



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Morales, Matías Leandro

El destierro de los dioses. Las estrategias teóricas de John Rawls y Richard Rorty para erradicar a la metafísica de los debates políticos contemporáneos



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Morales, M. L. (2019). *El destierro de los dioses. Las estrategias teóricas de John Rawls y Richard Rorty para erradicar a la metafísica de los debates políticos contemporáneos. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1944>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El destierro de los dioses. Las estrategias teóricas de John Rawls y Richard Rorty para erradicar a la metafísica de los debates políticos contemporáneos

TESIS DE MAESTRÍA

Matías Leandro Morales

matiasmorales@hotmail.com

Resumen

La apelación a argumentos esencialistas o metafísicos en el marco de la discusión pública conlleva dos riesgos: (i) la imposibilidad de alcanzar acuerdos entre las partes en pugna (ii) la exclusión de una porción de la ciudadanía ajena, parcial o completamente, al alcance de dichos argumentos. Los fundamentos metafísicos son aquellos basados en visiones religiosas, morales o filosóficas comprensivas. Si pensamos en el proyecto político, en principio occidental, de concebir sociedades democráticas y liberales, las dos cuestiones planteadas implican problemas de cierta gravedad. De extenderse (i) la inestabilidad permanente pondría en riesgo la factibilidad y legitimidad del gobierno y, por consiguiente, a la propia unión social. De hacerlo (ii) dicha exclusión, en caso de que estos argumentos esencialistas se transformen en políticas de gobierno, significaría un cercenamiento de libertades e igualdades universales, poniendo en cuestión determinadas garantías individuales ya consolidadas, u obstaculizando la formulación de nuevos derechos. Ambas (i) y (ii) restringen o desconocen una característica extendida y fundamental en las sociedades democráticas y liberales de la actualidad: la pluralidad de formas y proyectos personales y sociales.

John Rawls y Richard Rorty, ambos exponentes del liberalismo político contemporáneo, han desarrollado ideas y argumentos con la intención de limpiar estos restos metafísicos del espacio público. El primero elabora una concepción de la justicia como política (no metafísica) y desarrolla la idea de razón pública, mientras que el segundo trabaja la propuesta del etnocentrismo para fomentar la construcción de comunidades conversacionales nacionales e inclusivas y, a su vez, argumenta la prioridad de la democracia liberal por sobre la filosofía. El interrogante principal de la tesis es, pues, comprender cómo dos autores centrales del liberalismo político construyen gran parte de su pensamiento filosófico político en defensa del

pluralismo social y la autonomía de las personas, en términos de libertad e igualdad garantizadas por normas e instituciones democráticas, frente a la amenaza de los intentos, aun cuando estos sean bien intencionados, de eliminar la diferencia o heterogeneidad social. La historia nos ha mostrado el peligro del avance de argumentos esencialistas en el marco de sociedades democráticas. Hacia derecha e izquierda, si usamos la vieja metáfora espacial, el peligro de la propagación fundamentalista resultó fatal tanto para las poblaciones gobernadas como para la propia democracia liberal en cuanto régimen político.

Consideramos que el éxito del propósito de Rawls y Rorty contribuiría al enriquecimiento de una discusión política incluyente, la cual evite exclusiones de facto por pertenencia religiosa, diferencias morales o filosóficas, o cualquier otra justificación dogmática. Porque creemos, y he aquí la hipótesis, que un escenario de mayor limitación de los argumentos dogmáticos o comprensivos en los espacios centrales donde se desenvuelve la discusión pública, arrinconándolos dentro de un marco político no abarcador o general acerca de lo humano, permitirá la eliminación de los argumentos inapelables o absolutos, facilitando de esta manera la posibilidad de lograr acuerdos políticos y evitando *ipso facto* la exclusión de quienes sostengan otras perspectivas de base.

Director: Dr. Federico Penelas

Fecha de entrega: 30/04/2019

Índice

Introducción. El sueño de Platón.....	5
Capítulo 1	
El giro político de J. Rawls.....	21
I. Introducción. El repliegue de la justicia	21
II. El hecho del pluralismo.....	24
III. La sociedad como sistema de cooperación. El hecho del pluralismo razonable y la cultura pública democrática.....	29
IV. Una concepción moral de la política.....	39
a. La concepción de la persona.....	39
b. La concepción de la política.....	45
V. Consideraciones finales: El juego del liberalismo político; Primera parte.....	49
Capítulo 2	
En búsqueda de un acuerdo esencial entre la ciudadanía.....	55
I. Introducción. La idea de la razón pública.....	55
II. Idear una razón pública.....	58
III. Interregno: El consenso traslapado.....	60
IV. El juego del liberalismo político; Segunda parte.....	62
V. La idea de la razón pública como ideal.....	69
VI. Consideraciones finales. ¿Cuál es el alcance de la razón pública?.....	75
Capítulo 3	
Nosotros, la democracia. El giro etnocéntrico de R. Rorty.....	78
I. Introducción. Cómo se llega a ser lo que se es.....	78
II. Estrellas y franjas.....	82
III. Lenguaje, comunidades conversacionales y etnocentrismo.....	82
IV. La construcción de un nosotros.....	99
V. Esperanza, solidaridad y futuro.....	105

VI. La patria del filósofo y los adoradores de Baal.....	107
VII. Consideraciones finales. La religión estadounidense.....	109
Capítulo 4	
La democracia primero. _Llamamiento por una cultura política postmetafísica.....	114
I. Introducción. La sombra de Nietzsche.....	114
II. Adiós a la verdad.....	118
III. La filosofía y la política democrática.....	120
IV. ¿Qué es una comunidad democrática?.....	128
V. Consideraciones finales. Las esperanzas democráticas.....	133
Conclusión. <i>Back to the future</i>	141
Referencias bibliográficas.....	150

Introducción. El sueño de Platón

XLVII

En un día excesivamente nítido, (...) entreví, como un camino por entre los árboles, el que tal vez sea el Gran Secreto, aquel Gran Misterio del que los poetas falsos hablan. Vi que no hay Naturaleza que la Naturaleza no existe, que hay montes, valles, planicies, que hay árboles, flores, hierbas, que hay ríos y piedras, pero que no hay un todo al que eso pertenezca, que un conjunto real y verdadero es una enfermedad de nuestras ideas¹

El hecho de recurrir a un poema como gesto de apertura de un escrito profundamente político debe ser percibido en clave antiplatónica; por el poema en tanto artificio literario y por la propia perspectiva del guardador de rebaños, el protagonista de la pieza. Bien es sabido que Platón quería expulsar a los poetas de su *Politeia* ideal por considerarlos perniciosos debido a sus dotes seductoras y a sus ficciones pobladas de fantasías que confunden a los habitantes de la *polis* acerca del bien, la verdad, la justicia, las virtudes de cada cual, y de quiénes y cómo debían ejercer el buen gobierno, en definitiva, acerca de la política como ciencia y como asociación para la construcción de la mejor forma de vida comunitaria asequible para la humanidad. Aunque tal vez haya poco de lo que entendemos hoy por política en la vida de la *Politeia* platónica. Aventuramos que Rorty aplaudiría este gesto de intervención literaria en una tesis sociopolítica porque estaríamos en consonancia con su propuesta de educación sentimental de las comunidades humanas, donde los buenos poetas, como Pessoa, cumplen una función primordial y los grandes filósofos, lejos de ser reyes gobernantes, son también buenos poetas. De hecho, los dos autores tratados aquí en varios aspectos son antiplatónicos, a pesar de que reconocen la importancia del ateniense para la historia del pensamiento político y filosófico de Occidente y que, justamente porque la reconocen, intentan pensar por fuera de su enorme y casi permanente influencia en la civilización occidental, sea esta consciente o inconsciente, directa o indirecta. Rawls y Rorty combaten en particular al dualismo platónico en tanto doctrina metafísica asociada a una concepción de la naturaleza humana cuyo vínculo con la política la convierte, por un lado, en una actividad idealizada que se ubica más allá de la contingencia y, por otro, como saber

¹ Pessoa, F. (2016), *Poesía completa de Alberto Caeiro*, São Paulo: Comphania de bolso, p. 74. Traducción propia. Desde aquí en adelante, todas las traducciones son propias excepto aclaración en contrario.

iniciático, en un bien privativo de unos pocos capacitados para su entendimiento y ejercicio.² El elitismo de Platón en gran parte se erige frente a la experiencia democrática del siglo de Pericles. Su filosofía política plantea una restauración aristocrática novedosa si la comparamos con aquella aristocracia que había antecedido al siglo V, un gesto intelectual con aires de reacción desencantada en el medio de una Atenas decadente – aun con la restauración democrática posterior al brevísimo interregno de los tiranos- que conlleva el desprecio por un proyecto fundacional y hoy clásico de gobierno de todos los ciudadanos, el cual Platón analiza como el gobierno de los ineptos, los demagogos, los pobres más o menos descontrolados, los muchos aunque débiles, en fin, la ignorancia al poder. Es cierto que Platón atenúa su desprecio por la democracia en *Político*, pero nunca abandonará su preferencia monárquica - en primer lugar- o aristocrática - de no ser la primera opción posible - del gobierno del filósofo, sea este un rey o una elite gobernante.³ Hoy en día las perspectivas aristocráticas de la política han abandonado el proyecto de gobierno de los sabios o filósofos, aunque algunas de estas planteen instituciones con reminiscencias del Consejo Nocturno, pero no las analizaremos aquí porque asumimos que estas opciones - debido a su concepción - se mueven dentro de entornos autoritarios. Los partidos políticos de una sociedad democrática difícilmente podrían apelar a argumentos elitistas, aunque en la actualidad algunos partidos planteen ideologías esencialistas con una justificación de base que se apoya en doctrinas metafísicas de índole filosófica, moral o religiosa, colaborando para que estas doctrinas sigan presentes en el ámbito de la discusión pública.⁴

² Claudio Amor (2006) refiere a un primer Rawls como “el Platón de la justicia social” que elabora una filosofía sin democracia. Este periodo correspondería a *Una teoría de la justicia*, por lo cual de acuerdo a lo que iremos analizando en este trabajo tal vez Rawls acordaría en parte con las observaciones de Amor. Más difícil sería que Rawls acepte ser incluido en una tradición intelectual que padece “el síndrome de Platón”, tal como sugiere Salazar, indicando que su pensamiento se enmarcaría dentro de una tradición platónica de rechazo moral hacia la política. Este último dato lo tomamos del artículo de Rodríguez Zepeda, J. (1999), “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 14, p.84, p. 87 nota al pie 28., p. 71-87.

³ Cfr.: Platón (2000), *Diálogos V*, Madrid: Gredos, p. 587.

⁴ Lo más fácil es pensar en los partidos de base religiosa, tanto católica como protestante, aunque en algunas democracias, por ejemplo en Israel, existen también partidos de base religiosa musulmana o judía. Pero también podemos enfocarnos en los partidos nacionalistas que plantean un mito o idea de nación esencialista a partir de la cual hay que conformar a las políticas públicas para que dicho ideal se vea reflejado en la realidad *in aeternum*. Estamos pensando en partidos nacionalistas que se abstengan del racismo, ya que una posición racista estaría traspasando el límite de la legalidad en una sociedad democrática y liberal. Los partidos de origen marxista, excepto aquellos que mutaron en reformistas, como la socialdemocracia, se nutren de ciertas ideas esenciales de la ideología fundada - en clave económica y filosófica - por Karl Marx. Este esencialismo los hace mirar también a una serie de pasos ineludibles los cuales nos llevarán a un horizonte prefijado e inmutable, es decir, hacia una meta final de emancipación de la humanidad hallada a sí misma en su esencia en el comunismo. Sin agotar la cuestión en relación a sus posibilidades, las ideas de Rawls y Rorty entienden que los partidos que presenten estas características deberán abstenerse de utilizar sus argumentos de base, en última instancia

Entendemos que una de las cuestiones más conflictivas y complejas para la consolidación de las democracias liberales contemporáneas se asocia a la calidad y al contenido de la discusión pública. Desde el inicio de la democracia en Atenas, quizás el aspecto de mayor relevancia para la supervivencia de este régimen político, el cual fue sostenido en su momento más firme por concepciones como las de *isokratía*, *isonomía* e *isegoría*, estuvo vinculado a la lucha de los distintos argumentos políticos en el espacio público.⁵ Los griegos fueron maestros en el arte de la retórica, una disciplina que alcanza su apogeo en la *polis* ateniense. Incluso aquellos griegos nacidos en otras *polis* de la época, como los llamados sofistas,⁶ o el propio Aristóteles, alcanzaron la excelencia teórica y práctica en este arte durante su estadía en Atenas. La necesidad de destacarse en la oratoria para dar la impresión de poseer la *areté* y, por ende, ser una persona digna de la capacidad de mando o *arke* que maneja la *téchne politike*, sólo tenía sentido en un medio ambiente democrático en el cual el espacio público del *agora* fuera un campo de batalla entre ciudadanos libres e

absolutos e inapelables, cuando participen en los espacios de discusión pública en los cuales se definen cuestiones fundamentales del ordenamiento social democrático. De imponerse dichos argumentos metafísicos como obligatorios de forma universal, aquellos ciudadanos ajenos a dichas doctrinas morales, filosóficas o religiosas, caerían dentro de una política de exclusión o, en el peor de los casos, de exilio forzado o exterminio.

⁵ No estamos subestimando los procedimientos de la democracia directa ateniense, pero sí estamos poniendo el foco en el combustible que los ponía en funcionamiento. Sin el entramado de ideas y concepciones filosófico-políticas desplegadas por los míticos reformadores y estrategias más relevantes, las normas e instituciones probablemente nunca hubieran existido. *Isonomía*, la igualdad ante la ley también pensada en términos de participación en el ejercicio del poder, que luego de las reformas de Solón y Clístenes y finalmente con las reformas de Pericles, se extiende sin distinción de renta entre quienes tenían el status de ciudadanos y la *isegoría*, la igualdad de uso de la palabra en el *agora*, conforman una parte importante de los cimientos desde donde se construye la democracia ateniense. Consideramos que pasan a ser centrales dos cuestiones: el acceso a ciertos derechos (quitándole a la palabra su sentido moderno) para los ciudadanos y el uso igualitario de la palabra en el espacio público. En suma, por un lado, un marco legal citadino con determinados procedimientos que se consolidan (recordemos siguiendo a Morlino (2009) que un régimen es "...un conjunto de normas e instituciones que caracterizan a un concreto sistema político" (p.2, nota al pie 2)) y, por otro, la proliferación de la argumentación y la conversación en el espacio público; ambas cuestiones, lo normativo y lo deliberativo, serán centrales en nuestro escrito. Vernant (2006) escribe: "el sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio demanda y de dominación sobre los demás (...) La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación" (p.61-62) Para la cuestión del funcionamiento de la democracia ateniense remito a Jones, A.H.M. (1995), "How Did the Athenian Democracy Works?", en *Athenian Democracy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 99-133. Para una imagen histórica global, remitimos a Rodríguez Adrados (1997), *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Madrid: Temas de hoy.

⁶ Sócrates en el célebre diálogo que mantiene con Protágoras, tal vez el sofista más destacado y uno de los ideólogos de la democracia ateniense, le señala su pretensión de enseñar la Ciencia Política y hacer de los hombres mejores ciudadanos, lo cual el sofista acepta como cierto en relación a su arte. Platón (2000), *Diálogos I*, Madrid: Gredos, p. 386.

iguales que intentan convencerse mutuamente. Es cierto que la calidad de ciudadano o *polítes* tenía en ese entonces un acceso restringido, pero aun así la democracia significó una revolución, es decir, un cambio profundo en relación a los regímenes monárquicos o aristocráticos anteriores.

A quienes valoramos a la democracia como el mejor régimen concebido por la *humanitas*⁷ hasta la fecha, y además nos adentramos con cierto placer en los caminos de la Filosofía Política, nos resulta paradójico el hecho de que Platón, quien es, tal vez, el fundador de dicha disciplina, haya sentido tanta desconfianza e incluso cierto desprecio por este régimen, al cual es cierto que experimenta en su época menos gloriosa. Recordemos que el filósofo vive entre las trágicas guerras del Peloponeso (Atenas capitula en el 404) y poco antes de la batalla de Queronea (338), donde las tropas de Filipo vencen y, por un tiempo prolongado, dan comienzo a la imposición hegemónica de los macedonios.⁸ Incluso, quizás preso del resentimiento y la perplejidad ante un hecho infame, culpa a la democracia de haber matado al más virtuoso de los ciudadanos atenienses, su maestro Sócrates, quien fue acusado, juzgado y declarado culpable por el delito de impiedad en el marco de un juicio regido por un tribunal popular. La visión aristocrática de la política de Aristocles, reconocido por la posteridad como Platón, él mismo de origen noble, lo lleva a desvalorar la riqueza de la discusión pública, tildándola de un caldo de cultivo para la demagogia, de manera que, como decíamos, la política pasa a ser un bien exclusivo de los sabios o filósofos.⁹ Es así que la política jamás podría estar asociada a la calidad de la discusión pública porque los

⁷ Nótese que fue Cicerón el gran ideólogo de la concepción humanista, retomada luego por el Renacimiento, y que también este abogado, filósofo y político fue un gran maestro de la oratoria, así como un virtuoso republicano. En Rawls la cuestión jurídica es fundamental. Veremos que Rorty hablará de un *ethnos* en lugar de una *humanitas*, aunque la concepción ciceroniana bien puede asociarse a la civilización greco-romana y a su consiguiente expansión en lugar de la idea de una humanidad universal, una perspectiva que sostiene por ejemplo Sartori (1992, p.13). Rawls será algo más ambiguo en este aspecto porque si bien hasta *Liberalismo político* da la impresión de que piensa en términos de una parte de la humanidad, aquella que habita a las democracias liberales occidentales, en *Derecho de gentes*, uno de sus últimos escritos, intenta abarcar con su concepción de la justicia a todos los pueblos de la tierra. Pensamos en el humanismo ilustrado como una cosmovisión con tendencia universalista, pero fundamentalmente occidental. Ambos autores aunque tengan matices y críticas, en particular a la faceta esencialista del iluminismo, se sienten parte del proyecto de la ilustración.

⁸ Los datos biográficos de Platón los tomamos de Lisi, F. (2000), "Introducción general", en Platón, *Diálogos I*, (p. VII-XXXIV), Madrid: Gredos.

⁹ Rawls suele ser un autor con un estilo más bien sobrio, por este motivo nos causó cierta sorpresa - y de ahí que queramos destacarlo - cuando pone un énfasis especial, expresándose de un modo apasionado, en el momento en que analiza la relación entre su concepción de la justicia y el rol de los filósofos, es decir, la posibilidad de los filósofos como reguladores de la política. Dice Rawls: "...los ciudadanos en la sociedad civil no usan la idea de la justicia como equidad simplemente como una plataforma [llevados de la mano por el filósofo como experto] desde la cual juzgar las disposiciones y políticas públicas. En la justicia como ecuanimidad no hay filósofos expertos, ¡Dios nos libre!". En Rawls, J. (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, p. 426-427.

gobernantes ejecutan su conocimiento (*epistēmē*) sin vacilaciones, ni necesidad de relevar o conocer las opiniones (*doxa*) de los gobernados.

Sin duda, la apreciación crítica de Platón se refería a una ingeniería constitucional y a una arquitectura del Estado muy distintas a las democracias liberales contemporáneas, las cuales no han recibido únicamente la influencia de la democracia clásica, sino también de otras corrientes, en especial del republicanismo y el liberalismo. Coincidimos con Sartori (1988) cuando advierte el error terminológico y conceptual de confundir al sistema político griego con los Estados democráticos contemporáneos, perdiendo de vista que han pasado dos mil años de historia occidental y la humanidad ha conocido "...el cristianismo, el humanismo, la Reforma, la concepción iusnaturalista de los "derechos naturales" y el liberalismo" (p.345).¹⁰ Pero la noción de ciudadanía - ahora universal - y la importancia de la discusión pública para la resolución de conflictos con el propósito de decidir sobre aquello que afecta a la cosa pública, continúa siendo un aspecto central en nuestras democracias. Es cierto que en la actualidad gran parte de la ciudadanía delega en manos de sus representantes a la administración y gestión de lo público, quedando a años luz del *polítes* ateniense que dedicaba gran parte de su rutina diaria a la política, pero de una u otra manera los ciudadanos son conmovidos por los sismos políticos que se producen en sus comunidades y, quieranlo o no, inciden con sus acciones en la consolidación o debilitamiento de la democracia. De ahí la importancia nuclear acerca de la preocupación por el contenido y la calidad de la discusión política en la esfera común, particularmente en aquellos ámbitos donde se dirimen los destinos de las poblaciones bajo un gobierno de índole democrática.

Con las aclaraciones hechas antes sobre la diferencia entre la democracia de Solón, Clístenes, Efialtes y Pericles en relación a los regímenes democráticos actuales, los dos autores desarrollados en este escrito se ven a sí mismos como parte de la tradición democrática¹¹. Así, ambos piensan teniendo en mente a una discusión que se inició hace veinticinco siglos y que afortunadamente está lejos de perecer, al menos en breve. Las democracias de antaño y las actuales parecen estar muy cerca desde un punto de vista intelectual y político si seguimos a Rodríguez Adrados (1997) cuando refiriéndose a Esquilo, Demócrito y Protágoras sostiene que "la justicia que se realiza en la democracia procede de la

¹⁰ Rodríguez Adrados (1997) sostiene lo contrario: "Nadie hay que ponga en duda la similitud de nuestras democracias con la democracia de Atenas en los siglos V y IV antes de Cristo, incluso en cierta medida en el VI. La palabra es griega, muchas de las instituciones dentro de nuestras democracias son comparables a las atenienses, como lo son los conceptos de libertad, igualdad, solidaridad y justicia" (p.11). Es cierto que similitud puede significar un aire de familia, una misma inspiración general, etc.

¹¹ Rawls (2001) afirma que la experiencia de la democracia ateniense no fue una democracia liberal – sobre lo cual coincidimos-, sino más bien "...una autocracia de los 35000 miembros masculinos de la asamblea sobre un total de población de aproximadamente 300000" (p.29).

capacidad de *lógos* de todos los hombres, de que todos pueden dar y aceptar razones, llegar a acuerdos razonables. Es una concepción laica, ilustrada” (p.17). Entendemos que tanto Rawls como Rorty, con algunos matices, podrían apropiarse de esta afirmación como parte coherente de su pensamiento. Por esta razón hicimos un rodeo a través de Platón, uno de los más excelsos críticos de la democracia, hasta llegar a nuestros autores, sus defensores contemporáneos; en suma, el origen y la actualidad de la Filosofía política con la misma cuestión puesta en discusión. En “Justicia como equidad, política, no metafísica”, un artículo central para nuestro propósito, Rawls (1985) explicita que “En tanto partimos dentro de la tradición del pensamiento democrático, también pensamos a los ciudadanos como personas libres e iguales” (p.233). Sin duda, Rawls está pensando en una democracia constitucional moderna con muchas características impensables para el mundo ateniense, pero percibe al régimen actual dentro de una tradición más antigua. En un texto tardío donde revisita la idea de la razón pública, otro de los ejes de nuestro escrito, Rawls (2001) adscribe a la concepción deliberativa sobre la democracia - a la cual debe adicionarse el carácter constitucional - y vuelve a mencionar a los griegos, diciendo que “La democracia tiene una larga historia, desde su inicio en la Grecia clásica hasta el presente, y existen varias ideas diferentes de democracia. Aquí sólo me preocupa una democracia constitucional bien ordenada (...) entendida también como una democracia deliberativa. El aspecto decisivo de la democracia deliberativa es la deliberación en sí misma” (p.138). Asimismo, Rorty (1999) también elige el mismo camino de Pericles y Protágoras para que podamos alejarnos cada vez más de la “...la mala idea platónico-straussiana de que no tendremos justicia hasta que los filósofos se hagan reyes o los reyes filósofos” (p. 18).

A su vez, Rawls y Rorty se asumen dentro de la más joven tradición del liberalismo. Es así que los dos autores son liberales y demócratas, una cosa y la otra de forma complementaria. Sin duda podríamos pensar en una sin la otra, Carl Schmitt lo argumenta magistralmente y plantea incluso la idea de que son tradiciones antitéticas,¹² pero en estos pensadores la democracia y el liberalismo van de la mano. Si en lugar de Schmitt, un pensador demócrata pero antiliberal, recurrimos a un demócrata liberal como Sartori (1988), también es ilustrativa su diferenciación de las dos tradiciones al punto de enfatizar que “...no podemos hablar de libertad política sin referirnos al liberalismo – liberalismo, insisto, no

¹² Por ejemplo, en *La crisis de la democracia parlamentaria*, donde Schmitt ubica al bolchevismo y al fascismo como antiliberales, pero democráticos, además de que asocia a la democracia con la homogeneidad de la población gobernada, contrariamente a la heterogeneidad característica de las democracias liberales contemporáneas. En Schmitt, C. (2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, Massachusetts, The MIT Press, p. 9.

democracia. La libertad política que hoy disfrutamos es la libertad del liberalismo, el tipo liberal de la libertad, no la precaria y dudosa libertad de los antiguos” (p.381).¹³

Rawls y Rorty diferencian cada uno a su manera un liberalismo político de lo que llaman un liberalismo metafísico o esencialista. Si el primero contribuirá al desarrollo de un progreso intelectual y moral desde una concepción política blanda o pragmática, el segundo transita por el camino de la búsqueda de fundamentos fuertes dentro de teorías sociales y políticas comprehensivas. Como ejemplo, a pesar de su gran admiración por ambos autores, Rawls considera que Kant y Mill incurren en el campo del liberalismo metafísico y, cuando analiza parte de sus argumentaciones, escribe: “Como lo encontramos en Kant y J.S. Mill, estos ideales comprehensivos, a pesar de su gran importancia en el pensamiento liberal, se extralimitan cuando son presentados como el único fundamento adecuado de un régimen constitucional. Así entendido, el liberalismo se convierte en otra doctrina sectaria” (1985, p.245-246). De hecho, el autor asume que ha fundado una nueva corriente dentro de la familia del liberalismo: “el liberalismo político”.¹⁴ Rorty (1989), a su vez, considera que “se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de abastecerla de “fundamentos filosóficos” (p.52). Asimismo, el autor separa lo que entiende como liberalismo ilustrado de lo que denomina racionalismo de la ilustración, optando por el primero porque el liberalismo ilustrado carecería de una base metafísica.¹⁵ Con este gesto Rorty (1991) desea contrastar “...el liberalismo burgués, el intento de cumplir las esperanzas de la burguesía del Atlántico Norte, con el liberalismo filosófico, una colección de principios kantianos pensados para justificar que tenemos aquellas esperanzas” (p. 198).

Ahora bien, ¿qué es metafísica? En su libro *El crepúsculo de la metafísica* Jesus Conill (1988) la define del siguiente modo: “La metafísica es un saber de los fundamentos del acontecer, del conocer y del actuar; una constante reflexión e interpretación de las experiencias con pretensiones de validez universal. Al saber metafísico acompañan rasgos como la universalidad, fundamentalidad, necesidad y comunidad” (p. 17). Cuando este autor se pregunta por qué y para qué surgió la metafísica, entiende que su nacimiento está asociado a un esfuerzo sensible e intelectual de la humanidad con la intención de orientarse en el mundo o “...para saber estar en la realidad” (p. 15). Conill cree que los hombres se

¹³ Sartori hace alusión sin mencionarlo directamente a la famosa diferenciación de Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Cfr.: Constant, B.(2002), “The liberty of the ancients compared with that of the moderns,” en *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 309-328.

¹⁴ Rawls encuentra pocos antecedentes en otros autores que puedan ser más o menos adscriptos a esta corriente. Apenas Charles Larmore, Judith Sklar (la cual es admirada por Rorty) y Bruce Ackerman, así como algunos comentarios de Joshua Cohen en relación a la democracia deliberativa. Cfr.: Rawls (1996, p. 374, nota al pie 1).

¹⁵ Cfr.: “Haciendo esta sugerencia, estoy recomendando, como he hecho en otras ocasiones, que necesitamos separar al liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado” Rorty (1997, p.20).

proveyeron de este saber para hacer frente al caos del sinsentido e intentar, al mismo tiempo, determinar de un modo esencial cuestiones acerca de lo verdadero y lo bueno, lo que se es, lo que se debe y lo que se puede ser. ¿Qué dicen nuestros autores sobre la metafísica? Rawls (1996) piensa en la metafísica como “una exposición general de lo que hay, incluyendo afirmaciones fundamentales, totalmente generales (...) o que pueden relacionarse con ellas” (p. 379, nota al pie 8). A su vez, el autor cree que una doctrina moral es metafísica cuando incluye un amplio rango de temas y, como límite, incluso a todos ellos, tratados estos de forma universal, al mismo tiempo que sostiene concepciones sobre lo valioso para la vida humana, ideales de conducta personal, ideales sobre la amistad, la familia, las relaciones asociativas y, de nuevo en el límite, sobre la vida como un todo.¹⁶ Por lo tanto, para Rawls la metafísica se asocia a la búsqueda de ciertos esencialismos o fundamentos definitivos sobre las cuestiones de la vida humana, incluyendo entre ellos a la política. La asociación de la política con visiones metafísicas ha llevado a que los filósofos morales y políticos persigan una concepción única del bien. Rawls (1985) percibe esta tendencia desde el principio de la historia de las ideas políticas:

Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana como fue representada por Agustín y Tomás de Aquino, se sitúan del lado del bien racional único. Tales visiones tienden a ser teleológicas y sostienen que las instituciones son justas en tanto promuevan efectivamente este bien. En efecto, desde los tiempos clásicos la tradición dominante parece haber sido que hay una única concepción del bien, y que el objetivo de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica, es la de determinar esa naturaleza. El utilitarismo clásico pertenece a esta tradición dominante (p.248)¹⁷

Sin duda, Kant y Hegel entrarían dentro de esta tradición, así como algunos filósofos liberales contemporáneos;¹⁸ incluso Rawls ubica a Habermas dentro de esta corriente, un filósofo en principio posmetafísico.¹⁹ Rorty (1989), el cual también discute con Habermas,

¹⁶ Cfr: (Rawls, 1996, p. 13).

¹⁷ Dice Rorty (1999): “El título “Esperanza en lugar de conocimiento” es una manera de sugerir que Platón y Aristóteles estaban equivocados en pensar que la capacidad más distintiva y loable de la humanidad es conocer las cosas como realmente son – penetrar a través de la apariencia hacia la realidad (...) Ese afirmación nos encasilla con la distinción desafortunada entre apariencia y realidad y con la metafísica: una distinción y una disciplina, con las cuales los pragmatistas nos mostraron cómo lidiar. Deseo rebajar la cuestión del conocimiento del estatus de fin en sí mismo al estatus de un medio más hacia una mayor felicidad humana” (p. XV).

¹⁸ Rawls (1996) habla del liberalismo metafísico de Kant y Mill (p. XXVI-XXVII) y del liberalismo comprensivo de Raz y Dworkin (p.135). Garreta Leclercq (2007) resalta el hecho de que hay una diferencia en Rawls entre las doctrinas metafísicas y las doctrinas generales o abarcativas (p. 212). Creemos que es correcta la distinción y que ambos tipos de doctrinas quedarían fuera de una concepción política de la justicia al modo rawlsiano, por lo cual en este trabajo utilizaremos ambos sentidos indistintamente.

¹⁹ Federico Penelas (2005) encuentra una diferencia entre lo que Habermas y Rawls entienden por metafísica. Dice el autor: “Cuando Habermas habla de “pensamiento postmetafísico” alude a una manera de hacer filosofía que elude o supera una serie de posiciones sustantivas propias,

define a la metafísica "...como búsqueda de teorías que descubran una esencia real" (p.106).²⁰ Como pragmatista, el autor entiende que "...la metafísica (en el sentido amplio de la palabra "metafísica" que Heidegger utiliza cuando dice que la metafísica es platonismo y que el platonismo es metafísica) es como un intento de acercarse a algo tan puro y bueno que no parece realmente humano..." (Rorty, 2000, p. 35). En su discusión con Chantal Mouffe, Rorty (1996) se muestra enfático cuando escribe "No más metafísica, no más desenmascaramientos" (p.14), el mismo énfasis que aparece en un artículo menor donde advierte que tenemos que "...inmunizarnos a nosotros mismo contra la pasión por lo infinito" (Rorty, 1995, p. 60). En suma, el abandono de la metafísica implica el abandono de los dualismos como esencia/accidente, substancia/propiedad, apariencia/realidad, relativo/absoluto, etc., que rinden tributo al mundo sensible/suprasensible de Platón. Entendemos que Rawls y Rorty coinciden en que las sociedades liberales contemporáneas deben evitar la búsqueda de esencialismos para fundamentar lo político. La larga lucha por las libertades individuales, desde la tolerancia religiosa en adelante, nos ha dado la pauta de lo inapropiado y peligroso que resulta la imposición de una verdad absoluta. Si bien Rorty menciona y piensa a Rawls en muchos de sus libros, incluso se llama a sí mismo rawlsiano,²¹ y Rawls, en cambio, nunca recurre ni menciona a Rorty - o al menos no hemos podido hallar ninguna referencia - creemos que los dos acordarían respecto a las siguientes palabras:

En contraste, el liberalismo como doctrina política supone que existen varias concepciones del bien, conflictivas e inconmensurables, cada una de ellas compatible con la racionalidad plena de las personas humanas, en tanto podemos incluirlas dentro de una concepción política de la justicia que sea plausible. Como consecuencia de esta suposición, el liberalismo asume que es un rasgo característico de una cultura democrática libre que los ciudadanos sostengan una pluralidad de concepciones del bien conflictivas e inconmensurables (Rawls, 1985, p. 248)

En el mundo contemporáneo se escuchan algunas alarmas que ponen en peligro a las ideas defendidas por ambos autores. Es cierto que si nos vamos del mundo occidental las alarmas suenan con más fuerza, por ejemplo en el Sultanato de Brunei recientemente se

sobretudo, de la modernidad. *Metafísica* alude así a una serie particular de ideas (la filosofía de la conciencia como filosofía primera, una concepción no situada de la razón, una caracterización muy fuerte y estrecha de la noción de *teoría*, etc.). En cambio en Rawls la idea de *metafísica* no es sustantiva (en el sentido de que alude a un conjunto de tesis o actitudes filosóficas) sino más bien formal" (p.87).

²⁰ Cfr.: "...los metafísicos creen que hay, allá fuera en el mundo, esencias reales las cuales es nuestra obligación descubrir..." (Rorty, 1989, p. 75).

²¹ Cfr.: "Pero nosotros —los liberales rawlsianos buscadores del consenso, los herederos de Sócrates, las personas que desean vincular su vida dialécticamente entre ellas— no podemos hacerlo". (Rorty, 1991, p. 29).

legalizó la lapidación para castigar la homosexualidad, una medida basada en la *sharia* o ley islámica que en principio afectará a la población musulmana (70 por ciento del total), aunque la medida puede ser interpretada como extensiva a los no musulmanes y a los extranjeros. Otras disposiciones extremistas, en cambio, afectan a la población en su conjunto, por ejemplo, la mutilación de extremidades en caso de robo, o incluso están pensadas para la población no musulmana, como la prohibición de utilizar diecinueve palabras islámicas, incluyendo la expresión “Alá”.²² Asimismo, en Occidente también oímos algunas alarmas. Si dejamos la cuestión del mundo musulmán de lado, olvidamos por un momento los movimientos de extrema derecha en Europa y nos remitimos a América, nuestro continente, encontraremos que las democracias más populosas de la región, Brasil y Estados Unidos, están atravesando por liderazgos que, si bien poseen legitimidad de origen, presentan rasgos esencialistas, metafísicos y, creemos nosotros, antidemocráticos.²³ Si bien es cierto que Brasil, como todo el resto de Latinoamérica, tuvo dificultades para consolidar una democracia liberal, los Estados Unidos lo fueron sin interrupciones desde su nacimiento constitucional en 1787. Aunque es verdad que esta última nación vivió procesos internos de democratización como, entre otros hitos importantes, la abolición de la esclavitud y la extensión de los derechos civiles a la población afroamericana. No podemos aquí hacer un análisis profundo del estado actual de la discusión pública en ambos países, pero basta con mencionar que con Donald Trump los discursos basados en el odio, la violencia, el desprecio por el adversario y la deshumanización del extranjero, los prejuicios morales y religiosos, el nacionalismo exacerbado, etc., diríamos la irracionalidad o lo no razonable, vuelven renovados y con brío a la arena pública estadounidense. Con Jair Bolsonaro el moralismo religioso fundamentalista se hace política de Estado, acarreando también discursos homofóbicos, misóginos y racistas que se instalan en la dinámica de la discusión pública brasileira. Desde la participación de Bolsonaro en la “marcha de Jesús” portando una remera similar a la vestimenta que fue característica de los cruzados medievales, hasta sus declaraciones sobre la inmoralidad y lo antinatural de las relaciones sexuales entre hombres, así como la posibilidad de prohibir el turismo “gay” en Brasil, observamos como el líder de un Estado laico y democrático agita fantasmas que despiertan pasiones negativas y excluyentes. En el mismo país, recientemente la ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos (*sic*), es decir, una funcionaria pública de alto rango, declaró en la Cámara de Diputados de ese país, es decir, en uno de los

²² Cfr.: [Brunei comienza a castigar con lapidación la homosexualidad y el adulterio. Disponible en: https://elpais.com/sociedad/2019/04/03/actualidad/1554284355_385703.html](https://elpais.com/sociedad/2019/04/03/actualidad/1554284355_385703.html). Fecha de consulta: 3/4/2019.

²³ Sobre el tema remitimos a las siguientes fuentes de consulta: Goldstein, A. (2019), *Bolsonaro. La democracia de Brasil en peligro*, Buenos Aires: Marea. Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018), *Cómo mueren las democracias*, Buenos Aires: Ariel. Traverso, E. (2018), *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.

poderes del Estado más representativo del pueblo brasileño, que las mujeres tienen que ser sumisas porque el hombre es el líder en el matrimonio, fundamentando sus dichos en una “cuestión de fe”.²⁴ En Argentina, la Constitución Nacional en su artículo segundo, que algunos constitucionalistas ubican entre las “clausulas petreas” (Bidart Campos, 1996), determina que el estado sostendrá el culto católico apostólico romano. De hecho, hasta la reforma de 1994 el presidente debía ser católico. En la Argentina reciente, a su vez, algunos políticos de renombre nacional realizaron declaraciones públicas centrándose en la inmoralidad o perversión de las prácticas homosexuales, lo cual tradujeron en afirmaciones, propuestas y retractaciones posteriores entre absurdas y peligrosas. Más acá en el tiempo, la discusión sobre la legalización de la interrupción del embarazo dio lugar a argumentos esencialistas de distinta índole que impidieron la posibilidad de la argumentación a través del diálogo, predisponiendo a un clima de confrontación violenta. Recurrimos a estos ejemplos generales, algunos de tipo periodístico, para ilustrar que los argumentos religiosos, morales y filosóficos comprehensivos continúan esgrimiéndose en la discusión pública.

Rawls (1996) afirma que “Las luchas más encarnizadas, asume el liberalismo político, son reconocidamente a causa de las cosas más elevadas: por la religión, por visiones filosóficas del mundo y por diferentes concepciones morales acerca del bien” (p. 4).²⁵ Si agitamos estas cuestiones en la discusión pública de las sociedades liberales y democráticas, en particular en los ámbitos de mayor trascendencia para la vida política, estamos agitando un panel de abejas con la idea fantasiosa de que esta acción no tendrá ninguna consecuencia nociva o, al menos, peligrosa. Por este motivo consideramos que las ideas de ambos autores son de gran utilidad pública ya que nos pueden dar pautas teórico-prácticas para, dentro de lo posible, evitar la propagación de este riesgo. De Rawls tomaremos su concepción de la justicia, la justicia como equidad, como una concepción política, no metafísica. Sostendremos que el artículo de 1985 “Justicia como ecuanimidad, política, no metafísica” inicia un giro político en el autor, quien ya nunca lo abandona, con el firme propósito de limpiar los residuos metafísicos de lo político en ciertas cuestiones y ámbitos centrales para la vida pública. Reforzamos esta idea con el hecho de que Rawls considera que a partir de este artículo hace Filosofía Política, habiendo hecho antes Filosofía Moral. Lo último podemos decir que es una paradoja porque se ha convertido en un lugar común sostener que el autor hizo revivir a la Filosofía Política con su obra de 1971, *Una teoría de la justicia*. Lo cierto es que le debemos a Rawls un renacimiento de la disciplina no sólo desde la perspectiva de las teorías

²⁴ Cfr.: Disponible en: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/04/18/damares-alves-ministra-de-la-mujer-la-familia-y-los-derechos-humanos-de-brasil-hay-que-ser-sumisa-al-hombre-en-el-matrimonio/>. Fecha de consulta: 19/4/2019

²⁵ Rorty (2005) dice que “se puede acabar en el peor tipo de utopía cuando la gente empieza a matarse por principios abstractos” (p. 39).

contractualistas de la política, sino como una fuente, quizás inagotable, de viejas discusiones recuperadas con otros argumentos y nuevas discusiones que están por llegar. La segunda cuestión que trabajaremos acerca del autor, la idea de la razón pública, si bien ya estaba mencionada en el artículo antedicho, reaparece como una idea fundamental en su segundo gran libro, *Liberalismo político*, y será la protagonista de uno de los últimos escritos importantes de Rawls, *La idea de la razón pública revisitada*. La búsqueda de esta razón pública consume los esfuerzos intelectuales de un autor ya consagrado que, tal vez, ve en este acuerdo fundamental entre la ciudadanía la clave para el logro de la estabilidad social. Si pensamos que la búsqueda de fórmulas políticas para el mantenimiento de la estabilidad de los gobiernos y las uniones sociales regidas por estos gobiernos fue una de las obsesiones de toda la historia de la Filosofía Política, bien podemos entender el porqué de la obsesión de Rawls por pensar y repensar esta idea como un legado de su pensamiento para las sociedades liberales y democráticas del futuro.

Respecto a Richard Rorty nos importa en primer lugar lo que llamamos su “giro etnocéntrico”. Si bien la opción de Rorty por la comunidad local va en contramano de las teorías universalistas de la política que buscan alguna esencia o punto común en relación al ser humano, y, por lo tanto, podemos decir que es una opción de alcance limitado, consideramos que es una concepción muy útil para pensar cómo y con qué propósito sería adecuado limpiar de metafísica a la discusión pública de los distintos países, en especial aquellos liberales y democráticos, o, lo que es lo mismo para Rorty, a las comunidades conversacionales nacionales. La segunda idea de Rorty es aquella que propone la primacía de la democracia liberal por sobre la filosofía. De acuerdo al autor ha llegado el momento de desprenderse de la filosofía si queremos pensar en asuntos concernientes a la política. La filosofía ya no es relevante cuando lo que importa es buscar mejores prácticas sociales, porque no habría un vínculo importante entre la disciplina filosófica y la política democrática. La imposibilidad de hallar una naturaleza humana intrínseca, ahistórica e inmutable, que justifique a las perspectivas políticas o a las políticas públicas, o indique cuál es el camino más certero para alcanzar sociedades más felices, lleva a Rorty a plantear la inutilidad de la filosofía y la prioridad, en cambio, por la democracia. En suma, consideramos que el compromiso intelectual de estos dos pensadores adscriptos a la democracia y al liberalismo, por propia pertenencia y adecuación a los fines históricos de ambas tradiciones, buscan en última instancia servir a la igualdad y a la libertad.

Algunos autores han abordado la temática desde ángulos más o menos similares. Mariano Garreta Leclercq lo hace en el capítulo VI de su libro *Legitimidad política y neutralidad estatal* y sus artículos “Una justificación política de la legitimidad liberal” (2006b) y “Rawls: legitimidad política, neutralidad estatal y razonabilidad” (2006a). En el primero el autor rastrea

la tesis de neutralidad en Rawls a partir de la búsqueda de principios de justicia que satisfagan el requisito de justificación pública. De los segundos, en 2006a el autor trabaja lo que Rawls denomina “el hecho del pluralismo” debido a que en las sociedades democráticas contemporáneas coexisten distintas concepciones comprensivas del bien. Con este propósito, Garreta recorre la obra de Rawls en dos periodos, el primero con base en *Una Teoría de la justicia* y el segundo basado en la obra *Liberalismo político*. El eje de este recorrido será la relación entre legitimidad política, neutralidad de fundamentos y persona razonable, los cuales, afirma el autor, constituirían el “corazón” del liberalismo político contemporáneo. De este artículo nos interesa en particular la tercera parte, donde Garreta Leclercq analiza la concepción política de la justicia y el reemplazo en Rawls del concepto de “verdadero” por el de “razonable”. En el artículo 2006b, Garreta trabaja en pos de una justificación política de la legitimidad liberal, es decir, toma un camino rawlsiano en tanto Rawls persigue una concepción política de la justicia y que, además, tiene la intención de limpiar a la legitimidad liberal de justificaciones comprensivas de cualquier índole (religiosas, morales o filosóficas). Siguiendo este camino, el autor desarrolla un argumento falibilista a favor de la concepción liberal de legitimidad política y de la tesis de la neutralidad. Antes deberá transitar por distintas cuestiones presentes en la obra de Rawls: los elementos esenciales de la Constitución y las cuestiones básicas de justicia social y su modo de justificarlos apelando – con todas sus dificultades – a una razón humana común; las restricciones al momento del debate político, es decir, al momento de la justificación pública de las distintas concepciones del bien; las ideas fundamentales de la cultura política de la comunidad; la concepción de la justicia justificada políticamente (no metafísicamente); la intención de eludir al escepticismo (una concepción comprensiva más), y un punto importante, las cargas del juicio. En suma, este artículo también es un antecedente importante de aquello que desarrollaremos en la tesis.

Graciella Vidiella en “Estabilidad y razón pública en Liberalismo político” (2006), rastrea y refiere a la estrategia teórica de Rawls para construir una concepción de la justicia fundada en valores políticos. Aquí nos interesa tanto el análisis que la autora realiza sobre el consenso superpuesto como su presentación de la idea de razón pública en tanto que, en ambos casos, aunque con cierta preeminencia del segundo ítem, este trabajo resulta un antecedente de nuestros objetivos de indagación. A su vez, los artículos de Thomas Nagel, Joshua Cohen, Burton Dreben, Amy Gutmann y Charles Larmore de *The Cambridge Companion to Rawls* (Freeman, 2003), son antecedentes ineludibles del estado de la cuestión en lo que hace a la relación de Rawls con el liberalismo político y más específicamente en las ideas del autor seleccionadas para trabajar en esta tesis.

Respecto a nuestro otro autor, Richard Rorty, Eduardo Mattio (2009) en la tercera parte de *Richard Rorty: La construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral*, en particular en los capítulos 5 y 7, trabaja los aspectos que más nos interesan: el liberalismo sin fundamentos firmes, es decir, sin concepciones comprehensivas que lo justifiquen en el contexto de sociedades postconvencionales; la construcción de un nosotros (we) comunitario en el marco de comunidades conversacionales. Por lo dicho antes, Mattio no puede dejarse de lado en el marco de esta tesis. Richard Bernstein (1993) ha elaborado firmes críticas a distintos aspectos del pensamiento rortyano lo cual sin duda incluye los aspectos filosóficos-políticos de su obra. En este sentido es un autor ineludible en tanto acusa a Rorty de ingenuidad y esencialismo, entre otras posiciones críticas, y a partir de entender los argumentos de Bernstein, podremos también profundizar en el pensamiento de Rorty. Las críticas de Bernstein están contenidas en dos capítulos (8 y 9) de su libro *The New Constellation*. En su artículo "Rorty's Inspirational Liberalism" (2003), el foco está puesto en describir algunos puntos teóricos rortyanos que también nos competen, como la noción de etnocentrismo o la inutilidad de la fundamentación del liberalismo político.

No pudimos hallar textos de terceros que vinculen a Rawls y Rorty en las cuestiones que interesan en esta tesis. Esto último es llamativo en tanto Rorty fue un admirador declarado de la obra de Rawls y que ambos representan, a su modo, al pensamiento liberal contemporáneo. Los dos autores, a su vez, dijimos que discuten con Habermas, por ejemplo, cuando el filósofo alemán pretende continuar con el proyecto ilustrado en su intento de fijar una razón comunicativa común al ser humano. Y además, en última instancia, ambos filósofos marcan un horizonte que, a nuestro entender, mencionamos como urgente: sociedades pluralistas y democráticas que puedan convivir sin necesidad de fundamentos esencialistas. Decíamos que cualquier achicamiento del margen significaría la exclusión de aquellos ciudadanos que no representen las verdades dogmáticas, sean éstas religiosas, morales o filosóficas.

En relación al enfoque teórico de la investigación, el problema se aborda a partir del amplio y rico bagaje teórico de la Filosofía Política, con especificidades que la diferencian tanto de la Ciencia Política o demás ciencias sociales como de la Filosofía general (Raynaud, 2001). Al mismo tiempo, siguiendo a Raynaud debemos considerar que reflexionaremos sobre ideas, conceptos y prácticas nacidos de debates y teorías de las que no poseemos todas las claves. Asimismo, debemos también asumir que pensaremos sin presuposiciones ontológicas, epistémicas o normativas acerca de los fundamentos políticos de las sociedades democráticas y liberales contemporáneas. Dentro del campo de la Filosofía Política, el problema se asocia directamente a la tradición del liberalismo político, por lo cual se piensa la -para el liberalismo necesaria- separación entre la esfera privada y la esfera pública y la importancia de la tolerancia asociada al hecho del pluralismo sobre las concepciones del bien y los proyectos

individuales, en particular ambas cuestiones en relación a los argumentos políticos válidos - podríamos decir también razonables - en el juego de la arena pública. A su vez, la idea de la laicidad es presupuesta como una característica urgente de los estados democrático-liberales contemporáneos y, en ese sentido, la búsqueda de la manera de consolidarla a través de un debate político que excluya argumentos religiosos en particular y metafísicos en general.

Si bien la nuestra no es una tesis sobre la historia de las ideas políticas, estamos de hecho relevando críticamente una serie de ideas políticas contemporáneas pertenecientes a nuestros dos autores centrales, por lo cual nuestro método está inspirado en aquello que la Nueva Historia, cuyo autor paradigmático es Quentin Skinner, entiende como un enfoque tradicional. No tendremos el problema que el propio Skinner (2007) advierte acerca del estudio de las ideas políticas cuando nos dice que el abordaje de estas ideas "...está contaminado por la aplicación inconsciente de paradigmas cuya familiaridad, para el historiador, encubre un carácter esencialmente inaplicable al pasado" (p.113), porque ambos autores, aunque han fallecido hace algunos años, escriben con un lenguaje de plena actualidad. Lo último implica que las audiencias para las cuales Rawls y Rorty escribían sus textos, si concebimos a sus escritos como "actos de comunicación", son las mismas audiencias que nosotros tenemos en mente mientras escribimos este escrito, además de que nosotros mismos nos consideramos parte de ese público interpelado por sus obras.²⁶ Retomando el punto del enfoque tradicional, Fernando Vallespín (2014) hace una enumeración muy precisa de sus rasgos básicos, siendo el primero de ellos, "...una interpretación de textos, una hermenéutica en sentido amplio. Se busca la coherencia interna y el sentido de los textos analizados para así poder llegar a definir y exponer – o incluso "criticar"- "teorías" o "sistemas" de pensamiento de determinados autores o corrientes intelectuales" (p. 23); el segundo refiere a que la investigación se centra en autores que pueden ser estudiados de forma individual, aunque también dentro de ciertas posibilidades de agrupamiento como puede ser un periodo de tiempo determinado, siguiendo el análisis de determinado concepto, en tanto integrantes de una corriente de pensamiento específico o cualquier combinación de las anteriores; el tercero, se asocia a la posibilidad de una interpretación actual de las ideas de los autores en caso de que no vayamos a tener un enfoque puramente historicista, reconociendo los planteos de cuestiones "perennes" que abonan a las discusiones del presente. De los tres rasgos antedichos, nuestra tesis toma sin duda el primero de ellos; sin embargo, sobre el segundo rasgo podemos decir que además del hecho de centrarnos en estos autores, también los estamos incluyendo en una corriente de

²⁶ La idea del texto como acto de comunicación es de Skinner, quien dice respecto a las audiencias: "la pregunta que, de acuerdo con esto, debemos confrontar al estudiar este tipo de textos, es qué habrán querido comunicar los autores al emitir sus enunciados, al escribieron en la época en que escribieron para las audiencias específicas que tenían en mente" (2007, p. 160).

pensamiento, el liberalismo, y los vinculamos a ambos en un mismo eje conceptual de superación de la metafísica en el ámbito de la política. Por último, en relación al tercer rasgo creemos que Rawls y Rorty, si bien contribuyen a las discusiones del presente porque fueron contemporáneos a él, también plantean cuestiones perdurables para el ámbito de la Filosofía Política.

Abandonamos de antemano la búsqueda de la verdad objetiva. Seguimos a Rorty en la creencia de que imaginar dicho encuentro carece de sentido en el ámbito de las ciencias humanas, mucho más si estamos en el marco de ciencias sociales y humanísticas. En cambio, tenemos la aspiración de que nuestro escrito colabore para lograr que - también Rorty - la conversación continúe dentro del precario - aunque sin duda apasionante - universo del conocimiento humano. Nuestro propósito no es explicar a los autores, sino más bien comprenderlos a través de una indagación crítica, dilucidando sus conceptos centrales, ya que consideramos que la riqueza de sus ideas puede tener un efecto no sólo sobre el presente, sino también hacia el futuro. Desconocemos si dentro de cien años John Rawls y Richard Rorty serán clásicos firmemente establecidos dentro de la civilización occidental - o humana - en caso de que continúe vigente para ese entonces nuestra aventura en la tierra, o la democracia sea un régimen todavía posible, pero apostamos a que así sea, porque la potencia de su pensamiento bien lo justifica.

Capítulo 1: El giro político de J. Rawls

I. Introducción. El repliegue de la justicia

En 1985, John Rawls escribe el artículo “Justicia como equidad, política, no metafísica”²⁷ para exhibir con mayor claridad un camino teórico que ya había insinuado algunos años antes en un trabajo titulado “Constructivismo kantiano en teoría moral”,²⁸ un camino que lo irá alejando progresivamente de su monumental *Una Teoría de la justicia*.²⁹ Sin embargo, podemos pensar al giro político de Rawls de una manera no tan brusca como aparenta,³⁰ sino

²⁷ Rawls, J. (1985), “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs* 14, p.223-252. De ahora en más, todas las traducciones son propias, excepto aclaración en contrario. *Justice as fairness* se traduce al castellano como “justicia como equidad” la mayoría de las veces, aunque algunos traductores prefieren hacerlo como “justicia como imparcialidad”. Frente a esta disyuntiva, estuvimos tentados de optar por una tercera opción: justicia como ecuanimidad. El hecho de que tendríamos que haber defendido con cierto detalle la novedad, sumado a la cuestión de que podía ser interpretado como un gesto de búsqueda fútil de la novedad por la novedad en sí misma, nos convenció de adaptarnos a una traducción ya establecida. Sin embargo, debemos decir que luego de una disquisición semántica que nos llevó a distintos diccionarios del castellano, incluyendo al de la RAE, y un breve estudio etimológico sobre las tres alternativas, nos queda la sensación de que ecuanimidad es la más adecuada. Consideramos que resultaría excesivo dar aquí una explicación más o menos exhaustiva sobre esta intuición y que, en cambio, sería más útil e interesante tomarlo como un tema central para un futuro artículo.

²⁸ Es en el artículo “Justicia como ecuanimidad: política, no metafísica” donde Rawls se arrepiente de haber dado este título a las lecciones, explicitando que hubiese sido más correcto titularlas “Constructivismo kantiano en Filosofía Política” ya que el posible vínculo entre constructivismo y teoría moral requiere de otra perspectiva de análisis. Ver p. 224, nota al pie número 2. Cfr.: Rawls, J.(1980) “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *Journal of Philosophy*, Vol. 77, N°9 (september), pp. 515-572. La tercera conferencia de *Liberalismo político* se titula “Constructivismo político” y en esta conferencia el autor profundiza en la diferencia que dicho modo del constructivismo tiene respect al constructivismo kantiano.

