nuestra cultura contraponiendo vocabularios y creencias entre sí. De ahí precisamente el valor que Rorty concede al pluralismo y tolerancia liberales, y el énfasis en las virtudes socráticas del diálogo y disposición a escuchar a los demás. Así llega a su definición del etnocentrismo como aquella posición que sostiene que «nada puede decirse acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos familiares de justificación que una sociedad dada —la nuestra— utiliza en una u otra área de indagación»⁷.

El etnocentrismo intenta ser una vía intermedia entre el objetivismo y el relativismo. Frente a uno y otro la respuesta es la misma: dado que no podemos escapar de nuestro juego de lenguaje en el que estamos inmersos, no tenemos más remedio que razonar a partir de la red de creencias y deseos que somos, de la comunidad con la que nos identificamos. Esto equivale a decir que las creencias sugeridas por otras culturas deben ser testeadas intentando retejerlas con las que ya poseemos. La diferencia con el relativista estriba, pues, en que para el etnocentrista no cualquier creencia, lenguaje o estándar de racionalidad es tan bueno como cualquier otro. Sólo aquellas creencias que pueden entrelazarse exitosamente con las que ya poseemos resultan de recibo⁸. Asimismo, este punto de vista implica la imposibilidad de fundamentar racionalmente el propio vocabulario. En *Contingency, irony, and solidarity*, por ejemplo, afirma: «Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados»⁹. La idea de que los principios morales no fundamentan, sino que, a lo sumo, sintetizan las prácticas vigentes de una sociedad, también presupone este enfoque. Para Rorty, la moralidad es una cuestión de lo que Sellars

⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷ R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», *OTR*, p. 23. También, en el mismo libro, Cfr. R. Rorty, «Postmodernist bourgeois liberalism», p. 202.

⁸ Cfr. R. Rorty, «Introducción» a *ORT*, «Solidarity or Objectivity?» y «Postmodernist Bourgeois Liberalism», específicamente p. 212.

⁹ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 48. En otro lugar, dice Rorty: «Lo que justifica una concepción de la justicia no es el ser verdadera con respecto a un orden anterior y dado a nosotros, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y nuestra convicción de que *dada nuestra historia y la tradición encarnada en nuestra vida*, es la más razonable doctrina para nosotros», *ORT*, p. 185. En ese mismo artículo, argumentando en contra de la posibilidad de argumentación entre vocabularios, Rorty afirma: «Pero no es claro cómo argumentar en favor de la afirmación de que los seres humanos deben ser liberales antes que fanáticos sin apelar a una teoría de la naturaleza humana, en filosofía», p. 190.

llamaba «we-intentions»¹⁰. Esto quiere decir: no hay un punto de vista moral desde el cual juzgar imparcialmente las prácticas de una sociedad. Lo contrario presupondría una filosofía trascendental que resulta del todo incongruente con el darwinismo del que se hace cargo su filosofía pragmatista. Por lo demás, la remisión al propio vocabulario como instancia última a la cual apelar y, en consecuencia, la negativa a fundamentar los propios postulados aduciendo la afirmación «éste es mi vocabulario final»¹¹, son las premisas que subyacen a la estrategia general de Rorty siempre que, frente a sus adversarios realistas, sugiere, en lugar de la argumentación, un simple cambio de vocabulario¹².

Con todo, la utilización argumentativa que Rorty hace del término «etnocentrismo» es ambigua, pues se vale de él para referirse indistintamente al anti-representacionismo y a la identificación con la comunidad de pertenencia¹³. Pero una cosa es afirmar, a mi juicio correctamente, que no podemos saltar fuera de *todo* lenguaje a fin de alcanzar una realidad desnuda, no contaminada por lenguaje alguno, y otra cosa bien distinta es sostener, falsamente, que no podemos salir de *éste* o *aquél* lenguaje particular. Del anti-representacionismo no se deriva necesariamente una versión contextualista del conocimiento; pues del hecho de que no tengamos más remedio que empezar a pensar a partir del vocabulario en el que estamos inmersos no se sigue que debemos también terminar en él. Las creencias nuevas no sólo pueden ser asimiladas y entrelazadas con las que ya disponemos, sino que también pueden hundir nuestros procedimientos de justificación vigentes. Esto quiere decir que dichos procedimientos de validación no pueden tener la última palabra acerca de la verdad o la racionalidad. Rorty no distingue suficientemente estas dos instancias y por ello concluye, de su rechazo del objetivismo, una «defensa» del etnocentrismo (en el sentido de identificación con la propia comunidad)¹⁴. Así pues, sólo equiparando ambos sentidos de «etnocentrismo» puede Rorty contraponer objetividad a intersubjetividad, y unificar en un mismo impulso el anhelo de escapar de la propia

¹⁰ R. Rorty, *CIS*, p. 59

¹¹ Por dicho término Rorty entiende el conjunto de palabras que toda persona posee y que utiliza a la hora de dar cuenta de sus acciones, sus creencias y su vida. Cfr. R. Rorty, *CIS*, p. 73.

¹² Esta actitud puede verse claramente, por ejemplo, en *Consequences of pragmatism, en Contingency, irony, and solidarity* y en *Objectivity, relativism and truth*. Criticando este proceder, Bernstein ha señalado: «Es difícil encontrar alguna diferencia que haga realmente una diferencia entre la ironía de Rorty y el cinismo de Musolini», R. Bernstein, *The New Constellation*, Massachusetts, Cambridge, The MIT Press, 1992, p. 283.

¹³ En la «Introducción» a *ORT* Rorty reconoce explícitamente que hasta entonces no había distinguido claramente dos sentidos de «etnocentrismo»: uno que alude a una condición insoslayable, y otro que se refiere a un *ethnos* particular, el liberalismo, sólo que todavía no ha sacado, en mi opinión, las consecuencias que se siguen de ello.

¹⁴ Esto le permite a Rorty decir cosas como las siguientes: «No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si tienen ideas que podamos utilizar», R. Rorty, «Cosmopolitanism without Emancipation», *ORT*, pp. 212-213.

comunidad con la pretensión de acceder a una realidad no interpretada.

Ahora bien, una vez que Rorty deriva del anti-representacionismo su versión contextualista del conocimiento y de la verdad, ya no puede esquivar el relativismo. Esto se muestra tan pronto como nos preguntamos si la tesis etnocéntrica debe entenderse, ella misma, en un sentido etnocéntrico. Dejando a un lado el regreso *ad infinitum* al que la iteración de tal pregunta podría conducir, hay aquí dos posibilidades: si la respuesta es afirmativa, entonces la imposibilidad de elevarse por sobre el propio vocabulario habría que achacársela exclusivamente al pragmatismo de Rorty, pero no a otras filosofías. En este caso, sus críticas contra los realistas y los kantianos carecerían de objeto. Sus respectivos vocabularios finales les permitirían hacer lo que el de Rorty no, a saber: salir de sus propias redes de creencias y deseos. Por el contrario, si la tesis de Rorty ha de entenderse en un sentido universalista¹⁵, el etnocentrismo no puede ser verdadero. Una afirmación, al menos, no ha de ser etnocéntrica, si es que pretendemos sostener que ningún individuo o grupo de individuos puede sustraerse de su propia cultura. Pues bien, aceptado esto puede demostrarse que el etnocentrismo rortyano termina siendo un simple y llano relativismo, ya que, si por definición «nosotros» no podemos salir de nuestra cultura, deberá concederse también que «ellos» (cualquiera sea la comunidad, distinta de la nuestra, de que se trate) tampoco pueden hacerlo. También «ellos» estarán condenados a ser etnocéntricos. Pero esto significa que tanto «nosotros» como «ellos» consideraremos nuestras respectivas perspectivas sobre el mundo como las mejores de acuerdo a nuestros propios estándares de racionalidad. Y esto, no es otra cosa que el relativismo que, en un principio, el mismo Rorty se proponía exorcizar¹⁶.

