

EL CONCEPTO DE LO PÚBLICO EN RICHARD RORTY¹

MARTHA PALACIO AVENDAÑO

Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, España.

RESUMEN

Abordar el concepto de lo público en la filosofía de Richard Rorty es considerar el uso de un juego del lenguaje denominado liberalismo democrático. A partir de dicho juego Rorty sostiene la clásica diferenciación liberal entre esfera privada y pública que subvierte su propuesta ético política de una inclusión social. En virtud de ello se abre una línea interpretativa para asumir el etnocentrismo de Richard Rorty que difiere en sus características de aquel que él mismo había llegado a reconocer en su obra.

Palabras claves: liberalismo, juegos del lenguaje, Richard Rorty, inclusión social.

ABSTRACT

The concept of the public in Richard Rorty's philosophy is to consider the use of democratic liberalism as a game language. Starting from this kind of game, Rorty maintains the classical liberal difference between private and public sphere which breaks his own ethical political proposal of a social inclusion. By virtue of this, it opens an interpretative line to assume Richard Rorty's ethnocentrism in a different way in which he had accepted in his writings.

Keywords: Liberalism, Language games, Richard Rorty, Social Inclusion.

0. INTRODUCCIÓN

La forma de la distinción entre espacio público y privado que sostiene Richard Rorty, sugiere una manera particular de comprender el ideal de la ciudadanía democrática liberal, determinada por la aparente paradoja de lo que denominaré un etnocentrismo inclusivo. Las dos esferas que articularían los dos modos de entender a la libertad (negativa y positiva)² podrían reproducir una tensión en la identidad política del ciudadano que Rorty denominara como «ironista liberal». La imagen de este tipo de ciudadano permite la reconstrucción del discurso sobre lo público, constituido por la serie de apuntes, modificaciones y

¹ Aceptado para su publicación con fecha de 1 de enero de 2008.

² Distinción que sostiene Isaiah Berlin siguiendo a Benjamín Constant. Véase Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. Julio Bayón. Madrid: Alianza (1996). esp. pp.187-243.

precisiones, que pueden rastrearse en la extensión de la obra rortyana, orientados a cuestionar y deshacer la pretensión filosófica de una síntesis entre ambas esferas. La distinción, en la que Rorty sigue a Berlin³, significa desmarcarse del propósito de que el poder político sea un yo «superior» más verdadero y mejor que el yo privado. La pretensión de que el yo debe encontrarse en el Estado es un asunto que el mismo Rorty descarta y ubica como parte de las fantasías privadas de quienes se ocupan de los asuntos teóricos. Lo que le habría interesado a nuestro filósofo neopragmatista, era mostrar que no existiendo ningún yo que fuera más verdadero que otro y el cual deberíamos hallar, tampoco tendría que existir el deseo de su proyección en el espacio público. Así que, al no intentar la síntesis, radicalizó la tensión con miras a determinar que eran dos ámbitos irreconciliables por cuanto ninguno sería más real que otro. La radicalización también significa su forma particular de afirmar la fecundidad de la pluralidad democrática como el medio que mejor puede garantizar la ampliación de nuestras libertades.

La tesis de nuestra exposición es que la noción de lo público derivada de la distinción de esferas responde al sentido del giro lingüístico en la filosofía rortyana. Por lo que habría que considerar su propuesta como la forma de un juego del lenguaje en que tiene lugar la defensa de la libertad y de la democracia liberal.

1. EL JUEGO DEL LENGUAJE DEL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO

El fin político que traduce la obra rortyana se asienta en la frase “la ampliación de la libertad”. Esto sugiere una particular manera de abordar el ejercicio político desde una acción moralizante que toma cuerpo en acciones de sensibilización⁴ estableciendo así una práctica discursiva en la que la ética puede ser leída en clave estética⁵. La pretensión de ampliar la libertad, de defenderla y

3 Berlin, I. Op cit. esp. p.45ss. Véase también Rorty, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Massachussets: Cambridge University Press (1989). Versión castellana de Alfredo Eduardo Sinnott. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós (1991), p.63ss.