²⁹ Cfr.: “En Teoría una doctrina moral de la justicia de alcance general no se distingue de una concepción de la justicia estrictamente política. Nada se dice acerca del contraste entre doctrinas comprensivas filosóficas y morales y las concepciones limitadas al ámbito de lo político. En las lecciones de este volumen, en cambio, estas distinciones y sus ideas relacionadas resultan fundamentales”. (Rawls, 1996, p. XVII). Sin embargo, consideramos que no puede hablarse de una ruptura o quiebre total de su pensamiento en dos partes contrapuestas, de hecho el propio autor en el prefacio a la edición revisada de 1999 de *Teoría de la Justicia* o, mejor traducido, *Una Teoría de la Justicia* sostiene claramente que todavía acepta y defiende sus principales líneas generales y sus doctrinas centrales. Cfr.: (Rawls, 1999a, p. XI), Fue la lectura de Leonardo García Jaramillo lo que nos alertó sobre la desaparición del artículo indeterminado o indefinido “una (a)” en la traducción del título al castellano, la cual nunca antes habíamos notado de un modo consciente, ni habíamos problematizado sobre la diferencia de sentido que resulta con la omisión de esta palabra. Véase (2016, p.25).

³⁰ Humberto Schettino (1999) sostiene, de hecho, que en realidad hay una clara continuidad entre ambos periodos del pensamiento rawlsiano, afirmando - casi en tono de denuncia - que en ambos hay una ausencia de una concepción de la política: en definitiva, lo que faltaba en *Una Teoría* sigue ausente en *Liberalismo Político*. El autor remarca la tendencia de Rawls a utilizar la expresión “*the political*” en lugar de “*politics*” como una manera de reducir a la política a una adjetivación sin sustantivo, además de que de este modo le estaría negando autonomía a la política en tanto pertenecería a una teoría mayor (la ética); más aún si pensamos que la ética es, a su vez, subsidiaria de la moral. Asimismo, Schettino considera que la concepción rawlsiana sobre

más bien con la imagen de una bifurcación que se inicia en un punto donde termina una teoría filosófica y moral comprensiva acerca de los principios de justicia más apropiados para las sociedades democráticas, y que confluye en una teoría política no esencialista sobre la misma cuestión, también pensada, en un primer momento, para las sociedades democráticas y liberales contemporáneas.³¹ Lo cierto es que Rawls ejecuta un gesto deflacionario, casi de retroceso o al menos de mayor humildad teórica en relación a su pretensión original. De este modo, lo que podría entenderse como el primer Rawls de *Teoría* que buscaba una concepción de amplio espectro de la justicia donde no había contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y aquellas concepciones limitadas al dominio de lo político,³² reduce a su concepción de la justicia, la justicia como equidad (*justice as fairness*), a una concepción política de la justicia,³³ o como afirma Roberto Gargarella (1999) a “una mera doctrina política” (p. 191).³⁴ En una primera lectura la afirmación de Gargarella pareciera exagerada, pero es

las personas como racionales y razonables, la cual interpreta como algo exagerada, lo lleva a un optimismo inocente sobre la naturaleza humana. Rawls sería un “moralista jurídico” de tinte anticuada. Brian Barry (1995), por su parte, cree que en *Teoría* la justicia como ecuanimidad no es una concepción comprensiva o metafísica debido a la prioridad de lo correcto por sobre lo bueno. Rorty (1991) está de acuerdo con esta idea de que la primera gran obra de Rawls puede pensarse como una “descripción histórico-sociológica de la manera en que vivimos hoy” (p. 175), en lugar de una teoría comprometida con una interpretación filosófica profunda acerca de lo humano. Nos resulta simpática la advertencia de Vallespín (2008) en un escrito previo a lo que llamamos el giro político de Rawls acerca de que “No parece viable, sin embargo, que [Rawls] acabe por dar un último giro de timón que lo haga caer en un relativismo a lo Rorty...” (p. 584). No sabemos qué opina el autor hoy, aunque probablemente diga que al final Rawls no cayó en dicho relativismo. De todos modos, podemos poner en duda el hecho de que Rorty sea efectivamente relativista y sí, en cambio, se puede afirmar que los pensamientos de ambos autores se fueron acercando a partir del giro de Rawls. Sin embargo, la cercanía en algunos aspectos no implica coincidencia absoluta, ni tampoco una cercanía fuerte.

³¹ Cfr.: “Es más, la justicia como equidad se presenta ahí [refiere a *Teoría*] como una doctrina liberal comprensiva (a pesar de que el término “doctrina comprensiva” no sea usado en el libro) en la cual todos los miembros de su sociedad bien ordenada afirman la misma doctrina. Este tipo de sociedad bien ordenada contradice el hecho del pluralismo razonable y, por lo tanto, *Liberalismo político* considera esa sociedad como imposible” (Rawls, 2001, p.179). Fernando Vallespín (1998) considera que Rawls no consiguió desprenderse completamente de una argumentación de tipo trascendental debido a que seguiríamos en el marco de una teoría moral de la política para las sociedades democráticas y liberales (p.22). Más adelante nos enfocaremos en la cuestión de la moralidad.

³² Ver cita en nota 3.

³³ Rawls (1996) lo dice directamente en su Introducción a *Liberalismo Político*: “[en sus ensayos luego de 1980] la ambigüedad de *Teoría* desaparece y la justicia como ecuanimidad es presentada desde el comienzo como una concepción política de la justicia” (p.XIX).

³⁴ Rawls menciona el carácter de doctrina política del liberalismo en más de un escrito. Como ejemplo: “Enfatizo este punto porque pensar de otro modo sería incompatible con el liberalismo como doctrina política. Recordar que en dicha doctrina, el liberalismo asume que en un estado democrático constitucional bajo condiciones modernas hay una existencia inevitable de concepciones del bien conflictivas e incommensurables” (1985, p.245). O también: “El tipo de estabilidad requerido por la justicia como ecuanimidad se basa, pues, en ser una visión política liberal, una visión que aspira a ser aceptable para los ciudadanos en su condición de razonables y racionales, libres e iguales, apelando así a su razón pública” (1996, p. 143). Garreta Leclercq (2007)

cierto que Rawls se propone una tarea práctica con la intención de encontrar la mejor concepción política posible de la justicia para las sociedades democráticas, en particular porque entiende que “Una concepción de justicia política caracteriza los términos justos de cooperación social” (1985, p. 232). Una vez que cree haber logrado este propósito, el autor nos ofrece su concepción para que compita en lo que llamaremos el “juego del liberalismo político” contra otras concepciones políticas posibles. Lo cierto es que a partir del llamado giro político toda la obra de Rawls da la impresión de construirse alrededor de esta defensa política de la justicia como equidad que, a pesar de su gran calidad y complejidad teórica, renuncia a la pretensión de verdad. Sin embargo, para esta defensa el filósofo no renuncia a la búsqueda de lo correcto (*right*), lo cual ubica por delante de las distintas concepciones del bien. Thomas Nagel (2007) valora este gesto sincero y altruista de Rawls en pos de una base más firme para el liberalismo que se sostenga desde una perspectiva política, afirmando que “el intento de Rawls por responder la cuestión fundamentando la libertad y la tolerancia liberal sobre principios de lo correcto que son prioritarios respecto a concepciones del bien, es una de sus contribuciones más significativas” (p. 77).

Rawls se muestra convencido de que sus esfuerzos intelectuales tendrán una mayor utilidad en el ámbito de la política, aun cuando su reconocimiento mundial le haya llegado por una obra de filosofía moral de mayor alcance. Tal vez las palabras del autor ilustren mejor su intención cuando escribe que “...el propósito de la justicia como ecuanimidad como una concepción política es práctica, y no metafísica o epistemológica. Esto es, se presenta a sí misma no como una concepción de la justicia que es verdadera, sino como una que puede servir de base de un acuerdo político, informado y voluntario, entre ciudadanos vistos como personas libres e iguales” (1985, p.230). Quizás la humildad del “segundo” Rawls explique la abrumadora diferencia entre el interés que despertó *Una teoría de la justicia* en relación a *Liberalismo Político*. Sin embargo, coincidimos con Rodríguez Zepeda (2003) en relación a que el segundo libro importante de nuestro autor, así como todo su pensamiento desde “*Constructivismo...*” hasta *Derecho de gentes*, es decir, su obra correspondiente a las últimas dos décadas de producción intelectual, merece mucha más atención que la brindada hasta el momento.³⁵ Asimismo, el giro político puede relativizarse si buceamos en textos previos a *Una Teoría*, debido a que allí ya encontramos a un autor comprometido con una visión de la justicia de carácter sociopolítico. En el artículo “*Justice as fairness*” de 1958, Rawls declara “...consideraré la justicia como una virtud propia de las instituciones sociales, o de lo que

sostiene que la pretensión de Rawls de proponer una concepción de la justicia por encima de las controversias de las doctrinas religiosas, morales y filosóficas, así como ofrecer una base pública de justificación, lo obliga a evitar que el liberalismo político sea “...una facción más en la controversia” (p. 196).

³⁵ Cfr.: p. 9 y 10.

denominaré “prácticas”(…) La justicia como virtud de acciones particulares o de personas, es cosa que no consideraré en absoluto” (p. 6)³⁶. Como vemos, ya en un escrito remoto del autor la justicia sólo puede concebirse en el marco de ciertas prácticas sociales.

Vemos que la necesidad de Rawls por reducir el alcance de su teoría al ámbito de lo político se vincula a la conclusión del autor de que su teoría de la justicia original pecaba de ser una doctrina metafísica y que, justamente por este motivo, su concepción de la justicia no podía ser propuesta, al menos en esos términos, en el ámbito de la discusión pública de una sociedad democrática. Así, como toda teoría comprehensiva está fundada en presupuestos esencialistas lo cual, sabemos, la hace una doctrina general comprehensiva. Las doctrinas de este tenor, si bien son una parte válida de la “cultura de trasfondo” (*background culture*) de la sociedad civil,³⁷ proyectadas a lo político ignoran un hecho fundamental en las sociedades democráticas que se han ido desarrollando en el mundo occidental en un lento proceso desde la reforma protestante³⁸ hasta la consolidación de los estados modernos³⁹: el hecho del pluralismo (*fact of pluralism*) en conexión con el hecho del pluralismo razonable (*fact of reasonable pluralism*)⁴⁰. Debemos, pues, comprender esta cuestión de plena actualidad y existencia evidente en un régimen liberal y democrático.

II. El hecho del pluralismo

³⁶ Consideramos que Rorty estaría bastante de acuerdo con el sentido que Rawls le da a la palabra “práctica” (p. 6, n. 2) en este texto.

³⁷ Cfr.: Rawls (1996, p.14). Esta incluye la cultura de las iglesias y asociaciones civiles, las instituciones de enseñanza en todos sus niveles, especialmente colegios profesionales y universidades, científicos y otras sociedades de esta índole.

³⁸ Rawls (2000) ubica a la Reforma protestante como punto de partida del inicio del liberalismo de la libertad (*liberalism of freedom*), el cual da prioridad a ciertas libertades básicas, en particular a la libertad de pensamiento y conciencia. A su vez, el autor incluye a su liberalismo político dentro de esta tradición (p. 366). Véase también: “Como he remarcado, el origen histórico de esta suposición liberal es la Reforma y sus consecuencias. Hasta las guerras de religión en los siglos dieciséis y diecisiete, los términos justos de la cooperación social estaban estrictamente establecidos: la cooperación social en base al respeto mutuo se consideraba como imposible entre personas de distinta fe; o (en la terminología que he utilizado) entre personas que afirman una concepción del bien fundamentalmente diferente” (1985, p. 249).

³⁹ Cfr.: “[sobre el Estado democrático moderno] Las condiciones históricas y sociales de tal Estado tienen sus orígenes en las guerras de religión que siguieron a la Reforma protestante y el subsecuente desarrollo del principio de tolerancia, y en el crecimiento del gobierno constitucional y las instituciones de las economías industriales de mercado de gran escala” (Rawls, 1985, p. 225).

⁴⁰ Cfr.: “el hecho de la pluralidad de razonables pero incompatibles doctrinas comprehensivas – el hecho del pluralismo razonable – muestra que, en tanto utilizada en Teoría, la idea de una sociedad bien ordenada de la justicia como ecuanimidad es irrealista (*unrealistic*)” (Rawls, 1996, p. XXXIX). Véase también: “...una es que el hecho del pluralismo razonable que conduce – al menos a mí – a la idea de una concepción política de la justicia y de este modo a la idea de liberalismo político” (ibid. p. XLV).

El advenimiento del principio de tolerancia significó un quiebre en la historia social y política de Occidente porque, dentro del marco de sociedades mayormente cristianas, se reconoció la existencia de distintas concepciones del bien. Podríamos sostener, o al menos creemos que hay buenos argumentos para hacerlo, que este principio se concibe en términos políticos con el Tratado de Westfalia y que se va consolidando junto con la conformación de los Estados modernos.⁴¹ Antes de este acuerdo que pone fin a una guerra religiosa motivada por la Reforma y su posterior Contrarreforma, el cristianismo romano quizás todavía podía soñar con una reunificación de la cristiandad bajo su égida.⁴² La pretensión antedicha, aunque ambiciosa, se entiende si pensamos que la Iglesia católica había podido sofocar las herejías con eficacia, incluso cuando los líderes y movimientos herejes fueron numerosos y contestatarios acerca del dogma de fe papal. Desde los cátaros o albigenses, cuyos primeros creyentes- miembros de una herejía con fuerte influencia maniquea- fueron también los primeros en sufrir la hoguera,⁴³ hasta la heterodoxia de Juan Hus o el liderazgo carismático de Savonarola, ambos condenados a una muerte violenta, el monopolio de las creencias religiosas cristianas residió en Roma. Será Lutero, paradójicamente un pensador conservador en lo político, quien provoque el cisma definitivo con la publicación de las 95 tesis en 1517. Las ideas teológicas de Lutero acerca de la salvación por la fe en Cristo de rasgos individualistas, junto con el sacerdocio de todos los cristianos a través del bautismo, ambas

⁴¹ Rawls (1985) considera que la pluralidad en relación a la posibilidad de optar por distintas doctrinas religiosas nace en este momento histórico por el proceso de la Reforma protestante y las posteriores guerras de religión en los siglos dieciséis y diecisiete. “Antes, la cooperación social en base al respeto mutuo se consideraba como imposible entre personas de distinta fe; o “(en la terminología que he utilizado) entre personas que afirman una concepción del bien fundamentalmente diferente” (p. 249). Véase también: “Las condiciones históricas y sociales de los regímenes democráticos modernos tienen sus orígenes en las guerras de religión que siguieron a la Reforma y el subsecuente desarrollo del principio de tolerancia...”. (Rawls, 1999b, p. 424). Si bien la paz de Westfalia reconoció la existencia de gobernantes católicos o protestantes, es cierto que la tolerancia era fundamentalmente sobre esta cuestión ya que prohibía el cambio de orientación religiosa de los gobernantes so pena de perder el derecho a la corona y que, además, las poblaciones tendían a homogeneizarse dentro de la fe de su gobernante. Para la formación de los primeros Estados modernos remitimos a Charles Tilly (1993). Sobre la Reforma protestante, la guerra de los treinta años y el Tratado de Westfalia, véase pp. 101, 156, 165, 186. 193, 245-247.

⁴² En el escrito *On my religion* de 1997 Rawls confiesa que luego de la segunda guerra mundial se interesó y leyó algunos libros sobre la historia de la Inquisición (p. 264). En este escrito no publicado en vida, Rawls reflexiona sobre la tolerancia tomando como referencia a Bodino (pp. 266-267).

⁴³ Mircea Eliade (1999) considera que la cruzada contra los albigenses tuvo consecuencias políticas, culturales y religiosas de gran trascendencia. Para lo que más nos importa aquí, nos parece interesante resaltar, por un lado, la consecuencia política respecto a la unificación y engrandecimiento del reino de Francia la cual, a la postre, sería uno de los primeros Estados nacionales consolidados; por otro, desde una perspectiva religiosa, la Inquisición se refuerza en la zona de la represión a los albigenses y va luego extendiéndose por Europa occidental y central, haciendo imposible cualquier atisbo de tolerancia con la propagación del oscurantismo más fanático. Referimos para este punto y los siguientes datos sobre Hus, Savonarola y Lutero a pp. 239-243 y 272.

cuestiones que limpian de intermediarios la relación del creyente con las sagradas escrituras, la acción teológico-política de acusar al papá tildándolo de anticristo, sus gestos intelectuales de licenciarse en una universidad, traducir la biblia del latín al alemán y propagar sus propias ideas a través de la imprenta y, en términos de estrategia política, la alianza de Lutero con Federico, elector de Sajonia, entre otros nobles alemanes, lo hacen, creemos, un hombre prototípico del Renacimiento. Piénsese en su pedido de ser juzgado en Alemania luego de la citación a Roma para disculparse, en su pasión por un libro místico “local” de nombre *Theologia deutsch* (Teología alemana), en el título de su escrito “*A la nobleza cristiana de la nación alemana*” que resalta el hecho de ser un discurso elaborado para la propia nación, antes que para toda la cristiandad universal, en definitiva, todos signos de un mensaje y una revolución espiritual con un sesgo territorial de resonancia soberana.

Si bien es cierto que las tres cuestiones enumeradas al pasar, Estado moderno, soberanía y tolerancia religiosa deberán esperar mucho tiempo para instalarse más ampliamente en Occidente, también es cierto que el liberalismo hizo del principio de tolerancia una de sus banderas de combate. Aquel que para la mayoría ha pasado a ser el fundador del liberalismo político, John Locke, quien junto con Rousseau y Kant es uno de los tres contractualistas que más inspiran a las ideas rawlsianas, apenas cuatro décadas después de Westfalia escribe una carta breve, aunque magistral, sobre la cuestión: *A Letter concerning toleration*. Antes, en 1667, el inglés había publicado su “Ensayo sobre la tolerancia”⁴⁴. La carta de Locke anticipa aspectos impensables para una época en que las libertades civiles eran una promesa incierta. Nos resuena como buena música contemporánea cuando leemos “La tolerancia de aquellos que difieren de otros en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad, que parece monstruoso que haya hombres tan ciegos como para no percibir con igual claridad su necesidad y sus ventajas” (Locke, 1998, pp. 7-8).⁴⁵ Lo cierto es que la tolerancia religiosa abonó el terreno para la

⁴⁴ Nos remitimos a la siguiente versión castellana: Locke, J. (2011), *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid: Biblioteca Nueva.

⁴⁵ Véase también: “...el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre” (p.9), o “...el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior...”, (p.10). Jesús Rodríguez Zepeda (2003) considera que el segundo Rawls se mueve dentro del terreno de una “teoría de la tolerancia” (p. 12). Por su parte, Joshua Cohen y Thomas Nagel (2016) destacan el hecho de que la argumentación a favor del primer principio de justicia tiene el objetivo de “generalizar el principio de tolerancia religiosa” (p.106). Estos últimos destacan la admiración de Rawls por Bodino, el cual concibe argumentaciones similares a Rawls para asegurar que la tolerancia es una virtud religiosa más que el producto del escepticismo. Esto nos recuerda a la intención de Rawls de que la razón pública sea aceptada activamente y esté en armonía con las distintas religiones presentes en la sociedad civil.

aceptación de la pluralidad de creencias y proyectos personales de vida, dándole lugar al hecho del pluralismo. Justamente una de las mayores obsesiones de Rawls está vinculada a cómo los ciudadanos de las democracias liberales contemporáneas podemos convivir en paz, libertad e igualdad bajo una misma concepción política de la justicia, cuando en la práctica tenemos perspectivas distintas sobre cuestiones no sólo religiosas, sino también morales o filosóficas. Esta pregunta se encuentra planteada de forma explícita en todos los textos importantes de Rawls desde “Constructivismo kantiano...” en adelante y, sin duda, podemos entenderlo como el aspecto central de su segunda obra mayor, *Liberalismo Político*. Rawls lo presenta como un problema serio e inevitable; la seriedad refiere a que puede ser motivo de controversias irresolubles que fomenten la inestabilidad de la unión social; la inevitabilidad se produce debido a que en el marco de las sociedades democráticas el uso de los derechos y libertades lleva a que las personas, en tanto racionales y razonables, desarrollen y promuevan concepciones distintas del bien y la justicia, algunas de ellas vinculadas a doctrinas comprensivas que carecen de una aceptación universal. En “Constructivismo...”, el autor reconoce la imposibilidad de un acuerdo general sobre todas las cosas importantes concernientes a lo humano, más allá de la buena voluntad entre las partes, y plantea que “...La concepción de la justicia como equidad intenta construir una concepción de justicia que considera que la existencia de diferencias profundas e irresolubles en materias de importancia fundamental son una condición permanente de la vida humana” (2012, pp. 234-235). Rawls advierte como una tarea fundamental del liberalismo político la necesidad de comprender y reflexionar sobre el modo en que podríamos plantear una convivencia justa y estable, a pesar de las diferencias provocadas por el hecho del pluralismo. Si tomamos en cuenta sus afirmaciones acerca de que piensa al liberalismo político como “...una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Funciona enteramente dentro de dicho dominio y no depende de nada fuera de él” (1996, p.374),⁴⁶ comprenderemos que la tarea es privativa del ámbito de la política.

El hecho del pluralismo será un aspecto importante a tener en cuenta si queremos conservar unida a la sociedad en tanto sistema de cooperación a través del tiempo. Rawls cree que este hecho no es una cuestión pasajera, sino que será una característica

⁴⁶ Esta idea se repite numerosas veces en la obra de Rawls, incluso en este mismo texto apenas unos párrafos después el autor escribe: “la idea central es que el liberalismo político se mueve dentro de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja intactas todo tipo de doctrinas - religiosas, metafísicas y morales - con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación” (p. 375).

permanente de las culturas públicas en las democracias modernas.⁴⁷ Decíamos antes que la pregunta acerca de la pluralidad de doctrinas aparece planteada desde “Constructivismo...” repetidas veces en los textos de Rawls como una cuestión central e ineludible en las sociedades democráticas, incluyendo a su artículo “Justicia como equidad, política no metafísica”; como ejemplo:

Un deber del liberalismo como doctrina política es responder la pregunta: ¿cómo se debe entender la unidad social, dado que no puede haber un acuerdo público acerca de un único bien racional, y una pluralidad de concepciones opuestas e inconmensurables deben ser tomadas como posibles? Y asumiendo que una manera definitiva de unidad social es concebible, ¿bajo qué condiciones esto sería fácticamente posible?” (1985, p. 249)⁴⁸

En *Liberalismo* el planteo regresa desde las primeras páginas. Escribe Rawls (1996): “Ahora el problema serio es el siguiente. Una sociedad democrática moderna se caracteriza no simplemente por un pluralismo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, sino por un pluralismo de doctrinas comprensivas incompatibles pero razonables. Ninguna de estas doctrinas es afirmada por los ciudadanos en su generalidad” (p. XVIII). Lo mismo se dice más adelante, tal vez con mayor énfasis: “...el problema del liberalismo político es: ¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas o morales razonables pero incompatibles?” (p. XX). Incluso en la nueva introducción escrita algunos años más tarde para la edición en rústica, Rawls insiste sobre este aspecto desde un punto de vista marcadamente político: “otro objetivo central de *Liberalismo Político* es establecer cómo puede ser comprendida una sociedad liberal bien ordenada que contiene un número de concepciones políticas razonables” (p. XXXVI). O también: “¿cómo es posible que exista a lo largo del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que permanezcan profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? En particular si el problema es cómo será esta sociedad estable por las razones correctas” (p. XXXIX). Lo hemos hecho quizá en exceso y todavía podríamos compartir muchas más citas similares donde el problema presentado se explicita del mismo modo, al punto que por momentos resulta repetitivo, probablemente porque el autor quiere fijar esta cuestión en la mente de sus lectores.

Una vez que hemos presentado el hecho del pluralismo, el cual es un aspecto central e inevitable del liberalismo político, tenemos que avanzar en el análisis de ciertas ideas intuitivas

⁴⁷ Cfr.: (1999b, p. 425)

⁴⁸ La razonabilidad se da cuando las doctrinas reconocen las cargas del juicio y las consecuencias públicas de las ideas por ellas defendidas, así como la reciprocidad y generalidad.

básicas a partir de las cuales Rawls construye a su concepción política de la justicia, la justicia como equidad, con sus reconocidos dos principios de base. Una de estas ideas es la que piensa a la sociedad como un sistema justo y estable de cooperación a través del tiempo⁴⁹.

III. La sociedad como sistema de cooperación. El hecho del pluralismo razonable y la cultura pública democrática

Si estamos en el marco de un régimen democrático y entendemos, siguiendo a Rawls, a la sociedad como un sistema de cooperación en el tiempo entre personas libres e iguales con distintas concepciones del bien y distintas ideas acerca de la justicia, las cuales afectan a sus perspectivas sobre la sociedad y a sus propias decisiones vitales, siempre que estas ideas y cosmovisiones sean razonables deben ser respetadas por el orden jurídico. Rawls se separa de las concepciones metafísicas que consideran que las instituciones deben promover una visión determinada del bien porque contrariamente a lo que plantea el liberalismo político, estas doctrinas asumen la existencia de una única concepción del bien. Desde Platón y Aristóteles, pasando por los cristianos Agustín y Tomás, la historia del pensamiento político fue en búsqueda de esta cosmovisión universal. Lo mismo ocurre con los utilitaristas Bentham o Sidgwick. El poder coactivo del Estado debe abstenerse de promover determinada idea del bien, limitándose a crear las condiciones normativas para que puedan coexistir en su seno distintas concepciones. Las sociedades democráticas deben entonces aceptar el hecho del pluralismo y pensar por consiguiente una noción de la justicia que sea política, no metafísica; de hecho, dicha concepción puede surgir de ciertas ideas intuitivas presentes en la cultura pública y, una vez que lo haga, su propósito será inspirar y regular a través de principios acordados a la estructura básica de las sociedades democráticas y liberales. Mencionábamos que el *fact of pluralism* debe ser analizado en acompañamiento con el *fact of reasonable pluralism*, porque lo importante no es el hecho del pluralismo en sí mismo, sino la existencia de diferencias razonables entre las distintas doctrinas convivientes dentro de la sociedad. Para definir a las doctrinas razonables, el autor utiliza la estrategia de la enumeración a partir de tres rasgos, evadiendo de esta manera una definición conceptual más precisa. A saber, una doctrina razonable:

⁴⁹ Cfr.: “Como he indicado, la idea intuitiva fundamental dominante, con la cual las otras ideas básicas intuitivas están sistemáticamente conectadas, es aquella de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales” (Rawls, 1985, p. 231).

- 1) Es un ejercicio de la razón teórica porque abarca, en un todo coherente, aspectos importantes de índole religiosa, filosófica y moral acerca de la vida humana;
- 2) Es un ejercicio de la razón práctica ya que construye una visión inteligible del mundo con la intención de definir y organizar valores;
- 3) Proviene normalmente de una tradición de pensamiento y de doctrina.⁵⁰

Si repasamos los tres rasgos anteriores, nos queda la impresión de que la enumeración es algo general en relación a aquello que delimita dentro del campo de la razonabilidad. Aquí coincidimos con Garreta Leclercq (2006), Rodríguez Zepeda (2003) y Wenar (1995) cuando destacan la evidencia de que en última instancia la noción de persona razonable es la clave para poder especificar si estamos frente a una doctrina de esta índole. Así, aunque suene tautológico, las doctrinas razonables son aquellas defendidas por personas razonables. Ponemos por el momento un punto final en esta cuestión porque hablaremos de las personas rawlsianas más adelante. Recapitulando todo lo dicho, Rawls (1996) escribe:

Algunas de ellas son perfectamente razonables [se refiere a las doctrinas inconmensurables], y a esta diversidad de doctrinas razonables el liberalismo político la observa como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres. De modo que la segunda cuestión es ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dado el hecho del pluralismo razonable como resultado inevitable de las instituciones libres? Combinando las dos cuestiones tenemos: ¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? (p.3)

Nótese de nuevo aquí que la sociedad se concibe como un sistema ecuánime de cooperación social entre personas libres e iguales, otorgándole a esta idea-fuerza el carácter de idea intuitiva fundamental dentro de una cultura pública democrática.⁵¹ Las características fundamentales de dicha cultura son la fuente de inspiración de todo el giro político de Rawls. En “Justicia como equidad, política...”, nos dice que “en contraste con el liberalismo como una doctrina moral comprehensiva, la justicia como equidad intenta presentar una concepción de la justicia política enraizada en las ideas intuitivas básicas que encontramos en la cultura pública de una democracia constitucional” (1985, p. 246). El hecho de recurrir para su

⁵⁰ Cfr.: Rawls, 1996, p. 59

⁵¹ Cfr.: “De este modo, para entender cómo la unidad social es posible dadas las condiciones históricas de una sociedad democrática, empezaremos con nuestra idea intuitiva básica acerca de la cooperación social, una idea presente en la cultura pública de una sociedad democrática, y desde ahí llegamos a una concepción pública de la justicia como la base de la unidad social de la manera que he esbozado”.(Rawls, 1985, p. 250)

concepción de la justicia a las ideas intuitivas de una cultura pública democrática, puede entenderse también como un gesto para dejar afuera de la discusión pública a ideas, concepciones y doctrinas que ignoren estos presupuestos implícitos; por ejemplo, doctrinas políticas elitistas que nieguen la igualdad en la cooperación social o desconozcan la condición de igualdad y libertad individual de las personas, en parte o completamente. En definitiva, si propusiéramos doctrinas de ese tenor estaríamos por fuera del liberalismo político.

De acuerdo a Rawls, la justicia como ecuanimidad es la concepción política de la justicia que mejor se adapta a los desafíos del liberalismo político, en particular al hecho del pluralismo razonable, pudiendo de hecho ser aceptada por las doctrinas comprensivas en pugna dentro de una cultura pública democrática. Sobre esta cuestión el autor afirma: “Concibo la justicia como equidad como el desarrollo de una concepción política liberal de la justicia para un régimen democrático tal que podría ser aceptado (...) por todas las doctrinas comprensivas razonables que existen en una democracia regulada por ella, o por una concepción similar” (1998, p. 77). En definitiva, Rawls cree haber hallado la mejor solución al problema central del liberalismo político porque ha elaborado una concepción política de la justicia que respeta tanto la pluralidad, como la libertad e igualdad de la ciudadanía democrática, posibilitando la permanencia de una unión social justa y estable. Su teoría de la justicia anterior o el utilitarismo, por nombrar una doctrina filosófica a la cual había combatido en su primera obra, son teorías de la justicia comprensivas que adolecen de residuos metafísicos. En el debate con Jürgen Habermas, Rawls sostiene que la teoría de la acción comunicativa del autor alemán se encuentra dentro de la órbita de las doctrinas filosóficas comprensivas, siendo este aspecto el que más los separa⁵². Vemos que el límite para Rawls es lo político.

Cualquier concepción de la justicia que se apoye en fundamentos religiosos fuertes estaría dejando afuera de la discusión a parte de la ciudadanía que no profesa dicha fe. Desde el intento fallido del cristianismo romano por ser la religión universal de Occidente hasta nuestros días, la religión ha ido consolidándose como una elección de índole personal, separándose en todo lo posible de la influencia e interferencia en la estructura del régimen que rige al Estado. Si bien es cierto que todavía perduran algunos vínculos institucionales fuertes entre las iglesias y el Estado en países que pueden considerarse liberales y democráticos,

⁵² Cfr. “De las dos diferencias principales entre la posición de Habermas y la mía, la primera consiste en que su posición es comprensiva mientras que la mía es una explicación de lo político y se limita a ello.” (Rawls, 1998, p. 76). Véase también: “Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay” (Ibid., p. 82).

como el mencionado caso del artículo 2 de la Constitución de la República Argentina⁵³, las democracias contemporáneas disponen de normas e instituciones con el propósito de asegurar la laicidad en el ámbito del ejercicio de gobierno de los poderes estatales. Pero también es cierto que sería muy difícil establecer una concepción de la justicia social y política que vaya totalmente a contramano de las ideas religiosas más extendidas o que las ofenda profundamente.⁵⁴ Asimismo, Rawls entiende que la concepción de la justicia propuesta debe conseguir el apoyo de las religiones de mayor popularidad entre la ciudadanía, en el caso de Occidente fundamentalmente judeocristianas o monoteístas en general, las cuales, por otra parte, son parte de la cultura de trasfondo de la sociedad civil y también han influenciado a los valores morales y políticos de nuestro tiempo, incluido el propio liberalismo;⁵⁵ valores que gran parte de las personas asumen consciente o inconscientemente como propios tanto para su

⁵³ Cfr.: “Artículo 2: El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. Constitución de la Nación Argentina (2000, p. 7).

⁵⁴ No ahondaremos aquí en la cuestión, pero el conflicto sobre la interrupción voluntaria del embarazo - o aborto - es tal vez uno de los ejemplos en donde mejor se observa el riesgo de que una ley que lo autorice se perciba como una agresión u ofensa radical a ciertos valores defendidos por los fieles más practicantes y conservadores de las religiones abrahámicas. El propio Rawls analiza la cuestión, aunque sin demasiado entusiasmo en ahondar en su análisis sobre el tema, incluso una de sus intervenciones la hace con el solo propósito de aclarar el malentendido sobre la primera de ellas. Tenemos una idea de cuál es el origen del malestar y la posterior casi evasión de Rawls sobre la cuestión, pero el desarrollo de nuestra intuición excede a este escrito. Cfr.: Rawls (2001, p. 170) (1996, p. LVI, nota al pie 32) (1996, p. 243, nota 32; p. 245-246). Garreta Leclercq (2007) entiende que las religiones no aceptarían ser consideradas productos contingentes surgidos por circunstancias históricas, porque de esta manera caerían en un escepticismo contradictorio con su propio dogma de fe (p. 188-189, n. 15).

⁵⁵ El propio Rawls era profundamente religioso a pesar de que su pensamiento sobre la religión se vaya haciendo más heterodoxo respecto a su tribulación de juventud de dedicarse al sacerdocio. Su tesis de graduación como filósofo en 1942 versa sobre el significado de la fe y el pecado, mientras que un borrador de un escrito encontrado entre sus papeles póstumos, en principio para circulación entre su círculo íntimo, se titulaba “*On my religion*”. Dijimos antes que se fecha a este último en 1997, por lo cual podemos afirmar que la cuestión de las creencias religiosas estuvo presente en el pensamiento del autor por más de medio siglo. Remitimos para este punto al trabajo de Joshua Cohen y Thomas Nagel (2016). Rawls en el escrito recién mencionado escribe afirmaciones que merecerían un análisis más profundo por su conexión directa entre la idea de Dios y los valores morales y políticos, por ejemplo: “En este caso la negación de la existencia de Dios lleva sólo a la negación de las sanciones divinas, pero no a la negación de los valores. Necesitamos considerar cómo la relación entre la razón de Dios y los valores morales y políticos puede ser concebida. Quizás podamos decir esto: la razón de Dios y nuestra razón son en ciertas maneras similares y en otras diferentes (...) sin embargo, creo que la razón de Dios es igual a la nuestra en que reconoce las mismas inferencias como válidas y los mismos hechos como verdaderos que nosotros reconocemos como válidos y verdaderos. Por lo demás, podemos suponer que la razón de Dios es consistente con la nuestra; en tanto podamos comprender un caso, la idea de Dios de la razonabilidad y la nuestra producen el mismo juicio” (2009, pp.267-268). Es sabido que Kant, uno de sus filósofos más admirados, tuvo como una de sus grandes influencias al cristianismo al momento de concebir su filosofía moral y política. Por su parte, Rorty, nuestro otro autor, cree que el cristianismo fue importante para la propagación de la democracia, tal cual Nietzsche denuncia con un sentido negativo.

esfera privada o pública no estatal, como en sus elecciones políticas públicas⁵⁶. Además, en el caso de las personas religiosas más o menos practicantes de una religión en particular, la fuerza de sus creencias metafísicas resulta difícil de disipar o “suspender” en el ámbito de lo político con la intención de convencerlos de que una concepción política es correcta más allá de su propia doctrina esencialista del bien. En palabras de Rawls (1996) “...así, la cuestión sería más incisivamente planteada de este modo: ¿cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina religiosa que está basada en la autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, también apoyen una concepción política razonable que sostiene un régimen democrático” (p. XXXIX). Asimismo, Rawls, como veremos más adelante, desea que la aceptación de las religiones acerca de la conveniencia de una concepción de la justicia se dé casi como una extensión natural de sus propias creencias, no sólo por una cuestión instrumental.

La moralidad o la Filosofía tampoco pueden erigirse como un fundamento fuerte de una concepción política de la justicia. Recuérdese que en una sociedad democrática el ejercicio de la ciudadanía es universal, mientras que cualquiera de estas doctrinas por más que pretenda poseer verdades esenciales y disponer de largas miras y un amplio alcance, difícilmente alcanzaría la unanimidad o aceptación plena entre los miembros de la unión social. Sin embargo, debemos reconocer que también resultaría complicado el establecimiento de una concepción de la justicia pensada en términos de ideas y principios sin ninguna referencia a las doctrinas filosóficas y morales que han nutrido a nuestras concepciones actuales acerca de lo que es una sociedad democrática. Pensemos en particular dos ejes políticos presentes en Rawls como concepciones-modelo básicas de la justicia como ecuanimidad: (i) El entendimiento de las personas morales como ciudadanos, (ii) El hecho de concebir la posibilidad de una convivencia libre, igualitaria y plural en el marco de una sociedad bien-ordenada⁵⁷. Estos dos ejes se conectan con el principio liberal de la legitimidad que da la pauta de la imposibilidad de pensar leyes, estatutos y constituciones que desconozcan uno o ambos puntos. Si utilizamos la concepción weberiana sobre la legitimidad entendida como la creencia en la validez de un mandato, la cual se sostiene en el caso de los estados modernos por razones preponderantemente racional-legales,⁵⁸ tal vez comprenderemos mejor el punto de vista de Rawls. Un ciudadano de una sociedad democrática liberal constitucional, miembro

⁵⁶ Rawls descrea de una distinción tajante entre lo privado y lo público, más bien cree que todo es público, aunque algunas cosas pertenezcan al ámbito de lo doméstico o sean públicas no estatales.

⁵⁷ Cfr.: Rawls, 2012, p. 214.

⁵⁸ Cfr.: Weber, 1996, pp. 85-86.

cooperativo de la unión social y consciente de la cultura democrática que la inspira y abona, al mismo tiempo que participante de una racionalidad humana común, entendería como legítimo a un ordenamiento jurídico que reconozca el hecho del pluralismo, porque cualquier opción en contrario sería irracional (e irrazonable) ya que desconocería una situación históricamente evidente y además, de negar la pluralidad, cercenaría la libertad de conciencia respecto a las creencias y valores más íntimos. Si (i) o (ii), o ambas al mismo tiempo, se desconocen por parte del Estado, la creencia en la validez del mandato entraría en crisis entre los ciudadanos tanto si se intenta imponer una visión monista de las cosas con la intención de homogeneizar a la población alrededor de una única concepción del bien, es decir, se anula (ii), o se quita el carácter de ciudadano a una parte o a toda de la población, por consiguiente, se anula (i). Los ciudadanos perderían la “fe” en un gobierno que se dice liberal y democrático, pero que toma por la fuerza coactiva del derecho medidas universales acerca de lo particular y/o priva del derecho de ciudadanía a personas que antes lo poseían. Evidentemente estaríamos en presencia de un autoritarismo o, lo que es peor, un totalitarismo. De hecho, el Tercer Reich nacionalsocialista les quitó la ciudadanía a los denominados “enemigos del Estado”, particularmente a la populosa población alemana de origen judío⁵⁹ y cercenó las libertades, derechos y garantías de las personas de varias formas y con diversas medidas coercitivas. Sin duda, quienes idearon este régimen tenían otra idea de orden y, por consiguiente, buscaban otro modo de legitimarla.⁶⁰ Incluso podemos aceptar que el apoyo a un régimen que desconoce el hecho del pluralismo podría resultar racional desde un punto de vista instrumental si la posición impuesta es la nuestra propia, pero siempre será irrazonable porque resulta obtuso y caprichoso frente a las distintas concepciones del bien y a los diferentes sentidos de la justicia presentes en las sociedades modernas. Por eso Rawls cree que “el liberalismo político ve la insistencia acerca de la verdad absoluta en política como incompatible con la ciudadanía democrática y la idea de ley legítima” (2001, p. 138). Por consiguiente, el criterio de reciprocidad nos obliga a justificar nuestras posiciones y acciones políticas sin perder de vista el hecho del pluralismo razonable, conectando la legitimidad con la razonabilidad.

⁵⁹ La población judía de Alemania en enero de 1933 era de poco más de medio millón de personas (523000) lo cual, si bien es un número elevado, apenas alcanzaba el 1% de la población total del Reich. Disponible en: http://www.memoriales.net/pobla_jud.htm. Fecha de consulta: 12/3/2019.

⁶⁰ Sobre esta cuestión resulta ilustrativa la afirmación de Botana (1994): “Este terrible cuestionamiento que, desde la derecha hasta la izquierda, en clave leninista, fascista o nazi cavó la tumba de la libertad, marcó el ascenso de la legitimidad alternativa propuesta por el régimen totalitario” (p. 162).

Resulta extraño imaginar una concepción de la justicia *sui generis* que carezca de anclajes, inspiraciones o antecedentes en concepciones, doctrinas e ideas de la historia de las ideas políticas. Incluso las doctrinas revolucionarias como el marxismo o el anarquismo, que mal o bien proponen una ruptura radical en términos políticos, no se pueden comprender completamente sin referencia a las ideas previas a partir de las cuales se construyeron sus propias doctrinas filosófico-políticas. Por lo tanto, cualquier concepción de la justicia, en este caso en el marco de una sociedad liberal y democrática, tomará cuestiones ya presentes en el pensamiento de su época. Por un lado, se inspirará en las tradiciones e instituciones del contexto histórico de quien la formule y, por el otro, en el análisis genealógico acerca de cómo ellas se fueron desarrollando a través del tiempo.⁶¹ Rawls siente afinidad con Hegel⁶² respecto al historicismo⁶³ encarnado en las normas e instituciones de cualquier época y, al mismo tiempo, se aleja de búsquedas esencialistas o ahistóricas sobre lo humano desde las cuales podría sostenerse a la filosofía o a la política. Por este motivo, el autor se provee de ideas intuitivas de raigambre histórica presentes en la cultura pública democrática contemporánea para construir con este material su propia concepción política de la justicia.⁶⁴ La importancia del contexto histórico con sus condiciones sociales y políticas particulares afecta profundamente al pensamiento de quienes se dedican a temas propios de la filosofía política, por lo cual resulta dificultoso e improbable que un autor se atribuya una perspectiva política de la justicia carente de una historia y un presente que lo influencien, tanto en la forma como formula sus problemas, como en el modo en que accede a las respuestas tentativas y contingentes.⁶⁵

Retomando la propuesta rawlsiana sobre el problema central del liberalismo político, vemos cómo esta cuestión necesariamente se interrelaciona con el hecho del pluralismo asumido como parte de una cultura pública democrática y, a su vez, cómo intenta Rawls un

⁶¹ Esta cuestión Rawls (2012) ya la explicita claramente en “Constructivismo kantiano...” cuando dice que “...una consecuencia directa de abordar nuestra investigación centrándola en el conflicto que manifiestamente se da entre la libertad y la igualdad en una sociedad democrática es que no intentamos encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, haciendo caso omiso de sus circunstancias sociales o históricas particulares” (p. 212).

⁶² En sus lecciones sobre Hegel, Rawls (2000) lo encuadra como parte de lo que llama “liberalismo de la libertad” (*liberalism of freedom*) y resalta la importancia de entender el modo en qué Hegel pensó “...que el concepto de la libertad se realizaba de hecho en el mundo social a través de instituciones políticas y sociales en un momento histórico particular” (p. 330).

⁶³ Concuerdo con Rorty (1997) cuando se sorprende por la posición en contra del historicismo de Rawls en *The Law of Peoples*, así como su afirmación de que Rawls no puede renegar del historicismo y seguir aferrado a la idea de lo razonable. Véase (p.15, n. 6; p. 21 n.9; p. 22)

⁶⁴ Cfr.: “la tarea real es descubrir y formular las bases de acuerdo más profundas que uno espera que se encuentren encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y formar puntos de partida para el común entendimiento, expresando de una forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas por la gente: con aquéllas que resisten la reflexión crítica” (Rawls, 2012, p. 212).

⁶⁵ Cfr.: (Rawls, 2008, p. 103).

punto de equilibrio para de alguna forma complacer e incluir en términos de consenso traslapado (*overlapping consensus*)⁶⁶ a las doctrinas comprensivas razonables, aunque al mismo tiempo deba alejarse de sus fundamentaciones esencialistas. En sus palabras:

El problema del liberalismo político es construir una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático que una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales y no liberales, pueden libremente respaldar, e igual de libremente guiarse por y llegar a entender sus virtudes. Con énfasis no propone reemplazar las doctrinas comprensivas, religiosas o no religiosas, sino que intenta distanciarse parejamente (*equally*) de ambas y aspira a ser aceptable por ambas (1996, p. XL)

La importancia de la última cita se refuerza cuando observamos la necesidad del autor de repetir casi lo mismo unos párrafos más adelante: “Así, para repetir, el problema del liberalismo político es construir una concepción política de la justicia para un régimen constitucional (liberal) que una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales y no liberales, puedan respaldar por las razones correctas (*for the right reasons*)” (Ibid., p. XLI).⁶⁷

Por lo visto hasta aquí, la concepción política de la justicia ofrecida por Rawls no podrá asumir como propia ninguna doctrina comprensiva, moral, filosófica o religiosa,⁶⁸ y estará basada en ciertas ideas intuitivas vinculadas a las sociedades democráticas contemporáneas, las cuales, sin duda, se asocian a su vez con el advenimiento y consolidación del liberalismo en Occidente.⁶⁹ En *Liberalismo político* Rawls (1996) da cuenta de tres rasgos fundamentales de una concepción política de la justicia con la intención de oponerlos a los rasgos de una concepción comprensiva, describiendo como característica de la primera que “...aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral en particular; más bien, la concepción política se presenta a sí misma como una

⁶⁶ Este importante concepto rawlsiano que trabajaremos en el próximo capítulo se traduce al castellano de varias formas distintas, entre las que hemos relevado las siguientes: consenso superpuesto, consenso solapado, consenso entrecruzado, consenso a solapo, consenso por solapamiento, consenso solapante, consenso por superposición.

⁶⁷ Rawls no quiere que la aceptación sea un mero *modus vivendi*, sino que sea una aceptación explícita porque dichas doctrinas consideran que es la mejor concepción posible luego de un análisis a conciencia. Nótese la prioridad de lo correcto por sobre el bien.

⁶⁸ La concepción política de la justicia también aspira a satisfacer la neutralidad de propósitos, en el sentido de que las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular. Véase Rawls (1996, p. 194); (1999b, p. 246).

⁶⁹ Cfr.: “La justicia como equidad surge y pertenece a la tradición del pensamiento liberal y de la amplia comunidad de la cultura política de las sociedades democráticas. Falla entonces en ser apropiadamente formal y verdaderamente universal, y por lo tanto no es parte de las presuposiciones cuasi-trascendentales (como Habermas a veces dice) establecidas por la teoría de la acción comunicativa” (Rawls, 1996, p. 432).

concepción razonable sólo para la estructura básica” (pp. 174-175), mientras que el tercer rasgo reza que la concepción política “no está formulada en los términos de ninguna doctrina comprehensiva, sino en los términos de ciertas ideas fundamentales vistas como latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática” (p. 175)⁷⁰. En suma, la justicia como ecuanimidad es una concepción política de la justicia pensada para regular a la sociedad como sistema de cooperación, busca alcanzar un consenso traslapado, se inspira en el hecho del pluralismo razonable y es concebida a partir de la cultura pública democrática.⁷¹

Consideramos que Rawls camina aquí por el sendero trazado por Hegel ya que intenta alumbrar ante la ciudadanía un esquema de pensamiento formal para consolidar la libertad e igualdad que, para el autor, en sus posibilidades ya existe y, por consiguiente, puede desprenderse de las ideas, concepciones y el esquema institucional de las democracias liberales contemporáneas. La cultura pública democrática “...abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluyendo aquellas del poder judicial), así como los textos históricos y documentos que son de conocimiento común” (Rawls, 1996, pp. 13-14). Rawls ubica su mirada hacia las tradiciones, limitaciones y condiciones históricas de las sociedades liberales y democráticas, en definitiva, mira hacia nuestro mundo social actual. Lo hace en busca de un acuerdo político sobre la justicia que sea al mismo tiempo coherente y consistente con dichas tendencias sociales, históricas y naturales a partir de las cuales hemos llegado hasta el presente. De encontrar este acuerdo libre y estable, Rawls lograría la reconciliación (*Versöhnung*) social: un marco de normas e instituciones políticas, sociales y económicas justas articuladas para el funcionamiento cooperativo de la sociedad, es decir, una estructura básica estable y equitativa, la cual permitiría que las personas puedan llevar a cabo sus proyectos de vida autónoma y, en el mejor de los casos, su concepción de la felicidad. Este ejercicio de la libertad que en Rawls intenta superar la tensión entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos o, más acá en el tiempo, a la tensión entre libertad negativa-aquí Locke- y libertad positiva⁷² –aquí Hegel-, deberá desarrollarse dentro de los límites de una conducta

⁷⁰ El primer rasgo está asociado con la moral, por lo cual lo retomaremos más adelante.

⁷¹ Cfr.: “mi esperanza es que la justicia como equidad parecerá razonable y útil, aun si no es completamente convincente, a un amplio espectro de opiniones políticas reflexivas y, de este modo, exprese una parte esencial del núcleo común de la tradición democrática” (Rawls, 1999a, p. XI). Cfr.: “Su contenido [refiere a la justicia como equidad] está expresado en los términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” (Rawls, 1996, p. 13).

⁷² Cfr.: Berlin (1988), pp. 122, 123, 127.

juiciosa y reflexiva, no solamente racional, sino también razonable. Reforzamos lo dicho con palabras muy esclarecedoras del autor:

Miramos, entonces, a nuestra cultura política en sí misma, incluyendo sus principales instituciones y las tradiciones históricas y sus interpretaciones, como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. La esperanza es que estas ideas y principios puedan ser formuladas de un modo suficientemente claro para ser combinadas con una concepción de la justicia política que congenie con nuestras convicciones más firmemente abrazadas (1985, p. 228)

Rawls, del mismo modo que Hegel, pone sus ojos sobre el mundo y lo analiza tal como es, no como debería ser; como Hegel, entiende que la empresa de concebir una unión social justa y estable o de “reconciliación” no es irreal, por lo cual renuncia a un mundo feliz sin fisuras, pero se aferra a una utopía realista. Ya disponemos de ideas e instituciones para desplegar esta utopía. La expresión *realistic utopia* se utiliza varias veces en el que es, tal vez, el último trabajo importante de Rawls (2001), “*El derecho de gentes*”. Allí, el primer apartado de la primera parte toma el título “El derecho de gentes como utopía realista”⁷³. Pareciera que Rawls sobre el ocaso de su carrera intelectual siguió su propio consejo, aquel que había dado a sus estudiantes en el final de una lección sobre Hegel: debemos buscar la manera de complementar el mundo político y social de libertad real descrito por el autor alemán⁷⁴ con un mundo de placer y felicidad.⁷⁵ Sin llegar a la búsqueda de la consumación del espíritu absoluto, la propuesta rawlsiana da la sensación de ser fuertemente idealista y en más de un sentido, como la famosa paz perpetua kantiana, teleológica. Si la justicia como ecuanimidad permite que se perfeccionen instituciones democráticas para la libertad y la igualdad estaría

⁷³ P. 11. Thomas Pogge (2016), quien colaboró con el filósofo y ha trabajado arduamente sobre su obra, cuando se pregunta sobre el sentido del proyecto de Rawls concluye con la afirmación de que es un trabajo intelectual honesto en búsqueda de una utopía realista “...una sociedad ideal que se pueda alcanzar a partir del presente en una trayectoria de transición que sea creíble y que, una vez, alcanzado, se pueda mantener en el mundo tal como es.” Una utopía realista como “...meta moral final para nuestra vida colectiva” (p. 162). Es interesante remarcar que Pogge le atribuye a la filosofía política la capacidad de inspirarnos para evitar la caída en la resignación o el cinismo en términos políticos y morales. Cuando leímos esta idea, recordamos que Rawls advertía que las visiones de pensadores como Nietzsche podían minar y poner en duda nuestros sentimientos morales comunes. Véase Rawls, 2000, p.100.

⁷⁴ Por ejemplo en “Esto de que una existencia empírica en general sea la existencia empírica (*Dasein*) de la voluntad libre, es el derecho. Por consiguiente, el derecho es, en general, la libertad como idea”. Ibid. \$29, p.108. “la eticidad es la idea [Nota propia: Es decir, la esencia del concepto como racionalidad que se despliega en lo real más allá de la abstracción] de la libertad,⁷⁴...es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” Ibid. \$ 223, p.282. “El concepto... es lo único que tiene realidad”. Ibid. \$1 p.79. “El bien es la libertad realizada, la finalidad absoluta y última del mundo”, o Ibid. S 129, p. 197. O “El Estado en sí (*an sich*) y para sí es el todo ético, la realización de la libertad, y es finalidad absoluta de la razón el que la libertad sea real”. Ibid. \$258, adición, p.307. Hegel (2000).

⁷⁵ Cfr.: Rawls, 2000, p. 348.

posibilitando formas de vida más dignas de ser vividas. Consideramos que Rawls al igual que Hegel ve a las instituciones en tanto “formas vividas de vida”,⁷⁶ sin entender lo último como un simple *modus vivendi* al cual arribamos por puro azar, sino como el punto de llegada luego de una profunda reflexión autoconciente, racional y razonable, contemporánea e histórica, sobre cuál sería la mejor manera de convivir en libertad e igualdad, es decir, lograr la estabilidad por las razones correctas. Dice Rawls (2000) sobre su vínculo con Hegel:

La teoría de la justicia sigue a Hegel a este respecto cuando éste toma a la estructura básica de la sociedad como el primer sujeto de la justicia. Desde el inicio las personas están enraizadas en la sociedad y los primeros principios de la justicia que seleccionan son para aplicar a la estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad están entrelazados; ambos se requieren mutuamente y ninguno se sostiene por sí solo.

Si los ciudadanos de una democracia constitucional se reconocen entre sí como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, así como exhibir y alentar públicamente este ideal de justicia política (p. 366)

La idea intuitiva acerca de la sociedad conformada por el hecho del pluralismo razonable y, a su vez, entendida como sistema cooperativo a través del tiempo, desde el nacimiento hasta la muerte, se complementa con la idea de las personas pensadas como ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables. Si aquí analizamos la primera cuestión, en el próximo apartado lo haremos con la segunda. Sin ánimo de abusar de las referencias textuales, entendemos que la cita de cierre enlaza perfectamente este apartado con el siguiente, porque dice Rawls (1985): “...la cuestión fundamental de la justicia política: específicamente, cuál es la concepción más apropiada de la justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos pensados como personas libres e iguales, y como miembros de la sociedad normales y plenamente cooperantes a través de la vida entera” (p. 234).

IV. Una concepción moral de la política

a. La concepción de la persona

Si tenemos en cuenta que Rawls considera a su obra dentro de la corriente contractualista y que una de sus ideas fundamentales en *Una teoría de la justicia*, nunca abandonada por el autor, es la llamada “posición original”⁷⁷ donde las personas analizan cuál

⁷⁶ Ibid. p. 333.