Los argumentos contra el relativismo se remontan hasta el *Teeteto* de Platón¹⁷. En ese diálogo, Platón argumenta contra la tesis de Protágoras del *homo-mensura*; argumentos que, según creo, bien pueden aplicarse al etnocentrismo rortyano. La tesis de Rorty podría describirse como sosteniendo que la cultura, el vocabulario o el juego de lenguaje es la medida de todas

¹⁵ Este es el sentido en el que, según creo, habría que interpretar la tesis de Rorty pues, de lo contrario, perdería todo su aguijón crítico con respecto al universalismo. Por lo demás, Cfr. R. Rorty, «Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean Francois Lyotard», *ORT*, p. 212, donde se refiere al etnocentrismo como «inevitable e inobjetable».

¹⁶ En mi opinión, diversas afirmaciones de Rorty atestiguan este relativismo protagórico. Por ejemplo: «El anti-antietnocentrismo no dice que estemos atrapados en nuestra mónada o nuestro lenguaje, sino meramente que la mónada con ventanas en la que vivimos no está vinculada más estrechamente a la naturaleza de la humanidad o a las exigencias de la racionalidad que las mónadas relativamente carentes de ventanas que nos rodean», R. Rorty, «On ethnocentrism», *ORT*, p. 204; y «Los anti-antietnocéntricos sugieren que los liberales (...) deberían desechar la distinción entre juicio racional y sesgo cultural», *Ibid.*, pp. 207-208. En «The Priority of Democracy to Philosophy» Rorty dice: «Lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo frente al cual pensamos que debemos justificarnos a nosotros mismos —al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia de la palabra 'nosotros'», *ORT*, p. 177.

¹⁷ Hilary Putnam recupera explícitamente el argumento de Platón contra el relativismo en H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, trad. J. M. E. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988, p. 125.

las cosas. Esto significa que nociones tales como «la verdad en sí» o «la realidad en sí» carecen de sentido, puesto que toda verdad y toda realidad son relativas al lenguaje que utilizemos. Dicho en otros términos, el mundo es tal como se nos aparece en nuestro lenguaje. Pero esto conduce a la idea de que todo aquello que a una comunidad le *parece* verdadero, es efectivamente así, pues «verdadero» aquí significa «justificado conforme a nuestros criterios fácticamente aceptados». Para Rorty, distinguir entre «p» y «creo que p» conduce inexorablemente al objetivismo¹⁸. Y precisamente por esto sostiene que los principios de la comunidad liberal no pueden ser fundamentados, pues ello significaría salir del propio lenguaje. El vocabulario final de cada comunidad, conformado histórica y contingentemente, es la instancia última hasta la cual podemos retroceder. Esto, como ya lo había advertido Platón, conduce a consecuencias sumamente discutibles.

Para empezar, parece derivar en cierta forma de fundacionismo convencionalista que es del todo incongruente con el contingencialismo ponderado por Rorty¹⁹. En efecto, si se acepta que la verdad es relativa al lenguaje en que se enuncia, y, al mismo tiempo, que cada lenguaje posee sus propios estándares de racionalidad incompatibles con los demás, luego no se ve cómo podría juzgarse la corrección de ese mismo lenguaje. Si es que «verdadera» es toda concepción que tenemos por justificada de acuerdo a nuestros criterios, luego todo aquello que crea justificadamente una comunidad será verdad por el simple hecho de estar justificado en el lenguaje de esa comunidad²⁰. Ciertamente, Rorty concede que en todo momento puede aparecer alguien con mejores ideas, con un nuevo vocabulario; pero el punto aquí es si los cambios de vocabulario se producen motivados por razones, es decir, mediados por la crítica, y no por otras causas. Y Rorty, como es manifiesto, rechaza esta posibilidad: «Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia»²¹. La mera comparación de vocabularios alternativos sugerida por Rorty no basta para resolver esta cuestión, pues de lo que aquí se trata es de referir esas posibilidades a un criterio normativo que nos permita enjuiciarlas críticamente. Puesto que Rorty rechaza explícitamente idealizaciones como la de una comunidad ideal de comunicación (Apel), o de una *ultimate community* (Peirce), y no ofrece ninguna alternativa plausible a estas estrategias, se priva a sí mismo de los medios que le

¹⁸ Naturalmente, Rorty aceptaría que tal distinción puede, e incluso debe, trazarse. Pero agregaría que tal cosa sólo tiene sentido en el interior de un juego de lenguaje determinado. En cuanto intentamos salir de él, sostendría Rorty, tales nociones pierden sentido.

¹⁹ Esta objeción también aparece en E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992, pp. 48-49.

²⁰ Numerosos pasajes de la obra de Rorty atestiguan este punto de vista. Cfr., por ejemplo, las citas de *ORT* de nota 4. En *CIS* dice: «Una justificación circular de nuestras prácticas, una justificación que hace que un rasgo de nuestra cultura luzca bien remitiendo a otra o comparando nuestra cultura individualmente con otras por referencia a nuestros estándares, es la única clase de justificación que lograremos», p. 57.

²¹ R. Rorty, *CIS*, p. 50.

permitirían un distanciamiento crítico de las prácticas vigentes. Dicho en otros términos: si se rechaza la idea de que la justificación es lógicamente independiente de lo que sostiene la mayoría de nuestros pares culturales, entonces ya no podremos explicar cómo es posible la autocorrección de nuestros estándares de racionalidad y validación²². Como consecuencia de ello, se podrán sustentar como verdaderos tanto «p» como «no p» según los lenguajes que adoptemos.

Por último, si consideramos al etnocentrismo como una tesis válida para Rorty, éste deberá conceder que ella no lo es ni lo puede ser para sus adversarios (pues de acuerdo a su vocabulario el etnocentrismo es falso). Con ello, Rorty debería reconocer la verdad de la tesis contraria, pero así, no sólo debería aceptar que su propia tesis es falsa para sus rivales, sino también para él mismo²³. No se trata simplemente de que el etnocentrismo sería tenido por verdadero por Rorty y falso por sus adversarios, sino que Rorty debería reconocer, por principio (es decir, desde su propio vocabulario), que sus adversarios tienen razón en tener por falsa su tesis etnocentrista. Veamos, pues, ahora algunas de las implicancias de ello en el terreno de la ética y de la política.

II. Etnocentrismo, liberalismo y educación sentimental

Rorty ha tratado de mostrar que una concepción etnocéntrica del liberalismo puede cumplir con todos los propósitos morales universalistas de nuestra cultura, pero sin presuponer metafísica alguna. Para ello elabora la tesis de que el etnocentrismo no significa, en sentido estricto, un encierro en la propia cultura, sino, en el caso específico de la cultura Occidental, todo lo contrario. En este punto, sin embargo, la posición de Rorty es ambigua. Por un lado sostiene que la identidad moral del «nosotros» se construye inevitablemente en contraposición a un «ellos» (donde la frase «uno de nosotros» alude a un tipo específico de ser humano: aquél que comparte con nuestra comunidad un cúmulo suficientemente grande de creencias como para hacer provechosa una conversación); en cambio, aquellos que no forman parte de nuestra comunidad, desde un punto de vista etnocéntrico, son vistos simplemente como una especie errónea de seres humanos²⁴. Desde este enfoque

²² Esta crítica aparece en H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 23 y ss., y en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, pp. 176 y ss. La respuesta de Rorty puede encontrarse ahora en «Hilary Putnam and the Relativist Menace», *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

²³ Esta es una de las críticas centrales de Platón a la tesis de Protágoras. Cfr. Platón, *Teeteto*, trad. M. Balasch, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 171 a y ss.