4 Entiendo por acciones de sensibilización la narración de relatos que pueden conmover al receptor haciendo que se opere un cambio en su sistema de creencias o cuando menos que puedan hacerlo dudar de éste aunque sea brevemente. La posibilidad de introducir la sospecha en nuestro sistema habitual de entender e interpretar el mundo, tanto si dicha introducción se hace de modo deliberado o no. Esta es la idea de Rorty de ampliar el canon de nuestras lecturas para tener mayores perspectivas sobre lo que consideramos es ‘nuestro’ mundo. Cf. Rorty, R. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Trad. Angel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós (2000)Esp. cap. 9: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”.

5 El modo en que la ética pasa por estética constituye la fuerza del argumento rortyano sobre el uso de las metáforas en la conversación. Toda metáfora es la forma de introducir elementos que nos permitan hablar de progreso, incluso moral, adoptando la forma de nuevos rasgos de acercarnos a quienes anteriormente incluso no nos parecían humanos. Es nuestra capacidad imaginativa y nuestra sensibilidad, que también se hace acompañar de la simpatía, la forma de esta sensibilización en que la ética es sentimentalismo y es invención de formas no habituales de comportarnos.

promoverla dinamiza nuestro sentido de lo público tanto como permite interpretar las acciones que en éste tienen lugar como el mejor modo de dar cuenta de nuestra capacidad imaginativa y de una racionalidad que no se opone al rasgo de una sensibilidad por la que también se constituye.

La acción en el espacio público es la forma en que se entrecruzan nuestras creencias y deseos con el fin de ampliar el sentido de nuestra identidad moral. Hacer esto sugiere que la justificación de nuestras acciones no distingue entre razón y sentimiento, porque lo que puede denominarse como identidad moral es también la narrativa histórica de un individuo o de una comunidad que se articula en esa red de creencias y deseos haciendo uso de un lenguaje. Poner el acento en las creencias y deseos es considerar que nuestro propósito de ampliar la libertad está relacionado con la lealtad y la solidaridad como dos formas de participar y hacer partícipes a otros con quienes reconocemos la posibilidad de un acuerdo entre creencias. Esto sugiere que la justificación ante audiencias cada vez más diversas y/o remotas no depende del uso de una facultad que nos identifique, sino del grado de confianza alcanzado por una comunidad como para conversar con otra⁶. El proceso de justificación está basado en lograr un acercamiento entre comunidades que se dinamiza por la racionalidad social, sustentada en el esquema triangular del conocimiento davidsoniano⁷, por lo que el contraste entre creencias haría posible lograr un acuerdo que permita establecer líneas de coordinación para poder afirmar la ampliación de la libertad.

Hacer de lo remoto algo próximo, pensar en la posibilidad del reconocimiento de la diferencia, ampliar nuestra comunidad moral, ser inclusivos e imaginativos, ser leales y solidarios, son formas de hablar de la libertad en el pensamiento rortyano. Formas que tienen lugar en un espacio público caracterizado por el discurso del liberalismo democrático que habla un ironista liberal⁸.

6 Cf. Rorty, R. *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Trad. De Joan Vergés. Barcelona: Ariel. (2000). esp. lección 8: "Ética sin obligaciones universales". Rorty retoma la noción de Annette Baier sobre la moral que la define como el grado de confianza alcanzado por una comunidad y que sirve de cemento social. p.208 Sin embargo, no parece que el grado de cohesión de una sociedad sirva de punto de partida para poder conversar con otras. Aunque es un rasgo de suyo estimable, no resulta explicativo ni descriptivo de una situación de diálogo o conversación entre dos que se observan diferentes. Aquí el criterio que puede y debe ser empleado es que el carácter remoto es casi accesorio si puede entenderse que para poder entablar conversación con alguien debo asumir que él o ella, tanto como yo, somos poseedores de un conjunto de creencias y deseos más o menos coherente; pues de otra forma no tendría lugar el contraste entre nuestras creencias por el que además de conocer (en el esquema triangular de Davidson), se hace posible establecer una comunidad de intereses (como parece deducirse del esfuerzo rortyano por el que afirmara que una comunidad se constituye por el juego del lenguaje que habla).