⁷⁷ En su discusión con Habermas, Rawls deja en claro que la posición original es su mecanismo de representación, el cual contrapone a la situación discursiva ideal de la teoría de la acción comunicativa como el mecanismo de representación habermasiano. Como habíamos dicho antes, Rawls cree que el último es parte de una doctrina filosófica comprehensiva, mientras que el primero lo es de una teoría limitada a lo político. Véase Rawls, 1996, p. 374. Horton (2004) cree que la metodología de Rawls “no puede librarse de lo que en este contexto constituye una circularidad perjudicial. Los principios políticos que se derivan están conformados de forma crucial

va a ser la concepción de la justicia que regirá una vez establecido el pacto social, debemos especificar cómo Rawls concibe a estos seres humanos reunidos en una hipotética convención que, cuesta pensar una responsabilidad política más grande, conformará un acuerdo social fundacional. El mundo de la posición original en donde las personas, en parte engeguencias por el velo de ignorancia, deben optar por principios de justicia, es el ámbito de una elección cuasi trascendental. Más allá de que la posición original es una figura teórica construida como un universo intelectual sin referencias históricas, ni plausibilidad hacia el futuro, la utilidad de este escenario ficticio es fundamental para proyectar cuáles serían los principios de justicia que regularán a la sociedad una vez constituida. En este escenario las personas reflexionan sobre cómo será el sistema cooperativo, permanente e intergeneracional en donde vivirán sus vidas, o al menos cuál será la concepción política de la justicia a partir de la cual se iluminen las normas e instituciones de dicho régimen.

Rawls ubica de hecho a su *Teoría* dentro del espectro de la teoría de la elección racional, aunque al menos dos cuestiones alejen o atenúen su concepción en relación a dicha teoría⁷⁸. Por un lado, los individuos no eligen únicamente siguiendo una fría racionalidad y en consideración a una maximización de sus intereses personales, sino que también tienen en cuenta la razonabilidad de su elección porque no pierden de vista el objetivo social y cooperativo⁷⁹. Veremos que las personas poseen dos poderes o virtudes morales intrínsecas – su capacidad para un sentido de la justicia y su capacidad para una concepción del bien –. Por otro, el velo de ignorancia limita fuertemente el abanico de opciones a disposición de los electores, por lo cual las personas desconocen casi todas las cuestiones importantes sobre su

por lo que implican, y lo que implican incluye (como debe) particulares creencias, valores y supuestos motivados motivacionales” (pp. 19-20). Para este autor lo mismo le ocurre al equilibrio reflexivo y a la idea de razón pública, los cuales trataremos luego.

⁷⁸ En la presentación a la Conferencia Tanner, Rawls (1988) aclara que su concepción de la persona es “liberal” y no tiene en cuenta solamente los intereses racionales, sino cuestiones de las libertades y su prioridad y una justa distribución de los bienes primarios. (p. 30).

⁷⁹ Cfr.: “Tal ideal puede presentarse de esta manera. Los ciudadanos son razonables cuando, viéndose uno a otro como libres e iguales dentro de un sistema de cooperación social entre generaciones, están dispuestos a ofrecerse unos a otros terminos justos de cooperación social (definidos por principios e ideas) y acuerdan actuar a partir de esos terminos, incluso al costo de sus propios intereses en situaciones particulares, debido a que otros también aceptan esos terminos. Para que esos terminos sean justos, los ciudadanos que los ofrecen deben razonablemente pensar que aquellos ciudadanos a quienes esos terminos son ofrecidos podrían también aceptarlos como razonables” (Rawls, 1996, p. XLII). En *Teoría* Rawls aclara que la motivación de las personas en la posición original no debe ser confundida con la motivación de las personas en la vida cotidiana y que la combinación “...del desinterés mutuo y el velo de ignorancia alcanza un propósito bastante similar a la benevolencia. Porque esta combinación de condiciones fuerza a cada persona en la posición original a tener en cuenta el bien de los otros.” (1999, pp. 128-129).

propia particularidad dentro de la estructura social,⁸⁰ a pesar de que conservan ciertos atributos generales relacionados con el conocimiento de la psicología humana, así como cuestiones generales sobre la sociedad, la política y la economía asociadas, a su vez, a su sentido histórico. Rawls utiliza como sostén analítico la estrategia del constructivismo al cual en un primer momento llama kantiano, aunque más tarde se desprenda de este adjetivo con la intención de resaltar que el constructivismo tiene un sentido puramente político, no metafísico. La combinación de lo dicho hasta aquí en este apartado se puede ver con claridad en un fragmento de las lecciones publicadas como “Constructivismo kantiano en teoría moral”:

Lo que distingue la forma kantiana de constructivismo es esencialmente esto: ésta especifica una concepción particular de la persona como un elemento de un proceso de construcción razonable, el resultado del cual determina el contenido de los primeros principios de justicia. Dicho de otra manera: este tipo de visión establece un determinado procedimiento de construcción el cual responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de este procedimiento, las personas caracterizadas como agentes racionales de construcción especifican, a través de su acuerdo, los primeros principios de justicia (1980, p. 516)

Así como la justicia como ecuanimidad es una concepción normativa y moral, también lo es la concepción de la persona rawlsiana,⁸¹ aunque lo sea en ambos casos en términos políticos. No hay duda de que la transformación rawlsiana desde una concepción comprehensiva hacia una de índole política afecta también a la concepción de la persona. Aunque éstas siguen siendo vistas como agentes morales, lo son ahora de un modo más limitado, tanto en términos de valores como de derechos y obligaciones. En suma, los ciudadanos son las personas desde una concepción política de la justicia, ya sin la capacidad plena de la agencia moral otorgada en *Teoría* a su personalidad moral autónoma. En todo caso, la autonomía pasa a tener un sentido político constituyéndose las personas en ciudadanos libres e iguales que viven en una sociedad democrática.⁸²

⁸⁰ Las personas olvidan cuestiones de la lotería natural como la inteligencia, la fuerza, el sexo, el origen étnico etc. y de lotería social como la clase social en tanto recursos materiales y financieros, grado de educación alcanzada, etc.

⁸¹ Cfr.: “debemos enfatizar que la concepción de la persona, como la entiendo aquí, es una concepción normativa, bien sea legal, política, o moral, o incluso también religiosa o filosófica, dependiendo de la mirada total a la cual pertenezca. En este caso la concepción de la persona es una concepción moral, la cual parte de nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y es adaptada a una concepción política de la justicia y no a una doctrina moral comprehensiva. Es en efecto una concepción política de la persona, y dado los propósitos de la justicia como ecuanimidad, una concepción de ciudadanos”. (Rawls, 1985, pp. 231-232, n.15)

⁸² Cfr.: “Así, decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro completamente cooperativo de la sociedad a través de toda la vida” (Rawls, 1985, p. 233). “Debe enfatizarse que una concepción de la persona, como la entiendo aquí, es una concepción normativa (...) En este caso la concepción de la persona es una concepción moral, una

Decíamos al pasar que las personas poseen dos virtudes morales intrínsecas, las cuales a su vez se conectan con su racionalidad y razonabilidad, construyendo su autonomía individual en tanto libres y que, al mismo tiempo, les permiten vivir cooperativamente en sociedad. Rawls enfatiza estas ideas repetidas veces, al punto que nos sorprende la similitud con que las expresa en textos escritos con casi diez años de diferencia. En “Justicia como equidad...” escribe: “La idea intuitiva básica es que en virtud de lo que podemos llamar sus poderes morales, y los poderes de la razón, pensamiento y juicio conectados con esos poderes, decimos que las personas son libres. Y en virtud de que ellos poseen dichos poderes en el grado requerido para ser miembros completamente cooperativos de la sociedad, decimos que las personas son iguales” (1985, pp. 233-234). En “Liberalismo...” enfatiza de nuevo: “La idea básica es que en virtud de sus dos poderes morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y los poderes de la razón (de juicio, pensamiento y deducción conectada con esos poderes), las personas son libres. El que posean estos poderes al grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales” (1996, p. 19).⁸³ Las personas razonables dan la pauta acerca de cuáles doctrinas convivientes en la sociedad civil califican como razonables, porque poseen ciertos rasgos distintivos que las habilitan a discernir la razonabilidad de las doctrinas comprensivas. Siguiendo a Garreta (2006a), quien a su vez se inspira en Wenar, encontramos cinco rasgos indispensables de la persona razonable, los cuales fueron indirectamente mencionados antes, pero que resulta económico enumerarlos: (i) poseer las facultades morales (ii) la capacidad del juicio, pensamiento e inferencia, poseer una concepción del bien asociada a una doctrina comprensiva y ser miembro plenamente cooperante de la sociedad (iii) reconocer las cargas del juicio y sus consecuencias en relación a la justificación pública (iv) poseer una psicología moral (v) reconocer los elementos esenciales de la objetividad.

En definitiva, observamos que desde el origen de la propuesta contractualista que da inicio al proyecto de unión social hasta - una vez que la unión está vigente - el poder de

que comienza desde nuestra concepción de todos los días de las personas como unidades básicas de pensamiento, deliberación, y responsabilidad, y se adapta a una concepción política de la justicia y no a una doctrina comprensiva. Es en efecto una concepción política de la persona, y dados los propósitos de la justicia como equidad, una concepción adecuada para la base de la ciudadanía democrática (1996, p. 18, n. 20). En su Réplica a Habermas, Rawls (1996) enfatiza: “En el liberalismo político, la autonomía es entendida como política y no como autonomía moral” (p. 375).

⁸³ En el Debate con Habermas, también dice: “Cuando se atribuyen a las personas, los dos elementos básicos de la concepción de lo razonable son, primero, una voluntad de proponer términos justos de cooperación social que otros como libres e iguales también podrían respaldar, y actuar a partir de esos términos, si otros lo hacen, aun en contra de sus propios intereses; y, segundo, un reconocimiento de las cargas del juicio (PL II: 2-3) y aceptar las consecuencias por los actos propios (incluyendo la tolerancia) hacia otras doctrinas comprensivas” (1996, p. 375).

regulación y control para determinar cuáles doctrinas de la cultura de trasfondo son efectivamente razonables, las personas morales, razonables (y racionales) son el centro de la teoría rawlsiana. Nos queda la impresión de que toda la teoría de Rawls se caería si quitamos esta visión antropológico-filosófica acerca de los seres humanos. Al menos parece ser un naípe central en la estructura del castillo.

En el prefacio a la edición revisada de *Una Teoría de la justicia*, Rawls afirma que los derechos y libertades básicas y su prioridad tienen el propósito de garantizar la igualdad de la ciudadanía para que puedan lograrse las condiciones sociales adecuadas con la intención de que los ciudadanos desarrollen sus poderes morales. En las conferencias Tanner pronunciadas por el autor en la Universidad de Michigan, revisadas y publicadas luego con el título “Las libertades básicas y su prioridad”, el autor refiere a que, entre otras libertades fundamentales, la libertad de conciencia es esencial para el adecuado desarrollo y pleno ejercicio de las dos potestades de la personalidad moral a lo largo de toda una vida.⁸⁴ En “Sobre mi religión” Rawls (2009) afirma: “Sin embargo, si la libertad de religión y la libertad de conciencia no son cuestiones de fe y de moral, ¿qué son? Estas libertades se convirtieron en puntos fijos de mis opiniones morales y políticas. Con el tiempo también se convirtieron en elementos políticos de mi visión de la democracia constitucional...” (p. 265). Lo mismo sostiene Rawls en un escrito tardío: “Así, los principios de tolerancia y la libertad de conciencia deben tener un lugar esencial en cualquier concepción democrática constitucional” (2001, pp. 151-152). Por consiguiente, y siempre que sean efectivamente libres, el rol político de las personas concebidas como ciudadanos implica estos poderes morales e intelectuales que en términos políticos los transforman en individuos virtuosos para cooperar en el establecimiento de una sociedad justa y estable. El virtuosismo de las personas se observa en la limitación y la responsabilidad que asumen en relación a sus fines políticos y sociales, ubicándolos dentro de un espectro razonable que las demás personas pueden reconocer y aceptar en el marco de una cultura pública democrática. A su vez, Rawls entiende a los bienes primarios como aquellos bienes necesarios para que una vida sea digna si efectivamente queremos considerar a las personas en tanto ciudadanos libres e iguales⁸⁵. Sin estos bienes las

⁸⁴ Cfr.: Rawls, 1990, p. 35.

⁸⁵ Los bienes primarios son las libertades y derechos básicos, las oportunidades, el ingreso y la riqueza, y las bases sociales para el auto-respeto. Cfr.: Rawls, 2001, p. 13. También: “[sobre los bienes primarios] nos preguntamos qué cosas son generalmente necesarias como condiciones sociales y medios para cualquier propósito (*all-purpose*) para permitir que las personas persigan sus determinadas concepciones del bien y para que desarrollen y ejerciten sus poderes morales” (1996, p. 307). Rodríguez Zepeda (2004) entiende que la teoría de los bienes sociales de Rawls tiene una ausencia grave: “...la de una visión del poder político capaz de evidenciar el hecho de

personas no podrían alcanzar un respeto por sí mismos (*self-respect*). En definitiva, la libertad y la igualdad son dos cuestiones fundamentales para los miembros de la sociedad como sistema cooperativo y equitativo a través de una vida completa, por lo cual deben transformarse en derechos regulados por constituciones, leyes y normas con la intención de que estén presentes en la estructura básica de la sociedad,⁸⁶ de manera que sólo en estas condiciones los ciudadanos podrán desplegar sus virtudes morales. Por este motivo, las personas deben tener asegurado en primer lugar el respeto hacia su libertad, pero también debe asegurarse la igualdad en el acceso a dichos bienes primarios. La ausencia de uno de los dos presupuestos limitaría con fuerza a la autonomía individual, haciendo que la sociedad no sea justa y si al menos es estable, no lo sea por las razones correctas. Cuando una concepción política de la justicia logra asegurar un marco de libertad e igualdad, Rawls considera que será respetada por motivos políticos por todos los ciudadanos ya que reconocerán su razonabilidad, reforzando en el mismo gesto a la legitimidad en el ejercicio del poder coactivo⁸⁷.

Si bien el liberalismo político, como parte de la familia liberal, es una doctrina filosófico-política contemporánea de la cual Rawls se reconoce como su iniciador, para la concepción de la persona el autor se ve a sí mismo dentro de una tradición mucho más lejana en el tiempo, identificando sus orígenes en el nacimiento de la cultura occidental. Sobre esta cuestión escribe:

Desde la Grecia antigua, en filosofía y derecho, el concepto de persona ha sido entendido como el concepto de alguien que puede tomar parte en, o que puede jugar un rol en, la vida social, y por consiguiente ejerce y respeta sus variados derechos y obligaciones. Así, decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro completamente cooperativo de la sociedad a través de toda la vida (1985, p. 233)

Rawls recurre nuevamente a ideas implícitas en la cultura pública de las sociedades democráticas, reconociendo que éstas tienen un origen histórico y que se han traducido con el tiempo en distintas prácticas sociales. Así, las personas-ciudadanos (morales) ideadas por

que la distribución de los bienes es, sobre todo, una forma de expresión de relaciones de jerarquía y poder políticos" (p. 66). Su advertencia nos resulta pertinente.

⁸⁶ En su Réplica a Habermas, Rawls (1996) considera que la cuestión del diseño constitucional y de la legalidad en general depende de la historia y el contexto de la cultura democrática de cada sociedad, por lo cual no podrían establecerse criterios generales para todos los pueblos (p. 416).

⁸⁷ Cfr.: "Esto es suficiente para que la sociedad política sea estable por las razones correctas: la concepción política puede ser ahora honrada por todos los ciudadanos como al menos razonable y para finalidades políticas usualmente esto es lo máximo que podemos esperar" (Rawls, 1996, p. XLVIII).

Rawls respetan la pluralidad y actúan con tolerancia porque han aprendido de las lecciones de la historia, o al menos deberían haberlo hecho.

b. La concepción de la política

En tanto analizamos que las sociedades democráticas presentan el hecho del pluralismo, ninguna doctrina metafísica, sea esta filosófica, moral o religiosa podrá erigirse como de aceptación universal para la ciudadanía. En Rawls, el derecho se ubica antes que una concepción esencialista del bien así como lo razonable se antepone a lo verdadero. El liberalismo político evade la discusión sobre la verdad y, sin rechazar su plausibilidad en tanto concepto, la expulsa del ámbito de lo político. Así, la pretensión de verdad de las doctrinas comprensivas se discutirá en otros ámbitos adecuados a tal efecto, como por ejemplo el ámbito de la teología para las religiones o las carreras universitarias de Filosofía para las doctrinas filosóficas. En el ámbito de lo político, las doctrinas comprensivas deberán conformarse con ser un sistema de creencias propio de un número indeterminado de personas que forman parte de una sociedad plural en la cual conviven distintas doctrinas esencialistas. De este modo, la máxima aspiración de una doctrina metafísica cuando entra al foro público de la discusión política, será la persuasión sobre el valor de sus argumentos proponiéndolos en términos razonables de índole político.⁸⁸

A pesar de lo dicho en el párrafo anterior, encontramos que un aspecto común e importante de las doctrinas filosóficas, religiosas y obviamente de las doctrinas morales esencialistas, nos referimos a la moralidad, continúa presente en la concepción política rawlsiana. Si bien el punto de vista es político, las concepciones son morales y filosóficas. Dice el “segundo” Rawls (1996):

PL discute, desde un punto de vista de lo político, las principales concepciones morales y filosóficas de un régimen democrático constitucional: las concepciones de un ciudadano libre e igual, de la legitimidad del ejercicio del poder político, de un consenso entrecruzado razonable, de la razón pública con su deber de civilidad, y la estabilidad por las razones correctas (p.XXXIX)

En la introducción escrita para la edición en rústica de *Liberalismo Político*, Rawls (1996) nos dice: “Así, los derechos y deberes políticos, en tanto son parte de una concepción política que es una concepción normativa (moral) con su propio ideal intrínseco, aunque no sea ella misma una doctrina comprensiva” (p. XLIV). En el mismo escrito agrega “Aun cuando el

⁸⁸ En *Liberalismo político* Rawls (1996) cree que resulta racional que las doctrinas comprensivas salgan de su círculo cerrado de sus propias perspectivas y “desarrollen concepciones políticas en términos a partir de los cuales puedan explicar y justificar sus políticas públicas preferidas a un público más amplio...”, es decir, deban formular concepciones políticas de la justicia.(p. 165).

liberalismo político busca una base común y es neutral en su objetivo, es importante enfatizar que todavía puede afirmar la superioridad de ciertas formas del carácter moral y fomentar ciertas virtudes morales". En uno de sus últimos escritos, Rawls (2001) vuelve a enfatizar la cuestión con la intención de que no queden dudas sobre su concepción moral sobre la política, diciendo "Quizás algunos piensan que una concepción política no es un asunto (moral) acerca de lo correcto (*right*) y lo equivocado (*wrong*). De ser así, eso es un error y es sencillamente falso. Las concepciones políticas de la justicia son en sí mismas intrínsecamente ideas morales" (p. 173, n.91). Luego de leer estos fragmentos es inevitable hacerse la pregunta de si realmente Rawls puede renunciar a la metafísica o a lo "abarcativo" y no renunciar, en cambio, a la moralidad.⁸⁹ El autor está convencido de que esto último es posible, porque cree que se puede recurrir a la moral sin caer en el perfeccionismo. Al menos así nos lo dice: "El punto crucial es que admitir estas virtudes [morales] en una concepción política no nos lleva al estado perfeccionista de una doctrina comprehensiva" (1996, p. 194). Lo cierto es que la duda sobre la posibilidad de sostener una concepción moral sin que sea en última instancia también una concepción metafísica, en nuestro caso persiste.

Rawls considera que su concepción de la justicia está ubicada dentro de la Filosofía Política, la cual, a su vez, es subsidiaria de la Filosofía Moral, constituyéndose de hecho en una rama de la segunda. La subordinación de la Filosofía Política a un subtipo disminuido (Collier y levitsky, 1998) de la Filosofía Moral, restándole a la primera algunos atributos de la segunda, reduce el espectro de alcance de las ideas defendidas por la justicia como ecuanimidad al ámbito de lo político, aunque dicha subdivisión presupone a la moral como una cuestión de fondo, por ende siempre presente. Decíamos antes que el autor considera que la justicia como equidad ya no es una doctrina moral comprehensiva como lo había sido en *Una teoría*, pero que continúa recurriendo a la moralidad como marco de referencia.⁹⁰ La diferencia reside en que la justicia como equidad sostiene una concepción política de las personas y no se pregunta sobre su identidad moral o su naturaleza esencial, ni busca verdades últimas acerca de lo humano⁹¹. Sin embargo, esta atadura a concepciones, conceptos, ideas e intuiciones morales permite que la concepción rawlsiana quede a merced de una crítica

⁸⁹ Elena Beltrán (2004) se hace la misma pregunta respecto del principio de tolerancia: "¿es este principio demasiado moral para su método no metafísico de filosofía política? (p. 131).

⁹⁰ Cfr.: "Ahora tomo un punto esencial para pensar en la justicia como ecuanimidad como una visión liberal. A pesar de que esta concepción es una concepción moral, no es, como he dicho, pensada como una doctrina moral comprehensiva" (Rawls, 1985, p. 245).

⁹¹ Cfr.: "La concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales no es un ideal moral para gobernar todo acerca de la vida, sino más bien un ideal perteneciente a la concepción política de la justicia que se aplicará a la estructura básica" (Ibidem).

nietzscheana acerca del origen metafísico de toda moral.⁹² Sobre esta cuestión resultan centrales los comentarios al pie de “Justicia como equidad, política, no metafísica” en su nota número 22, la cual extrañamente no aparece en la versión en castellano consultada por nosotros. Ahí se observa con claridad que frente a una crítica nietzscheana Rawls seguiría el método de la evitación, evasión o elusión (*avoidance*), reconociendo el problema pero juzgándolo irrelevante para una concepción política de la justicia. Lo cierto es que en *Liberalismo Político* la cuestión de la inspiración y el contenido moral de la justicia como equidad se hace explícita desde un primer momento. En la primera conferencia donde Rawls (1996) versa sobre las ideas fundamentales del liberalismo político dedica un apartado a nuestro tema central, la idea de una concepción política de la justicia, aclarando rápidamente que “...una concepción tal es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral pensada para un tipo de cuestión específica, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas” (p. 11). Entendemos que Rawls comprende la dificultad de recurrir a la moralidad como fundamento de lo político, aun cuando se intente limpiar a la moral de sus rasgos esencialistas o comprensivos y que sus aclaraciones sobre esto último, las cuales son numerosas y permanentes, representan la importancia que el autor le asigna a esta cuestión. Si la justicia como equidad presentada en *Una teoría de la justicia* era una doctrina moral general, la nueva versión es una teoría moral especial o particular aplicada a la política. En una nota al pie aclaratoria de la última cita podemos leer lo siguiente: “Al decir que una concepción es moral, me refiero, entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y patrones (*standards*); y que esas normas articulan ciertos valores, en este caso valores políticos” (ibídem). De hecho, la nota al pie referida aquí es utilizada por el propio autor - quien se cita a sí mismo - en su nueva introducción a la edición en rústica de *Liberalismo político* en donde nuevamente enfatiza – de hecho recurre al verbo *emphasize* – que las ideas del “dominio de lo político” y la “concepción política de la justicia” son ideas normativas y morales por derecho propio.⁹³

La intención de concebir una concepción moral de la justicia que se sostenga “por derecho propio” obliga al autor a la construcción de una teoría independiente (*freestanding*)⁹⁴

⁹² Rorty se limitaría a reconocer el origen metafísico judeocristiano de la moral occidental tal como bien lo denuncia Nietzsche, pero aún así pensaría que el aporte de la moral cristiana a la concepción actual sobre la integridad e igualdad de las personas es positivo por las prácticas concretas que ha permitido desarrollar con el tiempo. Sobre Rawls véase 1985, p. 240, n.22. Véase sobre Nietzsche (2000, pp. 132, 143, 175), (2004b, pp. 49, 73) y (2005, pp. 11, 24, 36-37, 47, 50, 95).

⁹³ Cfr.: Rawls, 1996, p. XXXVIII.

⁹⁴ Cfr.: En un artículo preparatorio a *Liberalismo* dice Rawls (1999a), “...como he indicado y debería enfatizar, el éxito en alcanzar el consenso requiere que la filosofía política intente ser, tanto como sea posible, independiente y autónoma de otras partes de la filosofía, especialmente de las controversias y problemas de larga data (*long-standing*)” (p. 429).

que pueda sostenerse por sí misma, es decir, autofundamentarse sin recurrir a esencias filosóficas o morales. Rawls (1996) así lo dice en *Liberalismo político*: “Una concepción política de la justicia es presentada como una perspectiva independiente” (p. XLV); o también: “El liberalismo político aspira, entonces, a una concepción política de la justicia independiente. No ofrece ninguna doctrina metafísica o epistemológica específica más allá de lo que está implicado en la concepción política misma.” (p. 10) Lo complejo es entender cómo el razonamiento de Rawls se detiene en un punto como si alumbrara en parte un camino que, de seguirlo más allá del alcance que proporciona la claridad, veríamos que concluye en una doctrina moral comprehensiva. Los caminantes tienen la obligación de detenerse en este punto. La pregunta es, ¿por qué lo harían? ¿Quién o qué podría detenerlos sin que este gesto sea arbitrario? Rawls se atiene de nuevo a la reciprocidad entre las personas razonables que, debido a sus doctrinas del mismo tenor, abrazarán las ideas políticas intrínsecas de una cultura pública democrática y, a su vez, entenderán también la necesidad de contentarse con una moralidad más delgada. Habíamos visto que las ideas básicas de una cultura pública democrática son ideas morales y normativas, pero en una versión desinflada de la moral de modo que sólo le quepa el traje de lo político. Consideramos que el panorama tampoco se aclara cuando el autor especifica que la concepción política es un módulo, “una parte constitutiva esencial, que cabe en (*fits into*) y puede ser apoyada por varias doctrinas comprehensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por ella” (1996, p. 12). Sin poder ahondar aquí en este callejón sin salida, donde la justicia como ecuanimidad pareciera que se muerde la cola, únicamente podemos aceptar el hecho de la evasión de Rawls a este problema, seguramente por considerarlo irrelevante para su propósito de concebir una concepción política de la justicia que se fundamente a sí misma. Tal vez esta elusión se explique porque el autor cree que “...la justificación de la concepción de la justicia es una tarea social práctica en lugar de un problema epistemológico o metafísico” (1985, p. 224)⁹⁵. Lo cierto es que esta visión de la política como una versión delgada de la moral da una imagen algo desgarrada. Fernando Quesada (2004) sostiene lo siguiente: “Si bien es cierto que su comprensión de la filosofía política como una teoría de la sociedad justa no deja de ser parcial, le sirve para especificar claramente, la autonomía de la filosofía política y marcar una distinción neta con respecto a la ética” (p. 303). Nuestra impresión es la contraria: la filosofía política del modo en que la piensa Rawls *depende* fuertemente de la moral, es decir, no es autónoma. A lo sumo habita en aparente soledad un ambiente dentro de una casa más grande que no le pertenece. Podemos incluso pensar que es propietaria de esa pieza, o ampliar la metáfora y decir que habita un departamento propio en un edificio que no le

⁹⁵ Más allá de los argumentos de fondo, Rorty, el pragmático, aplaudiría esta afirmación.

pertenece, pero lo cierto es que en Rawls la filosofía política vive dentro de una estructura mayor que la excede y, en última instancia, para bien o para mal según se lo mire, la condiciona.

En suma, la Justicia como ecuanimidad es una concepción moral pensada para regular la vida política y social de una sociedad vista como sistema justo y estable de cooperación a través del tiempo entre personas libres e iguales. Asimismo, también es evidente que Rawls, a pesar de exhibir una moral de apariencia débil, construye su concepción política con herramientas morales acerca de lo que puede pensarse como correcto e imparcial en términos de justicia, y de las virtudes que las personas deben poseer para poder convivir en sociedades democráticas. Además, el autor elabora dos principios de justicia que, sin llegar a tener la fuerza de los imperativos categóricos kantianos, sí prescriben una serie de normas o ideas fundamentales que regirán a las instituciones políticas, sociales y económicas, y cómo éstas se articularán dentro de una unión social cooperativa, lo que Rawls llama la estructura básica de la sociedad en una democracia constitucional moderna. De hecho, un defensor de sus ideas en el ámbito de la filosofía local, Osvaldo Guariglia (1994), lo señala dentro de la tradición del “universalismo kantiano” (p. 174). Coincidimos en parte con Humberto Schettino (1999), quien enfatiza la ausencia del conflicto en el modo de pensar la política en Rawls, cuando advierte dentro del pensamiento rawlsiano un empuje hacia afuera de la política hasta eliminarla – nosotros preferimos pensar que la arrincona o encorseta -, aunque nos parece algo excesiva la imagen de una sociedad aburrida e idealista de seres poco humanos, excesivamente racionalistas y cooperativos.⁹⁶ Pero es cierto que la atadura a la moralidad devuelve a la política a un lugar del que Maquiavelo creyó liberarla hace cinco siglos.

V. Consideraciones finales: El juego del liberalismo político; Primera parte

Después de analizar el giro político de Rawls, nos queda la sensación de que el autor reduce a la política a un juego al que denominaremos “el juego del liberalismo político”⁹⁷. Desarrollaremos aquí la primera parte de las instrucciones para jugar este juego, porque la segunda se completará cuando veamos en detalle la idea de una razón pública. La reducción de la política a una sana competencia dentro de normas e instituciones democráticas le resta el dramatismo y la tensión presente en otras concepciones. Si bien podemos entender que el conflicto está presente en tanto se asume la ausencia de unanimidad respecto a cuestiones políticas, es cierto que la disputa queda reducida a discusiones civilizadas, razonables y racionales dentro de reglas de juego bastante bien delimitadas. Esta visión de juego civilizado

⁹⁶ Cfr.: pp. 103-106.

⁹⁷ Bien podríamos decir “el juego de lo político” porque para Rawls lo que importa es la política pensada dentro de la tradición liberal.

entre personas morales es fuertemente criticada por posiciones agonísticas de la democracia como la sostenida por Chantal Mouffe (1993), las cuales ponen el foco en el antagonismo, los conflictos y las luchas por el poder y, por consiguiente, descreen de la posibilidad de un acuerdo o consenso estable acerca de los valores políticos centrales que regularán a la política democrática. La propia Mouffe se nutre de dos tradiciones ajenas y contrarias al liberalismo: por un lado, el marxismo, en particular de tinte gramsciano y por otro, el concepto de lo político según la famosa teorización amigo-enemigo de Carl Schmitt⁹⁸. Es cierto que en ambos casos, tanto en relación a las concepciones posmarxistas heterodoxas que renuncian a los “esencialismos” del marxismo, como a la apropiación del pensamiento de Schmitt para reutilizar sus críticas contra el liberalismo con la intención - al menos así lo dice la autora - de consolidarlo, Mouffe construye una visión izquierdista o socialista de la política que peleará dentro del espectro de una democracia liberal con el propósito de radicalizarla⁹⁹. Pero la crítica de Mouffe es ilustrativa de la posibilidad de cuestionar a Rawls por su apego a ciertos ejes que, para el autor, están necesariamente asociados al devenir político: moralidad, racionalidad y razonabilidad, cooperación equitativa, consenso traslapado estable y la posibilidad de acordar una razón pública.

En relación a la metafísica y lo comprehensivo, podemos afirmar que las restricciones, la dinámica y el espíritu del juego político impedirán la presencia de apuestas esencialistas ya que están imposibilitadas para participar, pues quedan sin duda “fuera de juego”, debido a que el giro político de Rawls confluye en una teoría política lúdica no metafísica. La dinámica del juego obliga a Rawls a concebir o reescribir varias nociones teóricas que no aparecían, o no estaban definidas claramente en *Una Teoría de la Justicia*: el pluralismo razonable, el consenso superpuesto y la idea de razón pública. Hasta aquí nos concentramos en la primera, luego aparecerán las otras dos, en particular la última debido a que esta idea es central para el desarrollo del juego. La razón pública limita aquello que será considerado como perteneciente al dominio de lo político dentro de las democracias constitucionales liberales, es decir, determinará los límites del juego.

Consideramos que ninguna de las ideas fundamentales de *Liberalismo Político* puede comprenderse aisladamente del resto o al menos las tres recién mencionadas (junto a otras

⁹⁸ Entre otros lugares, fundamentalmente se puede encontrar la crítica de Mouffe a Rawls en “Rawls: political philosophy without politics” (1993) y “La política y los límites del liberalismo” (1994) y *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática* (2000). El propio Rawls refiere a la crítica de Schmitt a la democracia parlamentaria en la introducción a la edición en rústica de *Liberalismo* (1996, p. LXI).

⁹⁹ En relación al marxismo, Mouffe y Laclau (2006). Sobre lo segundo, dice Mouffe (2000): “Me había figurado que todo el mundo podría ser capaz de entender que es posible utilizar a Schmitt contra Schmitt – es decir, que es posible usar las intuiciones de su crítica del liberalismo para consolidar al propio liberalismo-, reconociendo al mismo tiempo que, por supuesto, no era ese su objetivo” (p. 54, n.2). Para ambas cuestiones combinadas, véase Mouffe (1996) y Mouffe (2005).

nociones a veces menores aunque necesarias, llámese el equilibrio reflexivo, las cargas o límites del juicio, la idea de legitimidad, la idea de neutralidad o imparcialidad, el deber de civilidad, el criterio de reciprocidad) conforman la visión global de Rawls acerca de lo que hemos llamado juego del liberalismo político. Asimismo, vimos que la justicia como equidad, una versión política (no metafísica) de la justicia es, de acuerdo a Rawls, la mejor opción posible para las sociedades democráticas contemporáneas y, de sostenerse progresivamente en una deliberación justa, quizá también futuras.¹⁰⁰ Por consiguiente, entendemos que la justicia como ecuanimidad es su apuesta en la competencia.

El jugador Rawls ubica a su concepción de la justicia en el tablero con la confianza de quien cree firmemente en sus beneficios y propiedades para lograr una sociedad bien ordenada, estable y cooperativa. Pero al mismo tiempo, Rawls aceptaría que hay otras concepciones públicas de la justicia en condiciones de competir tan racionales y razonables como la suya. En *Liberalismo* advierte: “La perspectiva (*view*) que he llamado “justicia como equidad” es apenas un ejemplo de una concepción política liberal; su contenido específico no es definitivo de tal punto de vista” (p.226); con esta afirmación Rawls abre el juego a los otros competidores que, dentro de los límites de la razón pública, competirán para determinar cuáles serán los principios más adecuados para conformar una base pública de justificación. Como vimos, para llegar a la unidad social, es decir, cumplir el objetivo del juego, en tanto respeten las reglas, no se necesita que todos los jugadores estén de acuerdo sobre la mejor concepción política de la justicia. El objetivo final - al menos después de cada partida - del juego del liberalismo político se produce cuando el ganador ha logrado “...elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que la pluralidad de doctrinas razonables – un rasgo siempre característico de un régimen democrático libre- podrían avalar” (1996, p. XX).

Sabemos que los ciudadanos poseen algunos atributos o poderes virtuosos en tanto jugadores del juego político: por un lado, los dos poderes morales,¹⁰¹ la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien, los cuales a su vez están conectados al poder de la razón, el pensamiento y el juicio,¹⁰² más “el deseo de actuar en virtud de tales concepciones” (Gargarella, 1999, pp.200-201). Por otro, las cargas del juicio, otra muestra de que son razonables, en tanto comprenden que su propio discernimiento no es

¹⁰⁰ Dejamos aquí de lado dos ideas centrales en *Una teoría de la justicia* y que Rawls retoma en *Liberalismo político*: la idea de la posición original y los dos principios de justicia.

¹⁰¹ En “The idea of the public reason revisited” Rawls, además de reiterar que los dos poderes son la capacidad para una concepción de la justicia y la capacidad para una concepción del bien, da cuenta de los lugares en que trabaja esta idea en *Liberalismo*; a saber: “lecture I, sec. 3.2, p. 19; lecture II, sec. 7.1, p. 81; lecture III, sec. 3.3, pp. 103-104; lecture III” (2001, p. 171).

¹⁰² Cfr.: Rawls, 1985, pp. 233-234.

absoluto y por lo tanto es falible, estando sujeto a errores, parcialidades e insuficiencias.¹⁰³ Así, ningún jugador podrá apelar a la verdad absoluta.¹⁰⁴

Estas cargas del juicio son importantes para entender que la tolerancia debe ser un rasgo central del liberalismo político ya que nos fijan límites de aquello que podemos justificar a los demás sin dejar de ser razonables y, a su vez, nos hacen ver que no todos se guían por las mismas doctrinas comprensivas, pero que si éstas exhiben razonabilidad bien pueden existir en la sociedad y competir en el liberalismo político. De hecho, estamos obligados por el deber de civilidad que exige que los jugadores recurran a argumentos políticos razonables respecto a los cuales "...creen de buena fe, como lo requiere el deber de civilidad, que todos los ciudadanos, en tanto que individuos razonables y racionales, podría razonablemente esperarse que avalen" (1996, p. 236). Ya en el prefacio a la edición revisada de *Una Teoría* Rawls resalta que el principio de reciprocidad o mutualidad es importante para una sociedad vista como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente.¹⁰⁵ En *Liberalismo*, los jugadores tienen asignadas ciertas virtudes políticas porque se piensan como buenos ciudadanos de un estado democrático. De enumerarlas podríamos decir que poseen las siguientes virtudes que complementan sus poderes morales: el sentido de cooperación social equitativa, el deber de civilidad, la propensión a la tolerancia, su razonabilidad y el sentido de equidad.¹⁰⁶

Es así que los jugadores son las personas pensadas en sentido político, es decir, como ciudadanos.¹⁰⁷ Los jugadores-ciudadanos, a su vez, entendimos que deben ser libres e iguales,¹⁰⁸ razonables y racionales¹⁰⁹. Si bien todos los ciudadanos son potenciales jugadores

¹⁰³ Para la idea de lo razonable y su relación con los límites del juicio ver J. Rawls, *Réplica a Habermas...*, trad. cit. p. 100. Cfr.: "Dado el *factum* del pluralismo, las personas razonables aceptan las cargas del juicio porque saben que hay cuestiones sobre las que no puede lograrse un acuerdo racional". En Vidiella, *Estabilidad y razón pública...*, ed. cit. p. 118. Cfr.: "Rawls, en cambio, subrayando las "cargas del juicio", trata de afirmar el razonable pluralismo de las concepciones del bien. De ahí que la fuerza coactiva del estado no deba apoyar una única concepción del bien, sino dejar a los individuos la libertad y la capacidad de perseguir su propia concepción del bien, aunque dentro de los límites y condiciones respaldados por los principios de justicia.- la igualdad de libertades básicas y una distribución justa de la riqueza". Lessnoff, M., *La filosofía política del siglo XX...*, trad.cit., p. 360. "“Razonables” serían según este autor únicamente aquellas que reconocen las “cargas del juicio” (*burdens of judgement*) y las consecuencias que de ello se derivan para su uso público". Vallespin, F., *Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas*, en Habermas, J., Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político...*, ed. cit., p. 19.

¹⁰⁴ Cfr.: "El liberalismo político considera que esta insistencia sobre la verdad absoluta en política es incompatible con la ciudadanía democrática y la idea de la ley legítima". J. Rawls, *El derecho de gentes...*, trad. cit. p.162. "El celo que entraña la verdad absoluta en política es incompatible con una idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática". Ibid. 157.

¹⁰⁵ Cfr.: Rawls, 1999, p. XV.

¹⁰⁶ Cfr.: Rawls, 1996, p.228.

¹⁰⁷ Cfr.: "...una concepción política de las personas como ciudadanos" (Rawls, 2001, p. 171).

¹⁰⁸ En este juego es importante garantizar que, como dice Lessnoff, M. (2001), "...nadie es capaz de dominar a los demás" (p. 334).

del juego, es cierto que no están jugando todo el tiempo. Si lo pensamos en sentido estricto, el verdadero juego se produce cuando los ciudadanos ejercen ciertos roles y, por lo tanto, deben razonar utilizando valores políticos de modo que, si enumeramos a los verdaderos jugadores del juego del liberalismo político regulado por la razón pública, estos son los "...legisladores, ejecutivos (presidentes, por ejemplo), jueces (especialmente aquellos de la corte suprema, si existe una). Incluye también (...) candidatos en campañas políticas y de los líderes de los partidos y de otros que trabajan en sus campañas, así como el razonamiento de los ciudadanos cuando votan acerca de asuntos constitucionales elementales y cuestiones de justicia básica" (Rawls, 1996, p. 382).

En relación a los jugadores advertimos el problema de la presencia de jugadores malintencionados que mueven las piezas en beneficio personal o faccioso, argumentando sin embargo, como una fachada, desde concepciones políticas de la justicia. Tal vez este problema sea improcedente desde el planteo de Rawls porque los demás jugadores no aceptarían los argumentos si estuvieran por fuera de las reglas o, si estos fueran aceptados porque cumplen las pautas del juego, en última instancia igual beneficiarían a todos. Más allá de las malas (inmorales, equivocadas e incorrectas) intenciones los resultados serían correctos. Existe en este punto una apuesta importante por la honestidad de los jugadores. A favor de Rawls puede decirse que es la misma idealidad con que los jugadores limpios y de buena voluntad encaran cualquier juego, en particular porque la mayoría de las veces realmente confían en que van a cumplirse las reglas, sin trampas, distorsiones de mala fe o traiciones al propósito del juego. También es cierto que todo juego presupone la libertad e igualdad de los jugadores; tanto la libertad de sus movimientos para superar los desafíos del juego, como en la igualdad de oportunidades para alcanzar el éxito dentro de sus reglas. Si no creyéramos lo anterior, quizás nadie, o muy pocos, aceptarían iniciar un juego. En contra de Rawls puede decirse que la política ha demostrado tener una alta carga de irracionalidad, imprudencia, traición, deshonor, cinismo, etc., es decir, todas éstas características ajenas a las concepciones normativas y morales de las personas y de la política sostenidas por nuestro autor. De hecho, a simple consideración, las personas que juegan el juego del liberalismo político resultan mucho más virtuosas que aquello que la propia humanidad ha demostrado a lo largo de la historia. Desconocemos si serán más virtuosos, y en qué sentido, los humanos del futuro.

¹⁰⁹ Cfr. "...los ciudadanos comparten el poder político como libres e iguales y, en tanto son racionales y razonables, tienen el deber de civilidad de apelar a la razón pública". (Rawls, 1996, p. 226). Para Vidiella (2006) "Solo se requiere que las personas se conciben como libres e iguales en el espacio público" (p. 119).

En la introducción a la versión rústica de *Liberalismo*, Rawls reflexiona acerca de la justicia como equidad como el nombre apropiado para una explicación particular (*particular account*) de la justicia que puede ajustarse al hecho del pluralismo razonable y, por lo tanto, puede ser aplicada en una sociedad bien ordenada. Su apuesta, pues, da el tiro inicial del juego de lo político. Nos queda pendiente la segunda parte de este juego. Considerando el final del texto que inaugura al giro político del autor, si apostamos por el caballo de Rawls la victoria es prometedora. Nos promete Rawls (1985): “Basta con señalar que en una sociedad caracterizada por profundas divisiones entre concepciones conflictivas e inconmensurables del bien, la justicia como ecuanimidad nos permite al menos concebir cómo la unidad social puede ser tanto posible como estable” (p. 252). ¿Son exageradas las esperanzas rawlsianas? Por lo pronto, veremos a continuación que la idea de la razón pública refuerza el camino de lo que parece una utopía democrática y liberal basada en un acuerdo ciudadano justo, correcto y estable.

Capítulo 2: En búsqueda de un acuerdo esencial entre la ciudadanía

I. Introducción. La idea de la razón pública

John Rawls complementa su concepción política de la justicia con la idea de una razón pública.¹¹⁰ Si la primera determina los principios sustantivos de justicia para la estructura básica, la segunda establece los lineamientos de indagación, las pautas de razonamiento y las reglas de evidencia para que los ciudadanos identifiquen leyes y políticas públicas que satisfagan a dichos principios.¹¹¹ Esta idea, de carácter central en la filosofía política rawlsiana, busca consolidar un acuerdo ciudadano básico con la intención de encauzar la discusión pública dentro de ciertos límites infranqueables. Así, la razón pública supone una concepción de racionalidad y razonabilidad ciudadanas propias de un pueblo que se asume como democrático. Asimismo, la razón pública implica cierto ideal que, en última instancia, pueda fundarse en elementos o fundamentos constitucionales esenciales (*constitutional essentials*¹¹²) y asuntos de justicia básica (*matters of basic justice*).

De manera que el presente capítulo versará sobre dos ejes centrales: en primer lugar, debemos reconocer en qué consiste la idea de razón pública; en segundo, si el ideal de razón pública de Rawls no resulta un argumento esencialista en la búsqueda de una fundamentación política última para las sociedades liberales y democráticas contemporáneas. El interés por dilucidar esta idea se asocia al tema central de nuestro escrito, porque Rawls entiende que la idea de razón pública es el complemento apropiado de una democracia constitucional, cuya cultura política ya sabemos que se caracteriza por la presencia de una pluralidad de concepciones comprehensivas razonables. Respecto al ideal de razón pública, si establecimos en el capítulo anterior, por un lado, que el autor concibe al liberalismo político como una vía adecuada para responder al problema de cómo se puede lograr una sociedad estable y justa de ciudadanos, los cuales además de ser libres e iguales poseen, a su vez, diferentes concepciones religiosas, morales y filosóficas; y que, por otro lado, la ciudadanía debe prescindir de argumentos metafísicos para fundamentar sus posiciones políticas con el

¹¹⁰ Cfr.: “En justicia como equidad, entonces, los lineamientos de la razón pública y los principios de justicia tienen esencialmente las mismas bases. Son partes complementarias de un acuerdo” (Rawls, 1996, pp. 225-226). Larmore (2003) sostiene que en los últimos escritos, como la introducción a la edición en rústica de *Liberalismo* y la revisión de la idea de razón pública, Rawls ha aflojado (*loose*) la conexión entre la razón pública y los dos principios de justicia, debido a que, de acuerdo a este autor, Rawls reconoció que la controversia, es decir, la imposibilidad de la unanimidad o el cierre, es una parte ineludible de esta idea de la razón pública (p.390). Más adelante trataremos temas vinculados a las afirmaciones de Larmore.

¹¹¹ Cfr.: (Ibid. pp. 223, 252).

¹¹² La palabra *essential* implicaría aquí algo imprescindible o indispensable en el sentido de un fundamento constitucional requerido para hablar de democracia liberal.

propósito de estabilizar la convivencia social, aceptando el hecho del pluralismo razonable, encontramos que el ideal de razón pública puede presentar dificultades argumentativas si pretende transformarse en una fundamentación esencial o última.

Dijimos en la introducción general que uno de los problemas centrales de las sociedades democráticas contemporáneas está vinculado a la necesidad de encausar la discusión pública dentro de parámetros razonables o, dicho con un palabra de fuerte peso histórico, tolerantes. Cuando las proclamas políticas plantean escenarios radicales hacia uno u otro sentido, estamos en presencia de opciones revolucionarias que, en algunos casos, implican la conclusión del Estado de derecho y, en otros, estas propuestas incluso podrían propiciar alternativas que planteen la supresión por el encarcelamiento, el exilio forzoso o la muerte de parte de la población por motivaciones morales, filosóficas o religiosas. Reviste de gran dificultad delimitar las fronteras dentro de las cuales una concepción política es efectivamente democrática, así como también establecer cuáles son los derechos y libertades básicos para la ciudadanía. Aquel que pretenda (sea un individuo, una institución pública o privada, uno de los poderes públicos o la estructura del propio Estado) determinar los límites de la libertad de expresión cuando argumentamos sobre perspectivas políticas, puede ser acusado rápidamente de estar cercenando la libertad de conciencia y opinión, es decir, libertades civiles básicas. Por lo tanto, los filósofos políticos, al menos dentro de la tradición democrática liberal, se encuentran frente a la difícil tarea de imaginar los mejores escenarios posibles para permitir acuerdos políticos estables en aspectos que hacen, por ejemplo, a los derechos, oportunidades y libertades de la ciudadanía.¹¹³ John Rawls propone una solución a este interrogante con su idea de la razón pública.¹¹⁴ ¿Nos proporciona esta concepción una base de argumentación fuerte para fundar los límites de la discusión pública en las democracias liberales? ¿Qué tan fuerte o esencial es esta base o fundamento?

Recurrirémos a nuestro otro autor, Richard Rorty, quien exime a Rawls de la acusación de esencialismo porque entiende que la racionalidad y la razonabilidad en Rawls están asociadas a las creencias básicas y a la identidad moral de una comunidad determinada, las

¹¹³ Resulta muy estimulante el planteo de Gutmann (2003) acerca de la tensión entre liberalismo y democracia en Rawls. Dice la autora: "Si la democracia se identifica con la libertad política, la primera pregunta que surge es si (o en qué medida) el liberalismo político de Rawls devalúa la libertad política subordinándola al valor que es con más frecuencia asociado característicamente con el liberalismo, la libertad personal". (p. 169)

¹¹⁴ Creemos que esta tarea Rawls se la había propuesto a sí mismo desde el texto "Justicia como equidad, política, no metafísica" y que la razón pública es el resultado de sus años de reflexión posteriores a este importante artículo. Dice Rawls (1985) en ese entonces: "Una tarea de la filosofía política en una sociedad democrática es enfocarse en tales cuestiones y examinar si alguna base de acuerdo subyacente [refiere a alguna base compartida de acuerdo político] puede ser descubierta y una manera de resolver dichas cuestiones ser mutuamente aceptable y públicamente establecida" (p. 226).

cuales se fueron configurando con el tiempo e, inevitablemente, están sujetas a probables cambios.¹¹⁵ Es cierto que por lo analizado en relación a la cultura pública democrática como fuente de una concepción política de la justicia, las ideas intuitivas serían las creencias básicas y la identidad moral correspondería con la sustantividad de una concepción moral de la política. Por lo cual a simple vista pareciera que Rorty acierta en su análisis sobre un uso contingente de la razón en Rawls sin una base última o esencial. De ser cierto, Rawls descartaría la idea de una razón ahistórica, universal y esencial a todos los hombres, es decir, la razón como autoridad inapelable, o en palabras de Rorty (2007) "...la idea de la razón como una facultad que promulga decretos..." (p. 51). En definitiva, estamos en presencia de una razón construida por creencias eficaces que son compartidas por una comunidad determinada en un tiempo determinado. De esta manera los hombres racionales pueden lograr acuerdos razonables sin necesidad de recurrir a la violencia o de buscar fundamentos fuertes y autoritativos más allá de su, diría Rawls, equilibrio reflexivo.¹¹⁶ Observamos que habría aquí un gesto deflacionario en el uso de la noción de razón que va de la razón universal ilustrada a una razón operativa del tipo "medios adecuados a fines" (Rorty, 2007, p.50) y "que está presente cada vez que la gente se comunica" (Ibid. p. 51).

La idea de razón pública en tanto intenta fundarse en ciertas cuestiones constitucionales elementales, indispensables o esenciales y de justicia básica puede presentar algunas objeciones en relación a lo afirmado en el párrafo anterior, en especial porque busca un acuerdo entre la ciudadanía con cierto aire o espíritu esencialista. El objetivo de este capítulo es poner el foco en la idea de la razón pública y pensar luego su proyección en un ideal, para intentar comprender cómo ésta puede ser pensada sin caer en una idea filosófica que se ubique más allá de la pura contingencia; o si, en cambio, lo cual consideramos estéril y en gran parte contradictorio con el pensamiento rawlsiano, la razón pública propuesta por Rawls pretende fundarse en argumentos esencialistas inapelables con la intención de ser algún día un ideal consumado.

¹¹⁵ Cfr. "Voy a argumentar que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo puede arreglárselas la democracia liberal sin presuposiciones filosóficas" (Rorty, 1991, p. 180). O también: "Podemos resumir (...) diciendo que Rawls pone primero la política democrática y segundo a la filosofía" (Ibid., p. 192).

¹¹⁶ ¿Qué es el equilibrio reflexivo? Nos resulta muy clarificadora y económica la respuesta de Nurock (2015): el equilibrio reflexivo "...reposa en el presupuesto de una cierta racionalidad de nuestros juicios y en el deseo de lograr elaborarlos sin apelar a una autoridad exterior. Nos sirve de guía para explicar y justificar las creencias de todo tipo cuando es necesario (desde las más triviales a las más elaboradas), ya sea en nuestra intimidad más profunda o en nuestras conversaciones interpersonales. Es el estado de equilibrio al cual llegamos después de un proceso reflexivo entre, por un lado, nuestros principios generales (o nuestras teorías) y, por otro lado, nuestros juicios intuitivos sobre casos particulares" (pp. 35-36).

II. Idear una razón pública

No exageramos si decimos que la idea de razón pública es central en la obra tardía de John Rawls. Todos los aspectos importantes de su filosofía política se condensan en esta idea, de hecho, quien la entienda podrá acceder a un paneo sintético, aunque profundo, de las ideas rawlsianas sobre la política. Rawls (2001) llega a afirmar que la forma y el contenido de la razón pública "...son parte de la idea de la democracia en sí misma" (p. 131), porque la razón pública "...es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten el estatus de igual ciudadanía" (1996, p. 213). Esta razón está pensada para contribuir a la estabilidad y legitimidad de las democracias liberales, posibilitando la búsqueda del bien común y orientando a los ciudadanos acerca de cuál es la mejor concepción política de la justicia que debemos aplicar a la estructura básica de la sociedad, y, al mismo tiempo, mostrándonos el camino a través del cual llegaremos a dicha concepción. Rawls (1996) asume la controvertida tesis de que una sociedad política es un agente racional y razonable y que, en tanto tal, tiene su propia razón, es decir, "...una manera de formular sus planes, de poner sus fines en un orden de prioridad y de tomar las decisiones de acuerdo a esto" (pp. 212-213). Sin detenernos en el análisis de la afirmación en sí misma, podemos sostener que la razón de la sociedad política es la razón pública.

Cuando nos encontramos con esta idea, pareciéramos estar frente a una noción teórica de muy amplio alcance y, en este sentido, de límites inabarcables; en particular cuando consideramos el derrotero de la razón en la historia de Occidente. Pero si profundizamos en esta concepción terminamos confirmando lo contrario: Rawls pretende acotar la idea del modo más estricto posible. Con esta intención, el autor nos advierte que el contenido de la razón pública se limita a lo político,¹¹⁷ dicho más específicamente a los valores y principios del liberalismo político,¹¹⁸ y limitando aún más el espectro, a cuestiones constitucionales

¹¹⁷ Cfr: "Aquí es básico que la razón pública es una idea política y pertenece a la categoría de lo político". (Rawls, 2001, p. 181). O: "La razón pública en el liberalismo político es puramente política" (Ibid. p. 143, n. 19). Lo mismo dice Rawls (1996) respecto al liberalismo político: "Entiendo al liberalismo político como "...una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Funciona enteramente dentro de dicho dominio y no depende de nada fuera de él" (p.374).

¹¹⁸ Los valores y principios del liberalismo político poseen tres rasgos distintivos: "Primero, sus principios se aplican a las instituciones políticas y sociales básicas (la estructura básica de la sociedad). Segundo, se pueden presentar de manera independiente de las doctrinas generales de cualquier tipo (aunque, por supuesto, las puede apoyar un razonable consenso entrecruzado de tales doctrinas); y finalmente, se pueden elaborar a partir de ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura política pública de un régimen constitucional, tales como las concepciones de los ciudadanos como personas libres e iguales y la sociedad como un sistema justo de cooperación". (Rawls, 2001, p. 143). Rawls (2006) dice prácticamente lo mismo en su *Réplica a Habermas* cuando caracteriza a una concepción política de la justicia. Citamos sólo el último punto, tal vez el menos similar en el modo de presentarlo: "sus ideas fundamentales – ideas del

esenciales y de justicia básica. En cambio, en consonancia con lo visto en el capítulo anterior, debemos dejar afuera a las doctrinas morales, religiosas o filosóficas también llamadas doctrinas generales comprensivas, así como a las distintas razones no públicas. Por este motivo, nos proponemos trabajar el modo en que esta idea intenta aislar las cuestiones políticas fundamentales en una sociedad democrática liberal de aquellas doctrinas generales sobre lo verdadero, lo bueno o lo justo las cuales sabemos que se apoyan en doctrinas morales, religiosas o filosóficas.