²⁴ «Afirmo que la fuerza del 'nosotros' es típicamente contrastante en el sentido de que contrasta con un 'ellos' que también está hecho de seres humanos —la clase equivocada de seres humanos», R. Rorty, *CIS*, p. 190.

tanto la justicia como la justificación moral son vistas como una cuestión de lealtad a la comunidad de pertenencia: «No hay ‘fundamento’ para estas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que las apoyan se solapan con muchas de otros miembros del grupo con los que nos identificamos para los fines de la deliberación moral o política, y el hecho adicional de que éstos son los rasgos *distintivos* de ese grupo, rasgos que éste utiliza para construir su autoimagen mediante contrastes con otros grupos. Esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la ‘dignidad humana instrínseca’ es la dignidad comparativa de un grupo con el cual una persona se identifica»²⁵. La objeción, de la cual es consciente el propio Rorty, es entonces la siguiente: ¿qué sucede con aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? ¿No se sigue, del argumento de Rorty, que, puesto que no forman parte de nuestros pares conversacionales carecen de dignidad humana?²⁶ Rorty concede que ésta es una consecuencia de su planteamiento, pero agrega que, sin embargo, de aquí no se sigue que las personas extrañas a nuestra comunidad serán tratadas como animales, pues es parte de nuestra tradición el que otorguemos dignidad humana a los extraños. Así pues, por otro lado, aunque etnocéntrico el «nosotros» liberal no ha de quedar limitado al marco que representa nuestra cultura particular. Por el contrario, según lo expresa él mismo «mi posición no es incompatible con la exhortación de que tratemos de extender nuestro sentido de ‘nosotros’ a personas a las que previamente habíamos pensado como ‘ellos’»²⁷.

Dejando de lado la cuestión, nunca satisfactoriamente resuelta por Rorty, de quién es o debe ser el intérprete de la tradición²⁸, esta respuesta plantea algunos inconvenientes: primero, ¿en qué queda el análisis etnocéntrico de la identidad moral? Si, según Rorty, nuestras obligaciones morales han de quedar restringidas al ámbito de nuestra comunidad y, además, la identidad moral de cualquier grupo ha de entenderse en términos contextualistas²⁹ (es

²⁵ R. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *ORT*, p. 200.

²⁶ Esta objeción, junto con su respuesta, se encuentra en R. Rorty, «Postmodernist bourgeois liberalism» y, en cierta forma, también en «On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *ORT*.

²⁷ R. Rorty, *CIS*, p. 192.

²⁸ Este es, en mi opinión, un punto particularmente delicado en el planteamiento de Rorty. Diversos autores han llamado la atención sobre los problemas de utilizar la categoría «nosotros» tal como la usa Rorty. (Por ejemplo, A. MacIntyre, «Moral arguments and social contexts», R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985; R. Del Águila, «El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano», *Isegoría*, n° 8, 1993). En efecto, ¿quién es «nosotros»? Dada la pluralidad irreductible de tradiciones y formas de vida que caracterizan a las sociedades modernas es menester delimitar con cuidado los contornos de la propia comunidad. Pero, aun cuando esto fuera posible, es preciso hacer frente a la cuestión de quién ha de definir cuál es la tradición del «nosotros» que ha de servir de base al planteamiento etnocéntrico y explicar por qué no las otras alternativas.

²⁹ Por ejemplo, en *CIS*, acerca del carácter contextualista de la identidad moral, Rorty dice: «Quiero negar que ‘uno de nosotros, los seres humanos’ (como opuesto a los animales, los vegetales y las máquinas) pueda tener la misma clase de fuerza que cualquiera de los ejemplos precedentes [‘gente como nosotros’, ‘un griego como nosotros’, en tanto opuesto a ‘los bárbaros’, ‘un católico como nosotros’, en tanto opuesto al protestante, el judío o al ateo]. Afirmo que la fuerza del

decir, como opuesta a un «ellos»), ¿cómo es posible compatibilizar esto con la pretensión universalista de considerar, en principio, a *todo* ser humano como «uno de nosotros»? Pareciera, pues, que si nos atenemos a la concepción etnocéntrica de la moral, no tendremos realmente razones de peso para no tratarlos como a animales, pero, en la medida en que abramos nuestra comunidad a potencialmente todas las comunidades, ya no tendremos razones de peso para ser etnocéntricos. A lo sumo, todo lo más que dicho argumento puede probar es que no tenemos ninguna obligación (ni a favor ni en contra) con los que no pertenecen a nuestra comunidad. En segundo lugar, Rorty debería explicar cómo resulta posible esta ampliación del «nosotros» liberal habida cuenta de su tesis etnocentrista desde la perspectiva de las comunidades no liberales. Desde luego, al entender el etnocentrismo como identificación con la propia comunidad, y al sostener que no podemos escapar de nuestro proceso de aculturación, es claro que el trato con otras comunidades no puede menos que ser concebido como expansión del «nosotros» (y no, por ejemplo, a partir de la idea de fusión de horizontes). El punto aquí radica en lo siguiente: ¿qué hay de aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? Si han de formar parte del «nosotros» liberal, ¿han de dejar a un lado su propia identidad? ¿Acaso pueden «ellos» hacer lo que nosotros no, a saber, escapar de su proceso de aculturación? Finalmente, ¿qué nos impide hacer entrar por la ventana de la tradición todos aquellos contenidos kantianos que Rorty quiere expulsar por la puerta hegeliana del historicismo? Ciertamente, es parte de nuestra tradición el considerar a todo ser humano como sujeto de derechos, pero también lo es la pretensión de fundamentar racionalmente nuestras creencias y la idea de que los seres humanos se diferencian del resto de los seres vivos por algo más que una distinción contingente y meramente cultural. ¿Por qué aceptar una cosa y no otra? Aquí interviene la lectura selectiva que hace Rorty de la tradición: pretende retener algunas intuiciones universalistas de la cultura occidental (las que se refieren específicamente a su liberalismo) desgajándolas del aparato filosófico que se ha montado para sustentarlas. Empero, no es sencillo ver cómo se podría dar cobro a las intuiciones morales liberales desde una base etnocéntrica. Rorty quiere desembarazarse de la noción de «esencia humana», característicamente equiparada con la idea de «racionalidad», pues considera que tales apelaciones no fundamentan el liberalismo en una instancia exterior a él sino que, por el contrario, constituyen en todo caso una expresión, una síntesis de las prácticas vigentes. En lugar de un concepto de racionalidad transcultural, Rorty esgrime la capacidad, universalmente compartida por los seres humanos, de sufrir dolor y humillación; sin embargo, no aclara por qué es metafísica hablar de racionalidad y no de dolor y humillación. ¿Por qué no sería posible hablar de la racionalidad o del lenguaje en términos generales, como Rorty hace con la susceptibilidad ante el

'nosotros' es típicamente contrastante en el sentido de que contrasta con un 'ellos' que también está hecho de seres humanos —la clase equivocada de seres humanos», R. Rorty, *CIS*, p. 190.

dolor? ¿Y por qué precisamente estas cualidades y no otras como, por ejemplo, la capacidad de actuar y hablar, la libertad, la creatividad o la posibilidad de conocer?³⁰.