7 Cf. Davidson, Donald. *Subjective, Intersubjective, Objective*. New York: Oxford University Press. (2001). Versión castellana de Olga Fernández Prat. *Subjetivo, Intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra. (2003). Esp. capítulo 14: "Tres variedades de conocimiento".

8 Cf. Rorty, R. (1991). Esp. capítulo 3: "La contingencia de la comunidad liberal".

¿Qué forma tiene este liberalismo democrático?

a. El liberalismo democrático *á la Rorty*, constituye la forma de revitalizar la fuerza de la primera enmienda⁹ a la constitución norteamericana, según la cual los padres fundadores de los Estados Unidos de América no sólo asumieron el carácter primordial de la libertad, sino a su vez consagraron todo su esfuerzo político a la defensa de ésta. El objetivo sigue siendo éste, pero la forma de su logro se modifica al curso de nuevas metáforas que dan cuenta del progreso moral de una comunidad.

b. El objetivo, incluso, puede redesccribirse apelando a la utopía de una comunidad cada vez más leal a sí misma y por tanto solidaria con el dolor de otros, con las formas de crueldad que niegan la libertad de nos-otros y los otros.

c. El liberalismo democrático rortyano es el credo de todo social demócrata¹⁰, de cualquier reformista social que cree en sus instituciones y en su poder para transformar las condiciones que generan o perpetúan el dolor.

d. Este liberalismo asume que la forma de una sociedad democrática liberal pasa por reconocer y debería articular los dos principios de la justicia planteados por John Rawls, como el modo en que una sociedad podría luchar contra la crueldad¹¹.

e. El principio de no-crueldad¹² es la forma de redescibir la libertad de que todo individuo debe poder gozar y que una comunidad debe garantizar.

f. Esta caracterización no requiere de ningún principio fundamentador, ni de explicación filosófica alguna¹³. La forma de esta comunidad liberal ya existe, sólo precisa de reformas para combatir brotes de crueldad reconocidos y en ocasiones insospechados pero que una buena redescipción de las cosas que nos importan pueden hacernos advertir.

Con esta caracterización, el filósofo Richard Rorty habría establecido que la forma de luchar contra la crueldad consistiría en ser cada vez más fieles al liberalismo democrático, a la forma de una identidad política constituida por un lenguaje y una cultura política común. Esto es, la forma de una socialización determinada con el recurso de la herramienta lingüística.

9 La primera enmienda a la constitución tuvo lugar en el año de 1789, siendo ratificada en 1791. El texto de la primera enmienda declara la libertad de culto, de expresión, de prensa y de reunión.

10 Cf. Rorty, Richard. "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein" *En: Political Theory*, Vol. 15, No. 4. (Nov. 1987), pp. 564-580. <http://www.jstor.org> visitada en Jul 22 02:13:18 2007.

11 Rorty, Richard. "The Priority of Democracy to Philosophy". *En: Malachowski, Alan (ed). Reading Rorty. Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Basil Blackwell, Oxford, 1990. pp.279-302.