Por lo pronto, reconocimos dos problemas (i) la necesidad de entender cuál es el contenido de la razón pública y, por consiguiente, establecer un límite y fijar ciertas pautas para determinar cuándo nos encontramos dentro de la categoría de lo político en sus aspectos esenciales y de justicia básica (ii) la dificultad de trabajar con una idea que se define primero como idea, pero que implica luego cierto *ideal*. El primer problema nos hace completar el juego que llamamos *el juego del liberalismo político*,¹¹⁹ que necesita reglas, límites y jugadores que conozcan y acepten estas reglas. Y que, como todo juego, posee objetivos comunes y un premio u objetivo final, así como la posibilidad de jugarlo una y otra vez. El segundo problema, como adelantamos, está asociado a la referencia a lo “ideal”, que en un primer momento nos puede hacer pensar en una utopía dentro de la familia de proyectos utópicos desde Platón en adelante, o la intensidad de una religión cívica rousseauiana,¹²⁰ antes de toparnos con la insistencia de Rawls de que su concepción de la justicia es política, no metafísica o epistemológica y que la opción por el liberalismo político es también política, no metafísica. Pero aun así, veremos que la idea de razón pública puesta en práctica también puede ser pensada como un ideal cívico y en este sentido implica cierta pretensión teleológica, así como la confianza y la fe en el progreso de la dimensión política en base al buen uso de la capacidad racional del hombre aplicada a lo político; la razón al servicio de una sociedad

liberalismo político tales como la de la sociedad política como un sistema equitativo de cooperación social, de los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales- todas pertenecen a la categoría de lo político...” (p, 376).

¹¹⁹ Rawls podría decir también *juego de lo político* en tanto la idea de razón pública está pensada para limitar aquello que será considerado como perteneciente al dominio de las cuestiones políticas fundamentales en las democracias constitucionales liberales. La mención al liberalismo se hace para dejar en claro la asociación de Rawls con esta concepción. Tal vez para Rawls esto último sea redundante porque este juego está pensado únicamente para el liberalismo político y se puede jugar dentro de él, de modo que *juego de lo político* también sería apropiado. Pero alguien que asume lo político como lo plantea, por ejemplo, Carl Schmitt, creería que estamos en presencia del *juego del liberalismo político* y no “esencialmente” de lo político ya que este juego deja afuera concepciones como la del jurista alemán, la cual vimos en el capítulo anterior que hoy en día ha sido reelaborada por distintos autores, en particular por Chantal Mouffe.

¹²⁰ Debemos notar aquí que Rawls (1996) menciona a Rousseau en su conferencia sobre la idea de una razón pública del libro *Liberalismo político*, encontrando cierta afinidad con este autor. Cfr.: “Mientras que la razón pública con su deber de civilidad da una visión, en lo concerniente a la votación de cuestiones fundamentales, con ciertas reminiscencias del Contrato Social de Rousseau” (p. 220).

mejor ordenada, legítima y estable.¹²¹ ¿Es esto parte del liberalismo ilustrado que, por ejemplo, vimos en la introducción que menciona Rorty para diferenciarlo del racionalismo de la ilustración? ¿O es, en cambio, un residuo de esencialismo ilustrado constituyéndose en una doctrina metafísica más o menos encubierta?

Veremos, pues, si los dos problemas mencionados antes están conectados en algún punto y si existe en Rawls la posibilidad de una sociedad reconciliada a partir de la idea de la razón pública. De ser lo último posible, es decir, esta idea realizarse plenamente y convertirse en un ideal consumado, estaríamos en presencia de lo que llamamos una teoría filosófica comprehensiva o metafísica, es decir, una teoría que intenta descubrir un fundamento último o una esencia real.

III. Interregno: El consenso traslapado

El consenso traslapado es una de las ideas principales de *Liberalismo Político* y funciona como articulador entre la concepción política de la justicia concebida dentro del marco de un pluralismo razonable y la idea de razón pública pensada como un acuerdo básico entre los ciudadanos. En la conferencia de *Liberalismo* dedicada al consenso traslapado, Rawls (1996) afirma “Sólo una concepción política de la justicia de la cual puede esperarse razonablemente que todos los ciudadanos respaldarán puede servir de base a la razón y a la justificación públicas” (p. 137). La mención a la razón pública y a una concepción política de la justicia se entiende porque este consenso es el punto de confluencia de las distintas doctrinas comprehensivas razonables, las cuales coexisten en una sociedad democrática signada por el hecho del pluralismo. Cabe decir que la estabilidad de la unión social y la plausibilidad de alcanzar acuerdos fuertes en gran parte dependen de qué tan arraigado esté el consenso traslapado.

Esta idea, aunque mencionada al pasar, también está presente en el artículo fundacional del “segundo” Rawls, “Justicia como...”, y ya aparece ligada a la concepción política de la justicia resultante del hecho del pluralismo razonable. Dice Rawls (1985): “Aspiramos a que esta concepción política de la justicia pueda al menos ser respaldada por lo que podríamos llamar un “consenso traslapado”; esto es, por un consenso que incluye todas las doctrinas filosóficas y religiosas opositoras con probabilidad de persistir y ganar adherentes en una sociedad democrática más o menos justa” (pp. 225-226). O también: “De este modo, la justicia como ecuanimidad busca identificar el núcleo de un consenso traslapado, esto es, las ideas intuitivas compartidas las cuales, cuando se elaboran dentro de una concepción de la justicia,

¹²¹ Rawls separa también de lo político a la razón secular asociada a doctrinas filosóficas porque considera que no suministra razones públicas en su argumentación. Véase (Rawls, 2001, pp. 147-148).

resultan ser suficientes para asegurar un régimen constitucional justo” (p. 246). En medio de los dos textos referidos aquí, Rawls escribe un artículo de título “The Idea of Overlapping Consensus” (1987)¹²² en el cual trabaja esta idea con mayor extensión, el cual complementa luego de dos años con “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” (1989)¹²³. Los dos artículos servirán de preparación para el capítulo completo que el autor dedica a esta idea en su segunda obra mayor, publicada en su primera edición en 1993. De hecho, gran parte de lo escrito antes se incorpora con nulas o mínimas correcciones. Asimismo, en la introducción a la edición *paperback* de Liberalismo – escrita en diciembre de 1995 - Rawls articula de nuevo al consenso traslapado con los otros dos grandes ejes de su última filosofía política, el pluralismo razonable y la idea de la razón pública. Sostiene el autor:

Dos ideas que no se encuentran en *Teoría* son necesarias para cumplir con el hecho del pluralismo razonable, a saber, las ideas de un consenso traslapado razonable (15, 39ff., IV: 3) y la idea de razón pública (VI: 4, 7, 8). Sin estas ideas no entendemos el rol que una concepción política de la justicia tiene (o, como veremos, una familia de ellas) en especificar la razón pública de una sociedad bien ordenada cuando ésta es regulada por una concepción política (1996, p. XLV)

Destacamos los años de elaboración de cada escrito con la intención de exhibir cómo la idea del consenso traslapado se va construyendo desde el momento en que Rawls siente que abandona una teoría comprehensiva de la justicia y avanza hacia una teoría política, no metafísica, para las sociedades democráticas liberales. De hecho, la fortaleza de la justicia como equidad se vería en la práctica si logra *de facto* la adhesión de las doctrinas comprehensivas con mayores adherentes dentro de una sociedad democrática. La construcción de un consenso traslapado que goce de estabilidad permitirá la consolidación de la convivencia social dentro del pluralismo razonable y reforzará al mismo tiempo a la razón pública como guía de aplicación de una concepción política de la justicia. La intención de Rawls es que el consenso pase de un mero *modus vivendi* a un consenso traslapado estable por causas más profundas que la simple confluencia de la dinámica de las cosas humanas¹²⁴. Las doctrinas comprehensivas más extendidas en la sociedad civil deberían apoyar este consenso casi naturalmente, además de que la aceptación debe ser activa y cooperante, en

¹²² Cfr.: Rawls, 1999b, pp. 421-448.

¹²³ Ibid. pp. 473-498.

¹²⁴ Cfr.: “He delineado cómo podría suceder que una conformidad inicial a una concepción liberal de la justicia como un mero *modus vivendi* cambie a través del tiempo hacia un consenso traslapado estable”. (Rawls, 1999a, p.444). Nagel (2003) dice sobre este punto: “Eso sería aceptar al pluralismo y a la tolerancia como un mero *modus vivendi*, necesario por razones prácticas aunque quedándose corto respecto al ideal. Rawls cree lo contrario, que el pluralismo y la tolerancia con respecto a ser fines últimos son condiciones de respeto mutuo entre ciudadanos que nuestro sentido de justicia nos debería llevar a valorarlos intrínsecamente, no instrumentalmente” (p. 73).

lugar de ser una cuestión acatada sólo ante la fuerza amenazante del derecho. En “Sobre mi religión” Rawls (2009), analizando a Bodino en relación a la cuestión de la tolerancia, dice “...y desde ahí deberíamos seguir los pasos del liberalismo político y decir que las religiones de los siete sabios son razonables, y aceptar la idea de la razón pública y su idea del dominio de lo político” (p. 267). Consideramos que Garreta Leclercq ilustra muy bien el pasaje desde un acuerdo constitucional por el mutuo beneficio de tinte racional hasta un acuerdo fuerte por las razones correctas de tinte moral. Dice Garreta Leclercq (2006a):

El punto clave del proceso que hace posible el consenso superpuesto radica, en realidad, en el paso de un consenso constitucional concebido como un *modus vivendi* a un consenso constitucional estable. Es en ese punto donde tiene lugar el cambio cualitativo más drástico: la sustitución de una adhesión estratégica a los principios liberales (que sería abandonada de cambiar la relación de fuerzas entre grupos), a una adhesión moralmente motivada (p. 102)

Como en todos los conceptos centrales del liberalismo político rawlsiano, y a pesar de su abandono de la doctrina comprehensiva de *Una Teoría*, la apuesta por la moral aparece en la base de la argumentación. Rorty (2007) entiende que el consenso traslapado no es el resultado del descubrimiento de aquellas visiones que las doctrinas comprehensivas ya tenían en común, sino algo que “...nunca hubiera surgido...” (p. 53, n. 117) de no haberse producido esta cooperación entre los partidarios de distintas doctrinas.¹²⁵ Es probable que Rawls no esté dispuesto a aceptar el análisis de Rorty porque aquello nuevo que surge para el segundo resulta en última instancia en algo contingente, fluctuante y contextual, y por momentos la apelación del primero a la moralidad parece llevarnos hacia un acuerdo “natural” si seguimos la tendencia moral de las personas que Rawls presupone como un hecho dado.

IV. El juego del liberalismo político; Segunda parte

Hemos visto en el final del capítulo anterior ciertas reglas, mecanismos, características de los jugadores y objetivos del juego del liberalismo político. Aquí continuaremos precisando la dinámica con la incorporación de otros aspectos importantes, particularmente la idea de razón pública. Planteamos la necesidad de entender cuál es el contenido de la razón pública,

¹²⁵ Pablo Da Silveira (1998) distingue una serie de condiciones históricas y culturales para que pueda darse este consenso traslapado. Respecto a la sociedad: i) debe existir el hecho del pluralismo; ii) debe tener ciertas condiciones económicas, administrativas y tecnológicas favorables; iii) una amplia mayoría de ciudadanos adhiera a las instituciones democráticas. Respecto a las personas: a) comparten ciertas ideas fundamentales de la cultura política pública; b) comparten una concepción de la racionalidad; c) comparten una psicología moral razonable (pp. 235-236).

con el propósito de establecer un límite y fijar ciertos lineamientos para determinar cuándo nos encontramos dentro de la categoría de lo político en sus aspectos esenciales y de justicia básica. De hecho, Rawls (1996) advierte que “...los límites impuestos por la razón pública no aplican a todas las cuestiones políticas sino sólo a aquellos que involucran lo que llamaríamos “fundamentos constitucionales” y cuestiones de justicia básica” (p. 214). Estas cuestiones fundamentales incluyen el derecho a votar o cuáles religiones serán toleradas, mecanismos de justicia social pensados para asegurar un piso mínimo de acceso a necesidades básicas, entre otros aspectos de la vida de las sociedades democráticas contemporáneas. Hasta aquí la enumeración resulta muy general; sin embargo, Rawls especifica estas cuestiones en algunos fragmentos de su obra. En particular, sobre los límites de los elementos esenciales o fundamentos constitucionales afirma que son de dos tipos:

- a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayoría; y
- b) igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar: como el derecho al voto y a la participación política, libertad de conciencia, libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones brindadas por el imperio de la ley (Rawls, 1996, p. 227)¹²⁶

Sobre las cuestiones o asuntos de justicia básica, Rawls aclara que se refieren a la estructura básica de la sociedad, como puede ser la justicia social o la economía política básica, cuestiones que, en general, no están cubiertas por una constitución.¹²⁷ Ambos aspectos, los fundamentos constitucionales y los asuntos de justicia básica, dejan un margen amplio para la discusión sobre aquello que efectivamente abarcan.

Asimismo, el contenido de la razón pública se formula a partir de la concepción política de la justicia y debería especificar las siguientes cuestiones: (i) determinar ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas similares a los extendidos con el nacimiento y consolidación de las democracias constitucionales; (ii) establecer una asignación de prioridad a estos derechos, libertades y oportunidades mencionadas en i; (iii) ratificar medidas que aseguren a todos los ciudadanos medios adecuados -para cualquier fin- con la intención de que conviertan en algo efectivo a sus derechos y oportunidades básicas.

A su vez, debemos entender cuándo los ciudadanos están jugando el juego del liberalismo político. Rawls enumera una serie de situaciones dentro de las cuales podemos

¹²⁶ Rawls (2001) refiere a que estos elementos esenciales son libertades y derechos políticos que pueden razonablemente ser incluidos en una constitución escrita (p.134). Véase también Rawls, 1996, p. L, n.23.

¹²⁷ Cfr.: Rawls, 2001, p. 134.

considerarnos como participantes del juego, es decir, estamos razonando dentro de los límites de la razón pública; a saber¹²⁸:

(i) somos ciudadanos “de a pie”, pero decidimos involucrarnos en una defensa política dentro del foro público;

(ii) somos miembros o candidatos de un partido político, o parte de un grupo que apoya al partido, y estamos en el marco de una campaña electoral;

(iii) somos votantes y en la elección están en juego elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica;

(iv) somos funcionarios del gobierno y estamos dentro de un foro público estatal.¹²⁹ (iv1) somos legisladores y damos un discurso o debatimos en el hemiciclo del parlamento o congreso;

(iv2) somos miembro del ejecutivo y estamos en el marco de un acto público o hacemos un pronunciamiento; (iv3) somos miembros del poder judicial y debemos explicar y justificar nuestras decisiones basándolas en nuestra interpretación de la constitución y de leyes y antecedentes relevantes. Con especial énfasis si somos miembros de la Corte Suprema de una democracia constitucional con revisión judicial,¹³⁰ constituyéndonos debido a nuestra necesidad ineludible de justificación dentro de los límites del orden jurídico - lo cual no es imperativo para los demás jugadores - en el modelo o paradigma de la razón pública.¹³¹

La razón pública, como un manual de instrucciones del juego, determina reglas y lineamientos de conducta para que los jugadores del liberalismo político, los ciudadanos democráticos, sepan cómo conducirse. El tablero del juego lo constituye el liberalismo político como “...una base pública de justificación” (Rawls, 1966, p. XXII)¹³² donde competirán las

¹²⁸ Elaborado en base a Rawls, 1996, pp. 215-216.

¹²⁹ Rawls divide este foro político público o foro político estatal en tres partes: 1) los discursos de los jueces para fundamentar sus decisiones, especialmente los de la Corte Suprema; 2) el discurso de los funcionarios de gobierno, especialmente jefes del ejecutivo y legisladores; 3) el discurso de los candidatos para ocupar cargos públicos y sus jefes de campaña, especialmente en su oratoria pública, plataformas partidarias y declaraciones políticas. Elaborado en base a Rawls, 2001, p. 133-134.

¹³⁰ Rawls (1996) aclara sobre esta cuestión que no está hablando de un tribunal real, sino el tribunal como parte de un régimen constitucional idealmente concebido (p. 253, n. 43).

¹³¹ Respecto a la cuestión judicial, la concepción política de la justicia cubre las cuestiones fundamentales vinculadas a la alta ley (*higher law*) y los valores políticos que la encuadran. Si tenemos en cuenta que la razón pública provee a la Corte la base para la interpretación de esta *higher law*, no como último intérprete pero sí como la más alta instancia del pensamiento judicial, la alta ley también concluye en dicha razón y está inspirada en los principios de justicia. A su vez, la *higher law* es la expresión del poder constituyente del pueblo, ata y guía a la ley ordinaria, por lo cual los principios de justicia y la idea de razón pública residen en última instancia en el poder constituyente del pueblo o, siguiendo palabras de Rawls (1996), la máxima autoridad de la voluntad de “*We the people*”. Véase, pp.231 y 234.

¹³² Esta base deberá abarcar todas las alternativas políticas aceptables dentro del pluralismo razonable presente en todas las democracias. El liberalismo político, en tanto tablero, deberá fijar

concepciones políticas de la justicia. Como todo juego, sabemos que en sí mismo debe ser imparcial, por lo cual ningún jugador con su concepción pública sobre la justicia tiene ventajas previas que lo ayuden en relación a las posibilidades de los demás jugadores. El juego de lo político se desenvuelve dentro de los límites de la sociedad política, es decir, dentro de los límites de un sistema cerrado y equitativo de cooperación a través del tiempo. Como todo juego, si bien existe un deseo naturalmente competitivo por ganar, todos los jugadores comienzan en igualdad de condiciones (equidad) y cooperan respetando las reglas y disposiciones básicas para que el juego se desarrolle con éxito más allá de quién resulte victorioso. Recordemos que la cooperación a través del tiempo nunca debe cesar si queremos disfrutar de una sociedad política justa y estable.

Las reglas del juego del liberalismo político deben ser bien conocidas por todos los jugadores para cumplir con la condición de publicidad (*the publicity condition*)¹³³ que permita que éstos estén bien informados sobre los aspectos fundamentales del juego. Respecto a los movimientos, los límites de acción impuestos sobre aquello que está en juego son simples y estrictos, pero lo suficientemente indeterminados en sus cuestiones prácticas para que los jugadores puedan explayarse y jugar dentro de ellos; estos son los antes mencionados fundamentos o elementos constitucionales esenciales y las cuestiones de justicia básica. Para poder jugar limpiamente, los jugadores están compelidos por la ley moral general para todos los juegos: no hacer trampa. En Rawls esto último lo representa el deber de civilidad (*duty of civility*) que es efectivamente "...un deber moral, no legal... para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones fundamentales cómo las políticas públicas y los principios por los que abogan y votan pueden ser sostenidos por los valores políticos de la razón pública" (1996, p. 217)¹³⁴. El deber de civilidad implica jugar de acuerdo a los límites establecidos por las reglas de la idea de razón pública, es decir, el jugador deberá recurrir únicamente a valores políticos para avanzar y convencer a los otros jugadores de que su concepción pública de la justicia es la más conveniente. Asimismo, el proceso lleva a que los jugadores deban acomodar sus puntos de vista cuando razonablemente lo crean necesario a partir de un proceso de escucha imparcial, justo y equitativo (*fairminded*). Porque en última instancia el objetivo del juego es determinar "...que alternativa promueve mejor el bien común" (Rawls, 1996, p. 220). El juego podrá ser jugado una y otra vez con resultados cambiantes porque es

también aquello que se adecua dentro de los límites del juego político. Tal vez esto último, Rawls lo acepta, sea lo más difícil. De hecho, el autor acepta la posibilidad de que los límites varíen de acuerdo a condiciones sociales e históricas (1996, p. 251).

¹³³ Larmore (2003) sostiene que el ideal de publicidad, una noción importante en *Una teoría de la justicia*, finalmente se transformó en la doctrina de la razón pública (p. 375).

¹³⁴ Rawls (2001) afirma que el deber de civilidad es un deber intrínsecamente moral, pero no legal porque iría en contra de la libertad de opinión. De hecho, los ciudadanos tendrían que pedirle a los funcionarios públicos que lo cumplan. Véase también 1996, p.224.

un juego desde el nacimiento hasta la muerte en tanto siempre estaremos ligados a una sociedad política determinada,¹³⁵ pero sólo existe una licencia oficial, una única razón pública. El premio, lo adelantamos, es una sociedad justa y bien ordenada que fomenta la cooperación y trabaja en pos del bien común.

Así, en el juego del liberalismo político los jugadores deben apelar a argumentos que dejen por fuera a las doctrinas generales filosóficas, morales o religiosas ya que éstas actuarían como dispositivos que saltan por sobre las reglas y, por ende, dejan a los demás jugadores sin posibilidad de respuesta debido a que se fundan en creencias metafísicas o particulares acerca de la buena vida. Además, estas cuestiones están fuera de juego "...porque las pensamos como demasiado importantes y reconocemos que no hay manera de resolverlas políticamente" (Rawls, 1985, p. 230). La única posibilidad de recurrir a doctrinas comprensivas, como si fuera un comodín, la estipulación (*the proviso*)¹³⁶, es cuando se conectan con valores políticos y pueden realmente enriquecer la deliberación sobre cuestiones constitucionales fundamentales y de justicia básica. Solamente los ciudadanos democráticos pueden comprometerse¹³⁷ a jugar el juego reglamentado por la razón pública, los miembros de sociedades opresivas no podrían cumplimentar los requisitos de participación. La diversidad

¹³⁵ Si queremos ser más estrictos en esta afirmación, debemos decir que el juego propiamente dicho comienza en tanto tengamos los derechos políticos plenos que otorga la ciudadanía. En la Argentina de hoy se iniciaría en gran parte a los 16 años con la incorporación del derecho a voto, aunque para algunos roles debamos esperar un poco más. Por ejemplo, para ser diputado nacional debemos esperar hasta los 25 años y para ejercer como senadores hasta los 30. Luego sí, en tanto como ciudadanos seamos parte de la sociedad política argentina, el juego perdura hasta la muerte. Aunque en cuestiones de opinión política no hay límites etarios, por lo cual podría participar alguien de menor edad. Al mismo tiempo, más allá de que como ciudadanos argentinos pertenezcamos a la sociedad política argentina, también somos parte de otras asociaciones religiosas, económicas, deportivas etc. Esto último no debería interferir con nuestro respeto por los límites de lo político en tanto jugadores del juego de lo político, es decir, no deberíamos exportar razones no políticas que no puedan ser aceptadas por los demás jugadores excepto si les fueran impuestas de un modo arbitrario, es decir, por fuera de las reglas de la razón pública. Por ejemplo, no podríamos obligar a todos los ciudadanos a convertirse al catolicismo por el hecho de que consideremos que la cosmovisión comprensiva católica es la más adecuada para toda la humanidad. Lo que vemos es que el catolicismo es una asociación religiosa con determinados fieles que serán o no miembros de la misma asociación por siempre, mientras que la sociedad política es un sistema político de cooperación completo y cerrado del nacimiento hasta la muerte que no puede ser asimilado a una asociación o comunidad determinada.

¹³⁶ Cfr.: Rawls, 2002, p. 152. Coincidimos con Larmore (2003) cuando se plantea la vaguedad de esta idea (p. 386).

¹³⁷ Cfr.: "Un ciudadano se compromete con la razón pública, entonces, cuando delibera dentro de un marco de lo que sinceramente considera como la más razonable concepción política de la justicia, una concepción que expresa valores políticos que otros, como ciudadanos libres e iguales, podría también razonablemente esperarse que razonablemente avalen". (Rawls, 2001, p. 140). También: "Lo central de la idea de la razón pública es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones fundamentales dentro del marco de lo que cada cual considere como una concepción política de la justicia basada en valores que pueden razonablemente esperarse que los demás respalden y cada cual está, de buena fe, preparado para defender esta concepción así entendida" (1996, p. 226).

(*diversity*) entre los jugadores es un rasgo permanente de una sociedad democrática por lo cual ningún jugador es compelido a perder su singularidad debido al juego, pero todos deben respetar las reglas en relación a no utilizar argumentos por fuera de lo político para justificar sus movimientos. Cada jugador pondrá en el tablero su concepción política de la justicia, la cual deberá ser razonable y deliberará luego con los demás jugadores acerca de los beneficios de su concepción por sobre las otras presentadas. Estas concepciones “...especifican los derechos, libertades y las oportunidades básicas de los ciudadanos en la estructura básica de la sociedad” (Rawls, 2001, pp.179-180). A su vez, los jugadores nunca deben olvidar que los ciudadanos deberían “...estar listos para explicar las bases de sus acciones entre sí en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás podrían avalar como consistentes con su libertad e igualdad” (Rawls, 1996, p. 218). De hecho, sabemos que en el liberalismo político pueden coexistir distintas doctrinas comprensivas razonables bajo la misma concepción política de la justicia que haya resultado vencedora de este juego hipotético.

Entre los jugadores se presupone el criterio de reciprocidad (*reciprocity*)¹³⁸ ya que todas las partes aceptarán y respetarán los términos del juego, argumentado razonablemente de un modo que podría ser aceptado por los otros, así como abogando por el cumplimiento de las reglas. En gran parte debido a que si bien cada jugador puede en algunos casos perseguir su propio interés,¹³⁹ cuando es bien jugado este juego en última instancia beneficia a toda la sociedad. La idea de reciprocidad “...se sitúa entre la idea de imparcialidad, la cual es altruista (en tanto motivada por el bien general), y la idea de la ventaja mutua entendida como todos teniendo mejores ventajas con respecto al presente de cada uno o la situación esperada de mantenerse las cosas igual” (Rawls, 1996, p. 50). Como toda actividad lúdica de intercambio leal, más allá del ganador temporario, podemos decir que jugar es constructivo para todos. Es cierto que el altruismo no es una virtud que se les pida a los jugadores en general, de hecho hasta resultaría aburrido si los participantes se dejan ganar o desean que siempre ganen los demás y actúan con ese objetivo en mente. Ahora, también es cierto que sí se pretende la presencia de cierta lealtad, en particular con respecto a los procedimientos y reglas para jugar. Y lo inverso, si uno o más jugadores “hacen trampa”, los demás necesariamente serán perjudicados y el espíritu lúdico, en origen positivo, se ve violado produciéndose por este

¹³⁸ Cfr.: “...los ciudadanos han de razonar según la razón pública y ser guiados por el criterio de reciprocidad...” (Rawls, 2001, p.168). También: “La característica que constituye el límite de estas formas es el criterio de reciprocidad tal como se aplica entre ciudadanos libres e iguales, que se tienen como razonables y racionales” (Ibid. p. 141). O: “El criterio de reciprocidad normalmente se viola cuando se niegan las libertades básicas.” (Ibid. p.138).

¹³⁹ Recordemos que los jugadores (ciudadanos) en tanto razonables incluso pueden actuar en contra de sus intereses cuando consideran que las condiciones pactadas serán cumplidas por todos.

motivo consecuencias negativas generales; Rawls les pide a los jugadores que actúen de “buena fe”¹⁴⁰.

Los mejores jugadores serán aquellos que posean un equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*) amplio¹⁴¹ que les permita sopesar las distintas concepciones públicas de justicia y lograr prever cuál va a ser más beneficiosa para el logro del bien común. En contraste, un jugador mal informado representa un jugador torpe que posee menos herramientas que sus compañeros de juego. No lo especificamos hasta aquí, pero sin duda las reglas del juego del liberalismo político implican derechos y obligaciones. De hecho, están en juego los derechos, libertades y oportunidades básicas de todos los ciudadanos.

El juego del liberalismo político permite una diversidad de doctrinas (políticas, no comprensivas), algunas incompatibles entre sí, pero todas razonables, de modo que es el juego político más adecuado para expresar el pluralismo razonable presente en todas las sociedades democráticas. El juego, a su vez, en su construcción, desarrollo y consumación, va conformando otra característica central que es producto de este pluralismo cuando se mueve dentro de los límites de la idea de razón pública: el consenso traslapado. De esta manera, los jugadores pueden llegar a acuerdos razonables de modo que las distintas visiones no se impongan a partir de una lucha de poderes o fuerzas confrontadas, o amenazas directas o indirectas, sino con la lógica de la cooperación entre personas racionales y razonables. Sobre esta cuestión, afirma Rawls (1996): “Cuando un consenso traslapado sostiene a una concepción política, esa concepción no se ve como incompatible con valores religiosos, filosóficos o morales básicos” (p. 157). Veámos antes que ningún jugador podrá apelar a la verdad absoluta, ni tampoco establecer que hemos llegado a un punto en que el juego debe detenerse para siempre. Como puede intuirse por lo dicho hasta aquí, los jugadores deben ser virtuosos, pero lo deben ser en el sentido que marca el juego: en un sentido político. No es la virtud moral privada o la religiosa la que está en discusión.

Sin embargo, decíamos que el final es parcial porque “Aceptar enfáticamente la idea de razón pública y su principio de legitimación no significa aceptar una particular concepción liberal de la justicia hasta los últimos detalles de los principios que definen su contenido” (Rawls, 1996, p. 226). Rawls entiende que los límites de la razón pública varían dependiendo

¹⁴⁰ En Rawls la apelación a la buena fe aparece en idioma inglés, “*good faith*”, y en el latín “*bona fide*”. Cfr.: 1996, p. 226.

¹⁴¹ “Equilibrio reflexivo amplio (en el caso de un ciudadano) es el equilibrio reflexivo alcanzado cuando el ciudadano ha considerado cuidadosamente concepciones alternativas de la justicia y la fuerza de varios argumentos a favor de ella” (Rawls, p. 384, n.16). Rawls dice que el equilibrio reflexivo: “es un punto en el infinito al que nunca podemos alcanzar, a pesar de que podríamos acercarnos en el sentido de que a través de la discusión, nuestros ideales, principios y juicios nos parecen más razonables y los consideramos mejor fundados de lo que estaban antes.” (Ibid., p. 385). Creemos que Rorty aplaudiría esta afirmación, porque es perfectamente compatible con su pensamiento.

de las condiciones sociales e históricas. Por lo tanto, el juego nunca se detiene y el premio parece posponerse siempre hacia adelante. ¿Cuál es el premio? Una sociedad ordenada, estable y democrática regulada en su estructura básica por la mejor concepción política de la justicia posible.

V. La idea de razón pública como ideal

Lo dicho al final del punto anterior parece conducirnos a la conclusión de que Rawls descartaría el ideal de la sociedad reconciliada por una razón pública sin fisuras. Sin embargo, si profundizamos un poco más en la idea de razón pública algunos indicios nos indican que cuanto mejor juguemos el juego del liberalismo político, es decir, la idea de la razón pública se acerque a la plenitud, estaríamos alcanzando un ideal, el ideal de la razón pública. Así, si el problema *a* se resuelve completamente, estaríamos cerca de arribar al ideal planteado por el problema *b*.¹⁴² Para abordar este apartado reflexionaremos desde dos ejes: en primer lugar, pensaremos acerca de la presentación en Rawls de una sociedad que ha alcanzado una aparente reconciliación a través del ideal de la razón pública. En segundo, haremos una breve analogía entre las religiones tradicionales y la posible noción de religión cívica en Rawls.

La palabra “reconciliación (*reconciliation*)” vinculada a la razón pública se utiliza en el primer texto de la fase política de Rawls, “Justicia como equidad...”, cuando todavía el autor no había elaborado en profundidad esta idea central de *Liberalismo político*.¹⁴³ Si recurrimos al diccionario de la RAE hallamos seis significados de la palabra reconciliar,¹⁴⁴ cuya acción y efecto es el sustantivo usado por Rawls, de los cuales cinco de ellos tienen un sentido religioso. Resulta sugerente la utilización de este término en un autor con tanta formación

¹⁴² Recodemos aquí los dos problemas: a) la necesidad de un límite y en este sentido, la necesidad de fijar ciertas reglas para determinar cuándo nos encontramos dentro de lo político b) la dificultad de trabajar con una idea que se define primero como idea, pero que implica luego cierto *ideal*.

¹⁴³ Cfr.: “El propósito es el acuerdo libre, la reconciliación a través de la razón pública” (Rawls, 1985, p. 230). Nurock (2015) nos diría que Rawls estaría cumpliendo el tercer y cuarto rol o tarea que él mismo le asigna a la filosofía política. Por un lado, “la tercera tarea es (...) el rol de *reconciliación*, significa aceptar “positivamente”, es decir sin resignarse o desesperanzarse, nuestro mundo social cuando responde a las exigencias de la razón” (p. 26, cursiva en el original). Por otro lado, “...el cuarto rol de la filosofía como una variante del anterior, en la medida en que la reconciliación opera no sólo como un modo de percibir la racionalidad de las instituciones sino también explorando los límites de las posibilidades políticas. Es lo que Rawls llama el rol *utópico*, pero entendido de manera *realista*, de la filosofía” (p. 27, cursiva en el original). Todo este apartado y el siguiente en gran parte podrían reinterpretarse siguiendo esta clave analítica.

¹⁴⁴ Reconciliar (Del lat. *reconciliāre*): 1. tr. Volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos. U. t. c. prnl. 2. tr. Restituir al gremio de la Iglesia a alguien que se había separado de sus doctrinas. U. t. c. prnl. 3. tr. Oír una breve o ligera confesión. 4. tr. Bendecir un lugar sagrado, por haber sido violado. 5. prnl. Confesarse, de algunas culpas ligeras u olvidadas en otra confesión que se acaba de hacer. 6. prnl. Rel. Confesarse, especialmente de manera breve o de culpas ligeras. Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=VU3H0xx>. Fecha de consulta: 21/4/2019.

religiosa, de hecho tendemos a pensar que bien puede haber sido una elección consciente debido a la carga semántica del vocablo. Sin embargo, si, aclarado lo anterior, retenemos la única acepción “laica” del verbo, la Real Academia dice: “Volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos”. Dejando de lado que la lectura de esta definición rápidamente nos retrotrajo a la acción de religar, es decir, al origen etimológico de la palabra religión, vemos que aparece aquí la referencia a la amistad y a la unión. Precisamente Rawls considera que la relación política entre los ciudadanos en una democracia constitucional debe pensarse como una relación de amistad cívica. El criterio de reciprocidad en el marco de la razón pública especifica la naturaleza de esta amistad.¹⁴⁵ De vuelta en el juego del liberalismo político, Rawls parece decirnos “*Let’s play together!*”. Esta (re)unión de ánimos diversos lo hace imaginar a Rawls el arribo a una sociedad reconciliada, en la cual no hay controversias significativas. Dice el autor:

Aquí asumo que la concepción política de la justicia y el ideal de honrar la razón pública se respaldan mutuamente. Una sociedad bien ordenada, pública y efectivamente regulada por una concepción política reconocida, moldea un clima dentro del cual los ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que los inclina a cumplir con su deber de civilidad sin generar fuertes intereses en contrario (Rawls, 1996, p.252)¹⁴⁶

La última cita la asociaremos, a su vez, con la siguiente: “Dada una sociedad política con semejante consenso razonable, el liberalismo político sostiene que como ciudadanos de esta sociedad hemos alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable para nosotros en una democracia moderna” (p. 391). De estos dos últimos fragmentos parece desprenderse el posible arribo a una sociedad donde el ideal de la razón pública está consumado, es decir, ha alcanzado su plenitud. En la primera cita se plantea la existencia de un consenso traslapado casi perfecto, de manera que no se generan *intereses en contrario* significativos. De hecho, la segunda cita da cuenta de que semejante grado de consenso implica haber alcanzado la cima de la unidad social en una sociedad democrática y liberal. Aunque es verdad que Rawls no declara que este sea un punto final que clausura la cuestión política, y que reconoce que hay límites a la reconciliación por la razón pública,¹⁴⁷ sus palabras resuenan como ecos de una utopía liberal. El acuerdo propiciado por la razón pública ha diluido al conflicto y, por consiguiente, un clima de reconciliación se hace carne entre la ciudadanía. Es cierto que sólo se pueden poner en juego valores políticos cuando, como

¹⁴⁵ Cfr.: Rawls, 2001, p. 137; Rawls, 1996, p. LI, p. 253. Larmore (2003) afirma que “el espíritu de reciprocidad es el fundamento de una sociedad democrática” (p. 368).

¹⁴⁶ Rawls (2001) habla de la lealtad ciudadana al ideal democrático de la razón pública y de una adhesión al ideal de la razón pública para fomentar el tipo de sociedad que este ideal encarna (p.153).

¹⁴⁷ Cfr.: Rawls, 2001, p. 175.

ciudadanos, nos conducimos dentro del foro político público, al menos si queremos honrar el ideal de la razón pública, pero también es verdad que Rawls pretende que dicho ideal tarde o temprano reemplace a las doctrinas comprensivas funcionando como un dispositivo con igual fortaleza. Nos dice Rawls (2001): “Propongo que en la razón pública las doctrinas comprensivas acerca de la verdad o lo correcto sean reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos en tanto ciudadanos” (p. 131)¹⁴⁸. Aunque la razón pública no se aplica a la cultura de base de la sociedad civil, por lo cual se restringe a un ámbito bastante acotado, vimos que la fuerza de su concepción no es sólo política, sino también moral. Sabemos que en Rawls ambas cuestiones van juntas y que los valores políticos son también valores morales, de manera que la razón pública especifica “en el nivel más profundo” (2001, p. 133) los valores morales y políticos básicos a partir de los cuales los ciudadanos se vinculan entre sí. Así, los ánimos desunidos se congregan y reconcilian en torno a estos valores profundos. Nagel (2003) cree que Rawls ha identificado “...una fuente de motivación y convicción moral que no depende en la incredulidad religiosa o en una ética de autonomía individual, y que tiene un importante rol que jugar en la justificación de las instituciones democráticas liberales” (p.78). En cambio, Rodríguez Zepeda (1998) considera que la búsqueda de Rawls por delimitar un sentido común en la cultura democrática, traducido en la definición de principios de justicia y la limitación de una razón pública, termina resultando nociva para el pluralismo de posiciones típico de una democracia liberal. De acuerdo a este autor, la visión de la cultura política en Rawls decanta en una perspectiva monolítica que busca “principios estables e irrefutables” (p.222) así como “valores unívocos y definitivos” (p. 225). Nuestra posición está en un punto intermedio entre ambos autores, porque consideramos que, al menos en esta cuestión, Rodríguez Zepeda peca por defecto y Nagel por exceso. La apelación de Rawls a la tradición democrática liberal - reflejada en principios y valores que son parte de las ideas intuitivas de esta cultura pública - se sostiene en la relativamente larga historia de tres siglos de pensamiento y discusión,¹⁴⁹ por lo cual es lo suficientemente rica como para producir un abanico de posibilidades argumentativas bastante amplio, controvertido y plural. Además, aunque destacamos que intenta encorsetarlo dentro de ciertos límites, en este trabajo hemos puesto en duda la pretensión de Rawls por clausurar lo político en un punto de llegada o en una visión monolítica. Asimismo, la afirmación de Nagel nos parece de un optimismo exagerado respecto a la fuerza moral de la concepción rawlsiana sobre lo político, aunque reconocemos su aporte en el intento por encontrar una justificación

¹⁴⁸ En el mismo trabajo repite la afirmación en p. 171.

¹⁴⁹ Cfr.: “Somos los beneficiarios de tres siglos de pensamiento democrático y práctica constitucional en desarrollo; y podemos suponer no sólo cierto entendimiento público acerca de, sino también cierta adhesión a las ideas y valores democráticos tal como se encarnan en las instituciones políticas existentes” (Rawls, 1999b; p. 422)

basada en lo correcto (*right*) que legitime todavía más a las instituciones del liberalismo democrático, en particular frente al posible ataque de distintas concepciones del bien.

Para abrir la segunda cuestión, habiendo recién recordado que Rawls deja en claro que no ha abandonado la aspiración moral, si bien ahora es política y no religiosa o filosófica, haremos una analogía entre el ideal de la razón pública pensado como una religión cívica y el sentido de las religiones tradicionales concebidas como una serie de creencias, normas y procedimientos de conducta pensadas para un grupo de personas congregadas dentro de una misma fe. La base moral de la concepción política de la justicia debe ser resaltada para comprender más ampliamente el porqué de la comparación de una cosa con la otra, de hecho Rawls explicita en numerosos fragmentos la idea de que estamos frente a una concepción moral pensada para la estructura básica de un régimen democrático constitucional. Fernando Vallespín (1998) sostiene que “La concepción pública de la justicia es una concepción *moral*. Por lo tanto, debe ser aceptada y asumida por *motivos morales* – no estratégicos- derivados del uso público de la razón” (p.20). Lo anterior se complementa bien con las palabras del propio Rawls (1996) quien afirma que “Una concepción política de la justicia es lo que yo llamo independiente (*freestanding*) cuando no se la presenta como derivada o parte de una doctrina comprehensiva. Tal concepción de la justicia con el objeto de ser una concepción moral debe contener su propio ideal moral y normativo” (p. XLIV).¹⁵⁰ Tanto en la concepción política de la justicia como en la idea de la razón pública, la moral funciona como un sistema de creencias de base que configura ciertas normas explícitas o implícitas acerca de nuestra conducta. En definitiva, si honramos al ideal de la razón pública debemos hacerlo porque tenemos una creencia moral en él.

Al mismo tiempo, Rawls alude a las cuestiones constitucionales elementales o fundamentales y de justicia básica como la *esencia* de una sociedad liberal democrática, sus presupuestos básicos e indispensables. Pareciera que Rawls busca una moral política que se desprenda de dichos elementos esenciales de la Constitución y las cuestiones básicas de justicia, de un modo análogo a como la moral religiosa se desprende de los mandamientos esenciales de cada religión. Esta base fundamental estaría representada por la Constitución, la ley Suprema, en definitiva, una especie de biblia política. Los jugadores más importantes del juego del liberalismo político, los funcionarios ejecutivos, legislativos y judiciales oficiarían como sacerdotes, custodios de la ley. De hecho, Rawls le da una posición central a lo que llama “Tribunal Supremo” que tiene un papel de supremo interprete jurídico.¹⁵¹ El resto de los

¹⁵⁰ Cfr.: “Debemos aferrarnos a la idea de lo político como una categoría fundamental y abarcar a las concepciones políticas de la justicia como valores morales intrínsecos” (Rawls, 2001, p. 174)

¹⁵¹ Aunque aclara que no está pensando en una Corte Suprema vigente en la actualidad, sino en una ideal en un modelo constitucional regulado por la razón pública (1996, p. 254, n. 43), Rawls lo

ciudadanos (fieles) también juegan un rol en el sostenimiento de las creencias básicas, respetando y honrando los valores morales y políticos en los ámbitos apropiados, así como observando los procedimientos determinados para la consolidación y perduración de las normas. Si fuéramos más allá (y estamos yendo muy lejos) podríamos igualar la concepción ideal de la razón pública con el concepto o la idea de Dios. Nadie puede definir con certeza a Dios, al menos de forma definitiva, pero sin embargo los sacerdotes, custodios de la ley, nos hablan en su nombre. Si bien las esencias o elementos fundamentales constitucionales y de justicia básica pueden ser escritas y su lectura estaría al alcance de todos, no deja de existir cierta pretensión perenne en su concepción y formulación,¹⁵² del mismo modo y con el mismo espíritu que en su momento inspiró la escritura de las creencias básicas o mandamientos religiosos. La inspiración no es divina, excepto que creamos que la razón es un don brindado a la humanidad por obra y gracias de Dios. Vimos que en “Sobre mi religión”, Rawls aventura la posibilidad de que confluyan ambas razones, la humana y la divina, e instala la impresión de que las religiones razonables podrían ver a la razón pública como una religión cívica correspondiente al ámbito de lo político. En última instancia estamos frente a una cuestión de fe, aunque en el primer caso sea una fe racional y razonable. En Rawls, por otra parte, ir contra los valores esenciales de la Constitución es apostasía; revolución, quiebre o cisma. O al menos eso parece cuando leemos las siguientes reflexiones:

¿Significa eso que las Cartas de Derechos y otras enmiendas son inmodificables (*are entrenched*)? Bien, están arraigadas (*entrenched*) en el sentido de que están validadas por una larga práctica histórica. Pueden ser enmendadas por las vías antes mencionadas, pero no simplemente rechazadas o revocadas. Si eso llegara a suceder, y

explica en *Liberalismo Político*, en el apartado “El tribunal Supremo como ejemplo de la razón pública” (p. 231). Cfr: “...si vemos al tribunal como el supremo intérprete jurídico, aunque no el intérprete último, de este cuerpo de ley suprema, el punto es que los valores políticos de la razón pública suministran la base interpretativa del tribunal”. (p. 234) “El rol del tribunal aquí es parte de la publicidad de la razón, y constituye un aspecto del amplio, o educativo, rol de la razón pública” (p. 236). Rawls pone al pueblo por detrás como garante o última soberanía de los dichos de este tribunal, en el sentido de que el pueblo es el motor de los distintos poderes y, por ende, de la constitución que el mismo tribunal está interpretando (p. 237). Si bien no podemos ahondar en la cuestión aquí, sería interesante trabajar este tipo de afirmaciones de Rawls sobre este tema: “Aplicando la razón pública el tribunal está previniendo que esa ley [La ley suprema] sea erosionada por la legislación de mayorías transitorias, o, más probablemente, por intereses estrechos organizados y bien ubicados que intentan obtener un beneficio” (Ibid., p. 233).

¹⁵² Cfr.: “Un cuarto principio es que a través de una constitución ratificada democráticamente con una carta de derechos, el cuerpo ciudadano fija de una vez y para siempre ciertos fundamentos constitucionales (*constitutional essentials*), por ejemplo, los iguales derechos y libertades políticas básicas, la libertad de expresión y asociación, así como aquellos derechos y libertades que garantizan la seguridad y la independencia de los ciudadanos, como la libertad de movimiento y de elegir una ocupación, y la protección del imperio de la ley” (1996, p. 231). Siguiendo esta línea, Rodríguez Zepeda (1999) entiende que el modelo de resolución de conflictos políticos cruciales en Rawls consiste en “...convertir a estos en parte de un texto constitucional y, en este sentido, en sacarlos de la agenda política vinculada al debate político regular” (p. 80).

no es inconcebible que el ejercicio del poder político pueda tomar ese rumbo, se trataría de una ruptura constitucional, de una revolución en el sentido propio de la palabra, y no de una enmienda válida de la constitución (1996, p. 239)

Como insinuamos, sobrevuela la sensación de estar frente a una fe ciudadana, cierta necesidad de *creer* en la razón pública como un ideal a ser alcanzado en base a la lealtad, adhesión y fidelidad de los ciudadanos a este ideal. A su vez, Rawls pareciera aspirar a la posibilidad de llegar a valores constitucionales y políticos básicos de ahora en más y para siempre. En contra de esto último, debemos decir que Rawls reconoce que lo suyo es un deseo, tal vez inalcanzable, porque entiende que, en última instancia, el poder político puede desplegarse de un modo impredecible. Ni siquiera con el establecimiento de “clausulas pétreas (*entrenchment clauses*)” (1996, pp. 232-233), podríamos fijar permanentemente las garantías constitucionales básicas. Acá percibimos una dosis de realismo político que pone un límite al idealismo rawlsiano. Asimismo, el anhelo de Rawls se deposita en fijar ciertos elementos básicos, pero está lejos de creer que llegará el día en que se detenga la deliberación política en general;¹⁵³ de hecho, en la segunda cita nos habla de una base desde donde construir y no de un edificio acabado. Al mismo tiempo, Rawls acepta que las constituciones liberales fueron validadas por cuestiones históricas y que en parte pueden ser enmendadas. De hecho, el pueblo nunca pierde su poder constituyente en relación a la ley Suprema (*Higher Law*), por lo cual eventualmente podría hacer ese uso para producir y consolidar un cambio radical. Y también es cierto que su proyección teórica no pretende arribar a ninguna verdad absoluta, sino que pareciera más bien un intento, desde ahora y hacia el futuro, para asegurar el respeto de ciertas libertades, oportunidades y derechos básicos. Rawls incluso defiende la necesidad de asegurar la publicidad de las reivindicaciones de grupos o intereses vinculados al cambio social más radical o revolucionario, porque de otro modo estaríamos cercenando la libertad de opinión. Tal vez impelido por la necesidad de volver a aclarar el punto, en un escrito tardío, la introducción que el autor escribió para la

¹⁵³ Cfr.: “...el ideal de razón pública a menudo no lleva, ni debería llevar, a un acuerdo general de las distintas visiones. Los ciudadanos aprenden y se benefician del conflicto y de la discusión y, cuando sus argumentos siguen la razón pública, se instruyen y profundizan la cultura pública de la sociedad” (Rawls, 1996, p. LVII). Otra afirmación que Rorty aplaudiría. Nagel (2003) dice algo sugerente sobre esta cuestión: “Rawls enfatiza que la razón pública no debe ser pensada como un procedimiento efectivo de decisión que garantiza que se produzca el acuerdo, sino, en cambio, como un tipo especial de desacuerdo, argumentación y contra argumentación, el cual trata de usar métodos mutuamente reconocidos de evaluación y evidencia, sea que estos produzcan consensos o no. Aun si no somos convencidos por los argumentos de un oponente sobre la justicia distributiva, por ejemplo, podemos reconocer que éstos nos ofrecen motivos que él piensa que sería razonable que nosotros aceptemos, simplemente en virtud de la capacidad de razonamiento que todos compartimos. Lo mismo no puede decirse sobre las apelaciones a la fe o la revelación” (p. 76).

edición en rústica de *Political Liberalism*, explicita que “El contenido de la razón pública no es fijo, como tampoco es definido por ninguna concepción política razonable” (1996, p. LIII).

VI. Consideraciones finales. ¿Cuál es el alcance de la razón pública?

Luego de exponer la idea de razón pública en Rawls desde una perspectiva crítica, queda concluir acerca de los cuestionamientos originales. Sabemos que este concepto desde su propia denominación remite a algún tipo de razón a ser usada por las sociedades democráticas liberales. Dijimos primero que puede ser concebida como el manual de instrucciones del juego del liberalismo político. De hecho, gran parte de la dinámica del juego gira alrededor de cuál será el contenido de la razón pública, sin perder de vista que la idea y su contenido están vinculados y son parte de una concepción política de la justicia. Por lo visto hasta aquí, en principio entendimos que no hay un resultado definitivo, aunque sí la búsqueda de una versión más apropiada y estable, incluso ideal, en relación a las características de los elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica.

Sobre la sospecha o acusación a la idea de razón pública de ser un argumento esencialista en la búsqueda de una fundamentación política última para las sociedades liberales y democráticas contemporáneas, diremos un poco más a lo ya expuesto en el apartado anterior. Si tomamos a la idea de la razón pública dentro del juego del liberalismo político que en sí mismo excluye a las cuestiones filosóficas profundas, morales o religiosas, debido a que están más allá de la contingencia característica de lo político, la declararíamos inocente de la acusación. Aunque la apuesta de la razón pública parece asociada a la esperanza de cierto progreso hacia una sociedad política más estable, justa y cooperativa, la idea estaría exenta del idealismo platónico, kantiano o hegeliano, así como carecería del atributo de infalibilidad de la teoría marxista sobre el destino de los seres humanos. Con respecto al uso de las nociones de razón práctica, racionalidad y razonabilidad en Rawls, encontramos que el uso de estas nociones sería más bien instrumental, asociado a *la búsqueda de los mejores medios para lograr ciertos fines*, la conformación de mejores prácticas para alcanzar consensos más fuertes, inclusivos y tolerantes, etc. Como lo adelantamos en la introducción, en Rawls no estaríamos en presencia de una razón universal metafísica o comprehensiva, ni de un orden natural de razones. El uso parece detenerse en la perspectiva de la razón como una herramienta que nos permite comunicarnos y comprendernos con otras personas, justificar nuestras posiciones políticas, alcanzar acuerdos razonables y cooperativos, etc. ¿Cuáles son entonces los límites de la razón pública? Rawls (1996) nos dice lo siguiente: “Subrayo que los límites de la razón pública no son, claramente, los límites de la ley o los estatutos sino los límites que honramos cuando honramos un ideal: el

ideal de ciudadanos democráticos que tratan de conducir sus asuntos políticos en términos apoyados por valores públicos que podríamos razonablemente esperar que los demás avalen” (p. 253). La respuesta del autor nos deja la impresión de que el alcance de la razón pública es un misterio que, quizá, no pueda ser develado en gran parte porque el propio Rawls desconoce la solución. Tal vez la propuesta del filósofo es que dicho alcance lo deberán descubrir futuros pensadores de lo político, discutiendo académicamente sobre la cuestión, o que los propios ciudadanos en cada uno de sus roles lo irán respondiendo en conjunto a través de la dinámica de la discusión pública. Aunque una cosa no quita a la otra, de modo que el trabajo bien podría ser complementario. O, lo cual también es posible, la idea y el ideal de razón pública son estímulos para fomentar ciertas prácticas sociales que están fundamentadas en determinados valores morales y políticos, pero su composición fáctica nunca podrá definirse con claridad prístina, ni desde un momento y para siempre.

A pesar de lo dicho en el párrafo anterior, en cierto momento Rawls parece ir más allá en su insistencia acerca de la necesidad de establecer elementos constitucionales esenciales y de justicia básica. Consideramos que lo último sólo puede ser de utilidad como una propuesta más para inspirar la discusión y la reflexión política que, en una sociedad democrática y liberal, nunca concluye. Tal vez sea un esfuerzo innecesario el intento por descubrir ciertas cuestiones fundamentales para ser aplicadas al ámbito de lo político, aunque sin duda podríamos reflexionar sobre cuáles son estos aspectos más o menos imprescindibles e incluso podrían pensarse ciertas bases políticas para contribuir a la discusión en el foro público.¹⁵⁴ Pero volvemos a lo anterior, si pensamos la idea de razón pública dentro de un juego de lo político, simplemente estaríamos recurriendo a valores y argumentos políticos para lograr una sociedad política más justa y cooperativa, pero si pensamos la idea de razón pública como ideal, no encontramos ningún valor adicional o “plusvalor” y de hecho, tampoco vemos cómo podría sostenerse con argumentos filosófico políticos que finalmente hemos alcanzado su consumación o estamos en camino de lograrlo, ni el sentido de gastar energías con esta intención en mente. La carrera para escapar de la contingencia adquiere las características de la competencia entre Aquiles y la tortuga, por más que corramos sin cesar portando más argumentos infalibles y, por este motivo, creamos haber dejado a la contingencia atrás con la intención de llegar primeros a cierta meta final, la tortuga siempre estará por delante y la meta final tendrá el aspecto de aquella puerta frente a la cual un

¹⁵⁴ Este ejercicio podría confirmar algunas cuestiones como valiosas o, en cambio, reformar o eliminar otras. Por ejemplo, en la reforma de 1994, la Constitución de la Nación Argentina eliminó la cláusula o artículo que obligaba a que el titular del poder ejecutivo fuera de origen católico, la cual estaba vigente desde 1853. Además de que festejamos el cambio realizado, nos hace reflexionar sobre la posibilidad de discutir estos asuntos fundamentales o esenciales, no sólo hacia el futuro, sino también respecto del pasado que nos ha constituido.

campesino aguarda que le cedan el paso para comparecer ante la ley.¹⁵⁵ Quizás debamos conformarnos con metas parciales, menos pretensiosas, más humanas, sin ninguna gran meta definitiva. En última instancia, si asumimos esto último, también estamos abriendo la posibilidad de un juego inacabado ya que puede ser jugado una y otra vez; de lo contrario, clausuraríamos el juego político. Y una sociedad sin una viva discusión política representa el sueño de un líder totalitario o de un profeta que anticipa la instalación del paraíso en la tierra. Entendemos que la primera visión es peligrosa y la segunda impracticable.

Finalmente, si la razón pública de Rawls es la base de creencias y deseos que mejora el intercambio de índole político de una comunidad dentro de valores políticos no esencialistas, pudiendo ser modificada en el tiempo y, a su vez, asumimos que nunca podremos asegurar que hemos arribado a su mejor versión, sino que, a lo sumo, tenemos la mejor versión posible para nosotros en este tiempo determinado, Rawls está contribuyendo magistralmente a pensar la contingencia de lo político. En todo caso, el ideal de razón pública será útil para lograr aquello que nuestro otro autor, Richard Rorty, anhela: “Las sociedades modernas, instruidas, seculares, dependen de la existencia de escenarios políticos razonablemente concretos, optimistas y viables...”¹⁵⁶. Si, en cambio, la idea de razón pública se erige como la base perenne fundada en principios generales desde donde se sostiene el liberalismo político, e intenta de algún modo constituirse en un ideal filosófico político, consideramos que John Rawls ha ido demasiado lejos, perdiéndose en los interminables campos de la metafísica.