Junto con Annete Baier, Rorty está dispuesto a tomar partido por Hume en contra de Kant. La expansión del «nosotros» liberal es una cuestión de identificación imaginativa con los detalles de la vida del otro, y no de reconocimiento de algo compartido previamente³¹. Esto equivale a decir, para Rorty, que la solidaridad no es algo que se descubre reflexionando sobre las características de la razón o la esencia del hombre, sino que se construye haciendo ver que las diferencias entre los seres humanos son relativamente poco importantes comparadas con sus similitudes respecto del dolor y la humillación³². Ello se logra no por medio de argumentaciones, sino manipulando los sentimientos de tal forma que las personas sean capaces de imaginarse ellos mismos en los zapatos de los oprimidos y humillados³³. Ciertamente, Rorty reconoce que la idea de «razón» como una facultad característicamente humana, como fuente de toda obligación moral ha sido realmente útil en la creación de las sociedades democráticas modernas, pero cree también que Darwin ha arruinado definitivamente la imagen del hombre presupuesta por aquellos planteamientos kantianos que fundan la moral en la razón o en una concepción esencialista del sujeto moral³⁴. El hombre ha demostrado ser un animal extraordinariamente maleable. Pero, según Rorty, esa maleabilidad es más permeable a lo que llama «educación sentimental» que a la discusión racional.

Conforme a su posición no cognitivista, Rorty niega la utilidad de lo que podría llamarse «conocimiento moral»: «Es una cuestión de eficiencia: una cuestión de cómo captar mejor la historia —cómo hacer realidad la utopía esbozada por la Ilustración—. Si las actividades de aquellos que intentan alcanzar este tipo de conocimiento parecen de poca utilidad para hacer realidad esta utopía, esa es una razón para pensar que no hay tal conocimiento. Si parece que gran parte de la tarea de cambiar las intuiciones

³⁰ Esta es una objeción hecha por T. McCarthy en *Ideales e ilusiones*, trad. A. Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1992, p. 45.

³¹ Cfr. *CIS*, p. 190. En la página 192 Rorty afirma: «Mi posición implica que los sentimientos de solidaridad son necesariamente una cuestión de similitudes y diferencias que nos causan la impresión de ser notorias, y que esa notoriedad es una función de un vocabulario final históricamente contingente». Desde luego, estas observaciones suscitan la pregunta: ¿no es, en última instancia, la capacidad de sufrir dolor lo que compartimos previamente todos los seres humanos?

³² «El punto de vista que estoy ofreciendo dice que hay algo así como un progreso moral, y que este progreso está verdaderamente en la dirección de una mayor solidaridad humana. Pero esa solidaridad no es pensada como el reconocimiento de un núcleo del yo, la esencia humana, en todos los seres humanos. En lugar de eso, es pensado como la habilidad para ver más y más diferencias tradicionales (...) como no importantes cuando son comparadas con las similitudes con respecto al dolor y la humillación —la habilidad de pensar en la gente muy diferente de nosotros como incluida en la categoría de 'nosotros', *CIS*, p. 192.

³³ Cfr. R. Rorty, «Human Rights, Rationality and Sentimentality», *TP*, p. 179.

³⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 174.

morales son llevadas a cabo manipulando nuestros sentimientos en lugar de incrementando nuestro conocimiento, esa es una razón para pensar que no hay un conocimiento de la clase que filósofos como Platón, Aquino y Kant esperaban obtener»³⁵. Aunque Rorty aclara que esto no ha de entenderse como una cuestión de metaética sino simplemente en un sentido pragmático, el argumento resulta falaz por dos razones: primero, porque concedido el discutible hecho de que la actividad filosófica concreta no contribuya con la realización de una sociedad justa, de ahí no se sigue sin más que el llamado «conocimiento moral» no resulte causalmente eficiente en la práctica real de nuestras sociedades. Conviene, pues, a mi juicio, distinguir dos sentidos de «conocimiento moral», a saber, en el sentido de los principios e intuiciones morales que rigen a diario las acciones de los agentes morales, y en el sentido de la reconstrucción que la filosofía puede hacer de ellos³⁶. Aun cuando Rorty tuviera razón en que esto último no ha desempeñado un papel relevante en la realización de la utopía ilustrada, de aquí no se deriva que no haya «conocimiento moral» en el primer sentido señalado. Rorty confunde estos dos sentidos y por ello, de la supuesta inoperancia práctica de las teorías filosóficas extrae una convalidación de lo que llama «manipulación de los sentimientos». Segundo, el argumento de Rorty falla al contraponer abstractamente «conocimiento moral» y manipulación de sentimientos. En efecto, ¿por qué cree Rorty que la manipulación de los sentimientos, realizada por medio de novelas e informes periodísticos, es más efectiva? Parece una ingenuidad creer que el mero reconocimiento de la humillación y el dolor ajenos pueda, por sí mismo, contribuir a la solidaridad, pues no sólo ello todavía no nos dice nada sobre cómo debemos comportarnos con los otros, sino que ya presupone los principios y el tipo de conocimiento que Rorty niega³⁷. Sin principios normativos que direccionen la educación sentimental, ésta, por sí misma, sería incapaz de promover la reducción de la crueldad, pues, llegado el caso, podría ser utilizada para el fin contrario³⁸. Además,

³⁵ *Ibid.*, p 172.

³⁶ En repetidas oportunidades Rorty ha negado la utilidad política concreta de la filosofía. Sobre este tema, pueden verse las intervenciones de Rorty en el simposio sobre «Deconstrucción y Pragmatismo», compiladas por Ch. Mouffe en *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998, el artículo de Rorty «Trotsky y las orquídeas silvestres», R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, y «The end of Leninism, Havel and social hope», en R. Rorty, *TP*.

³⁷ En efecto, ¿qué tipo de literatura deberían leer nuestros niños? ¿Qué actitudes deberíamos fomentar y cuáles desalentar? ¿Cómo deberían utilizar esa especial sensibilidad hacia los demás? Las respuestas a estas preguntas están presupuestas en el programa de Rorty de educación sentimental y que, si bien no son incompatibles con él, es preciso no contraponerlas abstractamente al sentimentalismo como si este último ni las necesitara.

³⁸ Para un desarrollo de esta crítica, puede verse J. Rosenberg, «Raiders of the Lost Distinction: Richard Rorty and the Search for the Last Dichotomy», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIII, n° 1, March 1993. En ese artículo, Rosenberg está interesado, entre otras cosas, en poner de manifiesto las deficiencias de la vía negativa rortyana frente al problema de la crueldad. El lema de reducir el dolor y la humillación tanto como sea posible es compatible con diversas prácticas incompatibles con la sugerida por Rorty. Por ejemplo, la posición de Rorty dejaría las puertas abiertas a un mundo como el imaginado por Huxley en *Brave New World*.

¿por qué el reconocimiento de las pequeñas similitudes, de la humillación y el dolor ajenos, y la identificación imaginativa con el otro no habrían de considerarse como parte del conocimiento moral? ¿No presupone aquí Rorty una distinción tajante entre razón y pasión, una distinción que su pragmatismo se proponía combatir desde un principio? Y de acuerdo a esto, ¿no está recomendando, en definitiva, una mera inversión de estos términos? Con todo, no es extraño que Rorty apele a este mecanismo para ampliar la comunidad liberal. En su planteamiento, la racionalidad queda devaluada a un mecanismo adaptativo que depende enteramente del lenguaje particular en el cual esté posicionada. En consecuencia, ya no puede dar cuenta de lo que Habermas llama «el momento de incondicionalidad y universalidad» que generalmente asociamos a nuestras pretensiones cognitivas y morales. Solo que al rechazar el universalismo, Rorty se compromete con una variante de la tesis de la inconmensurabilidad que hace difícil la legitimación de la ampliación de la comunidad liberal.