12 Véase Rorty, R. (1991): 17, en la que el autor propone una definición de qué es ser liberal tomada de Judith Shklar.

13 Rorty, R. (1990).

En este lenguaje político, una de las formas de garantizar la libertad pasa por escindir el ámbito privado del público. Delimitar las acciones posibles del individuo en cuanto miembro de su comunidad recortando el espacio de la interacción social. En el léxico rortyano, la interacción social se integra en un juego de lenguaje determinado que permite a cada quien elevar su tono mientras se mantenga fiel a la promesa de seguridad que la comunidad le otorga. Esto es, las pretensiones privadas con sus consecuentes léxicos últimos¹⁴ pueden ser perseguidas y conquistadas mientras no interfieran con la escena en que todos debemos ponernos de acuerdo para remediar la crueldad. No hay nada personal que pueda ser público, ni nada idiosincrásico que esté legitimado para hacerse pasar por la pretensión de muchos. Las luchas de sujetos colectivos pueden ser leídas como el intento de una metáfora por hacerse lugar en el juego lingüístico de la comunidad, un intento que se da en el orden de la persuasión para insertarse y cambiar las condiciones que son denunciadas. Esta persuasión, no obstante, está limitada al cómo reconstruir la relación y/o la situación en disputa por medio del recurso metafórico que pueda integrarse al uso del juego del lenguaje del liberalismo democrático. Esto es, todo intento metafórico corre el riesgo de llegar a literalizarse, pero el problema más grave en esta concepción rortyana de nuestro progreso moral se sustenta en que el efecto de choque, de ruptura de la metáfora queda debilitado porque no alcanza a inaugurar un nuevo modo de contarnos las cosas, sino que está siendo recortado en un contexto que lo aloja y lo integra deshaciendo su fuerza y haciéndolo pasar por una reforma que reacomoda piezas pero que no parece remediar la enfermedad. Es como si todo intento de reforma fuese la marca de un apaño, pero no de una transformación como corresponde al ideal de la libertad.

2. ¿CÓMO ABORDAR LA COMPLEJIDAD DEL ESPACIO PÚBLICO?

La interpretación rortyana de la complejidad social puede rastrearse en su fórmula de la división de esferas entre público y privado que respondiendo al esquema político liberal busca salvaguardar el discurso político de un totalitarismo que nacería de las fantasías privadas, individualidades, rasgos idiosincrásicos con pretensiones públicas. Lo curioso de la patología individual que recrea el carácter sublime de un poeta es que parece reproducir la forma de un sujeto que no ha sido socializado, mientras por otro lado Rorty le aporta la carga de la socialización por el uso del lenguaje con el que cada quien crea su

14 Cf. Rorty, R. (1991): p.91. Rorty entiende por léxico último el conjunto de palabras que usa un individuo para dar sentido a su vida. El léxico último es un problema que atañe a la individualidad y al perfeccionamiento moral, pero hay sociedades que también pretenden justificarse en léxicos últimos. Por tanto, el préstamo de un orden individual a uno colectivo, legitima el uso de la ironía en términos públicos con el fin de albergarle un margen saludable a la duda.

identidad, su conjunto de creencias y deseos. Esta es la forma de una libertad negativa por la que todo ciudadano podría crearse su forma de vida como un léxico último con el cual justifica sus acciones. Pero para poder hablar en el espacio público, el nivel del léxico último constituido por variados léxicos que serían menores – esto es la distinción de roles en que se desenvuelve su vida particular–, ha de aceptar las reglas del juego del lenguaje de la comunidad, y como ha sido dicho, este juego es el del liberalismo democrático y sus instituciones. Salir de estos límites no resulta posible, porque superar los límites de mi lenguaje es situarme en lo indecible y no hay comunidad que se asiente ni erija sobre prácticas incommunicables. Así las cosas, el problema del espacio público rortyano parece situarnos en la perspectiva de una homogeneidad discursiva¹⁵ en la que todo acto de habla pasa por hacer uso de las reglas de ese juego de lenguaje, todo agente que pretenda ser escuchado debe hacerlo en los términos en que pueda ser entendido.

La promoción de la libertad rortyana, de la pluralidad, tiene que entenderse como la pluralidad de formas de vida privada, como la garantía de que cada quien lleve adelante su proyecto de vida mientras reconoce aún a regañadientes la forma de vida común que le habrá permitido incluso ironizar sobre el esquema en que se integra su particular modo de ver las cosas. Desviarse de tal esquema, obviamente concursará en la penalización que hará efectiva la comunidad ante cualquier amenaza de la seguridad que aporta al resto de sus leales y solidarios miembros.

La pregunta que parece quedar sin respuesta es la de ¿cómo en este juego tiene cabida la metáfora?