¹⁵⁵ Para la paradoja de Aquiles y la tortuga, Los filósofos presocráticos (2015, pp. 370-371). Para “Ante la ley” de Kafka (1979, pp. 46-50).

¹⁵⁶ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* trad.cit. p. 104.

Capítulo 3: Nosotros, la democracia. El giro etnocéntrico de R. Rorty

I. Introducción. Cómo se llega a ser lo que se es

Cuando piensa el modo de consolidar nuestras sociedades democráticas contemporáneas, Richard Rorty prioriza a la comunidad local por sobre la comunidad universal. Leal a occidente, acuerda con el Rawls de “Derecho de gentes” sobre cuáles otros países contarán como razonables dentro de una comunidad global, pero considera que si queremos persuadir al resto del mundo de la conveniencia de la manera occidental o *the american way of life*, es una estrategia más útil ser “...más francamente etnocéntricos y menos declaradamente universalistas” (Rorty, 1997, p. 19). De hecho, su primera definición de sí mismo en términos políticos es la de patriota estadounidense;¹⁵⁷ luego, siendo más específico, también se asumirá como un intelectual burgués liberal de izquierda,¹⁵⁸ inclinado siempre al reformismo, un profesor demócrata izquierdista que ve a su patria como “...una sociedad en la cual la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para aumentar la igualdad y disminuir el sufrimiento” (Rorty, 1999b, p. 19). Por fuera de lo estrictamente político, si es que se puede salir alguna vez, a Rorty le agrada definirse como un pragmatista, agregándole a esta definición general varias precisiones complementarias; a saber: antiesencialista, naturalista (del sujeto), coherentista, antirrepresentacionalista, neodarwinista e historicista. Algún desprevenido que ha leído su trabajo “Liberalismo burgués posmoderno” podría agregarle la característica de posmoderno, lo cual tendría sentido si no fuera porque en realidad lo posmoderno del título era simplemente una ironía del autor.¹⁵⁹ Rorty también se dice romántico e irónico. Lo primero está asociado a la capacidad del romanticismo para abrir nuevos horizontes al lenguaje y a la imaginación humana, poniendo el énfasis en la creación y la educación sentimental en lugar de la racionalidad más fría y rigurosa, lo segundo lo convierte en un ironista liberal cuyas principales virtudes son el reconocimiento de la contingencia de nuestros vocabularios y, por consiguiente, el valor de la tolerancia. Esta última virtud planteada aquí más bien desde un punto de vista privado, el hecho de ser tolerante, posee un sentido social de gran importancia en el pensamiento rortiano, quien coincide aquí con la valoración de Rawls sobre la misma cuestión, antes

¹⁵⁷ Es ilustrativo de este punto, el hecho de que Martha Nussbaum (1999) en defensa del cosmopolitismo ubica a Rorty como su contraparte. La autora cita un artículo del New York Times en el cual Rorty “insta a los estadounidenses, y especialmente a los de izquierdas, a no desdeñar el valor del patriotismo, y a conceder una importancia capital a <la emoción del orgullo nacional> y <al sentimiento de identidad nacional compartida>” (p. 14).

¹⁵⁸ Cfr.: “En los debates filosóficos actuales estoy del lado de los antifundacionalistas y contextualistas (aunque encuentro el término “posmoderno” equívoco e inútil). Pero en lo que respecta a la política, estoy feliz de ser un “burgués liberal” (1999a, p. 13).

¹⁵⁹ Cfr.: “La designación liberal burgués posmoderno fue pensada como un chiste. Pensé que se trataba de un oxímoron gracioso, pero a nadie más le pareció divertido” (Rorty, 2005, p. 72).

analizada como uno de los pilares fundacionales del liberalismo. Rorty reconoce también que la tradición de la tolerancia religiosa lentamente se fue ampliando hacia una tolerancia moral respecto a los proyectos de vida personales.¹⁶⁰ De su ironismo liberal, la parte liberal es la parte pública y se asocia al liberalismo pensado al modo de Judith Sklar, "...quien dice que los liberales son las personas que piensan que la crueldad es lo peor que hacemos" (Rorty, 1989, p.XV). La parte ironista es la privada e implica reconocer también la "...contingencia de sus creencias y deseos más centrales –alguien lo suficientemente historicista y nominalista para abandonar la idea de que esas creencias y deseos centrales refieren a algo más allá del alcance del tiempo y el azar" (Ibidem). De acuerdo a Rorty, aquel que reconoce la contingencia del lenguaje en el mismo gesto reconoce la misma condición respecto a sus creencias y deseos.

En los ironistas liberales, la autocreación individual, de índole privado, es flexible y revolucionaria, inspirándose incluso en pensadores y artistas antiliberales, como Nietzsche, mientras que su tolerancia liberal, en cambio, es una virtud que obliga a cierta responsabilidad pública acerca de sus opciones políticas, inspirándose al momento de argumentar cuestiones públicas en la tradición de la libertad, la cual se ha logrado a partir de una serie de reformas sociales e históricas. Sobre sí mismo el ironista juega sin límites, sobre aquello que incumbe a lo público es mucho más cauteloso.¹⁶¹ Rorty (2005) alude a que trata de distinguir "...entre la autocreación individual y la responsabilidad pública" (p.46).

Todas estas posiciones políticas, epistemológicas e intelectuales le proveen a Rorty de un contexto para su pensamiento, en particular acerca de cuestiones asociadas a su visión de lo social y lo político.¹⁶² Creemos que su necesidad de dar referencias explícitas sobre las

¹⁶⁰ Cfr.: "La tradición de la tolerancia religiosa se extiende a la tolerancia moral" (Rorty, 2007, p.30). Véase también: "...la tolerancia es la virtud social más alta, y que la flexibilidad es la virtud privada más alta del ironista. La tolerancia se refiere a gente distinta de uno mismo. La flexibilidad tiene algo que ver con la posesión de una imagen transformable de uno mismo. Nietzsche y Proust fueron especialistas en la transformación de las imágenes que tenían de sí mismos" (2005, p. 101)

¹⁶¹ Bernstein (1993) advierte sobre la posibilidad de que la ironía propiciada por Rorty termine convirtiéndose en cinismo, llegando al punto de afirmar: "... es difícil observar alguna distinción que marque la diferencia entre la ironía de Rorty y el cinismo de Mussolini" (p.283). La única semejanza que se nos ocurre entre ambos personajes es la afición por la lectura de Nietzsche. Obviamente la interpretación o, si se quiere, la redescipción que hicieron de las ideas del filósofo alemán fueron muy distintas, tanto en el ámbito privado como en sus conductas, opciones y propuestas públicas. Aunque debemos decir que hay otra semejanza, siempre y cuando sea cierta la afirmación del *duce* de que era un admirador de Emerson y de James. El último dato lo tomo de Rivero Rodríguez (2004, p. 329).

¹⁶² Respecto a los filósofos que toma Rorty como eje, podemos mencionar los siguientes: Dentro de Europa la filosofía postnietzscheana: Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida y Foucault. De Estados Unidos la filosofía postdarwiniana de tradición pragmatista: James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam y Davidson. (Rorty, 2000a, p.53). Aquí aclara una "tercera posición" como naturalista –del sujeto, véase (2006, p. 3)-, sin ser parte del empirismo británico, ni del reduccionismo del círculo de Viena. (2000a, p.53). Creemos que es interesante compartir también una enumeración de las

corrientes de pensamiento en que se siente contenido, incluso por oposición, se vincula a un gesto de honestidad intelectual para dejar en claro el origen de sus perspectivas en relación a los distintos asuntos humanos. De hecho, es permanente la caracterización de Rorty sobre sí mismo con la intención de anunciarse frente a quienes lo leen y, de este modo, exhibir sin ambigüedades el origen de sus ideas, cuáles son sus "...afiliaciones espacio-temporales contingentes" (Rorty, 1991, p. 208).

La filosofía de Rorty posee una visión contextualista que cree que únicamente se entiende un sistema de pensamiento si, además de las ideas, observamos también las condiciones del lugar de nacimiento y crianza, el origen cultural, religioso y socioeconómico del autor, las instituciones educativas en donde se ha formado y los espacios dentro de los cuales ejerce su trabajo intelectual o de cualquier índole.¹⁶³ Más allá de que un filósofo o pensador quiera renegar de todo su entorno, el salto por fuera de una comunidad - aglutinada en torno a un lenguaje - es imposible debido a que el propio lenguaje acarrea una visión del mundo. A lo sumo podemos pensar en abandonar esa comunidad, pero nos iremos con nuestro bagaje a cuestas y pensaremos, de considerarlo necesario, en oposición o, al menos, teniendo como referencia a ese lugar abandonado. Una comunidad se puede abandonar como quien cambia de amante o de profesión, pero debemos reconocer que nuestra relación con ella ha influido fuertemente en aquello que somos.¹⁶⁴ Aún si cambiamos de lenguaje no podremos saltar por fuera de todo lenguaje. En suma, el contexto está siempre presente, incluso en los autores que buscan un abandono de la razón o una rigurosa objetividad. Kalpokas (2005) lo dice mejor: "...Rorty pretende defender una forma de contextualismo – que él denomina "etnocentrismo" que evite tanto el relativismo cuanto el universalismo" (p.50).

También podemos pensar que Rorty siente la necesidad de contarnos cómo ha llegado a sus conclusiones y dentro de cuáles grupos de conversación se siente más a gusto, en gran parte porque en contacto con determinados interlocutores entiende que tiene mayores

posiciones de Rorty elaborada a partir del recuento exhaustivo que hace Mendieta (2005). Rorty sostiene un: anti-esencialismo, anti-realismo, anti-mentalismo, anti-subjetivismo, anti-cognitivism, anti-materialismo histórico, en definitiva, anti-metafísica y anti-fundacionalismo. Defiende un pragmatismo historicista, emotivista, deconstruccionista, dialógico, lingüístico, contextualista y pan-relacionista. Finalmente, desde un punto de vista epistemológico, es anti-representacionista; desde uno metafísico, anti-esencialista; ético, antifundamentalista o anti-cognitivist, y metafilosófico, anti-filosófico; político, anti-normativo (p. 12, 14-15).

¹⁶³ Cfr.: "Pero esto también es un hecho sobre la manera en que me educaron, no un hecho sobre lo que es ser un ser humano" (2000c, p. 61).

¹⁶⁴ "Si tienen razón los hegelianos, no existen criterios ahistóricos para decidir cuándo es o no un acto responsable desertar de una comunidad, como tampoco para decidir cuándo cambiar de amante o de profesión" (Rorty, 1991, p. 198). En relación su deseo de que conozcamos las fuentes de su pensamiento, tal vez Rorty esté influenciado, consciente o inconscientemente, en el último escrito de Nietzsche, es decir, el *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es*.

posibilidades de ser comprendido y de que el diálogo fluya con cierta naturalidad. Con otros, en cambio, el diálogo será más complicado o incluso muy dificultoso. Aunque en su caso, de haber buena voluntad entre las partes, la complicación o dificultad no implica la ausencia de apertura a otros grupos conversacionales para expandir al lenguaje de referencia y, a su vez, contrastar a estos grupos con sus propias prácticas. Asimismo, el antiesencialismo de Rorty, sobre el cual ahondaremos en el próximo capítulo, lo lleva a rechazar sin concesiones a los dualismos platónico-kantianos, desconociendo el valor o la utilidad de los fundamentos metafísicos de la noción de verdad o de la política. Cualquier apelación a lo absoluto resulta una pérdida de tiempo porque es el intento inútil de descubrir una esencia última que pueda clausurar alguno de los aspectos de las cosas humanas. Sin el anclaje esencialista, la razón también navega a la deriva. Rorty (2000d) cree que "...todo el razonamiento, tanto en física como en ética, está atado a la tradición (*tradition-bound*)" (p.20), así como "todas las afirmaciones dependen del contexto (*context-depend*)" (Ibid., p. 6). Por este motivo, el autor no puede concebir una razón humana común que transporte una verdad oculta a la cual tarde o temprano develaremos. Lo único que nos emparenta con el resto de la especie humana es la posibilidad de conversar para entendernos, incrementando de este modo la habilidad para simpatizar con personas distintas a nosotros mismos sin ver este encuentro feliz como una señal de "...un mejor uso de una facultad de encontrar verdades (*truth seeking*) llamada razón"(Rorty, 1998c, p. 12).

Los seres humanos disponemos de una serie de deseos y creencias a partir de los cuales vamos construyendo herramientas útiles para resolver aquellos problemas que se nos van presentando en cada lugar y tiempo histórico determinado. La noción de creencia está pensada, siguiendo a la tradición pragmatista, como un hábito para la acción¹⁶⁵. Nuestro sistema de creencias con sus respectivos hábitos para la consecución de distintos fines nunca podrá ir más allá de la contingencia de lo humano, de manera que siempre estará puesto en cuestión, aun de forma silenciosa y quizá no tan evidente, tanto el problema acerca de su utilidad como la necesidad de mantener este sistema sin cambios, eliminarlo o modificarlo. En suma, nuestras creencias deberán justificarse para mostrar que efectivamente son la mejor opción, o al menos la opción más racional y razonable frente a un contexto específico. Desde el primer escrito que le otorga relevancia en el mundo académico estadounidense, y durante

¹⁶⁵ Rorty (1993b), por ejemplo, toma la idea de Peirce: "...si uno sigue a Peirce en ver cada creencia como una guía para la acción" (p.119). Véase también: "...está ignorando la noción de Peirce de que las creencias son sólo hábitos para la acción" (2000c, p.57). Richard Bernstein (2006), en cambio, destaca esta misma idea de las creencias como reglas para la acción tomándola de William James. Dice Bernstein: "James afirma que "las creencias, en suma, son de hecho reglas para la acción; y que toda la función del pensamiento no es sino un paso en la creación de hábitos de acción". Contrastamos las dos fuentes para ilustrar que esta idea es típica de la corriente pragmatista (p. 42).

toda su actividad intelectual, Rorty (1979) entiende que "...no hay manera de salir de nuestras creencias y nuestro lenguaje con el propósito de encontrar alguna prueba que no sea la de la coherencia" (p. 175). Como carecemos de la posibilidad de apelar a la verdad en términos esenciales o absolutos la justificación de nuestras creencias es el único camino posible. Cuando contrastamos justificación y verdad, Rorty entiende que la máxima aspiración para una creencia es estar justificada o acreditada, pero nunca podremos afirmar que es esencialmente verdadera.¹⁶⁶ Por consiguiente, el autor estima sin sentido la propuesta de "ver las prácticas sociales de justificación como si fueran más que sólo prácticas" (1979, p. 390). Una afirmación que aplica tanto para la ciencia como para la política o la moral. ¿Quién es Richard Rorty? Un filósofo estadounidense, pragmático y etnocéntrico, que entiende la volatilidad de nuestras creencias y deseos y, por ende, nuestra fragilidad en la tierra. La asunción de la contingencia de lo humano hace que Rorty renuncie a la construcción de un pensamiento que abarque y resuelva grandes problemas universales y, en cambio, piense su ámbito más cercano y conocido, tal vez porque entiende que si vamos a buscar mejores ideas y prácticas sociales para la humanidad, lo mejor es empezar por casa.

II. Estrellas y franjas

La asociación del patriotismo de Rorty con su lugar de nacimiento, los Estados Unidos de América, junto con el hecho de que se asuma como un hombre de "izquierda", puede resultar antipática para el izquierdismo, más o menos revolucionario, que señala a ese país - con ejemplos como la guerra de Vietnam - acusándolo de imperialista en relación a su política exterior y, casi en el mismo gesto, de intervencionista respecto a los asuntos internos de las otras naciones del mundo. Al mismo tiempo, los Estados Unidos fueron durante mucho tiempo, y en parte tal vez todavía lo sean, la meca del capitalismo mundial, aquel enemigo detectado por Marx, el padre de la izquierda occidental, al menos si olvidamos por un momento a otras corrientes de izquierda como los anarquistas y los socialistas utópicos que pensaron al Estado liberal desde perspectivas críticas antes del famoso manifiesto. Aunque

¹⁶⁶ Cfr.: "...cuando contrastamos justificación y verdad (...) decimos que una creencia podría ser justificada pero no verdadera" (Rorty 2000d, p. 4). Veremos que la idea o el método de la justificación aparecerá muchas veces, por este motivo creemos que resulta pertinente reflejar la crítica de Bernstein (1993) quien considera que Rorty tiene una noción muy simple y vaga de esta idea, al punto de afirmar que "...la concepción de Rorty sobre el proceso de justificación está cerca de ser una caricatura". Rorty reduciría este proceso a una deducción desde premisas indudables, perdiendo la complejidad de otros autores que no abandonan esta noción de "justificación" como nuestro otro autor, John Rawls. Bernstein cita el argumento de Rawls sobre este tópico en *Una teoría de la justicia*: "una cuestión de soporte mutuo de varias consideraciones, con todo ensamblado dentro de una visión coherente" (p. 239). Aunque no podamos ahondar en esta discusión, nos resulta relevante al menos exhibirla.

Rorty aceptaría los errores cometidos por los Estados Unidos en su relación con otros pueblos en el pasado, de todas maneras cree que éstos no invalidan los aspectos positivos de la democracia liberal estadounidense para el desarrollo de nuevas prácticas sociales, pensadas en el marco de una nación que nace con la esperanza de ser una tierra de individuos autónomos, libres e iguales. Rorty (1999b) entiende que los padres fundadores de su patria han ideado una experiencia única y ve a Estados Unidos "...como una apertura a visiones democráticas ilimitadas (...) -a pesar de sus atrocidades y vicios presentes y pasados, y a pesar de su continuo ímpetu de elegir tontos y truhanes en puestos de poder – es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad que se ha inventado" (p. 4)¹⁶⁷. También sabe Rorty (1998a) que "Estados Unidos no es un país moralmente puro. Ningún país lo ha sido, ni lo será. Ni tendrá alguna vez un país una izquierda homogénea, moralmente pura" (p. 52). Su mirada sobre el nacimiento de su nación es una mirada romántica que está en gran parte basada en cómo fue el inicio de este experimento social. La emancipación de las trece colonias da lugar a un régimen político que piensa en ciudadanos plurales y tolerantes.¹⁶⁸ En todo caso, el error es una posibilidad dentro de la contingencia de la vida de cualquier Estado y Estados Unidos, como toda comunidad política, en última instancia no deja de ser un experimento.¹⁶⁹ En suma, en el mundo experimental de la política Rorty prefiere ingresar en el laboratorio del etnocentrismo, prescindiendo del más amplio y pretensioso laboratorio del universalismo.

Respecto a la acusación de los Estados Unidos como la vanguardia del capitalismo, Rorty tampoco se ofendería, ni renegaría de su patria, porque considera que el libre mercado, si bien no es un fin en sí mismo, sí es un medio para la creación de una sociedad democrática.¹⁷⁰ Asimismo, el autor acepta su condición de burgués y está convencido de que

¹⁶⁷ Véase también: "En el fondo, la cultura estadounidense es profundamente política. Los Estados Unidos, como nación, se fundaron sobre un concepto ético especulativo que es la libertad. Con la idea de ser la nación más libre del mundo, la más democrática, aquella en la cual los horizontes fueran más abiertos que en cualquier otro lugar" (Rorty, 2005, p. 55)

¹⁶⁸ Cfr.: "Es lo que los padres fundadores de mi país intentaron cuando le pidieron a las personas que se vean a sí mismos no como cuáqueros de Pensilvania o católicos de Maryland, sino como ciudadanos de una república federal, pluralista y tolerante". (Rorty, 1999b, p. 88). Dice casi lo mismo en las lecciones en la Universidad de Girona (2000b, p. 222-223), incluso se puede tratar de una diferencia de traducción entre la nuestra y el traductor de las lecciones: "Eso mismo ensayaron los padres fundadores de los EEUU. Al instar a la gente a verse no como cuáqueros de Pennsylvania o católicos de Maryland, sino como ciudadanos de una república federal, pluralista y tolerante".

¹⁶⁹ Cfr. "Dewey no estaba del todo equivocado cuando denominó al pragmatismo "la filosofía de la democracia". Lo que tenía en mente era que el pragmatismo y los Estados Unidos son las expresiones de un estado de ánimo esperanzado, progresista (*melioristic*), experimental" (Rorty, 1999b, p. 24).

¹⁷⁰ Cfr.: Rorty, 2005, p. 107. En *Verdad y progreso* Rorty pone un gran énfasis en diferenciar de qué se habla cuando mencionamos el término capitalismo. Dice en concreto: "ya no podemos usar el término "capitalismo" para significar tanto a "las economías de mercado" y la "fuente de todas las injusticias actuales". Ya no podemos tolerar la ambigüedad entre el capitalismo como una manera

el aumento de la riqueza logrará sociedades más cultas y estables, en suma, sociedades más civilizadas. Lo último es cierto siempre y cuando esta riqueza contemple mecanismos de redistribución similares a un modelo de Estado de bienestar, una opción atractiva para un socialdemócrata como Rorty, un modelo de Estado que además fomente y formule políticas públicas para facilitar el goce efectivo de ciertos derechos sociales, como puede ser el acceso a la educación superior universitaria. Esta postura política de Rorty lo lleva a afirmar que "...en los países industrializados el capitalismo sólo se hizo tolerable cuando la intervención del Estado creó el Estado de bienestar y de ese modo puso a los capitalistas, en cierta medida, bajo control democrático" (2004b, p. 73)¹⁷¹. El autor reconoce el proceso de crecimiento entre los europeos y estadounidenses durante los siglos XIX y XX, como un crecimiento de proporciones extraordinarias no sólo en lo que respecta a la acumulación de riqueza, sino también en la alfabetización y la posibilidad de gozar del ocio. Incluso la propuesta educativa de Rorty hacia el futuro, la "educación sentimental", solamente funciona cuando las personas "...se pueden relajar lo suficiente para escuchar" (1993b, p. 128). Esta relajación presupone una vida con al menos las necesidades básicas cubiertas, algo similar a aquello que Rawls entendía como la posesión asegurada de ciertos bienes primarios. En definitiva, la sofisticación llega después de cierto mínimo de prosperidad.

Cuando Rorty defiende su "liberalismo burgués posmoderno" lo hace como defensa – de tinte hegeliano - de las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte, reconociendo a su vez la tesis marxista - por eso mismo burgués – de que "...muchas de aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial económicas" (1991, p. 198). Respecto a las críticas provenientes de alternativas izquierdistas revolucionarias, el autor los invitaría a sumarse a las mejoras propiciadas en los hechos por el reformismo social porque, en tanto pragmatista, desecha "...la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento a favor de la retórica reformista sobre incrementar la tolerancia y disminuir el sufrimiento" (Ibid. p. 213).¹⁷² Su liberalismo burgués lo hace desconfiar de las propuestas radicalizadas al menos en dos sentidos: por un lado, porque en pos de la igualdad puede socavarse la libertad; por otro, porque estas propuestas suelen plantear soluciones esencialistas en relación a lo

de financiar la producción industrial y el capitalismo como la Gran Cosa Mala que tiene la culpa de la mayor parte de la miseria humana" (1998c, p.234).

¹⁷¹ En este texto tardío Rorty –con fundamentos si observamos las últimas tendencias - se muestra pesimista sobre la evolución de la distribución de la riqueza; afirma aquí: "Soy muy pesimista sobre el futuro político porque creo que la democracia sólo funciona si redistribuyes la riqueza – si eliminas la brecha entre el rico y el pobre" (p. 73). También: "Creo que mientras que el nivel de vida de la clase media en las democracias esté en peligro, peligrarán también los gobiernos democráticos" (p.72).

¹⁷² Cfr.: "Estoy totalmente a favor de cambios sociales pero los preferiría reformistas antes que revolucionarios". (Rorty, 2005, p. 46).

político.¹⁷³ Decíamos más arriba que podemos ser, si así lo deseamos, revolucionarios privados en nuestra creación de nosotros mismos, pero, en cambio, Rorty aconseja que seamos reformistas en nuestra actividad política pública.¹⁷⁴ Asimismo, las reformas sociales de izquierda tendrán lugar dentro de una comunidad nacional determinada, debido a que Rorty desprecia de las propuestas de emancipación política global. Además de mirar a su patria, Rorty (1991) incluye en su visión etnocéntrica - podemos decirle ampliada - a los países afines en relación a ciertas prácticas sociales consolidadas, ya que su posición también significa "...lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas solían denominar «democracias burguesas» y de lo que Roberto Unger llama, con mayor neutralidad, «las ricas democracias del Atlántico Norte»" (p.15).

Como vemos, el antiesencialismo de Rorty va de la mano con su giro etnocéntrico, de manera que las distintas comunidades conversacionales locales deberán consolidar sus regímenes democráticos sin la posibilidad de aferrarse a fundamentos fuertes para la política.¹⁷⁵ En suma, la propuesta es antimetafísica y de índole local. Cada comunidad nacional particular construirá un "nosotros" dentro del cual se desplegarán los distintos juegos de lenguaje posibles para la consolidación de la única pauta, más o menos clara, que tiene un pueblo democrático: construir sociedades más inclusivas y menos humillantes. Con este horizonte en mente, lo demás será pura experimentación.

¿Se sube de este modo Rorty a una balsa llamada Estados Unidos y abandona despreciativamente al resto del mundo? Ante esta pregunta, el filósofo estadounidense nos respondería que, aunque pueda parecer que asume una posición restringida y egoísta, no pierde de vista a la humanidad a largo plazo, pero prefiere ser ante todo sincero y cauteloso. La retórica cosmopolita puede ser atractiva como estrategia publicitaria, aunque resulta más entusiasta que realista.¹⁷⁶ Además, el modo de ser de un *ethnos* determinado puede inspirar a

¹⁷³ Cfr.: "los reformistas creen que, simplemente cambiando las leyes, las democracias constitucionales con el tiempo podrían llegar a proporcionar la mayor libertad humana posible y la mayor justicia social posible. Los radicales no están de acuerdo. Sospechan que los mecanismos de las democracias constitucionales no permitirán lograr eso y que se deben utilizar otros medios" (1999a, p. 13).

¹⁷⁴ Cfr.: "Mi liberalismo burgués no se basa en ninguna convicción filosófica, sino simplemente en reflexiones sobre los éxitos relativos de los movimientos revolucionarios y reformadores a lo largo del siglo pasado" (Rorty, 2005, p. 175).

¹⁷⁵ Bernstein (1993) considera que Rorty cae en esencialismos cuando habla de "democracia liberal" o "libertad política". No terminamos de entender la afirmación de este autor porque estas parecen más bien opciones o preferencias políticas de Rorty que nunca terminan de fundarse en algo universal, necesario o esencial.

¹⁷⁶ Cfr.: "nosotros los pragmatistas no pensamos que hay un "tipo moral" natural coextensivo a toda la especie biológica que agrupa a los franceses, los estadounidenses y los cashinahua. Pero sin embargo nos sentimos libres de usar eslóganes como el de Tennyson "¡El parlamento del hombre,

muchas otras personas, en tanto sea un modo de convivir que evite el dolor y la humillación de la gente. En cambio, sería una pérdida de tiempo la búsqueda de una esencia común a la humanidad o el intento de hallar respuestas universales y eternas a problemas contingentes. A lo sumo nos queda la referencia a los experimentos del pasado, incluyendo a los Estados Unidos, la patria del autor. Rorty (1999b) nos da un consejo que bien podría haber sido escrito en la dedicatoria de *El Príncipe* de Maquiavelo: “podemos ofrecer algún consejo sobre qué sucederá cuando tratas de combinar o de separar ciertas ideas, basándonos en nuestro conocimiento de los resultados de experimentos del pasado” (pp. 19-20). Alguna otra fórmula sería pretenciosa e imaginaria.

III. Lenguaje, comunidades conversacionales y etnocentrismo

Rorty parte de la idea de que una comunidad comparte una serie de léxicos o vocabularios,¹⁷⁷ por lo cual podemos entender también que una comunidad es un conjunto de personas aglutinadas por un lenguaje a través de la conversación. El lenguaje, a su vez, es una construcción humana puramente contingente que se ha configurado con el tiempo y está en permanente reconfiguración. Estas dos ideas fuerza van sosteniendo la opción de Rorty por la prioridad de lo local por sobre lo universal, ya que sería el único modo realista de pensar el fortalecimiento de los lazos sociales de las comunidades conversacionales de cada nación. A su vez, el lenguaje es “una manera de enganchar los objetos unos con otros” (1999b, p.55),¹⁷⁸ de manera que funciona como una herramienta sin que exista en él “una naturaleza intrínseca” (Ibid., p. 56),¹⁷⁹ ni podamos atribuir un orden natural a esta concatenación de objetos entrelazados. Asimismo, Rorty considera que los seres humanos han ideado con la creación de las palabras un instrumento de extrema utilidad. Aristóteles ya había advertido acerca de su valor y lo había tomado como la pauta de lo que nos hace animales políticos más allá de nuestra tendencia gregaria. En Rorty, de hecho, “las palabras son herramientas de estos animales sagaces” (2000a, p.57). Es así que la capacidad de idear y articular a este dispositivo tecnológico - la palabra - nos ha permitido adaptarnos más favorablemente a

la federación del mundo!”. Porque queremos narrativas que incrementen el cosmopolitismo, pero no narrativas de emancipación. Porque nosotros pensamos que no hay nada que emancipar (...) no hay una naturaleza humana que alguna vez estuvo, o todavía está, encadenada” (Rorty, 1991, p. 213)

¹⁷⁷ Cfr. “...las, personas y las culturas son, para nosotros, vocabularios encarnados” (1989, p. 80): “Lo que mantiene unidas a las sociedades son los vocabularios comunes y las esperanzas comunes” (Ibid., p. 86). Bernstein (1993) da una buena definición de qué es un vocabulario para Rorty. Dice: “Un vocabulario es una manera de describir, evaluar, juzgar e incluso actuar” (p. 262).

¹⁷⁸ En tanto antiesencialista Rorty no cree que el lenguaje sea un velo que se interpone entre nosotros y los distintos objetos.

¹⁷⁹ Cfr.: “Porque el lenguaje no tiene una naturaleza, como tampoco la tiene la humanidad; ambos tienen sólo una historia” (Rorty, 1991, pp. 217-218).

nuestro entorno, permitiendo que este mono inteligente llamado con el tiempo humano pueda supervivir en escenarios hostiles y viva además de una manera cada vez más sofisticada. Para Rorty “Las palabras son nudos en la red causal que liga al organismo a su medio” (2000a, p. 58) y van de la mano con nuestro sistema de creencias, de modo que no podemos divorciar unas de las otras. Si “las creencias son hábitos de acción, las palabras son herramientas” (Ibid., p. 60). El lenguaje, por lo tanto, no representa a una realidad esencial que nos espera imperturbable en algún lugar por fuera de él y que, tarde o temprano, de alguna manera puede ser descripta, ni funciona tampoco como un filtro entre el hombre y el mundo real, sino que es constitutivo del propio mundo, creador y configurador de lo social.¹⁸⁰ Es así que los léxicos que conforman al lenguaje de una comunidad determinada al mismo tiempo la están construyendo. En tanto carecemos de una vara para medir la valoración lingüística no podemos afirmar que los léxicos de una comunidad sean natural o fundamentalmente superiores en sí mismos que los léxicos de cualquier otra comunidad. La pretensión de Heidegger de que los únicos idiomas valorables para hacer filosofía son el griego clásico y el alemán, por nombrar a un filósofo muy leído por Rorty, parece el sueño de lo que nuestro autor llama un etnocéntrico vicioso. La adhesión al NSDAP el 1 de mayo de 1933, el mismo día en que lo hace Carl Schmitt, un compatriota también intelectualmente genial, pero, creemos, peligrosamente confundido en sus opciones políticas, parece haber sido otro de esos malos sueños.

Cada comunidad comparte un sistema de creencias y esperanzas comunes que le permite convivir en el presente e idear posibles escenarios hacia el futuro. Sin esta base compartida ninguna sociedad podría sostenerse durante un tiempo prolongado. Decíamos que Rorty entiende que los vocabularios compartidos son el aglutinante social que mantiene unida a la sociedad, los cuales expresamos a través del lenguaje y de este modo comunicamos nuestras creencias y esperanzas comunes. De este proceso resulta un collage que es contingente y muy posiblemente perecedero, de hecho han muerto infinidad de lenguas, pero al menos nos sirve de escenario común para vivir nuestras vidas en sociedad. Para Rorty el vínculo entre lenguaje y creencias compartidas es indisociable, debido a que el primero es nuestra forma de acceder al mundo y las segundas nos proveen de hábitos para relacionarnos con él. Rorty (1989) entiende que el mundo no habla, únicamente nosotros lo hacemos; “el mundo puede, una vez que nos programamos a nosotros mismos con un lenguaje, hacernos sostener creencias” (p. 6). Estas creencias se juegan su supervivencia cada día. Ningún hábito es perenne, porque las personas y las comunidades pueden cambiar sus creencias, tanto por una reflexión consciente después de una confrontación discursiva con otras

¹⁸⁰ El hombre es de hecho incapaz “de salir del lenguaje” (Rorty, 1989, p. 75).

creencias, como por la inutilidad de estos hábitos cuando los enfrentamos con el contexto de aplicación.¹⁸¹ La “verdad” de estas creencias tiene un sentido práctico, por lo cual podremos cambiar de opinión en caso de que su veracidad o utilidad puede mostrarse equivocada o falible frente a la experiencia. Lo último puede pensarse en cualquiera de los ámbitos humanos, incluyendo sin duda a las distintas ciencias. En definitiva, una creencia durará todo el tiempo en que pueda sostenerse su sentido favorable para la vida o, mejor dicho, todo el tiempo en que podamos justificarla frente a una audiencia que consideramos relevante, autorizada o respetable.¹⁸² A su vez, las creencias no son hábitos aislados o islas privadas dentro de un océano que las separa, sino que forman parte de una red de creencias y deseos que nos constituye, individualmente y en sociedad. En las sociedades liberales y democráticas, el hecho del pluralismo que ya hemos analizado a partir de Rawls, nos obliga a aceptar la posibilidad de una pluralidad de creencias convivientes como inherente a la propia red, estando bien dispuestos al disenso y a la comprensión de otros hábitos posibles con la intención de alcanzar acuerdos que de algún modo abarquen esta diversidad.¹⁸³ Cuando Rorty (2000c) discute con Habermas aspectos vinculados al lenguaje, uno de sus argumentos contrarios a la teoría de la acción comunicativa del alemán versa en que “...la distinción filosófica entre usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje no agrega nada a la distinción de sentido común entre deshonestidad y sinceridad” (p. 59). Los usuarios del lenguaje deberán ser sinceros si están buscando una serie de acuerdos para fortalecer a la comunidad a la cual pertenecen, además de que lo mismo puede decirse de sus acuerdos pertenecientes al mundo íntimo o privado o de las distintas asociaciones privadas o públicas no estatales de las cuales formen parte.

Asimismo, lo verdadero sólo puede justificarse dentro de un determinado juego de lenguaje¹⁸⁴. Por lo tanto, lo que es verdadero para una comunidad *a*, puede no serlo para la comunidad *b*. La ausencia de un mecanismo por encima del lenguaje, algo así como un árbitro

¹⁸¹ Cfr.: “Bien podríamos cambiar nuestra creencia como el resultado de la participación en el discurso racional, así como podríamos cambiarla como el resultado de su falta de éxito en la confrontación con el entorno no humano” (2000c, p.57)

¹⁸² Cfr.: ...el único ideal que el discurso presupone es el de que seamos capaces de justificar nuestras creencias ante una audiencia *competente*” (cursiva en original) (Rorty, 2000b, p. 100).

¹⁸³ “El problema en todos estos casos es sólo la dificultad para explicar por qué otras personas están en desacuerdo con nosotros, de retejer nuestras creencias para ajustar el hecho del desacuerdo junto con las demás creencias que tenemos”. (Rorty, 1991, p.26). El fragmento de Rorty nos retrotrae a la idea del consenso traslapado en Rawls.

¹⁸⁴ La idea de juego de lenguaje está inspirada en el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, en un escrito tardío Rorty en parte se arrepiente de haber utilizado este término porque puede dar lugar a la confusión acerca de sus propias ideas. Dice el autor: “El término “juego de lenguaje” puede haber sido desafortunado porque sugiere un procedimiento gobernado por reglas. Creo que Wittgenstein en su mejor faceta niega la noción de juegos a favor de las nociones de prácticas, tradiciones, el tipo de cosas que la gente capta a través de la participación sin necesidad de aprender reglas, sino sólo “sabiendo-cómo” (2004b, p.55).

metafísico, que pueda dictaminar si la verdad de la comunidad *a* tiene más fundamentos esenciales que la verdad de la comunidad *b*, o si la primera se acerca más a la esencia de la verdad, nos hace imposible la definición sobre la superioridad de la comunidad conversacional *a* en relación a la *b*. Debemos, pues, abandonar la perspectiva del ojo de dios¹⁸⁵, el punto de vista metafísico. Decíamos que el lenguaje es contingente como todo lo demás. Sobre esto dice Rorty (1989), “llamo la ‘contingencia del lenguaje’ al hecho de que no hay manera de saltar por fuera de los varios vocabularios que empleamos y encontrar un metavocabulario que, de algún modo, tenga en cuenta todos los posibles vocabularios, todas las maneras posibles de jugar y sentir” (p.XVI). O también: “Nosotros los naturalistas insistimos en que no se necesita encontrar condiciones trascendentales de posibilidad para el lenguaje -ni, *a fortiori*, para ninguna otra actividad humana. Las condiciones banales y causales de situación son suficientes” (1996b, p. 46). ”.

Los léxicos compartidos por una comunidad están compuestos por descripciones adaptadas a determinadas finalidades las cuales, a su vez, como los léxicos en sí mismos, están sujetas a la posibilidad permanente de ser redescritas, reescritas o reformuladas y se van configurando a través de un proceso dinámico que es en gran parte impredecible y azaroso. Estas descripciones del mundo y de nosotros mismos serán más o menos útiles de acuerdo a los distintos propósitos buscados. Así como el mundo no habla, sino que lo hacemos nosotros a través del lenguaje, sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas, porque el mundo por sí solo “sin la ayuda de las actividades descriptivas de los seres humanos” (1989, 5) no puede *ser* verdadero o falso. Por consiguiente, las descripciones no tienen ninguna relación intrínseca más allá de las necesidades contingentes que las han motivado; o como dice Rorty, “...no hay tal cosa como una descripción que combina con el modo en que X realmente es, a parte de su relación con las necesidades o consciencia o lenguaje humanos” (1999b, p.50). Es así que todas las descripciones están sujetas a la redescrípción. Aunque a veces no se haga de un modo completamente consciente, la tarea de reescribir es permanente e inacabable,¹⁸⁶ y está asociada a la búsqueda de descripciones más útiles en relación a nuestros propósitos. Rorty es humilde y sabe que lo que ofrece como filósofo es perecedero y contingente: “Todo lo que puedo asegurar que he hecho aquí es ofrecerles una redescrípción de la relación entre los seres

¹⁸⁵ Cfr.: “La perspectiva del ojo de Dios es irrelevante a nuestras necesidades y nuestras prácticas” (Rorty, 1990, p. 2). Aquí la idea del ojo de Dios la toma de Putnam. Rorty (2004b) la repite también en: “No hay ninguna necesidad de intentar alcanzar una perspectiva general ahistórica de un ojo de Dios” (p.32).

¹⁸⁶ “Nunca hallaremos descripciones tan perfectas como para convertir en inútil toda nueva e imaginativa descripción” (2007, p.109).

humanos y el resto del universo. Como cualquier otra redescrición debe ser juzgada sobre la base de su utilidad para determinado propósito" (1999b, 65-66).¹⁸⁷

El autor sostiene que si nos hemos desembarazado de la idea de una teleología y una verdad inevitables y, a su vez, abandonamos la fundamentación metafísica de las cosas humanas, para evaluar a las redescriciones debemos contentarnos con el criterio de utilidad en lugar del criterio de esencialidad o madurez.¹⁸⁸ Esta tarea de redescrición no es privativa de los filósofos, las personas en su conjunto van articulando las palabras y sus usos de nuevas maneras, y amplían la percepción del mundo a partir de la concepción de nuevas perspectivas humanas. Aunque es cierto que lo hace al pasar y sin un análisis sobre los motivos de su elección, resulta llamativo que Rorty elija a Newton, Cristo y Marx como personajes históricos que son ejemplos de redescriciones exitosas y que, por ende, lograron imponerse en sus distintos campos de acción.¹⁸⁹ Mucho más si pensamos que la física newtoniana en gran parte ha sido superada, sabemos que Rorty descrea de la idea de que Cristo haya sido el mesías y, a pesar de que se incluye dentro de la izquierda, no adhiera a la izquierda marxista. Pero si pensamos en la intención del autor no debiéramos sorprendernos. Si bien es verdad que muchas de las ideas de Newton han sido superadas, en su tiempo significó una revolución dentro de la física y su influencia se proyectó - y todavía se proyecta - más de tres siglos después de su muerte; además de que los años de occidente se cuentan - más allá del error de cálculo - en su nacimiento y que millones de personas en el mundo siguen sus ideas teológicas, Cristo también logró instalar la idea del Dios único y universal, así como la afirmación de que todas las personas son iguales ante ese dios; mientras que Marx criticó fuertemente al capitalismo, fundó una escuela de economía social que todavía persiste, y propició una serie de movimientos políticos y sociales que incluso llegaron a tomar el poder en buena parte del mundo. Un físico, un líder religioso y un economista revolucionario.¹⁹⁰ En suma, las redescriciones de estos personajes históricos, entre tantos otros, generaron una nueva y novedosa combinación de palabras en la búsqueda de distintos fines asociados a aquellos ámbitos donde pensaron, enseñaron y actuaron, pero además tuvieron un impacto en muchos otros campos de las cosas humanas, inspirando con sus argumentos a un número indeterminado de personas. Lo que se intenta con las redescriciones es la creación de algo

¹⁸⁷ Cfr.: "Lo único que necesitamos saber es si alguna otra descripción pudiera ser más útil a nuestros propósitos"(2000^a, p. 60).

¹⁸⁸ Cfr.: "Si nos libramos de los acechantes supuestos de una teología inmanente, debemos contentarnos con evaluar las redescriciones por su utilidad en lugar de por su madurez"(1995, p. 57).

¹⁸⁹ Cfr.: 1999b, p.87.

¹⁹⁰ Optamos por el Marx economista porque creemos que hay buenas razones para darle esta profesión como principal, además de que recordamos que Rorty afirmó que el hecho de que Marx se haya interesado en Filosofía, en lugar de limitarse al análisis económico, fue una tragedia.

nuevo para la humanidad, algo que no ha sido antes pero podrá ser en el presente o en un futuro más o menos remoto. Afirma Rorty (1989):

El último “método” de la Filosofía [el que elige Rorty] es el mismo “método” de la política utópica o la ciencia revolucionaria (en oposición a la política parlamentaria, o a la ciencia normal). El método es redescubrir muchísimas cosas de nuevas maneras, hasta haber creado un patrón de conducta lingüística el cual tentará a las nuevas generaciones a adoptarlo, así motivándolas a buscar nuevas formas apropiadas de conducta no-lingüística, por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o nuevas instituciones sociales (...) [el método] Dice cosas cómo “trata de pensar de esta manera” – más específicamente, “trata de ignorar las preguntas tradicionales en apariencia fútiles sustituyéndolas por las siguientes preguntas nuevas y posiblemente interesantes” (p. 9).

Entendemos aquí la importancia central de la conversación intersubjetiva entre los miembros de una misma comunidad porque este intercambio irá, de hecho, moldeándola. Los vocabularios sociales se traducen en prácticas sociales específicas que se sostendrán en tanto tengan sentido, pero que carecen de un anclaje con lo real. Rorty sostiene que “La descripción de los seres humanos es tan ‘real’ en un vocabulario como en el otro. A la hora de describirlos, todo vocabulario es tan “objetivo” como el que más. Los vocabularios son útiles o inútiles, acertados o equivocados, fidedignos o engañosos, refinados o embrutecidos, etc. pero no son más – o menos – “objetivos” o ‘científicos’” (1996a, p.288). De hecho, los viejos vocabularios pueden darle lugar a nuevos vocabularios, de modo que viejas prácticas sociales serán reemplazadas por nuevas construcciones sociales, porque si queremos cambiar las prácticas sociales necesariamente debemos cambiar el lenguaje.¹⁹¹ La contingencia de la vida y las conversaciones cambiantes van moldeando a las sociedades, los nuevos vocabularios cambiarán de acuerdo a la finalidad que cada sociedad tenga como meta. Para Rorty, “una vez que abandonamos la idea de que el objetivo del discurso es representar a la realidad con exactitud, no tendremos ningún interés en distinguir las construcciones sociales respecto a otras cosas. Podemos restringirnos a nosotros mismos a debatir la utilidad de construcciones alternativas” (1999b, 85-86). El último límite de la indagación es la posibilidad de una conversación intersubjetiva.¹⁹² La necesidad de tener interlocutores -o semejantes- está

¹⁹¹ Rorty (2007) afirma que la razón es una práctica social, “la práctica de hacer cumplir normas sociales a través del uso de señales y sonidos, de manera de hacer posible el uso de palabras en lugar de los golpes para hacer que las cosas se hagan (...) debemos intentar pensar en la imaginación no como una facultad que genera imágenes mentales, sino como la habilidad de cambiar prácticas sociales proponiendo nuevos usos ventajosos de las señales y los sonidos” (p. 107).

¹⁹² Cfr.: Inspirándose en Dewey, Rorty (2007) afirma: “Toda indagación – sea en el ámbito de la ética o en el de la física, en la política o en la lógica – es una cuestión de retejer nuestras redes de creencias y deseos de manera que podamos conseguir una mayor felicidad y una vida más rica y libre. Todos nuestros juicios son experimentales y falibles. La incondicionalidad y los absolutos no son cosas por las que debamos esforzarnos” (p.188).

vinculada a poseer una vara o pauta para medir nuestras propias creencias y valoraciones, las cuales se desenvuelven dentro de una comunidad conversacional que nos contiene, al menos dentro de un espectro lo suficientemente amplio para que los otros acuerden que no estamos locos y nos reconozcan como parte del grupo. Ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty entendía – siguiendo a Kuhn - que el discurso normal es todo discurso capaz de encarnar los criterios aceptados para llegar a un acuerdo.¹⁹³

Es así que Rorty aboga por una filosofía conversacional y ve a la sabiduría como la capacidad de mantener una conversación. Las comunidades conversacionales se nutrirán del diálogo frente a nuevas audiencias que reemplazarán a viejas audiencias,¹⁹⁴ utilizando con este propósito de intercambio social nuevos vocabularios en lugar de otros anteriores que irán quedando obsoletos. ¿Acepta Rorty la utilidad de cualquier vocabulario? O dicho de otro modo: ¿otorga Rorty el mismo valor a cualquier vocabulario? La respuesta es negativa. Sí reconoce el autor la contingencia de cualquier vocabulario; en ese sentido todos los lenguajes o juegos del lenguaje, los léxicos, las comunidades conversacionales y las prácticas y construcciones sociales que conllevan son, sin duda, cambiantes y finitos, por lo cual nunca habremos arribado a una meta definitiva, perenne o esencial, ni a un vocabulario último omnipotente, omnisciente y omnipresente. Pero si de Rorty dependiera, su recomendación es la búsqueda de usos lingüísticos que promuevan uno de los objetivos sociopolíticos centrales en las democracias liberales: “incrementar el grado de tolerancia que ciertos grupos de personas tienen por otras” (2007, p. 3). Así, el intercambio nunca concluye porque la conversación permanece viva dentro de las distintas comunidades, lo cual puede ser pensado como un estímulo ya que “...mientras persista [este certamen] no perderemos ese sentido de comunidad que únicamente la conversación apasionada hace posible” (1988, p. 74).

Aunque el juego de lenguaje de una comunidad da lugar a múltiples desencuentros y distorsiones, la conversación sería imposible de no existir una base común de creencias y deseos compartidos. Las creencias, habíamos dicho, deben entenderse como reglas para la acción, mientras que los deseos están asociados a las esperanzas frente a la realidad de compartir un futuro común. Toda comunidad comparte, por lo tanto, una base de creencias y deseos, de no poseerlas estaríamos hablando de una sociedad completamente atomizada, donde cada individuo hablaría sólo consigo mismo o en círculos estrechamente delimitados, lo cual en los hechos parece imposible. Nos dice Rorty (1997): “Creo que Davidson ha demostrado que dos seres que usan el lenguaje para comunicarse entre sí comparten

¹⁹³ Cfr.: 1979, p. 20.

¹⁹⁴ Cfr.: Rorty, 2000b, p. 88.

necesariamente una enorme cantidad de creencias y deseos. Así, ha mostrado la incoherencia de la idea de que la gente puede vivir en mundos separados creados por diferencias de cultura, estatus o fortuna” (p.21, n.18). Tanto las creencias como los deseos, sin embargo, pueden ser puestos en cuestión e irán cambiando a lo largo del tiempo.¹⁹⁵ Nuevas creencias llegarán en lugar de las viejas, nuevos léxicos reemplazan a viejos léxicos, parcial o totalmente. Rorty (1991) cree – siguiendo a Nietzsche – “...que la manera metafísico-epistemológica tradicional de occidente de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar” (p. 33). Si bien dice esto último pensando en términos de un debate epistemológico para sostener su opción por la solidaridad en lugar de la objetividad realista, la afirmación puede aplicarse a cualquier creencia. Por ejemplo, si observamos el léxico político de la época en que la esclavitud era legal en Estados Unidos y lo comparamos con la situación actual, encontraremos que han acontecido cambios radicales en relación a la igualdad de derechos políticos y civiles de los estadounidenses de origen africano. Este cambio puede entenderse en retrospectiva, pero difícilmente podría haberse previsto, porque un pueblo no halla a un lenguaje en lo profundo de su ser, ni puede atribuirle valor de verdad a sus léxicos compartidos, sino que los construye y los somete a una adaptación evolutiva (darwiniana) de acuerdo a sus distintas prácticas y metas históricas. Los estadounidenses blancos, o al menos gran parte de ellos, entendieron que debían incrementar el grado de tolerancia, evitando la humillación e incluyendo en su comunidad conversacional con pleno derecho a otros seres humanos que hasta ese momento no veían como personas o, de hacerlo, las veían como inferiores por naturaleza. Es cierto que ese proceso duró unos cien años porque la verdadera ampliación de derechos civiles para los afroamericanos llega con el movimiento encabezado por Martin Luther King –uno de los héroes cívicos de Rorty- en la década del 60 del siglo XX y que hoy todavía persiste un racismo residual, pero lo cierto es que la ampliación del “nosotros” estadounidense implicó, además de un cambio en el vocabulario social de ese *ethnos*, la consecuente formulación de nuevas prácticas sociales. Las creencias y los deseos de los estadounidenses progresaron intelectual y moralmente. Justamente el neodarwinismo rortiano debe entenderse como la capacidad de adaptación al entorno, en lugar del darwinismo social pensado como la supervivencia del más fuerte. Esta particular posición hace que Rorty afirme que “...Darwin nos enseñó a vernos como una especie biológica entre otras muchas (...) Nos hizo ver cómo la evolución cultural – y, en particular, la evolución hacia sociedades tolerantes igualitarias y democráticas – podía entenderse como un desarrollo de la evolución biológica” (1996a, p. 12). Una comunidad debe buscar a través de la conversación lo que Rorty llama “metáforas cada vez más útiles” (1989, p. 9) para lograr su progreso moral e intelectual. Estas

¹⁹⁵ Cfr: “...no hay una tal cosa como un orden “natural” de justificación de las creencias y los deseos...” (Rorty, 1989, p. 83)..

metáforas que conforman el lenguaje de un pueblo pueden, por lo tanto, expandirse. ¿Qué es una metáfora? “Metáfora es (...) una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos” (Rorty, 1993a, p. 30).

La apertura a nuevas metáforas será tanta como sea plausible, sin poder determinar los límites concretos de esa posibilidad, ni predecir acerca de su alcance y resultados, porque la creación de estas nuevas metáforas está abierta a la contingencia constitutiva de lo humano en todas sus facetas de la vida en la tierra. No hay que pensar este proceso de un modo lineal o progresivo, es decir, como un camino en conjunto hacia el desvelamiento del mundo de las ideas (Platón), una razón universal (Kant), la consumación del Espíritu absoluto (Hegel), el arribo a la sociedad comunista (Marx) etc., para Rorty, en cambio, este juego metafórico es radicalmente pragmático y se reescribe en base a la asunción de la carencia de una verdad absoluta o esencial que logre estar en correspondencia con la realidad.¹⁹⁶ No hay, por lo tanto, un premio final, sino logros parciales, con avances y retrocesos en relación a las metas que una comunidad se plantea como deseables, lo cual permite que continuemos jugando y que las reglas y descubrimientos puedan ser cada vez más amplios y sofisticados. Siempre asumiendo de antemano la imposibilidad de recurrir a dispositivos metafísicos¹⁹⁷ o esencias últimas de cualquier índole. Nos dice Rorty (1989): “los lenguajes son contingencias históricas, y no intentos de captar el verdadero aspecto del mundo y del yo...” (p. 60). Como buen pragmatista, Rorty está abierto a nuevas ideas, sosteniendo hasta el final la argumentación de que lo racional puede no ser verdadero, por lo cual tarde o temprano podrá ser reemplazado por una idea mejor justificada, debido a que “...siempre hay lugar para una creencia mejor, (...) pueden surgir nuevas evidencias, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario” (1991, p. 23). En suma, solamente podemos intentar imaginar si nos parece más enriquecedora una u otra comunidad conversacional, si vemos como más o menos coherente el modo en que se justifica a sí misma, y si las prácticas sociales de cada una de ellas son más o menos útiles para lograr que los seres humanos vivan una vida lo más alejada posible del dolor y la humillación.

¹⁹⁶ “...considerar la metáfora como una tercera fuente de creencias, y por tanto como un tercer motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos, es considerar al lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto. Es abandonar la idea de que el objetivo del pensamiento es alcanzar el punto de vista de Dios” (Rorty, 1993, p. 29).

¹⁹⁷ Cfr. “Si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba “confort metafísico”, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad”. (1996a, p. 247).