III. Liberalismo, etnocentrismo e inconmensurabilidad

La utopía liberal de Rorty depende enteramente de la plausibilidad con que las instituciones liberales puedan presentarse y seguir siendo fieles a sus expectativas normativas sin la necesidad de recurrir para ello a la «retórica» que ha pergeñado la filosofía en su defensa. Veamos, pues, de qué manera puede el «nosotros» liberal extender su esfera de influencia sin apelar a la metafísica.

Los intentos de Rorty en esta dirección pueden evaluarse a la luz de su discusión con Lyotard sobre el problema de la inconmensurabilidad de los lenguajes. En su artículo «Cosmopolitanism without emancipation» Rorty intenta hacer plausible la idea de una narrativa histórica cosmopolita que esté libre del lastre de la metafísica³⁹. Según Rorty, para sostener un relato

Así, sería concebible que una comunidad redujera, por distintos métodos, la capacidad de sentir dolor y humillación de los extraños, e hiciera valer esto como una extensión del «nosotros» liberal. Por eso dice Rosenberg: «Unless there's a way people *ought* to be, something that human beings *ought* to be able to become, that is, he sees no way to objetc to making a happy pig out of eevery potentially unhappy Socrates. Why not simply freely distribute crack in the ghettos or, hey, ins't there something we could slip into their *drinking water?*», p. 210.

³⁹ «Nosotros deweyanos tenemos una historia para contar acerca del progreso de nuestra especie, una historia cuyos últimos episodios enfatizan cómo las cosas han ido paulatinamente mejorando en Occidente durante los últimos siglos, y que concluye con algunas sugerencias acerca de cómo podrían mejorar todavía en los próximos», *ORT*, p. 212. Más abajo: «La utopía pragmatista no es, pues, una en la que se ha desencadenado la naturaleza humana, sino una en la cual todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear juntos una sociedad mundial (...), y en la cual tales sugerencias han sido alcanzadas en encuentros libres y abiertos. Nosotros los pragmatistas no pensamos que hay una 'clase moral' natural coextensiva con nuestra especie biológica, una que reúna a los franceses, los americanos y los cashinahua. Pero nosotros, sin embargo, nos sentimos libres de usar eslóganes como 'El parlamento del hombre, la Federación del mundo' de Tennyson. Pues deseamos narrativas de un cosmopolitismo

de esta naturaleza no precisamos postular un sujeto persistente y trans-histórico. Tal sujeto se iría configurando progresivamente desde la misma cultura liberal⁴⁰. Para ello, Rorty debe probar que la construcción de tal sujeto colectivo no se lleva a cabo por la simple fuerza, sino, más bien, de un modo no coactivo, por la conversación; de lo contrario, el pretendido carácter universal del mencionado relato sería una burda mentira. Todo el intento de Rorty depende de que pueda probar que la distinción fuerza-persuasión tiene sentido aun cuando hayamos renunciado a la idea de una naturaleza humana como criterio transcultural y ahistórico de justificación. Intentaré demostrar ahora que tal intento presenta serios problemas.

La objeción de Lyotard es que, sin tal criterio, toda pretensión de construir un relato universal resulta terrorista por la sencilla razón de que no es posible hacer valer la persuasión entre juegos de lenguaje inconmensurables. Frente a esto, Rorty rechaza la tesis de la inconmensurabilidad sostenida por Lyotard distinguiendo dos afirmaciones: 1) la de que no hay un único lenguaje de medida conocido de antemano que nos ofrezca un idioma al cual trasladar cualquier teoría y, 2) la de que hay lenguajes intraducibles. La primera tesis es un corolario del rechazo de una estructura permanente, ahistórica, dentro de la cual todas las cosas pueden ser ubicadas. La segunda es, para Rorty, incoherente. Ofrece dos argumentos: el primero consiste en señalar que hablar de un lenguaje que, por principio, no puede ser traducido ni aprendido carece de sentido, pues para caracterizarlo como tal ya debemos haber comprendido lo suficiente como para descartar que se trate de meros ruidos. El segundo argumento de Rorty apunta a poner de relieve el presupuesto básico de la posición de Lyotard: lo que Davidson ha llamado «el tercer dogma del empirismo», la distinción entre esquema y contenido. Según Rorty, únicamente si se presupone la distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje puede aseverarse, *a priori*, que dos lenguajes son inconmensurables⁴¹. La idea de Rorty es que, si abandonamos este presupuesto, la inconmensurabilidad será vista simplemente como un inconveniente temporario (y no como una imposibilidad *a priori*)⁴². Mas, ¿cómo sabe

cada vez mayor, aunque no narrativas de emancipación. Pues pensamos que no hay nada que emancipar, del mismo modo en que no había nada de lo que se emancipase la evolución biológica al pasar de los trilobites a los antropoides. No hay naturaleza humana que estuviera, alguna vez, o todavía, encadenada. Más bien, nuestra especie (...) ha estado haciéndose una naturaleza por sí misma», p. 213.

⁴⁰ «El único 'nosotros' que necesitamos es uno local y temporal: 'nosotros' significa algo como 'nosotros los socialdemócratas occidentales del siglo veinte'», R. Rorty, *ORT*, p. 214.

⁴¹ Cfr. R. Rorty, «Cosmopolitanism without emancipation», *ORT*, p. 216. Estos argumentos que aquí toma Rorty de Davidson son discutidos por A. Moretti en «Lo razonable, lo caritativo y el relativismo», O. Nudler y G. Klimovsky, *La racionalidad en debate. Y: Racionalidad y conocimiento; la racionalidad en la ciencia*, Bs As, Centro Editor de América Latina, 1993.

⁴² «Me parece que únicamente con la ayuda de esa distinción [lenguaje-hecho] puede Lyotard arrojar dudas sobre el intento pragmatista de ver la historia de la humanidad como la historia del gradual reemplazo de la fuerza por la persuasión, la gradual extensión de ciertas virtudes típicas del Occidente democrático. Pues únicamente la afirmación de que la conmensuración es

Rorty que toda inconmensurabilidad entre lenguajes es un inconveniente temporario? ¿Cómo sabe que los lenguajes son conmensurables? ¿Cuáles son los presupuestos que hacen posible esta confianza en una «conmensuración» final? En este punto, Rorty no ofrece una respuesta unívoca. Cuando sigue a Davidson, su argumento es de principio: no tiene sentido sostener la idea de un esquema conceptual que sea, a la vez, intraducible. Pero en otras ocasiones afirma, simplemente, que en ausencia de criterios transculturales no hay razones *a priori* para defender la inconmensurabilidad de los lenguajes, pero tampoco para sostener lo contrario⁴³. Sólo que entonces no es claro cómo puede Rorty oponerse al argumento de Lyotard. Parece haber aquí algunas confusiones. Hay que distinguir dos sentidos de «inconmensurabilidad»: el primero es el sentido popularizado por Kuhn y Feyerabend y el implicado en la tesis de que hay esquemas conceptuales mutuamente inconmensurables: aquél que se refiere a la idea de intraducibilidad de los términos. Rorty rechaza explícitamente esta forma de entender dicho concepto apelando directamente a los argumentos de Davidson. El segundo sentido es el sostenido por el propio Rorty: se refiere a la imposibilidad de arribar a un acuerdo sobre lo que habría que hacer si se tuviera que tomar una resolución⁴⁴. El énfasis aquí no está puesto en la incomunicabilidad, sino en el hecho de que los participantes de una conversación, cuando parten de lenguajes distintos, no pueden hallar criterios comunes para alcanzar un consenso sobre qué podría cerrar la discusión. De ahí que usuarios de lenguajes distintos puedan comunicarse, según reza la tesis de Rorty, pero no discutir, es decir, argumentar a partir de premisas comunes para llegar a un acuerdo⁴⁵. De modo que Rorty termina afirmando las siguientes dos tesis: a) todo lenguaje es conmensurable con cualquier otro (si por «conmensurable» entendemos «traducible» o «aprendible»), y b) puesto que no hay estructuras que sean comunes a todo discurso, como pretendía la epistemología, no hay reglas o criterios universales que permitan juzgar las pretensiones cognitivas esgrimidas desde dentro de cada lenguaje. En este sentido, no hay garantías