La metáfora significa en el pensamiento de Richard Rorty la libertad, la posibilidad de una crítica, es el modo de redescubrir nuestras contingencias, de hacernos cargo de las mismas, es el recurso con que contamos para variar el léxico, para contrapuntear la clave tonal de una conversación que se ha enquistado. La metáfora es un recurso estilístico, un tropo, pero no es un más allá de nuestro lenguaje, es la forma que adquiere en ese mismo juego el recurso de una imaginación que reacomoda las piezas, que mezcla nombres y figuras para decir a su particular modo algo que pudiéramos no haber advertido; es una reacomodación, una redescubierta, la irrupción de algún par de términos que no habíamos relacionado, el choque y la ruptura de lo habitual, pero no de algo distinto aunque parezca nuevo. Toda su novedad e incluso su fuerza radican en el efecto que producen en el esquema habitual de nuestras creencias, integrándose unas veces con la consecuente literalización que hará que prontamente sea algo habitual. En esta dinámica se insertan los movimientos sociales, las políticas públi-

15 Coincido en ello con la crítica que eleva Nancy Fraser a la postura rortyana de la distinción de esferas que dan como resultado la ruptura del mapa cultural. Véase Fraser, N. "Solidarity or singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", pp. 314. En: *Reading Rorty*. Malachowski, Alan: (ed). London:Blackwell. (1990). 303-320.

cas que algún día eran imaginación y hoy son reformas logradas. Aquí también tienen lugar los progresos científicos, intelectuales, no sólo políticos y morales. Pero ahora se trata de entender que el esquema de la filosofía rortyana apunta a la legitimación de un espacio público orientado por la creencia de que es el liberalismo democrático el mejor modo que tenemos para lograr la ampliación de la libertad. Y lo que me interesa subrayar es que dicha ampliación es la forma que tendría que tener la inclusión social. La posibilidad de que como comunidad podamos justificar nuestras acciones ante los que alguna vez fueron 'seudo humanos' pero ahora harían parte de nosotros, como los gentiles, los infieles, los homosexuales, las mujeres, y los inmigrantes (el rostro actualizado de la pobreza, la vulnerabilidad de un viajero sin master-card).

La consecución de este propósito, que en palabras rortyanas se denomina solidaridad, no es algo que dependa de nuestra capacidad de conocer, sino que se relaciona con nuestra imaginación y nuestra capacidad de sentir. Si queremos que todos los nuestros participen de la bondad de no ser crueles, entonces tendríamos que conversar, imaginar y conmovernos con las narraciones sobre el dolor de (nos)-otros. Esto es lo que ha sugerido Rorty en variadas partes y momentos de su obra, es este rasgo sentimentalista el que tanto sus detractores como algunos comentaristas coinciden en remarcar. Pero avanzando sobre esto, la misma definición de lo que Rorty asume como principio liberal, esto es la no-crueldad, consiste en un sentimiento articulado por fuertes creencias que nos conducen a diferenciar entre aquellos que pueden ser objeto de crueldad y aquellos que no, y entre quienes la imparten. La distinción sobre el criterio de que una misma práctica se constituya en crueldad para unos y no para otros está en la base del asunto de la democracia inclusiva.

Existe en la obra rortyana, la especificación de una crueldad como la re-descripción en nuestros términos de las prácticas de quienes no hacen uso de nuestro lenguaje¹⁶.