Si asumimos que es inhallable algo así como una naturaleza humana esencial y que, ya hace tiempo, Darwin nos ha demostrado la fascinante noticia de que los humanos somos simplemente animales inteligentes, no podemos asegurar la existencia de una comunidad universal que comparta algo más firme y estable que el hecho de ser descendientes de aquellos primates que fueron adaptándose al entorno y, de ese modo, evolucionaron. Sabemos que estos animales bípedos disponen de una herramienta distintiva llamada lenguaje (*logos*) a partir de la cual han construido un complejo juego de signos, símbolos y significados para comunicarse, configurando sistemas de pensamiento que puedan darle un orden provisorio a aquello que llaman verdad o nuestro mundo real. Si queremos, por lo tanto, comprender sus hábitos para la acción y sus esperanzas para el futuro, debemos circunscribirnos al ámbito de las comunidades conversacionales nacionales. Rorty parece viajar en el tiempo desde las ideas de Cicerón hacia el mundo de las polis griegas. El universalismo ciceroniano de pronto se muestra pretencioso y equivocado. La ley natural eterna, inmutable y única para todas las naciones se convierte en un fantasma que se diluye progresivamente cuando arriba a las distintas audiencias locales que se rigen con sus propias normas (*nomos*) referidas a un *ethnos* específico que vive en determinado tiempo y lugar. La recta razón universal que distingue lo bueno de lo malo le cede el lugar a argumentos coherentes elaborados para solucionar problemas de índole práctica. La *Summa lex* se retira y nos queda la contingente convención. La lealtad más fuerte será a las normas y a los dioses de nuestros *ethnos* en el contexto de una comunidad conversacional. La alusión a los dioses es una licencia literaria que nos tomamos para darle más fuerza a la idea de que Rorty parece retornar al mundo de la polis pensada como algo más profundo que una simple organización política o ciudad-estado, sino más bien como una forma de vida, una cosmovisión, una cultura y una ligación social primordial que se sostiene en gran parte por el lenguaje que es, de hecho, el vehículo en el cual viajamos. Ese transporte público, ómnibus o colectivo se llama “civilización local”. De hecho, las leyes y los dioses de Atenas sólo tenían sentido en la polis ateniense.¹⁹⁸ Justamente el orgullo de los griegos era el ser conocedores del arte de la palabra, del manejo del *logos*, en principio para comunicarse, pero también como un vehículo hacia la conformación de una civilización superior a los demás grupos humanos, principalmente frente a los bárbaros que, desconocedores del *logos*, apenas balbuceaban. Es cierto que Esparta, una polis de origen griego, ponía el foco en la virtud militar más que en el desarrollo de las ciencias y las artes, pero también esta polis austera y disciplinada sentía la

¹⁹⁸ Trópoli (2000) reflexiona que el hecho de la aceptación del límite de no poder “salir de la caverna” para pensar las cosas humanas, incluyendo la política, nos enfrenta a un desierto yermo. La ausencia de una ciudad ideal a la cual hallar hace que nos encontremos “...ante un pensamiento que no permite salir de la ciudad, que nos limita a la estricta esfera política” (p. 115).

superioridad y el orgullo de su idiosincrasia frente a los ajenos; de hecho las prácticas sociales de los espartanos, como las comidas comunes por citar un ejemplo, mostraban una vinculación comunitaria de gran intimidad entre los *hómoioi*. La misma intimidad imagina Platón en su *polis* ideal cuando piensa la comunidad de bienes e hijos para los estamentos de gobernantes y guerreros. Aunque es cierto que, pensando en Rorty, los dos últimos casos se entenderían más como un nacionalismo pernicioso. Pero también es cierto que Rorty cree que la proximidad con nuestras comunidades conversacionales nos hace sentir más empatía en relación al dolor y la humillación que la misma situación experimentada frente a ajenos o extraños. Dice Rorty (1997): "...un conflicto se sentirá (...) solamente en un alcance dentro del cual nosotros podamos identificarnos con la persona inocente que hemos lastimado. Si la persona es un vecino, el conflicto probablemente será intenso. Si es un extraño, especialmente uno de una raza, clase o nación diferente, podría ser considerablemente más débil" (p. 9). O también: "Cuanto más duras se ponen las cosas, más se ajustan los lazos de lealtad con aquellos que tenemos a mano, y más se aflojan los que tenemos con cualquier otra persona" (ibídem). A quienes les resulte antipática, exclusivista o cerrada la posición de Rorty, debemos aclararles que el filósofo estadounidense propone como meta ampliar esta lealtad. De hecho, las últimas dos citas están tomadas de su trabajo "La justicia como una lealtad más amplia". Kalpokas (2005) sostiene que el etnocentrismo rortyano es inconsistente porque asume algunos supuestos de dudosa fortaleza argumentativa. Aquí nos interesa en particular el que afecta directamente al lenguaje. Según este autor, Rorty sostiene una concepción del lenguaje visto como un todo cerrado y esta concepción, afirma..."presenta todos los rasgos de lo que Popper llamaba "el mito del marco común" (p. 57). Respecto a esta crítica, podemos decir que si bien es cierto que Rorty nos describe comunidades conversacionales cerradas a una nación en particular, también es verdad que permanentemente habla de la posibilidad de ampliarlas de múltiples maneras. Aunque es posible que los cambios estén pensados hacia adentro por lo cual la apertura de la comunidad conversacional sería relativa, creemos que Rorty aceptaría que un *ethnos* se modifique a partir de los ejemplos de otros *ethnos* del pasado o que conviven en el presente en lugares más o menos lejanos. La última idea se refuerza si pensamos que Rorty recomienda la lectura de novelas de autores del pasado y del presente, tanto locales como de todo el mundo, así como la lectura de libros de etnografía, los cuales nos exhiben distintas prácticas sociales que en algunos casos difieren en mucho de las propias. Las novelas y los libros de antropología nos educan sentimentalmente al mismo tiempo que nos conmueven de manera que podamos idear nuevas metáforas, nuevas creencias y deseos, en fin, nuevas prácticas sociales para nuestro *ethnos*. Esta influencia, sin duda, nos llega desde lugares lejanos; ya sea porque los autores han muerto y vivieron en sociedades distintas a las nuestras, ya sea porque están

vivos pero transitan sus vidas en lugares distantes y foráneos. Lo mismo puede pensarse respecto a la influencia de internet como red global de comunicación. En última instancia, diría Rorty, los cambios que pudieran producirse tendrán un efecto local.

Esta posibilidad de ampliar las lealtades es importante porque los conflictos de índole kantiano entre la obligación moral –razón- y los afectos –emoción-, en Rorty se piensan como conflictos entre dos conjuntos encontrados de lealtades. Rorty recupera el valor de las emociones para fortalecer el lazo social, retomando ideas de Hume que han sido recientemente actualizadas por la filósofa neozelandesa Annette Baier, para que podamos alejarnos en lo posible del racionalismo kantiano. Lo cierto es que, de acuerdo a Rorty, tanto la razón como la obligación moral no sirven de estrategia para acercarnos y entender a las comunidades conversacionales, y son inútiles para fundamentar la utilidad de la democracia liberal. En cambio, la apelación a las distintas emociones humanas, como por ejemplo la apelación a la confianza, puede ser una estrategia más útil e interesante.¹⁹⁹

El acercamiento a las comunidades nacionales será desde un enfoque antirrepresentacionalista, una “explicación según la cual el conocimiento no consiste en atrapar a la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para lidiar con la realidad” (Rorty, 1991, p. 1). Pero en tanto nuestro interés está puesto en la democracia liberal, es decir, en el liberalismo político y su vinculación con los relatos nacionales, debemos recurrir al etnocentrismo. El etnocentrismo en Rorty funciona de hecho “como enlace entre el antirrepresentacionalismo y el liberalismo político” (Ibidem). La manera que Rorty encuentra para entender y construir a las sociedades democráticas se da a través del etnocentrismo, es decir, desde una comunidad conversacional particular, porque para el autor las sociedades democráticas no tienen “...otra noción de la verdad salvo que es algo más probable de conseguir mediante el miltoniano “encuentro libre y abierto de opiniones” que de cualquier otro modo” (Ibidem). Y este encuentro libre y abierto de opiniones se dará en los relatos nacionales, buscando a través de la democracia producir contextos de discusión cada vez más útiles, inclusivos e imaginativos. La imaginación en lugar del esclarecimiento de nuestras obligaciones morales es más útil y provechosa para “la creación y la estabilidad” (1998c, p. 12) de las comunidades democráticas. En particular porque la capacidad de imaginar nos permite superar lo humano si el propósito es la búsqueda de escenarios más beneficiosos para la dignidad de la vida en la tierra. A lo largo de su obra, Rorty apela insistentemente a favor de la

¹⁹⁹ Bernstein (1993) entiende que la convicción de Rorty sobre la contingencia de todos los vocabularios, una cuestión que estamos analizando aquí, “...empieza a parecerse cada vez más a un emotivismo vulgar y de viejo estilo” (p. 278).

utilización de este aspecto de la condición humana. Es así que Rorty llama a “apelar a la razón imaginativa” (2000a, p. 71)²⁰⁰ y expandir los límites de la imaginación humana.

El etnocentrismo, a su vez, si bien es ineludible porque carecemos de un fundamento metafísico desde donde indagar a la humanidad en su conjunto, sea la razón universal, el plan de Dios, la vía al comunismo etc., no significa que estamos ante un *ethnos* cerrado o monolítico. Solamente refiere a la contingencia de la aculturación en la que nos hemos criado la cual “hace ciertas opciones vivas, transcendentales o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales” (Rorty, 1991, p. 13). Esto último sucede porque los seres humanos somos organismos “...cuyas creencias y deseos son ampliamente un producto de cierta aculturación” (2000c, p. 61)²⁰¹. Nuestra identidad moral surge de la cultura donde nos hemos criado. Justamente las culturas democráticas liberales están abiertas al intercambio con otras culturas actuales (y en potencia) porque han asumido la imposibilidad de una certeza absoluta o una autoimagen definitiva. La cultura liberal es caracterizada por Rorty - fiel a su estilo romántico y persuasivo - como una cultura de permanente apertura a la pluralidad. Él lo dice mejor:

...es una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes a los que exalta incluye a quienes han extendido su capacidad de simpatía y tolerancia. Entre los enemigos que sataniza se encuentran las personas que intentan reducir esta capacidad, los etnocéntricos viciosos (1991, p. 204)

Como vemos la propia razón de ser de esta cultura permite el encuentro con otras culturas, de manera que “Esta cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo – de su capacidad de aumentar la libertad y la apertura de encuentros, en vez de su posesión de verdad” (Ibid., p. 2). A través de las prácticas sociales de la democracia, una comunidad se responsabiliza por su destino y construye la mejor imagen posible de sí misma en cada momento histórico.²⁰² Sin embargo, “La comunidad no debe avanzar hacia “la búsqueda de la certeza”, ni de “valores espirituales eternos” (Rorty, 1996a, p.242), los caminos esencialistas trazados hacia esas metas están viciados desde la propia concepción.

²⁰⁰ Ver también: “Santayana sostenía, y yo concuerdo con él, que la única fuente de ideales morales es la imaginación humana” (Rorty, 2009, p.15)..

²⁰¹ Rorty dice aquí con un sentido positivo que esta descripción del ser humano es naturalista y darwiniana.

²⁰² Rorty identifica en debate con Putnam “<aceptabilidad racional idealizada> con <aceptabilidad para la mejor versión de nosotros mismos>” y afirma que era esto lo que tenía en mente cuando alguna vez dijo que los pragmatistas “deberían ser etnocentristas más bien que relativistas”. (1998c, p. 52).

No hay un fundamento, ni hay una meta, la comunidad debe “Aceptar la contingencia de los puntos de partida (...) aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos” (Ibid. p.247).²⁰³ Si nos criamos en una cultura orgullosa de no ser monolítica que, por ende, acepta la existencia de subculturas y además ve como posible el diálogo con otras culturas del mundo, podemos vincular, como Rorty y James, al antirrepresentacionalismo con la democracia.²⁰⁴ Como entendemos la incapacidad de aprehender a la realidad debemos limitarnos, en cambio, a la importante tarea de adquirir las mejores prácticas para hacer frente a esta realidad. Asimismo, la superación de la aculturación se dará por el estímulo permanente del contraste entre subculturas y culturas aledañas, conversaciones fluctuantes y la pertenencia a una comunidad conversacional abierta. Si pensamos en las dos últimas afirmaciones en relación al antirrepresentacionalismo y a la aculturación, podemos entender que una sociedad orgullosa de su apertura, que busca nuevos y mejores hábitos para enfrentarse a la contingencia y construirse a sí misma, es una sociedad democrática. La democracia misma estimula y da lugar a “nuevos modos de pensar” (1998c, p. 56).

Rorty se encarna y mira a través de los ojos de una comunidad liberal nacional porque considera que es el lugar fáctico en donde se puede vivir la democracia en su concepción más práctica, solidaria, contingente y esperanzadora. Un discurso universal puede parecer atractivo, pero en los hechos “no existe dignidad humana no derivada de la dignidad de una comunidad específica” (1991, p. 197). Es así que Rorty opta por el etnocentrismo y, por consiguiente, siente su lealtad más profunda hacia su patria estadounidense, anclando su pertenencia primaria en esta comunidad conversacional, dentro de la cual su conducta y sus pensamientos ayudarán a pensar cómo esta puede ser forjada con la intención de alcanzar los propósitos característicos de una sociedad democrática y liberal. Lo cierto es que el filósofo realiza una opción de cierto gesto radical en su idea de fondo, ya que declara que “...Ser etnocéntrico es dividir la raza humana entre las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás” (1991, p.31).

IV. La construcción de un “nosotros”

A partir de su opción por los relatos nacionales, Rorty configura un *nosotros* que será el centro de la democracia.²⁰⁵ Las naciones actúan, a su vez, como comunidades epistémicas,

²⁰³ Ibid. 247.

²⁰⁴ Véase Introducción (Rorty, 1991, p. 12).

²⁰⁵ Encuentro muy precisa la explicación de Habermas (2000) a la idea de un “nosotros”: “Ahora bien, es ciertamente aceptado que con el giro pragmático la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que inspecciona su fuero interno, es reemplazada por la primera persona del

en tanto revisten el marco de autoridad acerca de las prácticas sociales heredadas y desarrolladas en nuestras comunidades. Esto no implica, sin embargo, una racionalidad superior a otras comunidades o la comunidad como vehículo de la verdad, lo cual sería contradictorio con el pensamiento rortyano quien, como fuimos analizando, entiende que la noción de racionalidad - al menos la que encuentra más útil - "...no tiene mucho que ver con la verdad. Más tiene que ver con nociones como curiosidad, persuasión y tolerancia" (Rorty, 2000, p. 115). Simplemente, las comunidades conversacionales construirán su *ethnos*, sus normas de justificación para el intercambio de conocimiento con la intención de construir mejores herramientas, creencias y deseos. Mientras que la justificación es condicional, la noción de verdad se presenta como incondicional,²⁰⁶ pero lo cierto es que no tenemos un criterio de verdad más allá de la justificación. Esta justificación, a su vez, se hará frente a ciertas audiencias competentes. Sobre este punto Rorty sostiene: "usualmente puedo pensar en audiencias ante las cuales no tiene sentido que intente justificar mi creencia (tratar de defender creencias sobre la justicia frente a Atila, o sobre trigonometría a alguien de tres años)..." (2000d, p.11). Carecemos de un tipo de racionalidad transcultural que pueda ser utilizada como vara que juzgue a las culturas, condenando y alabando a una u otra según corresponda, aunque sí podemos pensar aquello que es bueno para nosotros y - lo que sería todavía mejor - recibir con los brazos abiertos a alguien que "...llega con una mejor idea" (1991, p. 18). Rorty sostiene que el uso de la apelación a la verdad y a lo verdadero, su adjetivo, puede incluso ser peligroso. Los pragmatistas, como él mismo se define, sólo utilizan el adjetivo cuando las creencias son justificadas con éxito en relación a determinadas audiencias, pero nunca olvidan que tarde o temprano los mismos argumentos pueden fracasar en diferentes circunstancias frente a nuevas audiencias.²⁰⁷ Por esto último, Rorty insistentemente nos insta a abandonar cualquier noción de verdad que disponga de un halo esencial incondicionado. En suma, no hay una validez independiente del contexto o la situación, por lo cual todas las cosas humanas están de hecho condicionadas. El marco de los relatos nacionales funciona como una comunidad epistémica donde "la coherencia, la verdad y la comunidad se complementan" (2000b, p. 117).

plural, por el "nosotros" de una comunidad comunicativa en frente de la cual cada persona justifica sus perspectivas". (p.57).

²⁰⁶ Estas ideas sobre la justificación que en gran parte ya tratamos, están sin duda relacionadas con el llamado de Dewey a los filósofos, recuperado a su vez por Rorty, acerca del abandono de la persecución de una verdad última y limitarse, en cambio, a la asertabilidad garantizada basada en la justificación.

²⁰⁷ Cfr.: "Lo usamos para recordarnos a nosotros mismos que las personas en diferentes circunstancias - personas que frente a futuras audiencias - podrían no estar capacitadas para justificar la creencia que nosotros justificamos triunfalmente a todas las audiencias que nos hemos encontrado" (2000d, p. 4).

Las comunidades nacionales deben priorizar la esperanza por sobre el conocimiento, lo cual no significa que no puedan plantearse un progreso intelectual con vista hacia el futuro.²⁰⁸ El progreso intelectual – que en Rorty es una subdivisión del progreso moral – “...es un progreso que consiste en encontrar creencias que son mejores y mejores herramientas para llevar a cabo nuestros proyectos comunitarios” (2000d, p. 63). Cuando Rorty menciona la posibilidad de un progreso moral, no hace alusión a la búsqueda de imperativos morales, ni a una doctrina moral comprehensiva, asumiendo a la deliberación moral también como contingente. Su visión continúa siendo pragmática, por consiguiente, la definición de ley moral también lo es. La ley moral es “...un útil resumen de una red concreta de prácticas sociales” (1997, p. 13). El progreso moral implica una ampliación de la concepción de quiénes califican como “nosotros”, por eso el giro etnocéntrico de Rorty significa un cierre y una apertura en el mismo gesto intelectual. Por un lado, un repliegue hacia el *ethnos* y la relevancia dada a la “gente como uno” o *nosotros*; por otro, una invitación a la ampliación del espectro de personas que podrían ser incluidas dentro de esta categoría. Entiende Rorty que “...el progreso moral consiste en la habilidad imaginativa de la gente para identificarse con personas con las cuales sus antepasados no pudieron identificarse, es decir, personas de diferentes religiones, del otro lado del mundo, que en un primer momento parecen perturbadoramente diferentes de “nosotros” (2000a, p. 70). El término “nosotros” ira incluyendo cada vez más cantidad de personas diferentes, en particular a partir de la ampliación de la imaginación y del desarrollo de instituciones democráticas y liberales que contemplen esta posibilidad. Asimismo, el progreso moral está vinculado a la capacidad de respuesta frente “...a las necesidades de cada vez más grupos de personas incluidos” (1999b, p. 81). De modo que las normas y las políticas públicas de un Estado democrático deberán contemplar nuevas realidades que surgen por la composición cambiante del nosotros.

Rorty le da más valor al trabajo de “historiadores, novelistas, etnógrafos y periodistas de escándalo” (1991, p. 208), a los cuales reconoce como especialistas de la particularidad, en lugar de la tarea de los teólogos y filósofos, los especialistas de lo universal. Estas profesiones y oficios coadyuvan a lograr una mayor dinámica social, ya que revisten de un interés e impacto más relevante en la búsqueda de nuevas metáforas. De hecho, Rorty (1989) concibe el progreso intelectual y moral de una comunidad nacional como “...una historia del incremento de metáforas útiles en lugar de un incremento del entendimiento de cómo son realmente las cosas” (p. 9). Los poetas también cumplen un rol principal, porque sus metáforas aumentan nuestra sensibilidad respecto a una mayor variedad de personas y cosas

²⁰⁸ Cfr “la idea de una nueva comunidad que se crea a sí misma, unida no tanto por el conocimiento de unas mismas verdades cuanto por el hecho de compartir unas mismas esperanzas inclusivistas, generosas y democráticas.” (Rorty, 2000b, p.85).

de la vida. Es así que el progreso humano no nos llevará hacia la verdadera naturaleza o esencia de las cosas, simplemente mejorará nuestra habilidad de responder a preguntas complejas, en particular aquellas que "...se hacen gente capaz de realizar unas observaciones cada vez más precisas y unos experimentos cada vez más sofisticados...grupos de gente cada vez más inclusivos" (2000b, p. 216). El autor refiere a que los ironistas liberales como él pasan gran parte del tiempo leyendo libros porque muchas veces los libros los inspiran en mayor medida que la vida real, además de que la lectura de historias literarias o de historias de las ideas los hace ver más claramente la pluralidad y la contingencia de la vida.²⁰⁹ Rorty considera que los ingenieros y los novelistas cumplen un rol fundamental en la expansión de nuestras ideas – también morales - para tender a una mente cosmopolita, fantasiosa e imaginativa, aunque dicha expansión no podría darse de sufrir carencias de dinero y seguridad.²¹⁰ Además de ser moral y sentimental, el progreso de las comunidades humanas se asocia a la prosperidad económica acompañada de una redistribución razonable de la riqueza, junto con un escenario realista respecto a la llamada igualdad de oportunidades. Es así que las comunidades pueden pensar cómo forjar un progreso moral hacia el futuro, adaptándose en términos de una evolución darwiniana²¹¹ para ampliar y mejorar sus prácticas sociales con la intención de convertirse cada vez más en una comunidad inclusiva, solidaria y esperanzada sobre su destino, que pueda responder con confianza la interpelación de Rorty: "¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?"(1993b, p.122).²¹²

Asimismo, la existencia de un "nosotros" implica una comunidad de lealtad. Esta comunidad es local y temporal. Sabemos, siguiendo a Rorty, que carecemos de un sujeto metafísico transhistórico al cual aferrarnos para escapar de la contingencia y que tampoco poseemos o podemos develar una condición moral que sea natural a la raza humana. En definitiva, lo que tenemos en la práctica es el resultado de un proceso histórico de construcción de un nosotros local a través del lenguaje, el cual nos ha permitido narrar, experimentar, confrontar valores y diseñar creencias y deseos. Las comunidades nacionales son el producto de un solapamiento de creencias, emociones y deseos compartidos entre sus miembros, los cuales los diferencian de otros "nosotros" existentes y posibles. Es interesante

²⁰⁹ Cfr.: Rorty, 1989, p. 98 y 2005, p. 101.

²¹⁰ Cfr.: Rorty, 2005, pp. 89-90. En *Filosofía como política cultural* Rorty (2007) asegura que la literatura mejora nuestra condición moral (p. 183). En *Verdad y progreso* (1998c), afirma: "Las novelas más que los tratados morales son los vehículos más útiles para la educación moral (p. 12).

²¹¹ Cfr.: "La evolución cultural se hace cargo de la evolución biológica sin interrupción" (1999b, p. 75).

²¹² Rorty (1999b) afirma que el progreso moral consiste en "... un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas". p.81..

destacar que Rorty para hablar de este producto social recurre al verbo *overlap* recordándonos al *overlapping consensus* de Rawls. Lo cierto es que estos argumentos son afines a la idea rawlsiana, porque el solapamiento en particular importa al momento de la deliberación moral o política y posee cierta carga moral respecto a lo que una comunidad acostumbra a entender como conductas correctas o equivocadas, o lo que Rorty describe como la apelación de que "...‘NOSOTROS’ no hacemos ese tipo de cosas" (1991, p. 200). Es verdad que en Rorty la idea del solapamiento es mucho más general y, por consiguiente, menos importante en su sistema de pensamiento, pero sí implica cierto margen de acuerdo social a partir de una identificación común. La moralidad en Rorty se define en los términos de Wilfrid Sellars, es decir, como una cuestión de "nos-intenciones (*we-intentions*)", por lo cual la moral está atada a distintas prácticas sociales históricas y contingentes. Es así que la "...diversidad de identificaciones aumenta con la educación, así como el número de comunidades dentro de las cuales una persona puede identificarse aumenta con la civilización" (1991, p. 201). Por este motivo, la fuerza moral de nuestras convicciones y lealtades está fundamentada en la autoimagen que cada comunidad tiene de sí misma, careciendo de una base esencial o definitiva. De hecho, Rorty sostiene que cada comunidad es tan buena como cualquier otra, de manera que ninguna de ellas puede ser interpelada por una ley moral, sino simplemente hacerse cargo de sus propias tradiciones, lo cual implica responsabilizarse por los efectos de sus creencias y deseos traducidos éstos en distintas prácticas sociales. Lo cierto es que nuestra comunidad es una más entre tantas otras y no dispone de alguna base o fundamento metafísico. El descubrimiento de la ausencia de un fundamento perenne o esencial que sostenga la construcción del nosotros, bien podría producir desilusión o angustia entre aquellos que intentan una organización social estable dentro de la cual vivirán todos - o una buena parte de - sus días en la tierra. Rorty, en cambio, cree que esta ausencia de "confort metafísico" (recordando a Nietzsche), puede fortalecer a los lazos comunitarios; dice el autor: "Nuestra integración en una comunidad – a una sociedad, a una tradición política, a un legado intelectual – se acentúa cuando la vemos como nuestra, y no de la naturaleza, como una comunidad formada y no descubierta, como una más de entre las muchas que el hombre ha creado" (1996^a, 248).

La pregunta de fondo es qué clase de comunidad queremos crear. O dicho de un modo más literario: ¿qué poemas deseamos escribir? Porque Rorty cree que los fundamentos detrás de nuestras instituciones sociales son meramente poéticos.²¹³ Como la perfección moral es inhallable, el autor aspira a construir una comunidad abierta que pueda incorporar cada vez más las necesidades, los intereses y las visiones de una mayor cantidad de seres humanos,

²¹³ Cfr.: "Los fundamentos meramente poéticos de la "conciencia de nosotros" los cuales yacen detrás de nuestras instituciones sociales" (p. 86). Véase también pp. 67-68.

de manera que progresivamente un número más grande de gente es tenido en cuenta. De lograrlo, estaríamos "...expandiendo la referencia de los términos "nuestra clase de gente" y "gente como nosotros" (1993b, p. 123). Rorty confía en que la cultura estadounidense, o cualquier otra que se base en el respeto y el sostenimiento de los derechos humanos, si logra hacerse más autoconsciente y, por consiguiente, más poderosa con la promoción de buenas prácticas sociales para evitar el dolor y la humillación de las personas, logrará inspirar a otras culturas del mundo. Pero de nuevo debemos decir que no existe ninguna manera de apelar a un juzgado transcultural que pueda demostrar la superioridad de una cultura. Ni siquiera la concepción de los derechos humanos podrá sostenerse desde un punto de vista esencial o natural. Cualquier declaración acerca de los derechos humanos es una declaración de principios sobre un número de creencias y deseos compartidos.²¹⁴ Algunas veces el filósofo estadounidense amplía el "nosotros" por fuera de su nación e incluye en este gesto a todos "nosotros, los tipos (*types*) liberal humanitarios" (1999b, p. 15).

El abandono de la universalidad no significa que debamos abandonar a la razón, de hecho Rorty acuerda con Habermas que la razón debe entenderse y valorarse en su rol comunicativo, pero descarta la pretensión de Habermas de hallar una razón universal por encima de los léxicos locales. Nuestra razón también se construye y se justifica dentro de nuestras comunidades conversacionales, "...lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo ante el cual creemos necesario justificarnos – al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia al término "nosotros" (1991, p. 107). Frente a la fría razón universal, Rorty contrapone un concepto de razón que sea "el ideal puramente moral de la solidaridad" (2000b, p. 123); ante la razón universal, Rorty opta por una razón etnocéntrica, dependiente del contexto de justificación y vinculada, a su vez, a la tradición histórica sobre cómo el nosotros se fue configurando. La noción de racionalidad de Rorty se acerca a lo que Rawls entiende por razonable y se vincula, a su vez, a la posibilidad de conversar con ciertos públicos en determinados contextos. Afirma Rorty (1997) que:

²¹⁴ Cfr.: "si alguien dice que las sociedades recientes hicieron un progreso con el reconocimiento de la existencia de derechos humanos (...) uno debería sólo significar que estos se adecúan más directamente a la manera en la que nosotros los habitantes ricos, seguros y educados del primer mundo pensamos sobre cómo la gente debería tratarse entre sí. Estamos bien justificados si pensamos de este modo, pero no podemos verificar nuestro punto de vista sobre el asunto contra la naturaleza intrínseca de la realidad" (1999b, p.7).

...aconsejar a la gente que sea racional (...) es simplemente sugerir que en algún lugar en medio de sus deseos y creencias compartidos debe haber suficientes recursos para permitir el acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia. Concluir que alguien es irremediabilmente irracional no es darse cuenta que no hace un uso apropiado de las facultades dadas por Dios. Es más bien darse cuenta que no parece compartir con nosotros suficientes creencias y deseos relevantes como para lograr conversaciones fructíferas sobre el tema en discusión (pp. 18-19)

¿Significa esto último que la razón queda atrapada dentro de una cultura estática? Vimos que la respuesta es negativa porque las culturas no son monolíticas, de manera que la razón etnocéntrica, como la vida misma, está sometida a una fluctuación permanente. Es así que las posibilidades parecen infinitas, pero lo que son finitos son los públicos con los cuales nos comunicamos a lo largo de la vida. Rorty (2000c) pone el eje de nuestra finitud en el hecho "...de que nunca puede haber una audiencia ideal, sino sólo más audiencias espacial, temporal y socialmente restringidas" (p.60). Las comunidades están compuestas por audiencias pasadas, presentes y futuras dentro de las cuales se alcanzan acuerdos sobre cómo hacer las cosas. Si existe la posibilidad de llegar a estos acuerdos prácticos no debemos preocuparnos "...sobre nuestra relación con la realidad" (2000d, p. 9). En suma, lo importante es la búsqueda y conformación de acuerdos contingentes, mientras que carece de valor y es bastante inútil ir en una búsqueda –metafísica - de aquello que podríamos entender como lo "real" o "esencial". Podemos estudiar e intentar comprender a las audiencias pasadas, contrastarlas con las presentes, pero poco o nada podemos predecir con exactitud sobre las audiencias del futuro. Podemos sí brindar algunas sugerencias racionales e imaginativas sobre cómo podrían ser estas audiencias si lo que importa es que las personas vivan una vida más digna, sin estar a merced del dolor o la humillación. De acuerdo a Rorty, debemos pasar "...de la pregunta trascendental, "¿cuáles son las condiciones de posibilidad de este momento histórico?" a la pregunta pragmática, ¿cuáles son las condiciones causales para reemplazar esta actualidad presente con una mejor actualidad futura?" (1995, p. 59).

V. Esperanza, solidaridad y futuro

Rorty pone su apuesta por el futuro en el desarrollo de un sentido de solidaridad de rasgos emocionales, empáticos y simpáticos entre los miembros de las comunidades liberales y democráticas del porvenir. Su esperanza radica en que el progreso moral e intelectual de las sociedades se dé a través de una educación sentimental con bases profundamente democráticas que aumente nuestra identificación con públicos amplios y, por consiguiente, amplíe el *nosotros*. Sin perder de vista que la democracia es una apuesta de apertura comunitaria en contraposición a los totalitarismos, por ejemplo, que clausuran a la comunidad

en una imagen cerrada y monolítica de sí misma. Las normas e instituciones democráticas permiten encontrar más y mejores herramientas para la construcción del nosotros comunitario que dé lugar a multiplicidad de léxicos para incluir solidariamente a todos los ciudadanos. Probemos asimilar nuevas voces, darle voz a sectores silenciados, crear voces novedosas; en suma, ampliar la audiencia, y “construir contextos de discusión cada vez mejores y mayores” (2000b, p. 108). Debemos, pues, idear prácticas sociales que eviten el dolor y la humillación de las personas, sin olvidar que “...Las prácticas sociales correspondientes hacen surgir la posibilidad de la existencia de determinadas realidades, instituciones, etc.”(1991, p. 33). Este propósito se asume presuponiendo dos cuestiones de contexto: por un lado, las prácticas sociales son contingentes, temporales y finitas por lo cual “...la idea de una distinción entre un práctica social y aquello que trasciende tal práctica es un remanente indeseable de logocentrismo” (2000d, p. 7); por otro, la ejecución efectiva de determinada práctica social presupone de fondo una cuestión de poder. Lo único que puede trascender una práctica social es otra práctica social, “...así como lo único que puede trascender a una audiencia presente es una audiencia futura” (Ibidem). Por esta razón, Rorty aboga por la búsqueda de nuevas metáforas.²¹⁵ En la educación sentimental de las personas se apela a la capacidad imaginativa poniendo el foco en las emociones fomentadas a partir de la lectura de libros - principalmente poemas, novelas y libros de etnografía o historia -, el consumo de series, películas, obras teatrales o informativos acerca de otras culturas del mundo, en fin, toda una serie de estímulos intelectuales y emocionales, Rorty (1998a) tiene en mente “la creación de una mayor diversidad de individuos; individuos más amplios, más plenos, más imaginativos y audaces”(1998a, p. 30). Como intelectual se propone una tarea moral, aunque no moralista, que en términos prácticos persigue la ampliación de la comunidad moral; un “nosotros” que comparta las mismas esperanzas hacia el futuro. El eje de este objetivo debe estar puesto en la esperanza por sobre la certeza.²¹⁶

Los relatos nacionales pueden y deben, por lo tanto, hacerse más interesantes, amplios, justos y complejos. Hoy en día, la democracia liberal es el experimento más conveniente para lograr este propósito. De acuerdo a Rorty (2000a), desde un punto de vista público la búsqueda de los intelectuales y de todas las personas de buena voluntad estará inspirada en entender: “Cómo persuadir a la gente para que amplíe las dimensiones de la audiencia que tiene por competente, para que incremente las dimensiones de la comunidad relevante de

²¹⁵ Cfr.: “Los términos en que expresamos nuestras convicciones y esperanzas comunes están condenados a la obsolescencia, que siempre necesitaremos nuevas metáforas, nuevos espacios lógicos, nuevas jergas, que nunca habrá un reposo final en para el pensamiento” (Rorty, 1993a, pp. 37-38).

²¹⁶ Cfr.: “Reemplazar un presente insatisfactorio con un futuro más satisfactorio, de este modo reemplazando a la certeza por la esperanza” (1999b, p. 31-32).

justificación. No es sólo que este último proyecto sea importante para la política democrática, sino que, gran medida, la política democrática es tal proyecto” (p. 101). Las prácticas sociales ideadas por personas libres y propiciadas por la democracia irán moldeándose experimentalmente a lo largo de una historia sin un fin último que podamos reconocer. La esperanza de Rorty, de tintes mesiánicos al menos en su formulación, es que arribe en el futuro el “Ciudadano de una democracia completa que todavía está por llegar” (2000a, p. 86-87). La amplitud de las expectativas del filósofo para las sociedades liberales del porvenir, si es que estas sociedades algún día efectivamente llegan, son muy amplias. Sin duda, desconocemos de antemano qué sucederá, pero Rorty (2005) aventura un escenario posible:

Por el contrario, uno espera que, en el futuro, los hombres serán capaces de disfrutar de más dinero, más libertad, más igualdad social, y que serán capaces de desarrollar más el poder de la imaginación o la fantasía, y la empatía, que serán capaces de ponerse en el lugar de otros hombres. Uno espera que los hombres se harán más “decentes” a medida que mejoren las condiciones materiales de vida (p. 89)

VI. La patria del filósofo y los adoradores de Baal

El orgullo nacional es para los países lo que la autoestima es para los individuos: una condición necesaria para la autosuperación (1998^a, p. 3)

El *we rortyano* nos recuerda al *we the people* del preámbulo estadounidense. El patriota Rorty ve a su pueblo como un centro, espíritu o motor de la democracia. Este centro es, sin embargo, un centro ausente ya que no hay manera de fijarlo en un punto. Es también un centro antiesencialista, desde el momento en que ha abandonado cualquier pretensión de completarlo con alguna esencia incondicional y eterna.²¹⁷ También es un centro antiescéptico cuanto, si bien carece de fundamento, se sostiene en una red de justificaciones que no son neutrales y que, en cambio, asumen una posición contingente; estando así asociado a la imagen de un centro conversacional. Es un centro, por lo tanto, vinculado en forma directa al falabilismo pragmatista, como lo está de hecho el espíritu democrático, por cuanto el falabilismo sostiene que “nunca podrá tenerse la garantía metafísica de que tal y cual creencia jamás precisará ser revisada.” (Bernstein, 2006, p. 52). Por su parte, la contingencia de este centro lo hace también adaptable, maleable y experimental. De expandirse, los Estados

²¹⁷ Rorty varias veces sugiere que la democracia es la mejor herramienta que conocemos para hacer frente a la muerte de Dios, el gran último fundamento del hombre, anunciada entre otros por Nietzsche en el famoso aforismo 125 de su libro *La Gaya Ciencia*. Asimismo, el autor hace una analogía, de índole nietzscheana, entre la idea de Dios y la Verdad. Véase por ejemplo, “El pragmatismo como politeísmo romántico” en Rorty (2007, pp. 27-41).

Unidos de América serán una sociedad democrática solidaria, tolerante, diversa e inclusiva; en suma, la mejor versión posible de una narración local. Si hacemos un sumario de las características atribuidas al *nosotros* como centro de la democracia encontramos: antiesencialismo, antiescepticismo, falibilismo, contingencia, conversación, neodarwinismo o adaptación, maduración o evolución, experimentación, solidaridad, tolerancia, diversidad e inclusión. Toda una serie de características que pueden ser atribuidas a una democracia liberal que esté a la altura de la esperanza de Rorty cuando imagina el futuro de su país. Porque a pesar de que los principios liberales y democráticos sean “uno de los muchos juegos de lenguaje político posibles” (2000b, p. 108), Rorty los elige y los defiende para que sean aplicados en su comunidad, tal como se conocen a partir de una tradición histórica, aunque también - de surgir nuevas y buenas ideas - en una versión ampliada. De este modo queda sellado el vínculo entre etnocentrismo y democracia.

Sin duda, las democracias, sea la estadounidense o cualquier otra que se precie como tal, no podrán fundarse en dispositivos metafísicos. Incluso la apelación a los derechos de las personas deberá justificarse como el mejor modo de tratarnos entre nosotros, sin la posibilidad de atribuir esos derechos a una condición natural o esencial de los seres humanos.²¹⁸ La solidaridad es el único consuelo posible para mantener la unión de las culturas democráticas a partir de las redes de creencias y deseos encarnadas en “nosotros”.²¹⁹ En el caso de Rorty la cultura estadounidense es su lugar de acción y responsabilidad pública para buscar modos de reforzar a la conversación local de manera que se consoliden las prácticas sociales democráticas. Si bien es cierto que dicha cultura está dentro de la tradición de la llamada cultura occidental, en particular de los ricos estados del Atlántico Norte, el filósofo entiende que no hay ninguna racionalidad “transcultural”.²²⁰ Para su patria propone un gobierno y una serie de instituciones sociales que asuman una única finalidad fundamental: crear las condiciones para que sea posible “un nuevo tipo de individuo” (1998a, p. 38) que aceptará únicamente la autoridad de algo que nos recuerda un poco a la razón pública, un poco al consenso traslapado de Rawls; un libre consenso que incluya la mayor variedad posible de ciudadanos en condiciones de existir. Lo antedicho hay que pensarlo simplemente como un deseo del autor, en lugar de asumirlo como una certeza o cierta racionalidad a la cual

²¹⁸ Cfr.: “decir que determinadas personas tienen determinados derechos es meramente decir que deberíamos tratarlas de cierta manera. No es ofrecer una *razón* para tratarlas de esa manera” (cursiva en original) (Rorty, 1991, p. 32).

²¹⁹ Cfr.: “...que la solidaridad sea nuestro *único* consuelo, y que se vea como algo que no requiere soporte metafísico” (cursiva en original) (Ibidem.).

²²⁰ Cfr.: “Creo que tenemos que decir, a pesar de Putnam, que “sólo hay diálogo”, sólo *nosotros*, y desechar los últimos residuos de la noción de «racionalidad transcultural». Pero esto no debería llevarnos a repudiar, como hizo Nietzsche en ocasiones, los elementos de nuestra multitud móvil [de metáforas] que encarnan las ideas de conversación socrática, fraternidad cristiana y ciencia ilustrada” (Ibidem.).

arribaremos siguiendo una serie de pasos previamente delimitados. Rorty (2000a) toma a Rawls enfocándose en la noción de razonable del segundo que, habíamos dicho, se asimila a la noción de racionalidad del primero, y se pregunta "... ¿desean o necesitan ustedes argumentos universales a favor de la deseabilidad de ser lo que Rawls llama razonable, o se debería pensar que la razonabilidad de un cierto grupo, población, nación, etc. es un desiderátum imposible de defender con argumentos?"(p. 101). La actividad fundamental de toda nación será el cuidado de la libertad, lo demás quizás se dé, si nuestra patria es afortunada, con cierta naturalidad.²²¹ Lo que sigue es un fragmento muy bello que da una pauta clara del pensamiento de Rorty y, creemos, vale la pena citarlo en su totalidad:

...el sentido de una organización social es dejar que todos tengan la posibilidad de la creación de sí mismos para el mejor desarrollo de sus habilidades, y esa meta requiere, además de paz y riqueza, las "libertades burguesas" estándar. Esta convicción no se basará en una perspectiva acerca de los fines humanos universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad, el Bien para el Hombre, ni nada parecido. Será una convicción basada en nada más profundo que simplemente los hechos históricos, los cuales sugieren que sin la protección de algo similar a las instituciones de la sociedad burguesa liberal, la gente estará menos posibilitada de idear sus salvaciones privadas, crear sus autoimágenes privadas y recomponer sus redes de creencias y deseos a la luz de cualesquieras nuevas personas y libros que tengan la casualidad de encontrar (1989, p. 84)

Rorty tiene la fuerte intuición de que la democracia igualitaria es el resultado de una evolución social darwiniana que, tarde o temprano, iba a llegar, así como un día llegaron ciertas mutaciones a los cuerpos de los seres humanos con la intención de que puedan adaptarse en mejores condiciones a su entorno natural. Es así que considera la hipótesis de que, a pesar de que reconoce el trabajo previo hecho por las ideas cristianas para crear el medio ambiente propicio que facilitó el éxito de las ideas igualitarias, la idea del igualitarismo democrático habría surgido de todos modos, incluso "...si todos hubiéramos adorado a Baal" (2005, p.204).

VII. Consideraciones finales. La religión estadounidense

²²¹ La idea del cuidado de la libertad aparece varias veces en Rorty. De hecho, el libro de entrevistas recopilado por Mendieta (2005) se titula así, *Cuidar la libertad*, y, como ejemplo en una de estas entrevistas Rorty dice: "Mi idea fue que si podemos cuidar la libertad mediante la creación de una prensa libre, un poder judicial libre, unas universidades libres, etc. entonces aquellos que han sufrido, o por lo menos son conscientes de los efectos del sexismo, el racismo y la pobreza, serán capaces de hacer que más gente conozca estos efectos" (p. 197).

La reciente mención al dios pagano nos hace recurrir a la cuestión de la religión como cierre.²²² El ateísmo de Rorty fue públicamente conocido, pero no nos importa su posición privada acerca de la fe, sino la relación de la religión con las comunidades nacionales etnocéntricas, en particular los Estados Unidos, la patria del autor, un país que siempre tuvo una fuerte inspiración religiosa en el desarrollo de su ética local.²²³ De hecho, Rorty se considera ateo en un sentido político: su ateísmo es sinónimo de anticlericalismo.²²⁴ El anticlericalismo “es una perspectiva política, no epistemológica o metafísica. Es la perspectiva de que las instituciones eclesásticas, a pesar de todo el bien que hacen- a pesar de todo el confort que proveen a aquellos necesitados o desesperados – son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas” (Rorty, 2004b, p. 33). La cita anterior es parte del artículo “La religión como un tapón para la conversación”, cuyo título en gran parte anticipa la posición del autor sobre el rol de la religión en el marco de la deliberación pública de una comunidad conversacional. Rorty toma aquí la definición de Whitehead sobre la religión entendida como “lo que hacemos en privado” y justamente ese es el lugar que le asigna a la religión, el mundo privado, por consiguiente, las religiones deben ser “privatizadas”, dejadas por fuera de la arena pública ya que, de otro modo, funcionan como un dispositivo que detiene la dinámica de la conversación. El problema de que las religiones detengan con sus argumentos el intercambio conversacional es que no lo hacen porque llegamos a un acuerdo entre las partes, sino que el diálogo parece porque arriba a un punto muerto a partir del cual las partes no podrán avanzar en ningún sentido. Como vemos, el efecto es peligroso y nocivo para la salud de las sociedades democráticas, ya que los argumentos religiosos impiden u obstaculizan la posibilidad de llegar a un consenso político sin el cual la unión social corre el riesgo de diluirse. De hecho, en este artículo Rorty defiende, entre otros autores, a Rawls quien había sido acusado por Stephen Carter de trivializar la devoción religiosa, o al menos de no darle la importancia que se merece cuando se trata de discutir públicamente. Por ejemplo, Rorty (1999b) dice que toma “...el sentido de Rawls y Habermas (...) de que la epistemología apropiada para una democracia es aquella en la cual el único examen que rinde una propuesta política es su habilidad para ganar el consentimiento de gente que retiene ideas

²²² Rorty percibe una tendencia a la secularización y, por lo tanto, un retroceso de la importancia de las religiones para las sociedades occidentales en los últimos cien años. Véase por ejemplo Richard Rorty, in R. Rorty, D. Nystrom, K. Puckett, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002), 59–61.

²²³ Sobre la cuestión, remitimos al libro de Bloom (2009). Rorty lo menciona como un buen libro en 2004b, p.70.

²²⁴ Cfr.: “uso el término “secularismo” en el sentido de “anticlericalismo”, más que en el de “ateísmo” (...) Yo ya he argumentado otras veces que Dewey, como James, quería que el pragmatismo fuera compatible con la creencia religiosa – pero solamente con una creencia religiosa privatizada, no con el tipo de creencia religiosa que crea iglesias, especialmente si estas adoptan posiciones políticas” (1998a, p. 142, n. 8).

radicalmente diversas sobre el sentido y el significado de la vida humana, así como sobre el camino hacia la perfección privada” (p. 175). En suma, la religión debe mantenerse a raya cuando se trata de argumentar y conversar públicamente sobre asuntos políticos.

Sin embargo, Rorty recapitula algunos años después de haber escrito el artículo criticando al libro de Carter. Lo hace impresionado por las críticas recibidas de parte de dos autores, Wolterstorff y Stout, a su respuesta. Creemos que lo fundamental de su recapitulación (*back-pedaling*) está en la distinción entre diferentes congregaciones religiosas que el autor hace para precisar contra cuáles se enfoca su anticlericalismo. Por un lado, distingue a las congregaciones de creyentes administradas por pastores que se agrupan de un modo espontáneo y horizontal; por otro, las organizaciones eclesásticas, es decir, organizaciones que acreditan a los pastores y, por ende, les dan poder y, al mismo tiempo, afirman ofrecer una guía autoritativa para los creyentes. Rorty como secularista ataca a las segundas.²²⁵ Es así que su esperanza recae en que las organizaciones eclesásticas desaparezcan con el tiempo, sin necesidad de que un Estado las prohíba y reprima, sino desvaneciéndose progresivamente a causa de su propia inutilidad. El vacío que puedan sentir los creyentes por dejar de pertenecer a una institución mundial grande y poderosa, será cubierto, cree Rorty, “...por un sentido creciente de participación en el avance de la humanidad – teístas y ateístas juntos, codo a codo – hacia la realización de los ideales sociales” (2003b, p. 142). De cumplirse esta utopía secularista la religión quedará reducida al nivel de la pequeña parroquia, por lo cual se desarmaría todo el entramado institucional jerárquico construido alrededor del dogma. Rorty considera que las religiones tienen una tendencia a desarrollar su propio “pequeño vaticano” y convertirse en instituciones horribles y autoritarias.²²⁶ Como vemos, la reconsideración de Rorty es una atenuación de su pensamiento que no varía, ni cambia la idea de que las instituciones religiosas hacen más mal que bien a las sociedades democráticas.²²⁷ Incluso en esta atenuación de su posición acerca de la religión, Rorty acepta un poco a regañadientes que es imposible prohibir, sin dañar con esta prohibición el goce de las libertades civiles, que las personas citen fragmentos de los salmos o las cartas de Pablo de Tarso para sostener sus posiciones políticas, como él mismo podría citar el libro de John Stuart Mill *Sobre la libertad*, pero las citas deberían ir acompañadas de mayores argumentos para explicar porqué son relevantes para la discusión pública. Asimismo, aquellas personas que quieran justificar posiciones intolerantes como la homofobia apoyándose en sus convicciones religiosas, si no se avergüenzan de sí mismas, al menos deberían ser

²²⁵ Cfr.: Rorty, 2003b, p. 141.

²²⁶ Cfr.: 2004b, p.70.

²²⁷ Cfr: “La historia nos sugiere que tales organizaciones [eclesásticas] siempre hacen, en balance, más daño que bien” (Rorty, 2003b, p. 143).

consideradas en los términos aplicados a los propagadores de discursos de odio. Los miembros de las sociedades democráticas deberían poder equilibrar sus convicciones personales con sus responsabilidades públicas, o dicho por Rorty en otro texto en el que piensa las cuestiones sobre Dios, "...ajustar el balance entre sus responsabilidades hacia sí mismos y sus responsabilidades frente a sus conciudadanos" (2004, p. 77). El ideal de Rorty es que en un futuro los textos más sagrados en las democracias liberales sean aquellos similares a los escritos por J. Stuart Mill, en lugar de la Biblia o publicaciones similares, aunque es consciente de la dificultad de que ese escenario se produzca alguna vez. Incluso se muestra pesimista respecto a encontrar reglas de compromiso para la batalla cultural (*Kulturkampf*) como aquellas buscadas por nuestro otro autor, John Rawls. Sólo queda prohibir a las posiciones más radicalizadas de ambos bandos, teístas y ateístas, considerándolas como ilegítimas.²²⁸ Por último, Rorty reconoce que el título de su primer artículo contra Carter era equivocado, porque la religión no es en esencia alguna cosa, tampoco una *conversation-stopper*. La reformulación de Rorty lo lleva a recomendar que los ciudadanos de una democracia deberían abstenerse de invocar estos tapones de la conversación, porque "...debemos hacer nuestro mejor esfuerzo para lograr que la conversación fluya sin citar primeros principios irrefutables, sean filosóficos o religiosos. Si nos vemos impulsados a recurrir a tal citación, debemos reconocer que hemos fracasado en lugar de haber logrado un triunfo" (2003b, p. 149). En definitiva, como sucede en Rawls, las doctrinas metafísicas deben retirarse de la arena pública.

Para concluir, recurriremos a una cuestión que aparece en distintos textos de Rorty y que se presenta con el término "religión", pero que es pensada desde un punto de vista civil. El filósofo apela a una religión cívica basada en el amor en lugar del miedo con la intención de inspirar a los estadounidenses; aboga de hecho por una "...religión romántica de la nación que tiene por profetas a Whitman, Roosevelt y King" (2000a, p. 48). Whitman es el poeta de la patria y Dewey su filósofo, ambos secularistas convencidos que escribieron relatos para conmovir a sus compatriotas sobre la importancia de la consolidación del estilo de vida estadounidense, fuertemente basado en las ideas de libertad e igualdad. De la misma manera que Pericles les habla a los atenienses en su famoso discurso fúnebre para advertirlos del desastre cívico en caso de una derrota con Esparta, los estadounidenses pueden recurrir a esta religión cívica patriótica frente al ataque de los fundamentalistas religiosos. La base de esta religión civil está "...centrada en la visión democrática de inspiración romántica propia de Whitman" (Rorty, 2000a, p. 47). El alma de la nación –a la cual hay que salvar– es la lucha por la justicia social, mientras que la utopía liberal de los Estados Unidos reemplaza a la idea

²²⁸ Cfr.: 2003b, p. 146-147.

de Dios como centro de deseo.²²⁹ En “Forjar nuestro país” Rorty llama a los fieles de esta religión a que peleen en pos de un país ideal que debería superar al actual en el que conviven cada día, describiendo y redescubriendo en conjunto cómo será ese país soñado y permaneciendo siempre leales al sueño estadounidense de un futuro mejor. Sin esta fe apasionada, el proyecto utópico estadounidense naufragará en los mares de la historia.

Hemos visto que la opción por el etnocentrismo hace que Rorty mire hacia los Estados Unidos y le dé la espalda a los proyectos de emancipación mundial. Su estrategia para limpiar a la metafísica de la política es de índole local. En el mejor de los casos las naciones del mundo se inspirarán en los experimentos políticos llevados a cabo en su patria de origen. Sin embargo, el filósofo escribe una oración cívica en donde se expresa en términos globales acerca del destino de los seres humanos en la tierra. Reza Rorty:

Mi sentido de lo sagrado, si es que tengo alguno, está ligado con la esperanza de que algún día, en el próximo milenio, mis descendientes remotos vivan en una civilización global en la cual el amor es prácticamente la única ley. En tal sociedad, la comunicación estará libre de dominios, la clase y la casta serán desconocidas, la jerarquía será una cuestión de conveniencia pragmática temporaria, y el poder estará enteramente a disposición del acuerdo libre de un electorado instruido y bien educado (2004b, p. 40)

Después de leer la cita, quienes fuimos instruidos en el monoteísmo judeocristiano estamos tentados de decir “amén”, una ironía que confiamos en que Rorty festejaría. Lo cierto es que si las religiones prometen un “pastel en el cielo” (2003b, p. 142), nuestro filósofo prefiere que el pastel, algún día, se disfrute en la tierra.

²²⁹ Cfr.: Rorty, 1998a, p. 18. También: “Esta religión cívica se centra en aprovechar las ventajas del tradicional orgullo de ser ciudadanos estadounidenses, sustituyendo a la libertad individual por la justicia social como la principal meta del país” (Ibid. p. 101).

Capítulo 4: La democracia primero. Llamamiento por una cultura política postmetafísica

I. Introducción. La sombra de Nietzsche

Richard Rorty fue un apasionado lector de Friedrich Nietzsche. Si pensamos en sus orígenes dentro de la filosofía analítica anglosajona puede resultarnos extraña la importancia que le da a este autor. Por ejemplo, el reconocido físico y filósofo Mario Bunge más de una vez ha declarado públicamente que Nietzsche fue un buen escritor de panfletos.²³⁰ Lo que creemos que es una exagerada afirmación de un cientificista militante ilustra el punto de la desconfianza y la lejanía de la academia estadounidense con los filósofos continentales. Rorty, en cambio, es un analista asiduo de Foucault, Heidegger y Derrida, entre otros autores afines, y de todos ellos toma su posición antimetafísica. De Nietzsche, en particular, Rorty rescata su perspectiva en contra de los dualismos platónico-kantianos, su profunda crítica a la noción de verdad y a la idea de moral y, de fondo, la famosa exclamación de que Dios ha muerto. Esta última frase la expresa el filósofo alemán en el también famoso aforismo 125 de *La ciencia jovial [La gaya scienza]* donde el hombre loco o frenético (*Der tolle Mensch*) grita en público la buena nueva: Dios ha muerto.²³¹ Creemos que Rorty fue conmovido con la profundidad que amerita por la advertencia de la muerte del último fundamento de lo humano,

²³⁰ Cfr.: “Claro. Se volvió a poner de moda el viejo adagio teológico: *credo quia absurdum*, lo creo porque es absurdo. En Argentina, no sólo en las facultades de filosofía, sino también en las de ciencias sociales, torturan a los chicos, los obligan a leer, a tragar, a Hegel, a Nietzsche y Heidegger. Y no entienden nada. ¿Qué puede significar “El tiempo es la maduración de la temporalidad” que es la definición que da Heidegger de tiempo? Nada. Bueno, a Nietzsche se le puede entender. Era un canalla pero escribía de forma elegante”. Disponible en: <https://www.jotdown.es/2013/06/mario-bunge-la-mayor-parte-de-los-filosofos-actuales-se-ocupan-de-menudencias/>. Fecha de consulta: 17/4/2019.

²³¹ Cfr.: “El hombre loco saltó en medio de ellos y los atravesó con su mirada. << ¿A dónde ha ido Dios? >>, gritó, << ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos todos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos ahoga el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? – también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos. – ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua lustral podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura? ¡Nunca hubo un hecho más grande – todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece por voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! >>. FW, KSA III, # 109, traducción propia [Ed. Castellana: 1999, p. 116-118, 2001, p. 218-220].

porque si hemos perdido el sostén metafísico, la humanidad deberá hacerse cargo de su propio destino. El conocimiento ya no puede fundarse en una divinidad ausente. Rorty acordaría con Nietzsche que la “razón” se ha transformado en un dispositivo esencialista para que la modernidad repose en un nuevo colchón metafísico. En el libro *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche (2004) sintetiza la historia del nacimiento de la Filosofía en seis pasos titulándola “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula” (p. 57). El drama comienza cuando Platón siente a la verdad encarnada en sí mismo e inventa el mundo de las ideas donde habita la “cosa en sí”²³², un ámbito ubicado más allá de la contingencia y de la materialidad de la vida humana que sólo percibe el sabio, es decir Platón, el único virtuoso. Dicho mundo invisible es considerado como el “mundo verdadero”. Es así que Platón cae víctima del virus socrático que estrangula a las pasiones más sanas del hombre en nombre del conocimiento racional e inicia así la devaluación de la vida terrena en pos del “más allá”. Más tarde esta idea se cristianizará, luego se hará kantiana y finalmente positivista. Nietzsche cree que la contraposición entre mundo aparente-mundo verdadero es una mentira que han sabido administrar sacerdotes y filósofos. En suma, Platón plantó la semilla de un error de más de dos mil años, la invención del mundo del más allá o “mundo de las ideas”, es decir, un mundo suprasensible, donde se encuentra la verdad inmutable y eterna, una terrible equivocación de efectos perniciosos para todo lo que vino después. De manera que sólo disponemos del mundo aparente.