imposible proveerá de fundamentos filosóficos para descartar esta sugerencia, y solamente la distinción lenguaje-hecho dará sentido a la afirmación de que la inconmensurabilidad es algo más que un inconveniente temporario», *Ibid.*, p. 216.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 217.

⁴⁴ Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, nota 1 de p. 316. En esa misma página afirma: «Por 'conmensurable' entiendo ser capaz de subsumir bajo un conjunto de reglas que nos dirán cómo un acuerdo racional puede ser alcanzado sobre lo que establecería la cuestión en cada punto donde los enunciados parecen estar en conflicto. Estas reglas nos dicen cómo construir una situación ideal, en la cual todo desacuerdo residual será visto como 'no-cognitivo', o meramente verbal o, también, meramente temporario». En otro lugar afirma: «La noción de un lenguaje intraducible al nuestro carece de sentido, si 'intraducible' significa 'no aprendible'. Si puedo aprender un lenguaje nativo, entonces incluso si no puedo emparejar directamente las sentencias en ese lenguaje con las sentencias en inglés, puedo ciertamente ofrecer explicaciones plausibles en inglés de por qué los nativos dicen cada una de las cosas divertidas que dicen», «Cosmopolitanism...», p. 215.

⁴⁵ Cfr. R. Rorty, *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. E. Rabossi, Bs As, FCE, 1998, pp. 65 y ss.

(lógicas, trascendentales o pragmático-trascendentales) de que todos los aportes a la discusión converjan en un acuerdo final; esto quiere decir que no hay ninguna seguridad de conmensurabilidad entre distintos lenguajes (donde «conmensurabilidad» significa «consenso» o «acuerdo»). Con ello, entre otras cosas, Rorty desea oponerse a la idea cuasi-hegeliana de Peirce de que la verdad está destinada a prevalecer⁴⁶. Pero, independientemente de cómo interpretemos la idea de Peirce, es preciso distinguir aquí dos cosas bien distintas: una cosa es «asegurar» la mera posibilidad del consenso (analizando, por ejemplo, los presupuestos pragmáticos del habla, como hacen Habermas y Apel) y otra la realización efectiva del consenso. Ningún planteamiento trascendental puede garantizar que se alcance, *de facto*, el consenso entre los participantes de una discusión. Lo único que puede dilucidar la filosofía, si acaso, es la mera posibilidad del consenso, es decir, los requisitos normativos para que tal cosa suceda.

Ahora bien, en su discusión con Lyotard, Rorty inadvertidamente utiliza el término «inconmensurabilidad» en los sentidos ya mencionados en a) y b), confundiéndolos. Ello explica los inconvenientes que se le presentan al liberal etnocentrista tan pronto pretende hacer valer universalmente la persuasión sin un esquema o conjunto de principios que garanticen de antemano la posibilidad del acuerdo, pues de lo que se trata aquí es de deshacerse de la tesis de la inconmensurabilidad reseñada en b), es decir, como imposibilidad de acuerdo alcanzado por una discusión. Para expresarlo en los términos del propio Rorty: mientras haya mera «comunicación», el carácter persuasivo del liberalismo etnocéntrico no hará ninguna diferencia con respecto a cualquier otra comunidad que utilice la fuerza para imponerse, pues, según la concepción de Rorty, la comunicación permite un entendimiento mínimo, pero no el acuerdo. Para esto último, se requiere de la discusión a partir de premisas comunes. Ahora bien, puesto que Rorty sostiene la noción de inconmensurabilidad respecto de la posibilidad de arribar a un acuerdo desde lenguajes distintos, no puede hacer frente a la objeción de Lyotard. Si la conversación no puede terminar más que en el reconocimiento de las diferencias de opinión, ¿qué otro recurso que no sea la fuerza le queda al etnocentrista para hacer que su interlocutor comparta sus creencias? Así como con respecto a la intraducibilidad o incomunicabilidad de lenguajes distintos Rorty esgrime un argumento que le permite entender esa inconmensurabilidad como un fenómeno temporario, así también debería aceptar los requisitos que le permitieran sostener que toda ausencia de consenso es sólo un fenómeno temporario. Sin duda, la idea de juegos de lenguaje que escapan al arbitrio de la razón suscita la sospecha de que Rorty está presuponiendo una concepción *a priori* acerca de la naturaleza de los lenguajes, pues, ¿cómo sabe Rorty que cuando de lenguajes diferentes se trata los usuarios de esos lenguajes no podrán arribar a un acuerdo? Ciertamente,

⁴⁶ Cfr. Ch. Peirce, «How to make our ideas clear?», J. Buchler, *Philosophical writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

Rorty podría argüir que su tesis de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje es empírica y que, por tanto, no hay razones *a priori* ni a favor ni en contra de que el acuerdo sea alcanzado. Sin embargo, en caso de no arribar a un acuerdo, el liberal etnocéntrico ya no podría alegar falta de tiempo o atribuir irracionalidad a sus adversarios. Debería aceptar que, dadas las reglas de validación de cada una de las partes, tanto una posición como su opuesta resultan correctas para los miembros de las comunidades en cuestión. En ese caso llegaríamos a la situación de tener que afirmar como válidas, si bien para distintas comunidades, afirmaciones opuestas, y con ello no habría ya ninguna razón para hacer valer el «nosotros» liberal sobre comunidades extrañas. En este punto se pone de manifiesto que no es sencillo para el etnocentrismo rortyano dar cuenta de las intuiciones universalistas de la cultura liberal. El etnocentrismo (tal como es definido por Rorty) termina adquiriendo las peores connotaciones de este vocablo: la imposición de un *ethnos* particular.

IV. Entre el objetivismo y el relativismo: anti-representacionismo sin contextualismo

En la primera sección de este artículo he tratado de mostrar que el etnocentrismo rortyano, en tanto es entendido como identificación con la comunidad de pertenencia (y no simplemente como sinónimo de «anti-representacionismo») conduce al relativismo. En las siguientes dos secciones mi intención ha sido dejar en claro los problemas con que se enfrenta el liberalismo (entendido como una forma de evitar la crueldad y de hacer valer la persuasión antes que la fuerza) cuando se rechaza el universalismo y se lo concibe etnocéntricamente. Para terminar, en esta sección quisiera ofrecer un relevamiento de los principales supuestos de la posición de Rorty que, según creo, conducen a los problemas antes reseñados a fin de hacer plausible al menos una rehabilitación del racionalismo rechazado por él.