Si esto es así, entonces habría que espetarle a Rorty que esta suerte de crueldad como re-descripción es de nueva cuenta la forma de legitimar el uso del juego de lenguaje del liberalismo democrático. Un lenguaje según el cual se exhortaría a los otros a que hablen en nuestros términos si es que pretenden ser entendidos. El neopragmatista ha conseguido estatuir una forma de identidad que se adecua a este propósito, pues la descripción del yo como el conjunto de creencias y deseos más o menos coherente sugiere que cualquiera puede hacerlo. Sin embargo, el contraste de creencias para establecer lo que es el caso, al establecer una objetividad del mundo mediada por el empleo del lenguaje no garantiza que de dicho contraste pueda resultar efectivamente el cambio de perspectiva o la adopción de un lenguaje nuevo para que mis preten-

16 · Cf. Rorty, R. (1991).

siones sean tenidas en cuenta. Porque lo que parece contar aquí no es, como ha querido enseñarnos Rorty siguiendo a Davidson, la posibilidad de ese dinamismo del conocimiento que estatuye la racionalidad social. Sino el uso de un juego lingüístico que parece imposible que algunos pudieran sencillamente rechazar. Lo que le otorga legitimidad al uso de este juego del lenguaje es la lealtad de sus usuarios a las reglas con las que pueden hacerse jugadas.

La inclusión fruto de nuestra solidaridad significa la inclusión en nuestro juego del lenguaje, es la forma de ese etnocentrismo inclusivo rortyano que, al decirse como la forma de una libertad, niega la posibilidad de la misma al proscribir otros juegos del lenguaje.

La democracia inclusiva de Rorty como ampliación de las libertades, sugiere en todo caso el peso de una homogeneidad que sólo se ocupa del problema de la libertad personal mientras deja en manos de las políticas públicas el asunto relativo a las condiciones de una libertad que ha perdido todo efecto transformador e incluso proteico con que fuera presentada.

Así las cosas, la forma de la inclusión social como otro modo de decir la libertad y la no crueldad asume el rasgo de una homogeneidad que se traduce en un etnocentrismo con pretensiones inclusivistas y que circunscriben las prácticas transformadoras de los individuos al empleo de unas reglas aceptadas por su carácter consuetudinario, porque así es como hacemos las cosas 'nosotros'.

3 CONCLUSIÓN: 'NOSOTROS'

Ante tal perspectiva, la pregunta sobre 'nosotros' implica la confección de una metáfora y el miedo genuino a perdernos en la boca de quien quiera. El miedo que se matiza con la esperanza de que sean todos o cualquiera quien la emplee. Pero el riesgo no acaba aquí, todo poeta sabe que puede ser utilizado incluso por aquel a quien cuestiona. Habría que ser lo suficiente irónico para hacer que cualquiera que utilice nuestra metáfora termine conquistando para sí una paradoja, algo así como la contradicción performativa habermasiano-apeliana. Pero suponer la contradicción performativa¹⁷, aunque sea su plausibilidad como esperanza es un gesto que no tiene lugar en un juego de lenguaje cuya opacidad está conjurada por la utilidad de sus acciones, por su carácter con-

17 Cf. Rorty, R. *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Lección 3 y 4: "Universalidad y verdad." Esp. p.92-100. El argumento de Rorty para rechazar la contradicción performativa hace parte de su intento de desembarazarse de un presupuesto comunicativo ideal que todos los posibles participantes habrían de aceptar si deciden entrar en el juego argumentativo, aunque sea para rechazar las pretensiones establecidas; esto es, no puedo rechazar el marco sin hacer uso de las reglas que tiene estatuido aunque sea para controvertirlo. La posibilidad de caer en una contradicción de este tipo es una manera, en el pensamiento rortyano, de negar el historicismo, de bloquear incluso el juego de la ironía como redescipción.

tingente. En un juego de lenguaje tampoco la metáfora tiene lugar, porque no hay contenido que pueda serle asignado, por eso es ruptura y posibilidad de la libertad en un orden causal que no empieza *de novo*, sino que redscribe irrumpiendo el orden de relaciones. Si como dice Davidson, la metáfora constituye el efecto de choque sobre nuestras creencias habituales, ése es justamente el lugar que le asigna Rorty en su esquema interpretativo de la filosofía, de la historia intelectual, del progreso moral y de la política. Pero el problema que esto traduce es justamente que el efecto de choque deslegitima su propia plausibilidad. Aunque el efecto concorra dentro de un juego con reglas estipuladas que éste trastoca, el efecto 'lente' de ampliación de la mirada concursa al caso de los hablantes de dicho lenguaje y sólo esboza una esperanza y hasta una profecía, pero esto no constituye una utopía, ni constituye el modo adecuado para tratar con las políticas públicas, con los cambios que deben realizarse para que nuestras sociedades sean verdaderamente inclusivas. La paradoja es que hablar un juego del lenguaje es dar por hecho la homogeneidad y en ella el único rasgo susceptible de romperlo es instaurar un nuevo juego que va penetrando de manera sutil. Pero ningún lente nos haría cambiar la perspectiva, quizá nos haga introducir términos, pero sólo será la comunidad la que decida literalizar la metáfora en orden a cambiar las circunstancias que ahora redescibimos.