Con la caída de Dios cae también la moral y más allá, la verdad. Con Dios cae en definitiva la posibilidad de un fundamento último. Si bien el vacío se percibe, la sensación de una gran pérdida es más bien el producto de un contagio histérico ya que “...el pensamiento profundo puede sin embargo estar muy lejos de la verdad, como por ejemplo todo pensamiento metafísico...” (2007, p. 51). Nietzsche (2000) afirma que “...el cristianismo es platonismo para el pueblo” (p.21). Cuando Platón ubica a la verdad en un mundo de las ideas, como ideal “superior”, como “bien en sí”, cada vez más lejano a la contingencia del hombre, está preparando el camino para el triunfo del cristianismo y su justificación de la existencia histórica del hombre en un más allá extraterrenal. En *Más allá del bien y del mal* el filósofo establece que lo bueno y lo malo para la vida deberán ser determinados siendo fieles al sentido de la tierra, porque ya no puede ser Dios, el alma, el paraíso, el espíritu puro, la verdad esencial, etc., las balanzas para pesar y determinar el peso y la utilidad de los valores humanos. Debemos enfrentarnos con honestidad, debemos hundirnos y embarrarnos en la expedición que va en búsqueda de verdades, porque la verdad muchas veces es “...simple,

²³² Cfr.: ¡Para no decir nada de la “cosa en sí”, del horrendum pudendum (cosa horrorosa y vergonzosa) de los metafísicos! ¡ El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado Dios! (Nietzsche, 2004b, p.71).

áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral” (2005, p. 36). Además, la verdad esencial en el nombre de una razón absoluta, primigenia, ideal, platónica, imperativa, etc. es inhallable “¿Qué es la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que has sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (2006, p. 20). Nietzsche descrea de la superación racionalista (cientificista, positivista) de la modernidad porque la razón, la verdad, la moral, la ciencia, y los demás instrumentos antropomórficos diseñados por el hombre son proyecciones de perspectivas humanas, sin ningún valor esencial o absoluto. Como cualquier herramienta humana, estas cuestiones en última instancia deben ser juzgadas a partir de su utilidad.

Rorty aceptaría casi todo lo dicho hasta aquí en referencia a Nietzsche, de hecho la relación entre platonismo, cristianismo, kantismo y positivismo aparece en su obra, por ejemplo, cuando dice “Fue platón quien fundó la tradición a la que adhiere el papa, vinculando la idea de inmortalidad con las de inmaterialidad e infinitud” (2009, p. 23), o cuando ubica en la familia de “filósofos fundacionalistas” a Platón, Aquino y Kant²³³, o también cuando el monje y el filósofo van de la mano: “. ...la construcción platónica de un mundo eterno de ideas por detrás del mundo aparente de la vida cotidiana era un proyecto de salvación y catarsis del mismo calibre que el plan de vida religiosa del monje o el eremita” (2000a, p. 43). El mundo de la verdad, absoluto, objetivo, suprasensible, inmutable, eterno, etc. es una simpática invención literaria sin ningún sentido práctico ni conexión con lo “real”, por ende, es bastante inútil. Lo único que nos queda es el mundo de la contingencia, relativo, subjetivo, sensible, fluctuante, finito, etc., en definitiva, nos queda ver de qué forma lo narraremos. Nietzsche instará a ser “fieles al sentido de la tierra”²³⁴, Rorty pedirá que busquemos metáforas más bellas y útiles. Lo cierto es que los filósofos metafísicos han construido “...problemas para ellos mismos los cuales son tan irresolubles como artificiales” (1999b, p. 75). La crítica de Nietzsche al positivismo racionalista también encuentra eco en Rorty, el cual considera que el positivismo tiene la misma intencionalidad que había inspirado en los inicios a la Filosofía. Dice el autor: “El platonista y el positivista comparten un punto de vista reduccionista sobre la metáfora: piensan que las metáforas son, o bien parafraseables, o bien inútiles para el único propósito serio que tiene el lenguaje, a saber, representar la realidad” (1989, p. 19). Sin duda, Rorty coincidiría con la definición de verdad que hemos citado de Nietzsche, de hecho la refiere

²³³ Cfr.: 1993b, p. 117.

²³⁴ Cfr.: “¡yo os conjuro hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no”. (Nietzsche, 2004a, p. 36) “Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres, - y por eso queremos el reino de la tierra”²³⁴. (Ibid. p.426).

positivamente en sus escritos (1991, p. 32), pero la cuestión de la verdad en Rorty es un tema que dejaremos para más adelante.

Más allá de los acuerdos de Rorty con Nietzsche, el primero prefiere dejar al segundo en el plano de su ironismo privado, además de que reconoce algunos desacuerdos importantes. En particular, Rorty no acepta la idea de Nietzsche (2004c) de que “El cristianismo (...) ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad” (p. 132), más bien lo contrario, cree que el cristianismo tuvo una función social positiva en la tarea de preparar a la mente occidental frente a la llegada de las ideas democráticas universales e igualitaristas. Por motivos evidentes, por lo dicho hasta aquí tampoco estaría de acuerdo con las ideas de Nietzsche en relación a que la democracia es un régimen que representa el triunfo de los débiles, mediocres, esclavos, etc. Olvidando el hecho de que Nietzsche efectivamente vivió casi los últimos diez años de su vida inmerso en la locura, Rorty de todos modos lo calificaría de loco por sus ideas más agresivas y antipáticas en favor de cierto aristocraticismo social. Afirma Rorty (1991):

Nosotros, los herederos de la Ilustración, pensamos que los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o san Ignacio de Loyola están, usando las palabras de Rawls, «locos». Lo hacemos porque no hay manera de considerarlos conciudadanos de nuestra democracia constitucional, personas cuyos planes podrían, con ingenio y buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos. No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Están locos porque los límites de la salud mental son establecidos por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica (p. 188)

En suma, creemos que Nietzsche es una influencia de base muy importante en el pensamiento de Rorty, una especie de sombra siempre presente allí donde el ironista liberal con bastante frecuencia va a buscar un solaz. Si no es este filósofo directamente, bien puede reemplazarlo por un momento alguno de sus descendientes intelectuales ya sea Heidegger o Derrida, en particular el segundo.

Nietzsche quiere limpiar a Occidente de la historia de un error y proyecta su perspectiva de curación filosófica hacia la sabiduría presocrática, defiende un ateísmo militante – que incluso recupera la belleza del politeísmo antiguo –²³⁵ y propone una restauración aristocrática del gobierno de los suprahombres. Es cierto que Rorty no reniega de todo lo que vino luego de Platón y así como disfruta del Sócrates dialéctico, apoya al Cristo igualitarista y, además, recupera casi todo lo no metafísico del proyecto de la ilustración, pero muchas de las opciones rortyanas coquetean con el perspectivismo, amoralismo, ateísmo e “irracionalismo” nietzscheano, o al menos bailan la misma música de fondo. Lo cierto es que Rorty dice algo

²³⁵ Véase “Pragmatismo como politeísmo romántico”, Rorty, 2007.

que resuena con mucha fuerza: el sentido de la *responsabilidad cívica* es presocrático – o sea carece de razón - y precristiano – o sea sin un Dios único -, por lo tanto ha gozado antaño de buena salud sin la necesidad de la Filosofía y/o la religión.²³⁶ Nada indica que la unión cívica no pueda vigorizar su salud curándose de lo que tal vez son dos enfermedades crónicas, la razón y dios, o se rejuvenezca quitándose finalmente estos dos maquillajes artificiales, o, quizá, pueda alcanzar perspectivas más creativas y más humanas andando en sus propias piernas, prescindiendo de una vez y para siempre de estas dos muletas. En fin, consideramos que la prioridad de la democracia por sobre la filosofía intenta todo lo anterior.

II. Adiós a la verdad

En su discusión con Habermas, Rorty le achaca el hecho de que el filósofo alemán crea “...que Kant estaba en lo cierto cuando pensaba que no podemos prescindir de la noción de incondicionalidad. Ve a la validez universal, incondicional, no sólo como una noción útil, sino también como indispensable” (2000c, p.62). Por consiguiente, Habermas está subido en el mismo tren que Platón, Aquino y Kant. Precisamente esta atadura con la noción de incondicionalidad hace que la embarcación Filosofía quede anclada en el puerto de la Verdad. El mismo puerto donde flota el barco “Religión”. Un puerto de entrada a la ciudad ideal de lo Absoluto. Una ciudad que, como la civilización de los atlantes, existe como un mito.²³⁷ El planteo de la existencia de la verdad universal pasa a ser una profesión de fe. Como toda fe pide ser valorada y exige ciertos deberes basados en una creencia fundamental. Los filósofos adscriptos a esta religión racionalista continúan en la búsqueda esencial, nuestro filósofo, en cambio, ha abandonado la comunidad de creyentes.²³⁸ De hecho, Rorty abandona a la Filosofía, al menos a aquella subsidiaria del “...intento platónico de segregar las verdades meramente contingentes y convencionales de las Verdades que van más allá” (1996a, p. 51).

²³⁶ Cfr.: “Pero, cualesquiera sean las fronteras de nuestro sentido de la responsabilidad, este sentido de responsabilidad cívica es posible aun si nunca has oído sobre la razón o la fe religiosa. La responsabilidad cívica existió en Atenas antes de que Platon inventara la cosa que hoy llamamos “razón” (2004b, p. 70).

²³⁷ Cfr.: “Me parece que ambas nociones, la de verdad universal y la de dimensión trascendente, son expresión de la esperanza de que en la realidad haya junto a nosotros algo más grande y más poderoso, que trabaje en nuestro beneficio y simpatice con nuestros objetivos. La religión es la expresión tradicional de esa creencia” (2009, p. 33).

²³⁸ Cfr.: “Tal como veo las cosas, los filósofos que piensan que tenemos un deber con la verdad, o que deberíamos valorar la verdad, o que deberíamos tener fe en la verdad, están comprometidos con una hipóstasis innecesaria y filosóficamente maliciosa” (2000c, p. 58).

El filósofo renegado imagina incluso un mundo postfilosófico, en el cual los personajes llamados filósofos, al menos los que hacen filosofía en mayúsculas, han perdido su utilidad.²³⁹

Rorty, sin embargo, se defiende de la acusación de ser un enemigo tanto de la razón como del sentido común, afirmando que lo suyo es simplemente una crítica de ciertos dogmas anticuados, especialmente algunos filosóficos²⁴⁰. Uno de estos dogmas es, sin duda, el mito de la razón, el cual, de acuerdo a la tradición platónico-kantiana se ha construido en conexión “...con la verdad-correspondencia, con el conocimiento como hallazgo de la esencia y con la moralidad como obediencia a principios, con todas las nociones que el pragmatista intenta deconstruir” (1996a, p. 254). Lo último se debe a que el pragmatista rechaza la existencia de la verdad “...en el sentido de algo no construido por manos humanas, algo que tiene autoridad por encima de los seres humanos” (1998a, p.27). Es así que la verdad y la realidad existen en virtud de determinadas prácticas sociales, es decir, como el resultado de construcciones humanas contingentes.²⁴¹ Asimismo, si ha de existir una filosofía, ésta deberá ser conversacional, de modo que la conversación reemplace a la razón. Incluso las teorías que surjan de la actividad científica serán herramientas para resolver problemas específicos.²⁴²

En tanto la verdad es el producto de prácticas sociales construidas a partir de un proceso conversacional condicionado y contingente, necesitamos cada vez mejores justificaciones en lugar de grandes verdades, de manera que “lo que los filósofos han descripto como el deseo universal por la verdad se describe mejor como el deseo universal por la justificación” (2000d, p. 2). Nuestras creencias se sostendrán siempre y cuando puedan ser justificadas con argumentos que demuestren su superioridad en relación a otras creencias alternativas, basando su autoridad en la mayor utilidad que alcanzan para lograr determinados fines o resolver distintos problemas. Carecemos de un orden natural para nuestras creencias y deseos, sólo disponemos de acuerdos intersubjetivos acerca de cuáles son las mejores justificaciones alcanzadas por estos hábitos compartidos en el marco de comunidades socio-históricas. Siguiendo esta línea de argumentación, Rorty defiende una idea radical desde un punto de vista epistemológico acerca de la imposibilidad de distinguir al conocimiento de la opinión, al menos si el primero presupone una verdad como correspondencia con la realidad y

²³⁹ Cfr.: “*A fortiori*, en dicha cultura no habría un personaje al que llamar “Filósofo”, encargado de explicar cómo y por qué ciertas áreas de la cultura disfrutaban de una relación especial con la realidad” (Rorty, 1996a, p.52).

²⁴⁰ Cfr.: 2000a, p.50.

²⁴¹ Cfr.: “Llega el momento de decir, como ya lo hice antes, que la verdad y la realidad existen en beneficio de las prácticas sociales” (Rorty, 2007, p 15).

²⁴² Cfr.: “Como buen pragmático, creo que las teorías son como herramientas; sólo las buscas cuando hay un problema específico para resolver. No hay criterio de insuficiencia de la teorización aparte de su especificación como un problema” (Rorty, 1996b, p. 76)

la segunda la verdad como término recomendado a partir de creencias justificadas.²⁴³ Lo que puede parecer una teoría relativista de la verdad para Rorty es en realidad la negación de toda epistemología, debido a que la explicación pragmatista sobre la importancia y el valor de la indagación humana como acuerdo cooperativo "...sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica" (1991, p. 24). Por consiguiente, la atribución de verdad a una creencia u opinión no es más que un cumplido, un elogio "...que hacemos a aquellas entidades o creencias que han superado la prueba del tiempo, ofrecido contraprestaciones y demostrado su utilidad, quedando de ese modo incorporadas en las prácticas sociales aceptadas" (2007, pp. 6-7). De manera que la investigación sobre ética o cualquier otra actividad humana es la búsqueda de adaptaciones a nuestras creencias, "... la búsqueda de una justificación aceptable y un eventual acuerdo" (1999b, p. 72). Las dos últimas variables, "justificación" y "acuerdo", son las únicas que importan. La noción de objetividad tiene un costo tan alto como la noción de incondicionalidad y en ambos casos no vale la pena pagar el precio, porque son dos herramientas inútiles e irrelevantes para mejorar las prácticas sociales. De hecho, su valor es nulo si estamos en el ámbito de la política democrática. En cambio, la "débil" y humilde justificación que posibilita en los hechos el alcance de acuerdos intersubjetivos dentro de comunidades conversacionales en donde la discusión es libre y abierta, cumple un rol fundamental e invaluable.²⁴⁴

III. La filosofía y la política democrática

Tomaremos aquí el trabajo de Rorty titulado "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" como eje, proveyéndonos también de otras fuentes con la intención de entender porqué la democracia es prioritaria y cómo ésta puede fortalecerse sin una base metafísica, sea esta filosófica, moral o religiosa, todas cuestiones que, por todo lo dicho anteriormente, bien pueden pensarse como sinónimos. Dijimos antes que Rorty, como Nietzsche, abandona a la Filosofía por considerarla no tanto como un error, sino como una disciplina en gran parte inútil que, si todavía tiene algo para decir, serán cuestiones exclusivas de filósofos.²⁴⁵ Por

²⁴³ Cfr.: Rorty, 1991, p. 23.

²⁴⁴ Cfr.: "Mi opinión es que nada de lo que podamos sacar de las gramáticas de "verdadero" y "racional" será distinto de lo que podamos sacar de una idea más bien débil de "justificación" (Rorty, 2000b, p. 126). "El precio de la incondicionalidad es irrelevante para la práctica. Por eso pienso que el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática. Y que los filósofos devotos a tal política deberían atenerse a la política de la justificación" (Rorty, 2000d, p. 2). O: "No hay nada de la noción de objetividad por fuera del acuerdo intersubjetivo – acuerdo alcanzado a partir de la discusión abierta y libre a todas las políticas públicas e hipótesis posibles"(Rorty, 1998c, pp. 6-7).

²⁴⁵ Rorty cree que si verdaderamente hubiera una realidad efectiva más allá de los hechos, el hecho de descubrirla será una tarea de la metafísica y la epistemología. En particular el autor

consiguiente, la Filosofía es irrelevante en relación a la política democrática,²⁴⁶ lo es cada vez que plantea teorías esencialistas que van a contramano de la contingencia de la vida humana, el campo donde crece la política, y lo es porque no puede funcionar como un tribunal neutral en el cual se diriman las razones para alcanzar uno u otro acuerdo.²⁴⁷ Rorty desliga a la política de la Filosofía en varios de sus escritos. Dice por ejemplo: “Para cuestiones sociales, la filosofía es tan poco importante como la religión. Del mismo modo que es erróneo pensar que la moralidad requiere una base filosófica, también es erróneo pensar que la política requiera una base filosófica” (2005, p. 177).²⁴⁸ Su propuesta llama a abandonar la esperanza de que la filosofía pueda estar por encima de la política para abandonar también una serie de preguntas irresolubles, por ejemplo: “¿Cómo puede la filosofía encontrar premisas políticamente neutrales, premisas que puedan ser justificadas frente a cualquier persona, a partir de las cuales inferir la obligación de perseguir una política democrática?” (2000d, p. 23). Debemos, pues, abandonar la idea de la filosofía con una función social,²⁴⁹ por más que nos pese “...ninguna tesis filosófica, sea sobre la contingencia o sobre la verdad, hace algo decisivo para la política democrática” (2000d, p. 23). En definitiva, Rorty sostiene que no hay ninguna conexión (*link*) fuerte entre Filosofía y política. De hecho, la propuesta de separación entre ambas puede resultar saludable, porque es el mismo gesto que antaño separó a la política de las creencias religiosas, las cuales, sin duda, también son creencias sobre cosas elevadas y cuestiones de importancia esencial.

Rorty cree que resulta en una mejor idea “entretejer” a los grupos de personas a partir de muchas pequeñas coincidencias entre sus miembros, en lugar de especificar una gran – y volátil – semejanza: lo que algunos pensadores han llamado “su humanidad común” (1989, p. 87). Si hoy resulta bastante evidente que es inapropiada la apelación a creencias o valores religiosos para lograr consensos e implementar políticas públicas, incluso sobre conciudadanos que no adhieren, ni se identifican con dichas creencias, podemos extender este razonamiento a cuestiones filosóficas, porque debemos asumir que no hay ninguna

propone desechar esta idea, así como las distinciones del tipo subjetivo-objetivo. Véase 1991, p. 193.

²⁴⁶ Cfr.: “... abandonamos la idea de que la filosofía puede ser tanto políticamente neutral como políticamente relevante” (2000d, p. 23).

²⁴⁷ Cfr.: “Deberíamos reconocer que no disponemos de ningún terreno neutral desde el que podamos defender la política democrática frente a sus adversarios” (2000b, p. 83).

²⁴⁸ Véase también: “Si lo que queremos es pensar sobre eso, sobre cómo forjar nuestro país, podemos dejar ir a la religión y a la filosofía” (1998a, p. 97).

²⁴⁹ Cfr.: “Sería mejor que evitemos pensar en la filosofía como una “disciplina” con “problemas centrales” o con una función” (Rorty, 1989, p. 83)

naturaleza humana intrínseca, ahistorica e inmutable²⁵⁰ que pueda sostener cualquier propuesta para la acción política, o que funcione como dispositivo último e inapelable para definir cuáles son las mejores creencias y deseos que podemos imaginar para el progreso intelectual y moral de nuestras sociedades.²⁵¹ Ni siquiera los llamados derechos humanos, más allá del consenso que puedan lograr, poseen mayores atributos esenciales que cualquier otra propuesta posible. Rorty afirma que "...desde un punto de vista pragmatista, la noción de derechos humanos inalienables no es mejor ni peor slogan que aquel de la "obediencia a la voluntad de Dios"" (2000c, p. 83). Es así que ningún argumento filosófico sirve de método para alcanzar acuerdos automáticos e incuestionables, de modo que la democracia liberal carece de centros o esencias que la fundamenten. De hecho, Rorty considera que "No deberíamos esperar, ni tampoco querer, que nuestras instituciones públicas tuviesen una fundamentación filosófica firme, una conexión con la naturaleza de la Realidad o la Verdad" (Ibid, p. 88). Lo que nos puede parecer una desvalorización o debilidad de las normas e instituciones que rigen al sistema político democrático liberal, Rorty las entiende como una fortaleza de este régimen que asume y está a la altura de esta imposibilidad originaria y aún así tiene en los hechos la fuerza suficiente para sostenerse prescindiendo de fundamentos filosóficos, en gran parte porque "...es una posición política que se puede justificar por los resultados que promete y no por los principios a los que apela" (1999a, p.14). A Rorty le parece absurda la idea de que las sociedades liberales están entrelazadas por creencias filosóficas, sosteniendo, en cambio, que aquello que mal o bien las mantiene cohesionadas es el hecho de que comparten vocabularios y esperanzas comunes.²⁵²

En "La prioridad de..." Rorty hace una lectura favorable del texto que anuncia el giro político de Rawls, así como una relectura también positiva de *Una teoría de la justicia* a partir de haberse percatado del error que cree haber cometido antaño, cuando leyó a la primera obra de su colega como un escrito fundacionalista, ahistórico y cuasitrascendental. Asimismo, aquí Rorty defiende a Rawls de las críticas comunitaristas, en particular las de Michael Sandel. El autor sostiene que en "Justicia como equidad: política, no metafísica" Rawls intentó con éxito articular filosóficamente a su opción por la democracia liberal sin necesidad de recurrir a

²⁵⁰ Cfr.: "El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental" (Rorty, 1991, p. 176).

²⁵¹ Cfr.: "Sólo puede mantenerse esta esperanza si se piensa que, a pesar de los temores de los críticos comunitarios actuales del liberalismo político, una sociedad democrática sólo puede avanzar sin el tipo de aseguramiento que proporciona la idea de que tiene "fundamentos filosóficos adecuados" o que "está fundada" en la "razón humana"" (1993a, p. 37)

²⁵² Cfr.: (Rorty, 1989, p.,86).

un fundamento o respaldo filosófico-metafísico.²⁵³ Rawls habría asumido que debemos abandonar la pretensión de encontrar fundamentos por fuera de lo político para darles una fuerza autoritativa esencial a los principios e ideas que abogan a favor de las democracias liberales, contentándonos con ideas menos abarcadoras como por ejemplo su propuesta del “equilibrio reflexivo”. Al mismo tiempo, Rawls estaría diciendo que sólo tiene sentido que las controversias morales y políticas apelen a ciertos primeros principios si estamos buscando un terreno común con la esperanza de alcanzar un acuerdo. Esto último recuerda a la idea de la razón pública en Rawls, de hecho Rorty utiliza la palabra “razonable” (1991, p. 190) para expresar que dicha apelación es adecuada solamente si busca ese propósito. Si bien el análisis de Rorty se centra en el artículo “Justicia como equidad: política, no metafísica”, destacando la estrategia de Rawls de evasión o evitación acerca de los temas fundamentales de la filosofía para permanecer de este modo “en la superficie”, Rorty también recurre a *Una teoría de la justicia*, encontrando ya en este escrito posiciones historicistas y antiuniversalistas. Rorty defiende a Rawls de las acusaciones de Michael Sandel de que aquel que rehúye “...a la metafísica y a la epistemología (...) posee presupuestos filosóficos” (Ibid., p.185), asegurando que la cuestión puede soslayarse sin poner en riesgo la utilidad de las ideas e instituciones políticas pensadas para favorecer la indiferencia sobre asuntos esencialistas en los ámbitos de la discusión pública. Es así que Rawls ha puesto a la política por delante de la filosofía, ya que primero ha creado una teoría política que piense la posibilidad de una sociedad justa y, recién luego, ideó una filosofía adecuada a sus fines políticos que, aunque es cierto que presupone una idea del individuo, evita el uso de argumentos esencialistas. En tanto Rawls pone a la justicia por sobre el bien y a lo correcto por sobre lo bueno, puede pensar instituciones políticas que sean indiferentes frente a cuestiones metafísicas o comprensivas de índole moral, filosófico o religioso, prescindiendo de un yo metafísico para concebir en su lugar a un yo político, que no sólo carece de centro, sino que además está limitado por distintas circunstancias históricas.²⁵⁴ La “unidad esencial del yo” mencionada por Rawls en *Una teoría* debería entenderse como “...el sistema de sentimientos morales, de hábitos y de tradiciones internalizadas que es típico del ciudadano políticamente consciente de una democracia constitucional” (1991, p. 189, n. 39). La política democrática implica la

²⁵³ Eduardo Mattio (2009) considera que la defensa antifundacionalista de Rorty es extraña en relación a las intenciones de Rawls, de manera que habría una confusión respecto a las motivaciones a pesar de que pueda decirse que las conclusiones en parte coinciden. Si Rawls apela a la cultura pública democrática es porque cree en los valores morales que acarrea, Rorty apela al etnocentrismo por su tendencia hostil a fundamentar un sistema de valores (p. 166, n. 122).

²⁵⁴ Rorty cree que Rawls ha disuelto al yo metafísico para darle lugar al yo político que es simplemente una concatenación de creencias y deseos, sin algún centro o esencia. 1991, p. 185. N. 24.

asunción del hecho del pluralismo acerca de estas cuestiones esenciales, dejándolas por fuera de los ámbitos más importantes en donde se dirimen los asuntos políticos centrales. Dice Rorty (1991): "... presumiblemente, [Rawls] desea que las cuestiones sobre el sentido de la existencia humana, o el significado de la vida humana, se reserven a la vida privada. Una democracia liberal no sólo exceptuará esas opiniones respecto de la coerción legal, sino que también aspira a separar estos temas de las discusiones de política social" (p. 183).

Rorty considera que Rawls define a la filosofía como una serie de cuestiones en torno a la naturaleza humana, si es que de hecho existe una esencia o naturaleza de este tenor,²⁵⁵ de manera que las ideas asociadas a la naturaleza humana según la filosofía tradicional, así como las posiciones esencialistas sobre el objeto y los fines de los seres humanos en la tierra, deben dejarse afuera de la política. Lo último no significa que todas las posibilidades sean igualmente deseables o tengan la misma valoración cuando pensamos cuestiones humanas, en particular aquellas que conciernen a las instituciones e ideas políticas, porque Rorty considera que Rawls intenta la difícil tarea de ubicar un "punto de Arquímedes" entre un relativismo absoluto y una sofisticada teoría moral sobre el yo.²⁵⁶ Más allá del éxito de su búsqueda, el ejercicio intelectual de sus planteos - siempre y cuando no pretenda ir más allá de la contingencia - enriquece la discusión política sobre cómo podemos consolidar nuestras convicciones acerca del valor de las uniones sociales democráticas y liberales.²⁵⁷ Más específicamente, las ideas de Rawls colaboran en la tarea de eliminar a la metafísica del ámbito de la política.

Otro punto que Rorty destaca en Rawls es la importancia de la tolerancia²⁵⁸ como un valor central si queremos crear escenarios favorables para la convivencia, afirmando que podemos imaginar a Rawls diciendo que "del mismo modo que el principio de tolerancia religiosa y el pensamiento social de la Ilustración propusieron poner entre paréntesis varios asuntos religiosos habituales cuando deliberamos sobre políticas públicas y construimos instituciones políticas, nosotros necesitamos poner entre paréntesis varios asuntos filosóficos

²⁵⁵ La teoría sobre la naturaleza humana hay que pensarla dentro del sentido filosófico tradicional, porque Rawls, y Rorty hace una interesante disquisición acerca de la cuestión (Rorty, 1991, p. 182), establece una diferenciación entre la concepción de la persona como ideal moral y la idea de la naturaleza humana como resultado del sentido común sumado al conocimiento de las ciencias sociales.

²⁵⁶ Esto nos recuerda a cuando Rorty dice que "... deberíamos afirmar que no se toman decisiones importantes como resultado de un ejercicio de preferencia arbitraria, o bien mediante el fundamento garantizado en la verdad universal. En algún lado siempre estamos a mitad de camino" (2009, p. 41).

²⁵⁷ Rorty cree que no se puede distinguir entre dos tipos de convicciones, las convicciones humanas accidentales y contingentes *versus* las convicciones universales y necesarias que de algún modo trasciendan lo humano, de modo que sólo disponemos de las primeras.

²⁵⁸ Resulta sugerente la afirmación de Bernstein (1993) acerca de que en Rorty la tolerancia está muy cerca de ser "indiferencia" (p. 236).

habituales de indagación filosófica” (1991, pp. 179-180). Es así que la búsqueda de acuerdos debe hacerse dentro de determinado contexto público entre personas que pertenecen a una misma tradición política y que, por ende, enfrentan problemas comunes, pero a las que no debería importarles cuáles son las posiciones morales, filosóficas o religiosas profundas de sus conciudadanos. Dichas posiciones pertenecen al ámbito personal y son protegidas por un conjunto de libertades civiles de manera que un tercero, incluyendo al Estado, no pueda interferir sin violar alguna libertad individual fundamental, al menos aquellas que deberían gozar quienes viven en sociedades liberales. Rorty (1991) confía en que Rawls se incluiría y podría sentirse identificado dentro del “nosotros” rortiano, en particular si asociamos a este grupo como los “...herederos modernos de las tradiciones de la tolerancia religiosa y el gobierno constitucional” (p.186) que ponen a la libertad delante de la perfección.

Los argumentos de Rorty parecen convincentes cuando reflexiona sobre el giro político de Rawls y hemos visto que, sin duda, reconoce ciertas afinidades electivas si de pensar al liberalismo político se trata. Sin embargo, en determinado momento creemos que Rorty (1991) va un poco lejos al afirmar que Rawls “...podría contentarse con una noción del yo como una red sin centro de creencias y deseos históricamente condicionados” (p. 192). Si pensamos en lo que hemos analizado en capítulos anteriores en relación a la concepción moral de la persona en Rawls, nos da la impresión de que este autor no se contentaría con una definición tan débil o volátil acerca del yo. La base moral de las personas parece lo suficientemente fuerte en Rawls para suponer que quedaría insatisfecho y, por consiguiente, rechazaría la idea en caso de que la conclusión sea que esta red de creencias y deseos carece de un anclaje moral sobre lo correcto. En especial porque se perderían de vista las virtudes morales intrínsecas que posee el yo rawlsiano. Aunque es cierto que Rawls piensa a las personas en tanto ciudadanos quitándoles la carga de moralidad comprehensiva y en ese sentido sí podría pensarse que los ciudadanos son una red de creencias y deseos históricamente condicionados. Es decir, dentro de los límites estrictos de la concepción política de la justicia de Rawls, puede que las personas no sean más que esa red sin centro cuando se juntan para definir los principios de justicia más adecuados para las sociedades liberales y democráticas. De ser así, las mencionadas virtudes o poderes morales serían apenas una simpática denominación para nombrar a una parte de esta red de creencias y deseos.

Si abandonamos a la filosofía por su irrelevancia en relación a la política democrática, las preguntas adecuadas o útiles versarán sobre para qué sirve este régimen político, cómo funciona y por qué, y qué tipos de seres humanos se espera fomentar a partir de sus normas e instituciones. El pragmatista Rorty se inclina por pensar cómo describir mejor las cosas para

poder satisfacer más adecuadamente a nuestras necesidades y, por ende, poder construir un mejor futuro, perdiendo el sentido las preguntas del tipo: “¿Está nuestro conocimiento de las cosas adecuado a la manera en que las cosas realmente son?” (1999b, p.72). Como afirma Rorty, debemos dejar que la política democrática señale las metas de la filosofía en lugar de propiciar lo contrario²⁵⁹. En particular porque los valores políticos no se pueden fundamentar en la idea platónica del bien, así como tampoco pueden fundamentarse en la “voluntad de Dios”²⁶⁰. Rorty afirma que “cuando los dualismos platónicos desaparecen, la distinción entre filosofía y el resto de la cultura peligra” (2000a, p.30)²⁶¹, y además agrega que los naturalistas como él no hacen distinción entre filosofía, ciencia y política.²⁶² A estas últimas afirmaciones debemos complementarlas con una noción de la racionalidad bastante afín a la idea de lo razonable en Rawls, alejándola del conocimiento y la verdad, para vincularla, en cambio, “...con las virtudes políticas y morales de sociedades ricas y tolerantes y el tipo superior de públicos que en esas sociedades resultan posibles” (2000a, p. 116). Estas posiciones del autor respecto a la filosofía, el conocimiento y la verdad lo llevan a pensar una definición de filosofía conversacional. Solamente una filosofía de este tenor tendrá algún tipo de utilidad para la consolidación de la política democrática. ¿Qué es entonces la filosofía? “La «filosofía» es precisamente aquello de que una cultura se vuelve capaz cuando deja de definirse a sí misma en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para confiar en un *know-how* no articulado, sustituir la codificación por la *phronesis*, y la conquista de extranjeros por la conversación con ellos” (Rorty, 1991, p. 25). Esta definición “política” de la filosofía cierra una línea de argumentación antiplatónica, antifilosófica (antimetafísica y antiepistemológica) que da una prioridad manifiesta a la democracia liberal. Coincidimos con Rivero Rodríguez (2004) cuando sostiene que Rorty intenta “...salvaguardar los logros políticos de la modernidad tras el final de la filosofía” (p. 333). Priorizando a la democracia el filósofo estadounidense intenta protegerla y fortalecerla, preparándola para que pueda sostenerse y defenderse por sí misma. Las armas y los guardianes que la habían intentado proteger y fortalecer hasta ahora eran guardianes y armas más que débiles, fantasmales. Apenas podrían hoy asustar a los crédulos como lo lograban también con mayor éxito los

²⁵⁹ Cfr.: 2005, p. 66. En otra entrevista Rorty sostiene que “... los principios morales son formidables para un curso de introducción a la ética, pero no como estímulos para la acción política” (ibid. p. 129).

²⁶⁰ Cfr.: “Lo que los pragmatistas sí dicen es que no es posible “fundamentar” nuestros valores – los valores, por ejemplo, de los socialdemócratas como yo mismo, o de los derechistas opuestos al estado de bienestar – en algo así como la voluntad de Dios o la idea platónica del Bien” (Rorty, 2005, p. 174).

²⁶¹ Cfr.: Ibidem p. 54.

²⁶² En su artículo “Naturalismo y quietismo” Rorty (2006) aclara que es un naturalista del sujeto que cree que los humanos somos criaturas naturales y que la filosofía debe ajustarse a esta perspectiva.

viejos espíritus de épocas pretéritas que persuadían a través de poderes imaginarios, pero lo cierto es que hoy sabemos que carecen de una fuerza real. En días en que la metafísica parece estar en retroceso, a estos espíritus le va a ocurrir lo mismo que al fantasma de Canterville, pronto nadie creerá en ellos y habrán perdido incluso la fuerza de asustar. Si la democracia no quiere sufrir la suerte del emperador del cuento de Andersen y que, tarde o temprano, un niño señale que va desnuda, debemos pensar el modo de arroparla con vestidos no tan majestuosos, pero al menos concretos y pragmáticos en su función de vestir. Los fantasmas de la filosofía bien pueden retirarse al mundo de las academias o a distintos mundos privados, pero si se retira la democracia como régimen que asegura ciertas normas y mecanismos que rigen al sistema político aquello que la reemplace probablemente sea un régimen autoritario de distinta índole. Excepto que, y todo es plausible, los seres humanos ideen algo todavía mejor para organizarse políticamente. Mientras tanto, Rorty cree que la democracia es el régimen político que permite crear las mejores condiciones posibles para que florezcan las comunidades conversacionales. El fomento de estas comunidades es lo máximo a lo que podemos aspirar respecto a una política democrática. Rorty (2007) es muy enfático sobre la prioridad de la política conversacional democrática respecto a la filosofía, sosteniendo que no existe en los hechos, ni se puede llegar a alcanzar lo “...deseado por Platón, [...] una manera de elevarse por encima de los contingentes caprichos de la conversación para alcanzar una visión que trascienda la política” (p.17). Por lo tanto, el papel de la filosofía al estilo rortyano quedaría reducido a dos variantes: (i) una herramienta para crear una imagen de nosotros mismos en el ámbito de lo privado, revolucionándonos y conmoviéndonos de muchas formas; (ii) una fuente posible de inspiración - no esencialista - para consolidar a las comunidades conversacionales a partir de las cuales se construyen nuestras creencias y se proyectan nuestras esperanzas sociales. En un escenario post-filosófico, la vieja filosofía se retira del mundo de la política con la certeza de que su rol ha perdido actualidad y que, de hecho, su presencia en los asuntos públicos oscurece a las argumentaciones y obstaculiza la posibilidad de lograr acuerdos pragmáticos y contingentes, así como inclusivos y tolerantes. Es así que la vieja filosofía deberá recluirse en otros ámbitos si persiste en su afán de construir grandes edificios con materiales algo caducos y poco flexibles.

Cerramos este apartado con las palabras de Rorty tal vez más ilustrativas sobre el tópico tratado, o al menos las mejores que hemos podido hallar: “La verdad, entendida en sentido platónico, como la comprensión de lo que Rawls llama «un orden que nos antecede y nos ha sido dado», sencillamente es irrelevante para la política democrática. La misma irrelevancia de la filosofía como explicación de las relaciones existentes entre tal orden y la naturaleza

humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía” (1991, p. 192).

IV. ¿Qué es una comunidad democrática?

Las comunidades democráticas tal como las piensa Rorty deberían haber perdido el interés acerca de la búsqueda, en caso de que existan, de un conjunto de creencias y deseos comunes a todos los seres humanos. En cambio, deben enorgullecerse de ser comunidades inclusivas que incorporan a distintos tipos de personas ampliando su propio vocabulario.²⁶³ Es así que la política democrática se trazará con la mirada en la inclusión de una cada vez mayor cantidad de perfiles y autoimágenes plurales incorporadas dentro la concepción de ciudadanía. La imagen de sí misma que tiene una comunidad tal se construye abandonando “...la idea logocéntrica que el conocimiento es la capacidad humana distintiva” (2000d, p. 3), dándole el lugar “...a la idea de que la ciudadanía democrática es más adecuada para ese rol” (ibídem). El pragmatismo de Rorty lo convence del intento de lograr que “...el sentido de ciudadanía democrática desplace el sentido de obligación respecto a un poder no humano” (2000b, p. 16). Los ciudadanos de una democracia anteponen su lealtad cívica por sobre su lealtad a ciertos dioses. A su vez, los ciudadanos democráticos deben ser persuadidos de la posibilidad de ampliar las audiencias competentes y, por consiguiente, incrementar nuestras comunidades relevantes de justificación. La importancia de lo último lleva a Rorty a afirmar que dicho proyecto de ampliación de las comunidades conversacionales “...no sólo es relevante para la política democrática, sino que prácticamente es la política democrática” (2000d, p. 9, cursiva en original)²⁶⁴. Como se observa, la tolerancia vuelve a ser una virtud central de las sociedades democráticas, aunque Rorty cree que hay “credenciales” de admisión que establecen algunas condiciones a pesar de la amplitud presupuesta y que, al mismo tiempo, las comunidades de justificación están en constante crecimiento porque irán incorporando nuevas audiencias.²⁶⁵ Mattio (2009) entiende que la tolerancia en Rorty no opera en cualquier vocabulario que la otra persona desee utilizar, dejando por ejemplo afuera a los locos, los excéntricos y los antiliberales. Según este autor, si dejamos participar a estos públicos, entrarían en crisis “...las reglas, valores e instituciones del *ethnos* liberal” (p. 174). Lo

²⁶³ Cfr.: “La cuestión de si existe algún conjunto de creencias o deseos comunes a todos los seres humanos tiene poco interés si no es en relación a una visión utópica e inclusivista de la comunidad humana, la que se enorgullece más de los distintos tipos de gente a los cuales da la bienvenida que de la firmeza con que mantiene alejados a los extraños...en esta lección utilizaré el término “política democrática” como sinónimo del intento de realizar semejante comunidad” (Rorty, 2000b, p. 79). Ver también 2000d, p. 1.

²⁶⁴ Lo mismo dice en 2000b, p. 101.

²⁶⁵ Cfr.: “No somos tan inclusivos como para tolerar intolerancias como las tuyas” (2000d, p. 22)

interesante aquí, además de la sugerencia a la crisis etnocéntrica frente a la amenaza de “enemigos internos” dentro de la comunidad liberal, sería pensar cómo trazariamos la frontera entre, por ejemplo, la sanidad mental y la locura. A simple consideración pensaríamos que los profesionales del ramo, llámese psicólogos y psiquiatras, serían los encargados de establecer cuándo un discurso está por fuera de los parámetros normales. La otra cuestión es el destino de esas personas catalogadas como mentalmente insanas, ¿deben ser recluidas?, ¿pueden convivir y participar en las conversaciones si están medicadas? Etc. Mucho más difícil es marcar la diferencia entre excéntricos y “normales”. Suponemos aquí que los excéntricos están mentalmente sanos, sino entrarían en la categoría locos, aunque es cierto que podrían ser locos y excéntricos al mismo tiempo. Pero descartando la locura, ¿qué hacer con los excéntricos?, ¿quién define el grado o nivel de excentricidad si la cuestión fuera medida por una escala o gradación o, si usamos la lógica aristotélica del tercero excluido, si la persona es o no excéntrica?; ¿qué cantidad de excéntricos es necesaria para poner en crisis al *ethnos* liberal?; ¿habría que combatirlos? Si pensamos que los excéntricos son los narcisistas exacerbados, casi caerían en la categoría de ironistas liberales del modo en que la piensa Bernstein (1993), quien teme que la privatización del ironismo y la proliferación de fantasías privadas alentadas por Rorty, lleve a un cinismo sobre nuestras responsabilidades públicas. Los antiliberales también pueden presentar alguna complicación de definición, aunque su discurso es probable que sea más fácil de catalogar. Por momentos, Rorty da a entender que habría que castigarlos si llegan al punto de propagar discursos de odio contra la democracia o contra otras personas de la comunidad. A veces explicita el hecho de que este tipo de público - más o menos antisistema - puede desplegarse y vive en buenas condiciones porque indirectamente se beneficia de las libertades liberales. Es cierto que en sentido estricto no pertenecerían a la comunidad conversacional democrática, sino que operarían en contra de ella, pero su discurso circularía socialmente. Más allá de nuestra reflexiones, volviendo a Mattio, su análisis llega a la conclusión de que Rorty opta por sacrificar el diálogo democrático para favorecer a un tipo humano fiel a la democracia liberal, además de que pone un límite a los temas de discusión, de modo que el reformismo de Rorty “...sólo admite el mejoramiento – no la subversión – de la arquitectura política liberal” (p. 173). Bien podemos decir que Mattio le asigna a Rorty, el izquierdista liberal, cierto conservadurismo.

Dicho aquel margen de exclusión, la inclusión de todas las personas posibles es parte de un proyecto de progreso moral comunitario “...para reemplazar el resentimiento por la buena voluntad y a la autoridad por la democracia” (2000c, p. 63), de manera de ir perfeccionando las sociedades humanas. Rorty cree que la democracia liberal es la mejor herramienta que los seres humanos fueron capaces de imaginar, al menos por el momento, con el propósito de

alcanzar la máxima felicidad posible en la tierra.²⁶⁶ Solamente una utilidad social de este tenor ya valida y justifica a la democracia sin la necesidad de disponer de fundamentos fuertes para sostenerla y, al mismo tiempo, la hace preferible a otras opciones conocidas por la humanidad hasta el momento.²⁶⁷

Rorty considera que la democracia es la expresión de un “darwinismo generalizado” (1999b, p. p. 27). Lo es porque la democracia con la construcción de nuevas herramientas y hábitos para la acción o, lo que es lo mismo, nuevas creencias, es el resultado de un proceso evolutivo de adaptación de la especie humana a su entorno. Los seres humanos de hoy sabemos más cosas que los humanos del pasado y, presumiblemente, excepto un mundo postapocalíptico, menos que las personas del futuro. Este bagaje acumulado de proyectos, experiencias, ideas, experimentos y demás artificios que construyó el mono parlante y racional nos permite una mayor amplitud de perspectivas, y, en principio, un menor margen de error. En particular, la democracia ha permitido ampliar el grado de consensos y, por consiguiente, ha logrado que las necesidades humanas encuentren mecanismos de resolución más inclusivos, igualitarios, eficaces y eficientes. Rorty cree que las instituciones y los procedimientos democráticos permiten conciliar diferentes necesidades a partir de estos acuerdos consensuales. El hecho de ser una comunidad abierta y en permanente intercambio fomenta mayores escenarios y posibilidades, así como mayores aprendizajes para sus miembros. Las ideas nacen, crecen y fluyen más vigorosamente en un ámbito de libertad. De hecho, Rorty (2000b) considera que tal vez la razón más importante para preferir a la democracia es “...que nos permite construir contextos de discusión cada vez mejores y mayores” (p.109),²⁶⁸ logrando de esta manera que podamos construir cada vez mejores herramientas y prácticas sociales para adaptarnos a nuestro entorno. Como este proceso es de permanente retroalimentación, Rorty (2000b) afirma que una sociedad democrática debe negarse a aceptar “...cualquier autoridad que no sea la del consenso logrado por medio de una indagación libre” (p. 38).

La política democrática ha reemplazado al monoteísmo y al estilo de metafísica o de ciencia que pretenda señalarnos el aspecto “real” del mundo. Aquellas personas que quieran

²⁶⁶ Cfr.: “sencillamente el mejor medio [la democracia] que fuimos capaces de imaginar hasta este momento en procura de alcanzar la máxima felicidad posible para los seres humanos” (2009, p. 32).

²⁶⁷ Cfr.: “La hostilidad de la derecha en gran medida se explica por el hecho de que los pensadores derechistas no creen que sea suficiente sólo preferir a las sociedades democráticas. Uno también tiene que creer que son objetivamente buenas, que las instituciones de tales sociedades están basadas en primeros principios racionales, especialmente si uno enseña filosofía, como yo lo hago, se espera que le contemos a los jóvenes que su sociedad no es una más de las buenas sociedades hasta ahora inventadas, sino una que encarna a la verdad y a la razón” (Rorty, 1999b, p. 4-5).

²⁶⁸ Véase también 2000d, p. 13.

continuar por el camino de las creencias y los argumentos esencialistas deben hacer esta peregrinación organizándose dentro del mundo de lo privado. De modo que "...El libre consenso sobre cuánto espacio para la perfección privada podemos permitirnos mutuamente ocupa el lugar de la búsqueda de valores "objetivos", de la búsqueda de un ranking de necesidades humanas que no dependa de tal consenso" (2007, p. 31). Por esto mismo, la cultura democrática tiene como eje el fortalecimiento del clima de tolerancia característico de sociedades que aceptan el hecho del pluralismo. Vimos que la imaginación es otra de las virtudes necesarias para hacer crecer a una sociedad democrática. Dicha virtud se asocia, a su vez, con el afán de curiosidad que, de seguirlo, amplía nuestras perspectivas y pensamientos sobre el mundo que nos rodea. Para Rorty (1993^a) "Una utopía democrática sería una comunidad cuyas principales virtudes intelectuales serían la tolerancia y la curiosidad, más que la búsqueda de la verdad" (p.112). Nuevamente la metafísica en sus distintos formatos quedará por fuera de la discusión acerca de los temas de la agenda pública y las políticas públicas que deben implementarse para atenuar o revertir las distintas problemáticas sociales o aprovechar una oportunidad de mejora social. Rorty (2007) así lo dice: "Esto implica reconocer que las esperanzas privadas en relación a la autenticidad y la autonomía deberían dejarse en casa, cuando los ciudadanos de una sociedad democrática se reúnen a deliberar acerca de lo que se debe hacer" (p. 102).

Decíamos que la ampliación de nuestros vocabularios es el gran horizonte de las sociedades democráticas. Los ciudadanos de lo "utopía liberal"²⁶⁹ de Rorty serán personas que reconocen la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, la finitud de sus propias consciencias e, incluso, el hecho de que sus comunidades están sujetas a grandes cambios o, por distintos motivos, a perecer. Siguiendo esta línea de argumentación, Rorty (1991) considera que "las deliberaciones morales del burgués posmoderno" (p.201) deben evitar la formulación de principios generales con excepción de casos muy puntuales que habilitan esta práctica, poniendo como ejemplo dos situaciones ubicadas en los extremos en una hipotética escala de complejidad: por un lado, el dictado de una constitución política, por otro, la explicación de normas que los niños pequeños deban memorizar. En el primer caso, los principios generales son necesarios para fundar la estructura de un país, configurando la arquitectura de sus poderes o, por decirlo de otro modo, su ingeniería constitucional. En el segundo, el sentido está puesto en la educación de las nuevas generaciones y el dictado de normas, especialmente cívicas, es parte de un proceso de internalización de una identidad colectiva. Lo cierto es que resulta fundamental crear escenarios de libre discusión con la

²⁶⁹ Cfr.: "...los ciudadanos de mi utopía liberal serán personas que poseen un sentido de la contingencia de sus lenguajes de deliberación moral, así como de sus consciencias y sus comunidades" (1989, p. 80)

intención de que las deliberaciones y controversias morales y políticas se desenvuelvan dentro de una dinámica sin obstáculos institucionales, es decir, a través de discusiones libres y abiertas. Vimos que el límite posible de este intercambio se establecería para evitar el crecimiento de aquellos discursos que caen por fuera del sentido común democrático, como las ideologías propagadoras del odio y la violencia entre las personas. La apuesta por la libre discusión resultará en sociedades más ricas, plurales y complejas que permanentemente estarán contrastando múltiples perspectivas. Rorty está convencido de que la libre discusión fluirá si sostenemos la existencia de determinados espacios diseñados para asegurar una libertad casi plena, dándonos como ejemplo a la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades. Esto último debe ir acompañado con "...una frecuente y factible movilidad social, la alfabetización universal, el acceso posible a la educación superior, y la paz y la riqueza [que] han hecho plausible el ocio necesario para escuchar a muchas diferentes personas y reflexionar sobre lo que dicen" (Rorty, 1989, p. 6). Sobre esta última idea Rorty elabora una frase muy bella: "si cuidamos a la libertad política, la verdad y la bondad se cuidarán por sí mismas" (1989, p. 84).

Los ciudadanos democráticos deberían compartir un sentimiento de fraternidad que refuerce a la unión social ligada a partir de vocabularios comunes, proponiéndose a sí mismos el desafío de construir compromisos más bellos y útiles. Con este propósito, Rorty cree que podrán recibir los consejos de filósofos (no metafísicos),²⁷⁰ poetas, dramaturgos, economistas e ingenieros.²⁷¹ En particular, los poetas y los ingenieros tienen un rol central porque "...crean asombrosos proyectos nuevos para procurar la mayor felicidad para el mayor número" (Rorty, 1993^a, p.47). El filósofo estadounidense considera que el vocabulario de la política social democrática está lo suficientemente elaborado como para prescindir de una intervención más sofisticada por parte de los filósofos. Tal vez los economistas, sociólogos, politólogos e historiadores le han agregado o puedan agregarle algún tipo de reformulación que sea efectivamente útil.²⁷² Rorty recurre a nuestro otro autor mientras reflexiona sobre las comunidades democráticas liberales, muchas veces criticadas desde distintas perspectivas, y nos dice "La utopía liberal es simplemente la idea, no muy nueva, de una igualdad de oportunidades. Más o menos lo que Rawls describe en su libro *Una teoría de la justicia*; la idea

²⁷⁰ Cfr.: En *Filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty insta a los filósofos a mantener la conversación de occidente (1979, p. 355)

²⁷¹ Cfr.: "Como socialdemócratas deweyanos, los filósofos pueden resultar políticamente útiles del mismo modo que los poetas, los dramaturgos, economistas e ingenieros. Los miembros de estas diferentes profesiones pueden fomentar una política social democrática reformista realizando ocasionales llamadas de atención y advertencias con respecto a determinados proyectos en determinados momentos" (Rorty, 1993a, p.44).

²⁷² Véase 1993a, p. 46,

de una sociedad en la cual aunque hay desigualdades y razones para ello, habría de todos modos muchas más en cualquier otra forma” (2005, p. 61).

V. Consideraciones finales. Las esperanzas democráticas

Desde el momento en que la secularización del mundo de la política comenzó a reemplazar a la legitimidad teocrática, las esperanzas humanas se depositaron en proyectos políticos contingentes. La política democrática es uno de estos intentos más actuales, un proyecto que mal o bien ha tratado de alejarse cada vez más de las verdades trascendentes. Sin embargo, el fantasma de lo absoluto continúa recorriendo a las sociedades democráticas. Rorty (2009) nos pide que “ahora que ya hemos secularizado la política, volvámosla también no metafísica” (p. 35). Es así que las nuevas comunidades deben concebirse a sí mismas unidas bajo esperanzas democráticas comunes, en lugar del conocimiento sobre las mismas verdades esenciales.²⁷³ El filósofo llama a sustituir al conocimiento por la esperanza,²⁷⁴ la esperanza “...en que los seres humanos, una vez que han dejado de lado a Dios y a varios de sus reemplazantes, puedan aprender a confiar en su propia imaginación romántica y en su propia capacidad para cooperar entre sí por el bien común” (1993a, p. 37). Esta esperanza es el único proyecto humanista que Rorty puede aceptar, desconociendo en cambio al humanismo platónico-cartesiano-kantiano que camina por ciertos senderos en la búsqueda de una naturaleza inmutable y esencial de las cosas humanas. La solidaridad fraterna refuerza los lazos sociales sin necesidad de un conocimiento por fuera de lo simplemente humano. Por este motivo, debemos aprender a vivir sin convicciones comunitarias profundas acerca del alma, la voluntad de Dios, la verdadera naturaleza humana, el sentido y el destino de la historia, lo que antes llamamos el “confort metafísico”, todas las cuales han llevado a “la gran teoría políticamente inútil” (1998b, p. 53). El deseo de solidaridad puede ser mucho más enriquecedor que el deseo de objetividad, porque permite imaginar proyectos y personas más interesantes sin gastar energías inútiles en aquello que se esconde y que debemos de algún modo develar.²⁷⁵ Este llamado a la solidaridad en Rorty nos hace pensar en individuos desinteresados y cooperativos con un fuerte sentido comunitario, una imagen de los seres humanos bastante distinta al individualismo liberal clásico. Sin embargo, Mattio (2009)

²⁷³ Cfr.: 2000d, p. 3.

²⁷⁴ Cfr.: “Espero que lo que he estado diciendo haya ayudado a hacer más claro a lo que me refiero cuando exhorto que sustituyamos el conocimiento por la esperanza” (1999b, p. 88). “Los pragmatistas desean colocar la esperanza social en el lugar que tradicionalmente había ocupado el conocimiento” (2000a, p. 44). Rorty entiende que Hegel fue el primer filósofo que nos ayudó a sustituir al conocimiento por la esperanza. Véase 1998b, p. 57.

²⁷⁵ Cfr.: “Nuestra autoimagen emplearía imágenes de realizar en vez de encontrar, las imágenes utilizadas por los románticos para alabar a los poetas más que las imágenes utilizadas por los griegos para alabar a los matemáticos” (1991, p. 28).

entiende que Rorty nunca se pudo desprender del prejuicio antropológico del liberalismo clásico acerca de que las personas somos individuos autointeresados (p.175, n. 151). Si bien nuestro egoísmo se atenúa ante la presencia del dolor o la humillación, nunca abandonaríamos el autointerés como base de la construcción de nuestra subjetividad. Mattio (2009) brinda dos afirmaciones contundentes: por un lado, dice que "...en la narración rortyana los sujetos que individuos no se hallan unidos en la prosecución de un bien común sino que se vinculan "con propósitos de protección mutua" (p. 256); por otro lado, "...el sujeto rortyano-en tanto red de creencias y deseos-se conforma como un individuo autointeresado, no sólo en su "lado" ironista sino también en esa parte del yo-red que identificamos como liberal" (Ibidem). Las afirmaciones de Mattio contrastan con nuestra cita anterior (1993a, p. 37) donde Rorty menciona la búsqueda del bien común a través de un proceso de cooperación, aunque es verdad que van de la mano con reflexiones rortyanas como la que sigue: "En su concepción [el ironista liberal] la solidaridad humana no es un asunto que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha entretejido un propio vocabulario último – no será destruido" (1989, p.91). La última cita es parte de un fragmento de *Contingencia, Ironía...* donde Rorty contrapone al ironista liberal con el liberal metafísico. La contraposición es interesante y reveladora de las ideas rortyanas, pero en lo que importa aquí creemos que Rorty intenta dejar en claro que la solidaridad o la cooperación tampoco se pueden fundamentar en una causa o motivo metafísico ya sea este los derechos humanos, Dios, la razón, la verdad, el fin de la historia, un último vocabulario compartido y superior a los vocabularios de cada persona, etc. Ni siquiera el bien común es una entidad de algún modo reconocible y previamente definida, por lo cual se irá configurando por azar o fortuna en un proceso fluctuante y contingente. De manera que lo única pauta está en el hecho de reconocer que las personas son "algo que puede ser humillado" (ibid.). La solidaridad consiste en buscar vocabularios y prácticas sociales para lograr que la humillación no ocurra o, al menos, haya menos posibilidades de que esto suceda. Cualquier alusión argumentativa más sofisticada para fundamentar la búsqueda del bien común es muy probable que sea exagerada o esencialista, por lo tanto, inútil.²⁷⁶ Nos da la impresión de que las afirmaciones de Rorty más que un gesto de egoísmo autointeresado son conclusiones totalmente coherentes con su pensamiento. Es decir, para Rorty no tiene sentido plantear una elección entre egoísmo individual y altruismo social, sino que lo primero es lo

²⁷⁶ Nos resulta afín a nuestra idea, aunque el sentido no sea el mismo, está reflexión que leímos luego en Jaume Trabal (2000): "Para Rorty, la estrategia de recurrir a unos elementos idealizantes intrínsecos en la práctica social, o es totalmente irrelevante – una fruslería evidente (parecido a argumentar que para decir algo hace falta usar un lenguaje) -, o todavía revela una actitud idolizadora" (p. 118).