Uno de los supuestos con los que se halla comprometido el etnocentrismo es la concepción del lenguaje como un todo cerrado. Esta concepción presenta todos los rasgos de lo que Popper llamaba «el mito del marco común»⁴⁷, cuya consecuencia más evidente es la extraída por Rorty, a saber, la de que no es posible una discusión crítica o racional salvo entre aquellos que comparten un mismo marco. Por ende, el propio marco se sustrae a toda discusión crítica. En el caso de Rorty esto aparece agravado por una restringida noción de argumentación. En efecto, cuando Rorty se refiere a la conversación dentro de un juego de lenguaje, suele hablar de «algoritmo» o de «criterios» para decidir consensualmente las cuestiones prácticas y de conocimiento. Pero el hecho es que sólo en contadas ocasiones disponemos de esos medios para

⁴⁷ Cfr. K. Popper, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1997.

resolver las disputas. Como ha señalado Bernstein, si realmente ese fuera el caso en realidad no precisaríamos argumentar⁴⁸. Asimismo, es claro que aun cuando una comunidad comparta criterios de decisión como los exigidos por Rorty, muchas veces ello no es suficiente para garantizar el acuerdo. Así podemos ver a comunidades de científicos que comparten criterios de validación discutir, no obstante, sobre cómo interpretar ciertos datos, cómo aplicar los mencionados criterios, etc. Es cierto que Rorty intenta hacer justicia a la actitud abierta de las sociedades liberales ponderando el pluralismo y la disposición al diálogo; sin embargo, al definir al etnocentrismo en función de la comunidad de pertenencia y, consecuentemente, sustentar una versión contextualista de la justificación de la creencia, termina limitando esa apertura según el estricto marco determinado por nuestras creencias. Aunque en *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty presentaba la cuestión en términos de discursos normales y anormales y, posteriormente, en términos de vocabularios o juegos de lenguaje relativos a intereses y deseos, la constante en todos estos casos es la imposibilidad de una auténtica motivación racional para los cambios de vocabularios. En este sentido el argumento de Rorty siempre ha sido el mismo: puesto que no hay premisas comunes a todo juego de lenguaje, cada comunidad debe partir de las creencias y estándares de racionalidad particulares propios de su lenguaje. De ahí que, cuando de cambios de vocabularios se trata, no quepa plantear la cuestión en términos de buenas razones. En este caso, ya no es posible explicar la dinámica interna que motiva las crisis y los cambios de vocabulario. Estos son entregados simplemente a la contingencia de la historia.

Wellmer, en una aguda consideración de esta cuestión, sugiere que Rorty no toma suficientemente en cuenta algunas características peculiares del juego de lenguaje liberal; por ejemplo, que dicho lenguaje no es conclusivo, sino que puede referirse críticamente a sí mismo y modificarse en base a sus mismos principios. En este sentido, los principios liberales y democráticos, señala Wellmer, ofrecen la base de una crítica inmanente de las correspondientes instituciones y prácticas⁴⁹. Por otra parte, si bien no hay, como señala Rorty, un metalenguaje desde el cual juzgar los lenguajes particulares, ello no impide el diálogo crítico con aquellos que están en otro lenguaje. Los casos interesantes son, precisamente, aquellos en los que no hay supuestos comunes. En tales casos, el lenguaje común desde el cual poder juzgar ciertas cuestiones no es el punto de partida, sino el de llegada. Siempre podemos aprender del otro, adoptar su perspectiva, comparar los dos lenguajes, etc. Con ello podemos saber si el lenguaje extraño puede ayudarnos a resolver nuestros problemas⁵⁰. Pero, el solo hecho de que nuestros argumentos no

⁴⁸ R. Bernstein, *The New Constellation*, pp. 244 y 281.

⁴⁹ A. Wellmer, «Verdad, contingencia, modernidad», *Finales de partida: la Modernidad irconciliable*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis, 1996.

⁵⁰ Rorty reconoce esta posibilidad de establecer comparaciones entre lenguajes diferentes, pero no ve en ello ninguna posibilidad de fundamentación. Tal cosa sólo podría alcanzarse

convenzan al otro que está en un marco distinto no quiere decir que no sean buenos. Del disenso fáctico no podemos extraer conclusiones generales acerca de la naturaleza del lenguaje.

Otro supuesto (consecuencia de los anteriores) es, sin duda, la renuencia de Rorty a trazar una distinción entre vigencia y validez⁵¹. Rorty cree que la noción de «validez universal» conduce inevitablemente a la metafísica. Parece suponer que la idea de universalidad nos compromete con el objetivismo y con el rechazo del carácter contingente de todas las producciones humanas. Rorty tiene razón al señalar que no tenemos más remedio que pensar a partir de la red de creencias que nos constituyen, pero de aquí no se sigue que no podamos hacer afirmaciones con validez universal ni que, por ende, no podamos trascender nuestro propio contexto. La universalidad no se opone a la contingencia, sino a la particularidad. Es más, es precisamente ella, según creo, junto con una concepción falibilista del conocimiento las que posibilitan, mas que impiden, la constante apertura de los caminos de la investigación. En efecto, si no se distingue entre lo que está fácticamente reconocido como verdadero y lo que es digno de ser reconocido como tal, es decir, si no distinguimos entre lo que «nosotros» creemos que es verdadero y lo que realmente es verdadero, entonces carecerá de sentido la idea misma de «crítica», y, por ende, también las ideas de «corrección» y «aprendizaje». Ciertamente, Rorty reconoce que la introducción de nuevas sugerencias siempre es posible, pero la cuestión aquí radica en saber con qué hemos de comprometernos al aceptar estas nuevas sugerencias como *mejoras* a las ideas que ya poseemos. La mera diversidad de opiniones no explica por sí misma el carácter normativo implicado en nuestras preferencias cuando hablamos de «aprendizaje» o «corrección», pues lo que aquí está en juego es la remisión a criterios o razones que hemos omitido en su momento y cuyo reconocimiento posterior puede ayudarnos a juzgar como falso o equivocado lo que en el pasado tomábamos por verdadero o correcto⁵². Y aquello con lo que nos comprometemos toda vez que reconocemos esto es una distinción que Rorty no está dispuesto a aceptar: la distinción entre verdad y justificación⁵³. Dicho de otro modo, sin transcendencia del contexto

presuponiendo un punto de vista trascendental o directamente realista, alternativas que, como es sabido, Rorty rechaza de plano. El hecho de que no vea, en el diálogo con otras tradiciones, posibilidades de fundamentación, revela el presupuesto aquí señalado del mito del marco.

⁵¹ Sobre la confusión de «vigencia» y «validez» en el relativismo, y el rechazo escéptico de esta última, Cfr. R. Maliandi, «El discreto encanto del escepticismo», ahora en R. Maliandi, *La ética cuestionada*, Bs As, Almagosto, 1998.

⁵² Ciertamente, ello supone por lo pronto dos cosas al menos: la idea de un mundo único compartido, sin la cual nuestra capacidad de reconocer las mismas entidades bajo diferentes descripciones se esfumaría; y la idea de que la verdad es una, sin cuya presuposición no podríamos, a mi juicio, hablar de «corrección» o «aprendizaje». Desde mi punto de vista, con su reducción de la verdad a utilidad para ciertos propósitos, lo que hace Rorty es precisamente negar este segundo supuesto. Para una discusión pormenorizada de estas cuestiones, Cfr. J. Habermas, «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, n° 17, 1997.