A esta bondad hay que oponerle otra manera de abordar la irrupción y redescipción de la metáfora, que nos deja de nuevo *ad portas* de una plausible humillación y crueldad, la de ocultarnos el pasado. El efecto de la redescipción es también contar la historia en términos de un interés particular, el de los usuarios de ese léxico. Ante ello, la metáfora de la política como juego lingüístico vuelve a poner el acento en el temor a la seducción, en la virtud viciosa de una retórica, que no es que se olvide del pasado, sino que cuenta la historia a su modo.

Por ello la pregunta por el nosotros rortyana se contesta así: nosotros, los ciudadanos pertenecientes a las democracias liberales. Pero haber planteado la pregunta por el nosotros ha sido su virtud, hacernos sospechar de los discursos del nosotros para saber a quien se dirigen y qué pretenden. Hay tantos nosotros como juegos del lenguaje y hay tantas posibilidades de hallar términos comunes que funjan como puentes como esperanzas de liberación han sido segadas en el camino de la historia. La pregunta por el nosotros impele a que nosotros dejemos de asumir que somos el nosotros del liberalismo democrático, la definición del nosotros es ya la pretensión por impedir a otros su inclusión. Es también en contextos de redefinición de las tareas políticas y emancipatorias, la clave para abandonar la idea de un nosotros alternativo, pues no se trata de la búsqueda del nosotros como un algo perdido en un más allá en las postrimerías de la historia, sino de un nosotros actualizado aquí y ahora que enseña su rostro perplejo ante una homogeneidad que clausura la posibilidad del diálogo, que establece los términos de la inclusión como establece los criterios del conocimiento.

La perplejidad, tanto como el asombro que recuerda Aristóteles o el cabreo que señalara Celia Amorós¹⁸, son más que la fuente de la filosofía la fuerza audible del pensar crítico. Un pensar que no puede abandonarse a reproducir una crítica cultural para un medio homogéneo en que no tiene voz ninguna. Se trata, antes que nada, de la creación de esa voz que abre la posibilidad de una conversación distinta, cuya diversidad no quede subsumida por el monologuismo¹⁹ que pensó que era diálogo, pues al dar tanto la vuelta volvió al punto de origen: un solipsismo consumado y consumido.

En estas condiciones, la filosofía rortyana nos deja en silencio, no ofrece alternativas ni para el lenguaje ni desde éste. La pretensión de una política sin fundamentación filosófica puede conducirnos a un pragmatismo larvado de idealismo, que consigue en su contra clausurar la conversación, elevar un juego de lenguaje en que la creencia como hábito de acción imposibilita la acción política.

El círculo de tiza del juego del lenguaje del liberalismo democrático rortyano es la vuelta de tuerca que nos hacía falta para abandonar las pretensiones de un giro lingüístico que no puede ir más allá de sí mismo. Todo su intento por situarnos en el diálogo requiere de otro sustento conceptual, de una vía aún por pensar.

18 Entrevista concedida a Juan Cruz en el diario español *El País*, edición dominical de 29 de octubre de 2006, con motivo del Premio Real de Ensayo "La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres".

19 Dicho monologuismo es la consecuencia de una razón procedimental que hace de la diferencia un asunto privado que parece situarse en una línea paralela a la discusión pública y política en que habría de tener lugar.