único que existe en los hechos. Lo segundo es una construcción metafórica innecesaria, algo así como un adorno retórico. Ahora, estos ironistas liberales autointeresados y egoístas también son razonables y comprenden que tienen una responsabilidad pública en relación a sus elecciones políticas y sociales. Protegiendo su propio vocabulario privado y colaborando para el fortalecimiento de vocabularios públicos democráticos, reformistas, inclusivos y tolerantes, el ironista liberal comprende que coopera en pos del bien común porque habrá menos personas humilladas y, con algo de suerte, más personas serán felices. Esto último no sólo es suficiente, sino que es todo lo que se puede hacer. Excepto que queramos construir castillos en el aire. Creemos que Rorty probablemente pensaría que la acusación es improcedente, en particular porque se lo acusa de un delito imaginario. La tensión entre egoísmo y solidaridad es una falsa dicotomía o, en todo caso, es una tensión entre el liberalismo ironista y el liberalismo metafísico. Como bien interpreta Bernstein (1993), un crítico de Rorty, el liberal ironista entiende que la reconciliación, síntesis y fusión entre lo privado y lo público "...no sólo es un proyecto fútil sino que es innecesario" (p. 264). Si hay una imposibilidad de una verdad común, una motivación o justificación inapelable para la cooperación o la solidaridad, o de una reconciliación o fusión entre los dos mundos, únicamente nos quedan nuestras verdades, creencias y deseos. Aunque es cierto que si somos responsables socialmente en el mundo público utilizaremos aquellas que sirvan para construir mejores sociedades, es decir, uniones humanas que cuenten con las prácticas sociales adecuadas para lograr la menor posibilidad de humillación y la máxima de felicidad. Si el altruismo nos pide que destruyamos nuestro mundo privado en sacrificio de la sociedad o del "bien común" nos está pidiendo algo que difícilmente sea liberal, porque nos está pidiendo que perjudiquemos y violemos nuestra privacidad, nuestra individualidad y autonomía, que pongamos en riesgo o trunquemos nuestro proyecto personal y el de nuestro círculo íntimo, en fin, está desconociendo la separación entre el mundo público y el privado que es una de las bases más importantes del liberalismo. Además, habría que plantearse algunas cuestiones problemáticas: en qué sentido ese sacrificio tiene verdaderamente una utilidad social, quién lo sugiere u ordena, quién define qué es el bien común, en cuánto ayuda y cómo, si daña nuestras creencias o nuestra subjetividad, a quiénes beneficiaría y por qué, si hay unanimidad o reciprocidad en el sacrificio, en nombre de qué argumentos y con qué vocabularios se sostiene. En todo caso si alguien cree que hay creencias por las cuales vale la pena morir, podemos pensar que es una decisión personal loable, pero que no obliga a las demás personas a que imiten la acción. Si fomentamos sociedades que respetan la integridad de las personas claramente estamos procurando el bien ajeno. Más allá de eso es posible que estemos dentro de una visión esencialista de la política que, muy probablemente, esté por fuera de la familia del liberalismo. Rorty cree que el camino concreto y sincero es el de las

esperanzas egoístas que, no simplemente por una consecuencia no intencionada, sino en búsqueda de ese efecto, con discursos, conductas, acciones y propuestas públicas para lograr sociedades democráticas inclusivas, tolerantes, libres e igualitarias, respetuosas de los proyectos personales plurales y bien intencionados, con mecanismos de ascenso social, en fin, sociedades que promueven la felicidad e intentan evitar el dolor y la humillación, sólo con eso – que no es poco - construimos escenarios sociales que propician el bien común. Lo demás son fuegos de artificio.

Para la política democrática lo importante es realizar “reformas experimentales” (Rorty, 1998b, p. 66) que nos lleven a mejores escenarios de cooperación. La pauta del éxito de estas reformas se evalúa en clave pragmática, respondiendo a la pregunta: “¿el cambio era o no socialmente útil?” (Rorty, 2009, p. 64). Con la intención de idear estos cambios, deberíamos fomentar la conversación comunitaria para lograr descripciones más sofisticadas de las sociedades democráticas, permitiendo el surgimiento de nuevas metáforas de mayor amplitud, utilidad y belleza. Las concepciones filosóficas tradicionales sólo serán adecuadas para este propósito si las reformulamos de manera que sean también útiles a la descripción que de sí mismas tienen las sociedades democráticas.²⁷⁷ Lo cierto es que si queremos mantener la esperanza social, los ciudadanos de una sociedad democrática deben poder contarse a sí mismos “...una historia sobre cómo las cosas podrían ser mejores, y no percibir ningún obstáculo insuperable para que esa historia se convierta en realidad” (Rorty, 1989, p. 86). La importancia de esto último es central, porque las comunidades democráticas sólo disponen de estas esperanzas y convicciones comunes ya que han dejado atrás las certezas esencialistas o científicas acerca de la naturaleza humana o las concepciones del bien.²⁷⁸ Asimismo, el proceso de conversación nunca se detiene, ni sabemos cuáles serán sus resultados, de hecho, las sociedades democráticas sospechan la posibilidad de que sus creencias y deseos tarde o temprano puedan ser obsoletos a partir de esta propia dinámica social, de modo que “...siempre necesitaremos nuevas metáforas, nuevos espacios lógicos, nuevas jergas, que nunca habrá un reposo final para el pensamiento” (Rorty, 1993a, p. 37-38). En “Prioridad de la democracia...” Rorty considera que el progreso moral de la sociedad es una historia de realizaciones y logros poéticos de las personas y las comunidades situadas históricamente en

²⁷⁷ Cfr.: “...reformular las concepciones filosóficas tradicionales en formas que las harán más útiles para la descripción de sí misma de la sociedad democrática...” (1998c, p. 12).

²⁷⁸ Cfr.: “De acuerdo con este punto de vista, el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda nueva metáfora, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro. Semejante convicción equivale a rechazar la idea de que nosotros, las sociedades democráticas occidentales, conocemos de antemano lo que queremos...una tarea de los intelectuales de estas sociedades será ayudar a vivir a sus conciudadanos con la idea de que aún no disponemos de un lenguaje adecuado, y a apartarles de la idea de que existe algo con lo que mantener una “adecuación” (Rorty, 1993^a, p.37)

determinados contextos, sin la posibilidad de ir a la caza de hallazgos o desvelamientos, ni de contar con dispositivos infalibles o esencialmente precisos como pueden ser la razón, determinados principios, derechos o valores.²⁷⁹ Las mejores metáforas que nos llevarán a creencias más útiles y deseos más ricos, sólo obtendrán la prueba de su superioridad a partir de que hayan sido adoptadas luego de un ejercicio de persuasión libre durante el cual no se haya aplicado la fuerza coactiva para imponerlas y, además, se hayan oído todas las posibles alternativas.²⁸⁰ La persuasión es la clave del método pragmático para lograr el convencimiento de las demás personas acerca de la conveniencia de nuestras ideas. Se puede lograr con procedimientos sencillos como la práctica de decirles a nuestros interlocutores: “Trata de pensar de este modo” (Rorty, 1989, p.9) o, lo que es lo mismo dicho con más detalle, “Trata de ignorar las preguntas tradicionales aparentemente fútiles sustituyéndolas por las siguientes preguntas nuevas y posiblemente interesantes” (Ibidem).

Rorty considera que las sociedades democráticas - aun con sus imperfecciones - son parte de un experimento extraordinario de los seres humanos, incluso entiende que “...las aproximaciones existentes en la actualidad a una comunidad completamente democrática y completamente secular, me parecen ahora el más grande logro de nuestra especie” (1999b, p. 20). Sin embargo, este experimento puede perecer en el futuro, dejando apenas un testimonio de un intento que las personas llevaron a cabo con el propósito de vivir mejor en la tierra.²⁸¹ La democracia es parte de la lucha darwiniana por la supervivencia de la humanidad en el único entorno que hasta el momento ha conocido. La democracia es la faceta moral de esta lucha más amplia. Los pueblos democráticos son vistos desde esta perspectiva como una evolución de la especie humana, luego de un pasado político poblado de represiones, violencias y desigualdades pronunciadas entre las personas. Plantearlo en estos términos implica apartarse de dicotomías morales del estilo de la lucha del bien y el mal, lo justo y lo injusto, la virtud y el pecado, etc. reemplazando estos opuestos abstractos por la búsqueda de lo prudente en lugar de lo imprudente, lo útil en lugar de lo inútil, lo más conveniente en lugar de lo menos recomendable, etc., pero sin la posibilidad de trazar diferencias claras y definitivas entre una cosa y la otra. Además, reconociendo que la idea de lo útil o lo conveniente pueda dar lugar a controversias acerca de quién y cómo determina su significado y las prácticas para

²⁷⁹ Véase 1991, p. 189.

²⁸⁰ Cfr.: “Sólo insistimos en que, si estos nuevos términos han sido adoptados como resultado de la persuasión en vez de la fuerza, serán mejores que los que utilizamos actualmente —pues ése es el significado analítico de «mejor»” (Rorty, 1991, pp. 219-220)

²⁸¹ La idea de que la política es una disciplina experimental hace que Bernstein (1993) se pregunte si no necesitaríamos apelar a algunos estándares o criterios para juzgar qué cuenta como un éxito y qué como un experimento fallido (p. 241). Creemos que Rorty le respondería que estamos frente a un éxito si hemos logrado sociedades con menor dolor y mínimas posibilidades de que haya una humillación hacia una persona. Este pareciera ser el único criterio.

alcanzarlo, la pauta de éxito tiene que ser empírica, es decir, de simple observación. La lucha neodarwiniana logrará victorias en tanto se piensen maneras "...de disminuir el sufrimiento humano, incrementar la igualdad entre los hombres e incrementar la capacidad de todas las criaturas humanas para comenzar la vida con iguales oportunidades de felicidad" (2000^a, p. 65). De manera que lo útil, lo conveniente y lo prudente se asocian a la solidaridad pensada como los logros comunitarios que evitan el dolor y la humillación del mayor número de personas. De lograrse esta esperanza, las personas vivirán mejor en su conjunto. De fondo está la idea de que los que están socialmente adaptados u ocupan las posiciones más aventajadas, también se beneficiarían si disminuye el dolor y se incrementa la igualdad. De todas maneras, el destino de las sociedades democráticas es incierto y en gran parte reside en cuestiones que están en manos de la diosa fortuna. El Rorty etnocéntrico está orgulloso del experimento estadounidense, aunque también se permite dudar sobre el destino de su patria.²⁸² Dice el autor: ‘

Si el experimento fracasa [Estados Unidos], nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Tendrán simplemente algunas pistas acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque no sobreviviera nada de la época de las revoluciones democráticas, quizás nuestros descendientes recuerden que las instituciones sociales *pueden* ser vistas como experimentos de cooperación en lugar de intentos de encarnar un orden universal y ahistórico (1991, p. 196)

A pesar del etnocentrismo de Rorty, el filósofo no pierde la esperanza de que la humanidad en su totalidad esté en camino de arribar a una comunidad global, una esperanza remota e imposible de asegurar, pero que llevaría a los pueblos del mundo a incorporar parte de la moral de las "democracias europeas industrializadas" (2000a, p. 67). Sin duda, Rorty opta por la moralidad occidental porque cree sinceramente que ha permitido que se consolide el proyecto de construir comunidades democráticas. Es cierto que el régimen político llamado democracia liberal, caracterizado por ciertas normas e instituciones, es preponderante en occidente.²⁸³ A pesar de que no sabe cómo y con qué descripciones lo harán, Rorty incluso espera que en un futuro remoto cuando la humanidad escriba la historia universal, los

²⁸² Como bien lo destaca Bernstein (2003), especialmente en entrevistas, Rorty es bastante pesimista sobre el destino estadounidense, en particular porque observa una tendencia económica de aumento creciente de la disparidad en la distribución de la riqueza entre una elite pequeña de súper ricos y un grupo grande y creciente de pobres (p. 134).

²⁸³ Para 2001, Leonardo Morlino (2009), tomando como base el *Freedom House Survey* de ese año, contabiliza 86 democracias en un mundo de casi 200 países, la mayoría de las cuales están en Europa, las Américas y Oceanía. De los 100 países existentes entre África y Asia, apenas 14 estaban considerados como democracias (p. x).

demócratas sociales occidentales serán descriptos en términos positivos y favorables acerca de aquello que mal o bien ayudaron a consolidar.²⁸⁴

Más allá de su marcado pragmatismo, en distintos textos Rorty esboza la esperanza de una utopía democrática. Por momentos, la idea lo hace olvidar su etnocentrismo y se proyecta a la humanidad en su conjunto. Aunque es cierto que los modos de pensar de Rorty lo alejan de una concepción idealista de las cosas humanas, el autor se permite imaginar un futuro donde las esperanzas democráticas han alcanzado el punto más alto, tal vez el horizonte más favorable que pueda esperarse dentro de los límites de la contingencia humana. Sin embargo, plantear un punto de llegada parece más bien imposible dentro del universo intelectual rortyano, porque sería algo así como el arribo a la conclusión de cierta historia o el encuentro con la consumación de la Idea, de manera que parece más pertinente pensarlo como un proceso sin fin. Al menos en estos términos lo describe Rorty hablando aquí de utopías en plural - cuando la mayoría de las veces lo hace en singular -: "...la concepción de todavía mayores utopías, como un proceso sin final – una interminable y prolífera realización de la libertad" (1989, p. XVI). Este mundo utópico postmetafísico, donde no convergemos hacia ninguna verdad ya existente y nunca antes develada, en principio tan posible como un mundo postreligioso o postclerical, conformará un feliz escenario donde la solidaridad entre los humanos "...no será vista como un hecho a ser reconocido luego de despejar prejuicios o excavando hacia profundidades previamente escondidas, sino como una meta a ser alcanzada" (Ibidem). Nuevamente la filosofía moral y la filosofía política sólo serán útiles si adquieren la forma de una narración histórica e incluso de una "especulación utópica" (Rorty, 1989, p. 60), en lugar de insistir con la búsqueda de "principios generales" (Ibidem).

Queremos concluir con Rorty compartiendo un pasaje muy ilustrativo acerca de la utopía democrática que el filósofo tiene en mente. De cumplirse el producto de su imaginación, las esperanzas democráticas gozarán de una realidad nunca antes vista ante los ojos de una humanidad plagada de conflictos, tragedias y desigualdades sociales. Dice Rorty (1992):

Estos descendientes habitarían una utopía social democrática en la cual los humanos se causarían entre sí mucho menos sufrimiento respecto al que se causan en la actualidad – una utopía en la cual la hermandad humana fuera realizada de maneras que hoy apenas podemos imaginarnos. La idea social aglutinante de esta utopía sería un balance entre la minimización del sufrimiento y la maximización de la racionalidad 3 – un balance entre la presión de no dañar a otros y la tolerancia sobre diferentes maneras de vivir, entre la vigilancia contra la crueldad y la resistencia a construir un estado panóptico. Como buenos pragmatistas, los habitantes de esta utopía no piensan en sí mismos como realizaciones de la verdadera naturaleza de la humanidad, viviendo de acuerdo a la

²⁸⁴ Cfr.: 1991, p. 197.

racionalidad 2, sino simplemente como más libres y felices, conduciendo vidas más ricas, que los habitantes de las comunidades humanas previas (pp. 587-588)²⁸⁵

²⁸⁵ En este artículo Rorty reconoce tres racionalidades. La racionalidad 1 es éticamente neutral, la compartimos con los animales, y se asocia con la habilidad de adaptarse al medio a partir de mejores conductas y dispositivos tecnológicos. La racionalidad 2 se plantea metas más complejas más allá de la mera supervivencia o adaptación técnica, es típicamente humana e implica una evaluación además de la adaptación lograda con el uso de la racionalidad 1. Creemos que la racionalidad 2 se acerca a la idea de racionalidad en Rawls. Por último, la racionalidad 3 es casi sinónimo de tolerancia, va unida a la posibilidad de alterar nuestras creencias por propia convicción, es decir, cambiar como personas, así como nos permite reconocer la posibilidad de otras creencias sin necesidad de reaccionar violentamente. La racionalidad 3 nos lleva a persuadir, discutir, vivir y dejar vivir, alcanzar acuerdos y compromisos, llegando incluso a ser considerada como la libertad misma. Creemos que la racionalidad 3 se acerca a la idea de lo razonable en Rawls. Rorty (2007) dice que, a pesar de lo difícil de que alguna vez se logre, igual se puede pensar en la búsqueda de una buena sociedad global como utopía (p.104). Aunque respecto al futuro, el filósofo duda de que a la humanidad le quede mucho tiempo en la tierra debido al riesgo de una catástrofe nuclear o de una catástrofe ambiental, o ambas al mismo tiempo. (1992, p. 596, n 26).

Conclusión. *Back to the future*²⁸⁶

[Protágoras] Nobles jóvenes y ancianos, en pública sesión tomáis la palabra, poniendo en el centro de vuestras intervenciones a los dioses, a los que yo, con mis discursos y escritos sobre ellos, sobre si existen o no existen, trato de quitar de en medio²⁸⁷

Hemos visto que John Rawls y Richard Rorty combaten con buenas armas para desplazar a la metafísica de las discusiones políticas contemporáneas y que ambos logran elaborar propuestas teóricas de gran complejidad argumentativa. Esta lucha común junto con el hecho de que sean parte de la tradición del liberalismo democrático hermana a sus pensamientos haciéndolos solidarios en relación a ciertas afinidades intelectuales e incluso, aventuramos, posiciones políticas compartidas.²⁸⁸ En ambos se piensa la posibilidad de una utopía liberal por venir que haga aún más digna la vida humana o, como los dos parecen insinuarlo más o menos directamente, le renueve a la humanidad el derecho y el propósito de vivir en esta tierra. Un derecho prioritario por sobre el bien moral, un propósito bello aunque contingente. La antropología filosófica de los dos autores presupone un ser humano que es una persona de buena voluntad (*good will*), bastante bien dispuesto a cooperar con las otras personas dentro de un egoísmo racional y razonable con la intención de mejorar las condiciones y la calidad de vida de la sociedad en su conjunto. Ambos rechazan al frío y racionalista *homo economicus*, maximizador de utilidades y beneficios, al menos en su versión más pura, pensando en su lugar a la racionalidad dentro de un contexto más empático de razonabilidad que, en el caso de Rorty de forma más explícita, incluye a las emociones. Sus ideas filosóficas y políticas no podrían concebirse en un mundo poblado mayormente por yos psicópatas o yos ermitaños. Cuando Rorty nos habla de un sentido de la solidaridad basado

²⁸⁶ Alusión a la película de Robert Zemeckis exhibida en Argentina como "Volver al futuro".

²⁸⁷ PLATÓN, Teeteto 162d, en Sofistas (2015, p.39). También podemos referir a la famosa frase: "Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana" (Sofistas, 2015, p. 52).

²⁸⁸ Rorty se sorprende, desilusiona y critica a Rawls cuando éste parece tomar el camino del universalismo moral en "Derecho de gentes". El desengaño refuerza la idea de que antes de este texto al menos, Rorty se percibía y sentía como muy afín a las ideas rawlsianas. Sin embargo, Rorty cree que todavía se puede redimir a Rawls también en este punto. En un escrito tardío, nos dice: "Creo que el enfoque constructivista de Rawls al derecho de gentes podría funcionar si adopta lo que Habermas denomina un "contextualismo fuerte". Hacerlo significaría abandonar el intento de escapar del historicismo, así como el intento de abastecer un argumento universalista para las más recientes visiones de occidente sobre cuáles diferencias entre las personas son arbitrarias" (2007, p. 50).

en la sensación de un peligro común que significa la posibilidad de la pérdida de la dignidad humana, nos recuerda a la razón pública de Rawls como un acuerdo esencial para conservar la buena salud de la sociedad que nos cobija y que, mal o bien, nos brinda nuestra libertad.

Tomaremos esta última idea de Rawls, la idea de la razón pública, para contrastar el pensamiento de ambos autores, completando de este modo lo dicho brevemente antes respecto a cuál puede ser la reacción de Rorty si lo enfrentamos con esta idea. Nos parece un ejercicio interesante e ilustrativo ya que nos sirve para completar un hipotético álbum de contrastes, porque antes ya habíamos contrastado a ambos autores utilizando como eje el análisis de Rorty sobre el giro político de Rawls. Si la razón pública fuera parte del juego del liberalismo político, un juego que excluye a las cuestiones filosóficas profundas, morales o religiosas, Rorty no tendría demasiadas objeciones en que tal vez sea un juego instructivo. Por un lado, porque vimos que él mismo muchas veces advirtió sobre la necesidad de no mezclar cosmovisiones filosóficas, morales o religiosas con cuestiones políticas, y el riesgo de que esta combinación fatal resulte en políticas públicas que interfieran en la esfera privada de las personas o, lo que también es dañino para la democracia, permita que los ciudadanos y los funcionarios estatales recurran a argumentos esencialistas; por otro lado, porque su visión del liberalismo también se asemeja a un juego inacabado y permanente que se renueva cada día a través de una trama de creencias y deseos, la cual se encarna en su léxico común y es compartida por una comunidad histórica determinada. Respecto al deseo de Rawls de que la idea de razón pública facilite un progreso hacia una sociedad política más estable, justa y cooperativa, consideramos que Rorty también podría concederle este punto e incluso podemos equiparar este deseo con su propia esperanza de un progreso moral e intelectual dentro de los distintos relatos nacionales. Aunque es cierto que Rorty en principio no parece necesitar de la idea de razón pública para fortalecer su esperanza, a este autor probablemente le bastaría con la apuesta a que las discusiones libres produzcan mejores metáforas, más inclusivas y tolerantes, enriqueciendo y ampliando de esta manera a las comunidades conversacionales. A simple vista la idea de la razón pública se presenta con mayores pretensiones que el hecho de ser una simple metáfora, aunque bien podría ser sólo eso. Tal vez el pragmatista Rorty dude de su utilidad en sentido práctico y le vea cierta sofisticación inútil a esta idea que nos ofrece Rawls, filósofo moral y político, confiando más en los resultados de la imaginación de los poetas o los ingenieros. Aunque Rorty la recibiría con gusto si la idea de la razón pública es un consejo de un filósofo que hace filosofía en minúscula y que lo ofrece con la intención de fomentar el reformismo democrático, pues así ayudaría a la esperanza rortyana de aumentar la felicidad social. Lo mismo si esta idea es un intento por redescubrir a la vieja filosofía tomando algunos conceptos en clave política, no metafísica, con la intención de que la sociedad democrática logre mejores descripciones de sí

misma. Podemos pensar que también sería bien recibida si busca fomentar la riqueza de las comunidades conversacionales, fortaleciendo la solidaridad y el desarrollo de nuevas creencias, deseos y prácticas sociales. En cambio, si la razón pública pretende acceder a una posición objetiva o esencial, necesaria o ahistórica, o intentara la clausura de la discusión en algún punto final, Rorty la descartaría. De hecho, la sugerencia de Rawls acerca de la necesidad de establecer cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica parece excesiva para un pensador como Rorty. Las cuestiones o elementos constitucionales fundamentales y de justicia básica bien pueden ser reemplazados por el simple hecho de trabajar para evitar que haya humillación de una persona sobre otra. La simple comprobación de que los escenarios de dolor y humillación están siendo eliminados sería suficiente. Rawls podría argumentar que el establecimiento de estas cuestiones constitucionales elementales y de justicia básica colaboraría en la práctica para atenuar y evitar la proliferación de dichos escenarios, pero creemos que a Rorty le parecería que está intentando establecer principios generales y, por ende, desecharía la propuesta. Recordemos que los principios generales sólo tendrían sentido si estuviéramos escribiendo o reformando una Constitución. La mención a un "ideal" de la razón pública también resulta sospechosa a los ojos de un pragmático como Rorty. Consideramos que la única forma de que este ideal sea aceptable es si lo planteamos en el mismo tono en que Rorty plantea e imagina a la utopía democrática. Como un horizonte hacia el futuro que, de producirse, traería mayor felicidad y menos dolor a los habitantes de las sociedades democráticas, pero que en ningún sentido sería una consumación plena, ni podría escapar de la contingencia constitutiva de todas las cosas humanas, incluyendo a la política.

Es cierto que en Rawls la apelación a la moral es más notoria, de hecho Rorty, a pesar de que lo secunda y adhiere a muchas de sus ideas, lo ubica dentro de los pensadores kantianos.²⁸⁹ De manera que, a pesar de que el giro político de Rawls parece el intento de alejarse cada vez más de la influencia de Kant, Rorty lo sigue viendo filosóficamente dentro de la órbita del filósofo alemán. Asimismo, Rorty muestra siempre un entusiasmo marcado por Stuart Mill y a veces sus argumentos se apropian del vocabulario utilitarista, mientras que Rawls ubica al utilitarismo dentro de las teorías esencialistas y, en gran parte, escribe su primera gran obra para contraponerse a las ideas del utilitarismo. Aunque se declare político, no metafísico o comprehensivo, por momentos, cuando leemos a Rawls su pensamiento

²⁸⁹ Cfr.: "Este provincianismo solitario, esta aceptación de que somos sólo el momento histórico que somos, y no los representantes de algo ahistórico, es lo que hace que los liberales kantianos tradicionales como Rawls se desentiendan del pragmatismo" (Rorty, 2001, p. 50). Cuando Rorty (2000b) aboga por abandonar la terminología kantiana y advierte que esto no pondrá en riesgo el proyecto de la ilustración, refiere a la discusión de Habermas y Rawls en *The Journal of Philosophy* como un diálogo entre kantianos (p. 139).

parece tener cierta pretensión de crear un orden estructural firme y estable, mientras que la lectura de Rorty da la impresión de que se mantiene siempre firme a la asunción de la precaria finitud de la vida. Jesus Conill en su libro *El crepúsculo de la metafísica* plantea una alternativa para transformar a la metafísica y salvarla de su desaparición, logrando de esta manera revigorizarla. Dice Conill (1988) que hay que pensar: “la posibilidad de reconstruir un marco racional fundamental, donde se argumente crítico-constructivamente y se conciban los problemas o intereses universales (trascendentales) de los hombres. Una teoría filosófica, no unilateral ni dogmática, sino racional y coherente...” (p.14). Llegando a la conclusión de este trabajo y sin poder ahondar aquí en nuestra intuición, nos queda la idea de que lo que hace Rawls es revitalizar a la metafísica transformándola en política. De lograr algo semejante se cerraría el círculo que abrió con su primer trabajo de cierta extensión y complejidad, su tesis sobre el pecado. Cuando habla de valores intrínsecos Rawls da la impresión de no haber logrado desterrar a los dioses. Más bien pareciera que crea un nuevo ídolo: la razón pública. En cambio Rorty sí lo logra, pero al costo de que por momentos tengamos la sensación de estar frente a un gran desierto más que mirando a una selva frondosa.

Dijimos en el capítulo anterior que Rorty está muy influenciado por la filosofía continental. Él mismo reconoce que su actitud bifronte es una rareza dentro del mundo de la filosofía contemporánea y se lamenta de que el diálogo entre la denominada “filosofía continental” y la “filosofía analítica” sea prácticamente nulo. En gran parte porque “...los filósofos no anglófonos apenas leen filosofía anglófona y al revés, los filósofos anglófonos apenas leen filosofía no anglófona” (2000b, p. 139). Por el contrario, Rorty lee con pasión a la filosofía no anglófona. Paradójicamente su reconocimiento académico le llega con *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, un libro al que, si bien la critica con fuerza, todavía podríamos catalogar como dentro de la corriente analítica, mientras que el resto de su carrera parece un intento por alejarse de su formación de origen e ir al encuentro del otro, la filosofía continental. Esto último también se observa en las temáticas y en los departamentos académicos donde dicta sus cursos dentro de la academia estadounidense. De Rawls se nos ocurre que tal vez Hegel sea la única anomalía. Siguiendo esta línea, si antes tomamos una idea Rawls, la razón pública, para contrarrestar a ambos pensadores, ahora recurriremos a una influencia fuerte en Rorty, Friedrich Nietzsche, con el mismo propósito.

Consideramos que a Rawls la influencia nietzscheana le resultaría extraña y exótica, porque las únicas veces que menciona a Nietzsche lo hace como quien habla de un pensador lejano y más bien pernicioso, del cual pareciera haber leído muy poco. Si olvidamos la interpretación de Heidegger que ve a Nietzsche como la consumación más alta del pensamiento metafísico, podemos afirmar que el filósofo errante fue un ferviente antimetafísico. Lo cierto es que la militancia antiesencialista de Nietzsche tampoco logró

interesar a Rawls cuando, de pronto, se encuentra a sí mismo con un objetivo similar, al menos dentro del mundo de la política. Nuestra impresión, tal vez algo apresurada, es que Rorty es un pensador trágico que se hunde en la inocente contingencia del devenir, un pensador presocrático en su inspiración demoníaca, mientras que Rawls se aferra a una sobriedad filosófica platónica que sigue anclada a la *epistēmē*, y que le debe mucho a la inspiración cristiana. Rorty usa una máscara para hacernos creer que ha dejado lo dionisiaco recluido en el mundo de lo privado, mientras que lo apolíneo es la faceta adecuada en el ámbito de lo político. En términos pragmáticos puede que su creencia en la separación de estos dos mundos sea bastante cierta, en términos trágicos nos parece más bien imposible. Así, Rorty es un pensador que representa a la embriaguez dionisiaca e indica el camino del espectáculo como el camino del conocimiento, apelando a los novelistas y poetas que nos persuaden con relatos conmovedores e iniciáticos sobre la finitud asombrosa de la vida humana. Rawls es un pensador que representa el sueño apolíneo e indica el camino normativo de la moral como el camino de la racionalidad y la razonabilidad, que si no expulsa a los poetas como antaño lo hizo Platón al menos los ignora, proponiendo principios y acuerdos sustantivos para contener el río dentro de un cauce de previsibilidad. Si la ebriedad rortyana nos desvela un desenfreno de las pasiones, la sobriedad rawlsiana nos pone un velo para contenernos. En fin, las dos facetas de la vida, los dos impulsos, en última instancia, pareciera que son ineludibles y en algún punto de equilibrio, complementarios.

Con el correr de las lecturas nos abordó una idea de la cual nunca pudimos desprendernos: el fondo de la discusión de Rawls y Rorty contra la presencia de la metafísica en el mundo de la política es el mismo que estuvo presente en el siglo V a.c. en el mundo de la Hélade, particularmente en Atenas, cuando Protágoras de Abdera, eximio representante de la sofística, defiende una posición agnóstica acerca de los dioses y promete, creemos que con sinceridad, la posibilidad de enseñar la *areté* para que los ciudadanos puedan destacarse en la vida política a través del uso de la argumentación persuasiva. El esplendor de los sofistas sólo tuvo sentido en el marco de una Atenas democrática donde surgió el germen de este régimen político que todavía crece dos mil quinientos años después. Un régimen que es defendido por nuestros dos filósofos frente a posiciones aristocráticas o autoritarias, frente a los riesgos y peligros de que la frágil democracia vuelva a caer entre los derrotados de la historia. Aquel experimento de Pericles y Protágoras es hoy muy distinto,²⁹⁰ pero la posibilidad de que falle sigue siendo real y, por ende, la posibilidad de que otra vez concluya. Rawls y

²⁹⁰ Cfr.: “La intimidad de ambos, ateniense y extranjero, y la estima sobre la sabiduría de Protágoras entre los atenienses, queda ilustrada en el encargo de Pericles de que el originario de Abdera redacte una constitución para la colonia panhelénica de Turio o Turios fundada en el 444 a.c” (Luján, 2015, p. XII).

Rorty han detectado la amenaza de los argumentos y las posiciones esencialistas filosóficas, morales o religiosas. Por este motivo, los dos filósofos estadounidenses piensan y abogan por el destierro de los dioses de la política de la misma manera que Protágoras lo solicitó veinticinco siglos antes en el contexto de la primera experiencia democrática. Las ideas del sofista le hicieron ganar la acusación de impiedad, paradójicamente el mismo delito achacado a Sócrates, su enemigo intelectual, un delito que se traduce en una falta de respeto a los dioses y a las leyes de Atenas, y en la propagación de la corrupción de los espíritus de los jóvenes atenienses. Si bien Protágoras elude la condena a muerte, sus libros serán quemados públicamente en el Ágora y el destierro forzado lo llevará pronto a la muerte en un naufragio camino a Sicilia. Podemos afirmar que Protágoras fue víctima de la intolerancia; una Atenas decadente lo condena y censura, cuando una Atenas esplendorosa lo había cobijado y aplaudido. Precisamente el apogeo de Atenas, en términos económicos, culturales, científicos y políticos, se da con el siglo de oro de Pericles, es decir, durante la cúspide de la democracia ateniense. Casi todas las grandes obras públicas que se conservan son de ese periodo. La riqueza material va acompañada de las reformas políticas y del desarrollo artístico e intelectual. Vimos que la tolerancia es uno de los pilares de la argumentación de Rawls y Rorty en defensa de la democracia liberal y creemos que ambos coincidirían en que las sociedades menos cultas, o más golpeadas por crisis políticas y económicas, tienden a abrazar más fácilmente posiciones intolerantes plagadas la mayoría de las veces de argumentos metafísicos para fundar posiciones fuertes, con poco o nulo margen para el acuerdo.

También resulta llamativa la posición historicista y contextualista de Protágoras acerca de la justicia, ya que es otro aspecto que nos remite a lo dicho por nuestros dos autores cuando analizan las mismas cuestiones. Protágoras entiende que “Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer” (Protágoras y Gorgias, 1980, p.22). Los dichos del sofista nos recuerdan a las ideas de Rawls sobre la prioridad del derecho o lo correcto por sobre el bien, la búsqueda de un consenso traslapado, la imposibilidad de apelar a esencialismos en este proceso, entre otras; de Rorty, la idea de que la unión social plasmada en comunidades conversacionales es la fuente del conocimiento y de todas las convenciones, habiendo llegado la sociedad a ambas cosas después de un proceso de indagación y discusión dialógica con el ejercicio de la palabra. Dice Protágoras (1980) también: “Pues lo que a cada Estado (*polis*) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar” (p.21). En un estado democrático la legitimidad racional-legal del ejercicio del poder reside en la soberanía del pueblo, de manera que serán las personas unidas en un contrato o pacto social, histórico y contingente, las que

determinen mediante procedimientos libres los distintos acuerdos traducidos en normas e instituciones con el propósito de convivir en comunidad. Asimismo, el sofista mide a las cosas como convenientes o inconvenientes, creyendo excesivo llamarlas “verdaderas”, recordándonos las insistencias de Rorty respecto a la utilidad o la inutilidad de nuestras creencias.²⁹¹ De hecho, Rorty muchas veces hace una alusión positiva a los sofistas²⁹² y en particular a la figura de Protágoras, planteando incluso una tradición protagórica/emersoniana dentro de la cual se siente a gusto (2000a, p. 46). En uno de sus últimos escritos directamente se llama a sí mismo un “neo-sofista” (2007, p. 77) y, cuando revisita la discusión entre universalistas y románticos, dice que su tesis fundamental es que “...el pragmatismo, y su defensa del antropocentrismo protagórico, debería ser visto como una alternativa tanto al racionalismo como a la idea de que podamos recurrir a algo distinto que la razón” (p. 85). La asociación es tal que Kalpokas (2005) cuando acusa al etnocentrismo rortyano de relativista, rastrea los argumentos contra el relativismo hasta el *Teeteto* de Platón y defiende la idea de que los argumentos platónicos contra la tesis de la homo-mensura de Protágoras pueden aplicarse al etnocentrismo rortyano (p. 54). Protágoras y Rorty, dos mil quinientos años más tarde, tienen al mismo enemigo intelectual. De hecho, Rorty quiere reparar el error de Platón de separar el conocimiento (*epistēmē*) y la opinión (*doxa*). El autor considera que la idea de Platón de que la conceptualización de la política nos conduciría a un punto final donde ya no serían posibles más interpretaciones, diálogos y debates debe ser enterrada definitivamente como una de las ideas inútiles de la historia de la filosofía política. En su lugar, Rorty propone la concepción pragmatista sobre conocimiento y opinión, rechazando de cuajo la distinción tradicional.²⁹³ Es suficiente con que amemos a la argumentación y a la solución de problemas, y nos basta con el propósito sincero de que nuestras creencias sean coherentes, porque el amor a la verdad no debe ser una pauta que rija a las creencias, deseos y prácticas sociales, ya que el aumento del conocimiento puede pensarse en clave de una mejora de nuestras capacidades pragmáticas para idear normas y mecanismos que posibiliten una vida humana más rica y plena. Protágoras, uno de los ideólogos de la democracia ateniense, como todos los buenos sofistas, amaba a la argumentación. Decíamos en la nota 6 que en el diálogo

²⁹¹ Desde un punto de vista pragmatista, Rorty afirma que las creencias “verdaderas” serían aquellas que nos hacen más capaces de alcanzar la felicidad (2005, p. 179).

²⁹² Sin la pretensión de exhaustividad, en los siguientes referencias Rorty menciona a los sofistas desde distintos ángulos: 1991, p. 28; 1996a, p. 22; 2000b, p. 136, n. 57; 2007, p. 74-75.

²⁹³ Esta distinción pragmatista consiste en el conocimiento como una serie de temas donde es relativamente difícil obtener el consenso y la opinión donde este consenso es relativamente fácil de obtener. La distinción tradicional, en cambio, concebía al conocimiento como la verdad correspondiente con la realidad y la opinión como término recomendatorio de las creencias justificadas (Rorty 1991, p. 27-28).

platónico que tiene su propio nombre, Protágoras acepta que enseña la Ciencia Política con el propósito de hacer de los hombres buenos ciudadanos. El sofista se preocupaba de que los padres no enseñaran a sus hijos la “virtud”, debido a que esta omisión ponía en riesgo a la propia unión social. Si tenemos en cuenta que la enseñanza de la virtud que él mismo ofrece se propone lograr que el ciudadano aprenda “... acerca de los asuntos políticos para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón, 2000, p. 386), entenderemos que Protágoras buscaba mejoras sociales tanto en el ámbito de la argumentación pública, como en las acciones políticas de la ciudadanía. De hecho, si la educación logra este objetivo, dispondremos de argumentos más ricos y bellos, construiremos mejores metáforas, lograremos consensos más estables y tolerantes, progresaremos moral e intelectualmente, en fin, alcanzaremos varios de los propósitos de Rawls y Rorty para la consolidación de una utopía democrática liberal. Hoy sabemos muchas más cosas que Protágoras, han pasado muchos experimentos a través de la rica historia de la humanidad, pero algunas preguntas políticas y ciertas cuestiones sociales son las mismas que hace veinticinco siglos. La alusión nostálgica a una popular película estadounidense mencionada en el título de nuestra conclusión, es un recurso sentimental para representar el hecho de que en esto de la filosofía política constantemente debemos viajar al pasado para luego retornar al futuro. Aquí lo hemos intentado.

Con el triunfo del platonismo y la traducción posterior de los cristianos, la política perdió su aspecto más saludable, aquel que había logrado gracias a la dieta protagórica. Nuestra idea es recuperar la vigorosidad de la discusión política como una cuestión privativa de los humanos, sin dispositivos metafísicos que pretendan haber descubierto su esencia o motor fundamental, o propuestas que conciben tecnologías infalibles para gobernar los asuntos públicos. La búsqueda de acuerdos, la construcción de nuevas prácticas sociales, la consolidación de la ciudadanía democrática, en fin, todos los desafíos de las sociedades actuales, deberán tener como horizonte la creación de sociedades más justas, cooperativas y estables diría Rawls, felices, inclusivas y con menos dolor y humillación diría Rorty, sin olvidar la imposibilidad de fundarse en argumentos esencialistas. De producirse, este olvido incuba desastres.

Así como la muerte de Dios y la separación del Estado de las distintas iglesias, no aumentaron los casos de inmoralidad, ni la insinceridad entre las personas, creemos que el destierro de los dioses de la política, es decir, el fin del uso de argumentos esencialistas, tampoco implica un riesgo, ni generará ningún mal social evidente. Más bien lo contrario, consideramos que posibilitará la búsqueda de mejores argumentos para evitar caer en los facilismos dogmáticos de los discursos que apelan a cuestiones de fe. Decimos fe en un sentido amplio que incluye a las cuestiones filosóficas y morales profundas. Tal vez haya

llegado el momento de reconocer que en las sociedades democráticas y liberales las aseveraciones de certeza muy probablemente nunca alcanzarán la unanimidad, ni la perennidad, persistiendo en su lugar las distintas perspectivas humanas sobre la política, siendo incluso la democracia liberal una perspectiva más. Nos queda ver cómo lidiaremos con este hecho presente, además de histórico, que ha generado— y genera — tantas tragedias — y posibilidades - dentro de la especie humana. Por lo pronto, John Rawls y Richard Rorty nos han ofrecido sus interesantes propuestas.

Referencias bibliográficas

Agra Romero, María Xosé, Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 23, julio, p. 71-92.

Amor, C. (Comp.) (2006), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Prometeo.

Barry, B. (1995), John Rawls and the Search for Stability, en *Ethics* 105(4): 874-915.

Beltrán Pedreira, E. (2004), El neoliberalismo (2): la filosofía política de Rawls, en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid: Alianza,

Berlin, Isaiah (1988), *Four Essays On Liberty*, Reading: Oxford University Press

Bernstein, R. (1993), One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy and Rorty's Liberal Utopia, in *The New Constellation. The Ethical-political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: The MIT Press, pp. 230-292.

Bernstein, R. (2003), Rorty's Inspirational Liberalism, en Guignon, C., Hiley, D. (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 124-138.

Bernstein, Richard (2006), *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires: Katz.

Bloom, H. (2009), *La religión americana*, Buenos Aires: Taurus.

Bidart Campos, G.(1996), *Manual de la Constitución reformada- Tomo I*, Buenos Aires: Ediar.

Botana, N. (1994), Entrevista realizada por Clérici, A., en *Agora. Cuaderno de estudios políticos*, Año 1, nro. 1, invierno, 159-164.

Cohen, J., For a democratic society, en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, J. y Nagel, T. (2016), La perspectiva religiosa en Rawls, en García Jaramillo, L. (comp.), *Reconstruyendo a Rawls. Elementos para una biografía intelectual*, Buenos Aires: Eudeba.

Collier, D. y levitsky, S. (1998), Democracia con adjetivos. Innovación conceptual en la investigación comparativa, en *Agora. Cuaderno de estudios políticos*, Año 4, nro. 8, verano, p. 99-122.

- Conill, J. (1988), *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos.
- Constant, B.(2002), The liberty of the ancients compared with that of the moderns, en *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 309-328.
- Constitución de la Nación Argentina (2000), Buenos Aires: AZ Editora.
- Da Silveira, P. (1998), La teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad, en Quesada, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona: Anthropos.
- Eliade, M. (1999), *Historia de las creencias y las ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las reformas*, Barcelona: Paidós.
- Freeman, S. (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- García Jaramillo, L. (comp.) (2016), *Reconstruyendo a Rawls. Elementos para una biografía intelectual*, Buenos Aires: Eudeba.
- Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.
- Garreta Leclerq, M. (2006a), Rawls: legitimidad política, neutralidad estatal y razonabilidad, en Amor, C. (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, pp. 53-105.
- Garreta Leclerq, M. (2006b), Una justificación política de la legitimidad liberal, en Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política, número 5, pp. 171-219.
- Garreta Leclerq, M. (2007), Capítulo VI: La tesis de la neutralidad en la teoría de John Rawls, en *Legitimidad política y neutralidad estatal. Sobre los fundamentos del liberalismo*, Eudeba, pp. 177-277.
- Goldstein, A. (2019), *Bolsonaro. La democracia de Brasil en peligro*, Buenos Aires: Marea
- Guariglia, O. (1994), Entrevista realizada por Mazzuca, S. y Schwarz, C., en *Ágora. Cuaderno de estudios políticos*, Año 1, nro. 1, invierno, pp. 173-178.
- Gutmann, A. (2003), Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy, en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2000), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid: Biblioteca Nueva.

- Habermas, J. y Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000), Richard Rorty's Pragmatic Turn, en Brandom, R., *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell. [Versión castellana: Rorty, R. y Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires: Amorrortu].
- Horton, J. (2004), *El conflicto político y la autoridad de la filosofía política*, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 23, julio, p. 9-27.
- Jones, A.H.M. (1995), How Did the Athenian Democracy Works?, en *Athenian Democracy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 99-133.
- Kafka, F. (1979), *Parábolas y paradojas*, Buenos Aires: Editorial Fraterna.
- Kalpokas, D. (2005), Capítulo III: Etnocentrismo, liberalismo y conversación y Capítulo VI: ¿Universalismo o etnocentrismo?, en *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 49-74, 123-150.
- Larmore, C. (2003), Public Reason, en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lessnoff, M. (2001), *La filosofía política del siglo XX*, Madrid: Akal,
- Levitsky, S.y Ziblatt, D. (2018), *Cómo mueren las democracias*, Buenos Aires: Ariel
- Lisi, F. (2000), Introducción general, en Platón, *Diálogos I*, Madrid: Gredos.
- Locke, J. (2011), *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Los filósofos presocráticos (2015), *Obras I*, Madrid: Gredos.
- Luján, E. (2015), Introducción general, en Sofistas (2015), *Obras*, Madrid: Gredos.
- Mattio, E. (2009), *Richard Rorty: la construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral*, Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mendieta, E. (2005) , Introducción. Hacia una política post-filosófica, en Rorty, R., *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta.
- Morlino, L. (2009), *Democracia y democratizaciones*, Madrid: Cis.
- Mouffe, C. (1993), *The return of the political*, London: Verso.

Mouffe, C. (1994), La política y los límites del liberalismo, en *Ágora. Cuaderno de estudios políticos*, Año 1, nro. 1, invierno, p. 59-80.

Mouffe, C. (1996), A Radical democracy or liberal democracy?, en Trend, David (ed.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, p. 19-26.

Mouffe, C. (ed.) (1996) , *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge. [Edición castellana: Mouffe, C. (Comp.) (2005), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós].

Mouffe, C. (2000), *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política democrática*, Barcelona: Gedisa.

Mouffe, C. (2005), Política y pasiones: las apuestas de la democracia, en Arfuch, L., *Pensar este tiempo*. Espacios, afectos, pertenencias, Buenos Aires: Paidós, 75-100.

Nagel, T. (2003), Rawls and Liberalism" en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1996), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1998), *Ecce Homo*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1999), *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila editores, 3ra ed.

Nietzsche, F. (2000), *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2da reimp.

Nietzsche, F. (2001), *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (2004a), *Así habló Zaratustra*, Madrid; Alianza.

Nietzsche, F. (2004b), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 4ta reimp.

Nietzsche, F. (2004c), *El anticristo*, Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2005), *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 6ta reimp.

Nietzsche, F. (2006), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid; Tecnos, 5ta ed,

Nietzsche, F. (2007), *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal.

Nurock, V. (2015), *Rawls. Por una democracia justa*, Buenos Aires: Jusbaire.

Nussbaum, M. (1999), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona: Paidós,

Penelas, F. (2005), Las inclinaciones de la convicción. Verdad y justificación en el liberalismo político, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (1): 67-92.

Pessoa, F. (2016), *Poesía completa de Alberto Caeiro*, São Paulo: Comphania de bolso.

Platón (2000), *Diálogos I*, Madrid: Gredos.

Platón (2000), *Diálogos V*, Madrid: Gredos.

Pogge, T. (2016), *John Rawls. Una biografía*, en García Jaramillo, L. (comp.), *Reconstruyendo a Rawls. Elementos para una biografía intelectual*, Buenos Aires: Eudeba.

Protágoras y Gorgias (1980), *Fragmentos y testimonios*, Barcelona: Orbis.

Quesada Castro, F. (2004), Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy), en Cerezo, P. y Muguerza, J., *La filosofía hoy*, Barcelona: Critica, 2 ed., p. 297-310.

Raynaud, P., Rials, S. (eds.) (2001), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid: Akal.

Rawls, J. (1980), Kantian Constructivism in Moral Theory, en *Journal of Philosophy*, Vol. 77, N°9 (september), p. 515-572.

Rawls, J. (1984), *La justicia como imparcialidad*, México: UNAM.

Rawls, J. (1985), Justice as Fairness: Political not Metaphysical, en *Philosophy and Public Affairs* 14, pp.223-252 [Edición castellana: La justicia como equidad: política, no metafísica, trad. Mazzuca, S., en *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1, primer semestre 1996, p. 23-46]

Rawls, J. (1988), Las libertades fundamentales y su prioridad, en McMurrin (ed.), *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona: Ariel.

Rawls, J. (1990), *Sobre las libertades*, Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press [Edición castellana: Rawls, J. (1996), *El liberalismo político*, trad. Domenech, A., Barcelona: Crítica].

Rawls, J. (1998), *Réplica a Habermas*, en Habermas, J. y Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (1999a), *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999b), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press. [Edición castellana: Rawls, J. (2001), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós].

Rawls, J. (2001), *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press [Edición castellana: Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, trad. Valencia Villa, H., Barcelona: Paidós]

Rawls, J. (2004a), *Guía de lectura de El liberalismo político*, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 23, julio, p. 93-112.

Rawls, J. (2004b), *La justicia como equidad (Una reformulación)*, Buenos Aires: Paidós.

Rawls, J. (2008), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2009), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with "On my Religion"*, Cambridge: Harvard University Press. [Edición castellana: Rawls, J. (2010), *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*, Barcelona: Paidós]

Rawls, J. (2012), *Justicia como equidad*, Madrid: Técnos, 3ra ed.

Rivero Rodríguez, A. (2004), Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo, en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid: Alianza.

Rodríguez Adrados, F. (1997), *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Madrid: Temas de hoy.

Rodríguez Zepeda, J. (1998), El concepto de cultura política en El liberalismo Político, en Quesada, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona: Anthropos.

Rodríguez Zepeda, J. (1999), La debilidad política del liberalismo de John Rawls, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 14, diciembre, pp. 71-87.

Rodríguez Zepeda, J. (2003), *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona: Anthropos, UAM.

Rodríguez Zepeda (2004), Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 23, julio, p. 49-70.

Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (1995), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra].

Rorty, R., Schneewind, J.B. y Skinner, Q. (eds.)(1988), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Sinnot, A., Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (1990), *Introduction: Pragmatism as Anti-representationalism*, en Murphy, J., *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Colorado: Westview Press.

Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers. Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (1996), *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, trad. Vigil Rubio, J., Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (1992), A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference, en *Philosophy East and West*, Vol. 42 (4), pp. 581-592

Rorty, R. (1993a), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1993b), Human Rights, Rationality and Sentimentality, en Hurley, S. y Shute, S. (eds.), *On Human Rights*, New York: Basicbooks [Edición castellana: *De los derechos humanos*, Madrid: Trotta, 1998].

Rorty, R. (1995), Movements and Campaigns, en *Dissent*, Winter 1995, p. 55-60 [Versión castellana: Movimientos y campañas, en Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y política*, trad. Del Águila, R., Barcelona: Paidós, p. 67-79; Movimientos y campañas, en Rorty, R. (1999), *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, trad. Del Castillo, R., Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (1996a), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Técno.

Rorty, R. (1996b), Remarks on Deconstruction and Pragmatism, en Mouffe, C. (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge. [Edición castellana: Notas sobre deconstrucción y pragmatismo, trad. Mayer, M., en Mouffe, C. (Comp.) (2005), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós].

Rorty, R. (1997), Justice as a larger loyalty, en Bontekoe, R., Stepaniants, M. (Ed.), *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*, Hawaii: University of Hawaii Press. [Versión castellana: “La justicia como lealtad ampliada”, en Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y política*, trad. Del Águila, R., Barcelona: Paidós, p. 105-124; “La justicia como lealtad de amplio espectro”, en Rorty, R. (2010), *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*, trad. Fernández Aúz, T., Eguibar Barrena, B., Barcelona: Paidós, p. 86-110].

Rorty, R. (1998a), *Achieving our country. Leftist thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (1999), *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, trad. Del Castillo, R., Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (1998b), *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1998c), *Truth and Progress. Philosophical papers, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (2000), *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (1999a), *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1999b), *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin books. [Ediciones castellanas parciales: Rorty, R. (1998b), *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós. Rorty, R. (2001), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica].

Rorty, R. (2000a), La emancipación de nuestra cultura. Relativismo: descubrir e inventar. De la obligación moral, la verdad y el sentido común. Respuesta a Kolakowski. La noción de racionalidad, en Niznik, J y Sanders, J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid: Cátedra.

Rorty, R. (2000b), *El pragmatismo, una versión*, Barcelona: Ariel.

Rorty, R. (2000c), Response to Habermas, en Brandom, R., *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell. [Versión castellana: Rorty, R. y Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires: Amorrortu].

Rorty, R. (2000d), Universality and truth, en Brandom, R., *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell. [Versión castellana: Rorty, R. y Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires: Amorrortu].

Rorty, R., Nystrom, D, y Puckett, K. (2002), *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Rorty, R. (2003a), Anti-clericalism and atheism, en *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 2 (4), 2003, pp. 4-12

Rorty, R. (2003b), Religion in the Public Square: A Reconsideration, en *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 31, No. 1 (Spring, 2003), pp. 141-149

Rorty, R. (2004a), Cultural politics and the question of the existence of God, en Frankenberry, N. (ed.), *Radical interpretation in religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. y Vattimo, G. (2004b), *The future of religion*, New York: Columbia University Press.

Rorty, R. (2005), *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta.

Rorty, R. (2006), Naturalismo y quietismo, en *Diánoia*, volumen LI (56), mayo 2006, México: Fondo de cultura económica.

Rorty, R. (2007), *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical papers, volumen 4*, Cambridge: Cambridge University Press. [Edición castellana: Rorty, R. (2010), *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*, Barcelona: Paidós].

Rorty, R. (2009), *Una ética para laicos*, Buenos Aires: Katz.

Schettino Olmos, H. (1999), Rawls y la política, en *Revista internacional de Filosofía Política*, 14, diciembre, p. 71-87.

Schmitt, C. (2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Massachusetts: The MIT Press

Sartori, G. (1988), *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*, Buenos Aires: Rei.

Sartori, G. (1992), *Elementos de teoría política*, Madrid: Alianza.

Skinner, Q. (2007), *Lenguaje, política e historia*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Sofistas (2015), *Obras*, Madrid: Gredos.

Tilly, C. (1993), *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990*, Buenos Aires: Alianza.

Traverso, E. (2018), *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI

Traubal, J. (2000), Filosofía, Política y filosofía política en R. Rorty, en *Revista internacional de Filosofía Política*, n°15, julio 2000.

Vallespín, F. (1998), Introducción: una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas, en Habermas, J. y Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.

Vallespín, F. (2008), El neocontractualismo: John Rawls, en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, 3. *La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 3ra ed., pp. 582-605.

Vallespín, F. (2014), Aspectos metodológicos en la historia de la Teoría Política, en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la Teoría Política*, 1, Madrid: Alianza, 3ra reimp.

Vidiella, G. (2006), Estabilidad y razón pública en Liberalismo político, en Amor, C. (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, p. 105-122.

Weber, M. (1996), *El político y el científico*, Madrid: Alianza.