⁵³ Cfr. R. Rorty, «Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright», *TP*.

se haría imposible, en definitiva, darle algún sentido a la noción de «falibilismo». Ello nos condenaría a alguna forma de fundacionismo que, por más historizada que parezca, no dejaría de hacer imposible toda argumentación. En ese caso, el reformismo liberal ponderado por Rorty marcharía a la deriva, sin ninguna orientación racional que defina estrategias de cambios en sociedades supuestamente abiertas⁵⁴.

Por último cabe señalar un aspecto de la concepción del lenguaje implícita en el planteamiento de Rorty, a saber, la separación entre significado y justificación. Siguiendo a Davidson, Rorty rechaza la idea de que el significado de una oración es equivalente a sus condiciones de verdad. Esto le permite sostener una concepción holista de la justificación que empalma con su etnocentrismo. Pero, como hemos visto en la tercera sección de este artículo, ello lo lleva a decir que comunidades distintas pueden entenderse aunque no argumentar a partir de premisas comunes. Este es el origen de su tesis de la inconmensurabilidad. Para decirlo una vez más, si comunidades distintas no pueden argumentar, entonces no pueden resolver racionalmente sus conflictos. Consciente de esto, el liberal rortyano no podría argüir coherentemente que la expansión del «nosotros» liberal constituye una ventaja para las comunidades no liberales ni podría defender su principio de maximizar la conversación por sobre la fuerza.

De aquí pueden extraerse algunas insinuaciones importantes para intentar escapar del dilema planteado por el objetivismo y el relativismo. Si distinguimos cuidadosamente los dos sentidos de «etnocentrismo» mencionados en la primera sección, podemos quedarnos con el anti-representacionismo de Rorty y, al mismo tiempo, con una versión más modesta del programa epistemológico por excelencia: el proyecto de buscar condiciones universales de posibilidad del conocimiento y de la validación de las creencias. En este sentido se podrían entender los programas de Peirce, Habermas y Putnam: como intentos de hacer justicia a las intuiciones filosóficas del planteamiento trascendental de Kant evitando, al mismo tiempo, el objetivismo implícito todavía en él. Parece que sólo si asumimos equivocadamente el segundo sentido de «etnocentrismo» (como identificación con la comunidad de pertenencia) dicho planteamiento parecerá una recaída en el objetivismo.

Con todo, Rorty reconoce también que hay un uso de advertencia del término «verdad» que aparece cuando decimos que un enunciado puede estar justificado aunque quizás no sea verdadero; pero interpreta esta situación, no en el sentido de las idealizaciones al estilo Putnam, Peirce y Habermas, sino como una señal de que otra comunidad, el día de mañana, podría tener por justificado un enunciado distinto. Cfr. R. Rorty, «Hilary Putnam and the Relativistic Menace», *TP* y *¿Esperanza o conocimiento?*, Cap. 1. Sin embargo, el problema que, en mi opinión, suscita la respuesta de Rorty es que no termina de explicar por qué aquello que será sostenido como justificado por una comunidad futura ha de entenderse como una *mejora* o *corrección* de lo que hoy, en nuestra comunidad, tenemos por verdadero.

⁵⁴ Una de las críticas recurrentes de Rorty hacia el pensamiento posmoderno es la irresponsabilidad política que subyace a las propuestas de deconstrucción global de todas las instituciones sociales. Sin embargo, si lo dicho hasta aquí es correcto, una crítica semejante podría achacársele al mismo Rorty.

Con ello se podría explicar cómo es posible la ampliación de la intersubjetividad ponderada por Rorty y compatibilizar al mismo tiempo la pertenencia a la comunidad con la trascendencia del contexto. Ello nos comprometería con estándares transculturales de racionalidad que, sin embargo, lejos de conducirnos al esencialismo nos permitirían salvar las objeciones formuladas arriba. La contingencia ponderada por Rorty se reinterpretaría en el sentido del falibilismo de Peirce o Popper (en lugar de la aceptación de las irrebasables marcas ciegas de la tradición) y, con ello, *nuestros* procedimientos de justificación no se convertirían en un escollo para el reformismo liberal. En efecto, no sirve de mucho deshacerse del fundacionismo si al fin de cuentas terminamos en un historicismo que nos deja sin la posibilidad de examinar críticamente nuestras creencias más fundamentales y el lenguaje en el que las formulamos. Detener la conversación alegando un fundamento irrecusable o detenerla porque nos hemos topado con nuestro vocabulario final, del cual ya no podemos dar cuenta, es prácticamente lo mismo. En sociedades pluralistas como las modernas sociedades occidentales, donde diversos sectores sociales, a partir de juegos de lenguaje distintos, sustentan opiniones diferentes acerca de, por ejemplo, el sentido de los derechos fundamentales, la desobediencia civil o la relación correcta entre libertades individuales y justicia social, parecería más apropiado ser falibilista que ironista, estar abierto siempre a lo que Habermas llama «la coacción sin coacción de las buenas razones», antes que limitarse a señalar «éste es mi vocabulario final» o ampliar nuestra comunidad reconociendo, al mismo tiempo, el carácter particular de nuestros principios. Así pues, lejos de propiciar un cambio radical de nuestras categorías, esto es, lejos de romper drásticamente con la tradición racionalista occidental, sería mejor ser «reformistas» con respecto a ella. Las sociedades liberales modernas, tanto en los siglos pasados como hoy en día, parecen depender para su funcionamiento de las herramientas conceptuales que el pensamiento filosófico y científico les provee. Desembarazarnos de estas últimas sería poner en peligro la continuidad de las primeras.

Bibliografía

- Bernstein, R., *The New Constellation, Massachusetts*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
- Del Águila, R., «El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano», *Isegoría*, nº 8, (1993).
- Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990.
- «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, nº 17, (1997).
- MacIntyre, A., «Moral arguments and social contexts» en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 222-223.

- Maliandi, R., «El discreto encanto del escepticismo» en R. Maliandi, *La ética cuestionada*, Bs As, Almagesto, 1998, pp. 297-329.
- McCarthy, T., *Ideales e ilusiones*, trad. A. Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1992.
- Moretti, A., «Lo razonable, lo caritativo y el relativismo» en O. Nudler y G. Klimovsky, *La racionalidad en debate. I: Racionalidad y conocimiento, la racionalidad en la ciencia*, Bs As, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 108-119.
- Mouffe, Ch., *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Peirce, Ch., «How to make our ideas clear?», J. Buchler (ed.), *Philosophical writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955, pp. 23-41.
- Platón, *Teeteto*, trad. M. Balasch, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Popper, K., *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1997.
- Putnam, H., *Razón, Verdad e Historia*, trad. J. M. E. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988.
- *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- «The Priority of Democracy to Philosophy» en R. Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.
- «Solidarity or Objectivity?» en R. Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 21-34.
- «Postmodernist Bourgeois Liberalism?» en R. Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 197-202.
- «Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean Francois Lyotard » en R. Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 211-222.
- «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz» en R. Rorty, *Objectivism, relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 203-210.
- «Hilary Putnam and the Relativist Menace» en R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 43-62.
- «Human Rights, Rationality and Sentimentality» en R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 176-185.
- «Trotsky y las orquídeas silvestres» en R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 27-47.
- «The End of Leninism, Havel and social Hope» en R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 228-243.
- *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. E. Rabossi, Bs As, FCE, 1998.

- Rorty, R., «*La justicia como lealtad ampliada*» en R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 105-124.
- «Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright» en R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 19-42.
- Rosenberg, J., «Raiders of the Lost Distinction: Richard Rorty and the Search for the Last Dichotomy», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIII, n° 1, March 1993.
- Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992.
- Wellmer, A., «Verdad, contingencia, modernidad» en A. Wellmer, *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Fónesis, 1996, pp. 175-193.