

# Richard Rorty: ¿Del pragmatismo en filosofía al relativismo en política?

Jesús Manuel Méndez Quijada\*

## RESUMEN

El trabajo se dirige a analizar el impacto sobre las concepciones políticas que podríamos proyectar a partir de la postura filosófica de Richard Rorty. Uno de los más prominentes filósofos norteamericanos del siglo XX, Rorty se inscribe en la corriente usualmente denominada pragmatismo. A Rorty se le define dentro del llamado neo pragmatismo. Su convicción central desecha las tesis clásicas que proclaman la existencia de verdades absolutas, valores universales incontrovertibles o imperativos categóricos. Al definir la filosofía como un mero lenguaje, Rorty cuestiona la necesidad de fundar la democracia en algún postulado filosófico. La democracia tiene primacía, y no se requiere invocar sistemas o definiciones filosóficas para darle soporte, afirma. Nuestra búsqueda se dirige a discutir cómo una concepción de esta naturaleza podría derivar en posturas de relativismo político. Es decir, cómo, a partir de esa carencia de soporte filosófico, puede ser tan extensiva la comprensión del accionar político que puedan llegar a justificarse prácticas cuestionables en el campo de las democracias occidentales.

**Palabras clave:** Rorty, relativismo, política.

---

\* Médico Cirujano. Abogado. Magister Scientiarum en Psiquiatría. Profesor en Centro de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela. Candidato a Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela. [jmendezquijada@yahoo.com](mailto:jmendezquijada@yahoo.com)

## Richard Rorty: from pragmatism in philosophy to relativism in policy?

### ABSTRACT

This paper is to discuss the impact on political concepts we could project, considering philosophical concepts Richard Rorty widely advocated. One of the twenty century most prominent USA philosophers, Rorty is usually included in the Pragmatism Philosophy movement. Actually, he has been defined as a neo-pragmatism thinker. His cord idea brushes aside classical thesis sustaining absolute truths, universal values or mandatory imperatives. In defining Philosophy as a mere language, Rorty dismiss any attempt to explain democracy according to a philosophical system. Democracy has the primacy, and no more is necessary to support it. It supports by itself. Our search pretends to discuss how such a conception could led to political relativism. This is, if no philosophical support to democracy is required, somebody could justify political actions not compatible with democracy, as we define it in western nations.

**Keywords:** Rorty, relativism, policy

### Introducción

Con este trabajo pretendemos analizar cómo un aspecto destacado en el pensamiento de Richard Rorty, el *pragmatismo* filosófico, puede trocarse en *relativismo* en lo político. No será una disquisición en el ámbito de la filosofía. Pretende, más bien, apreciar cómo el “*pragmatismo*” -que en Rorty es casi una militancia cuando se considera su anexión a una “*corriente filosófica*”- se expresa en sus ideas políticas.

Utilizaremos para el análisis, fundamentalmente, el trabajo de Rorty “*The Priority of Democracy to Philosophy*” ensayo incluido como un

capítulo del volumen I de sus *Philosophical Papers*, “*Objectivity, Relativism and Truth*”<sup>1</sup>. El abordaje nos servirá para considerar si, a la luz de lo que pretendemos identificar como *relativismo* en lo político, el autor corre el riesgo de lucir como quien ofrece un instrumento que podría justificar acciones o sistemas no sólo disímiles, sino absolutamente contradictorios. En la sección que sigue glosaremos ideas expresadas por Rorty en este y otros escritos suyos. Intentaremos conectar las ideas expresadas con otras consideraciones, y trazar el camino entre su postura pragmática en lo filosófico y lo que podríamos señalar como relativismo en lo político.

Extenderemos nuestra búsqueda hacia lo que el mismo Rorty llama una “*relectura*” de John Rawls. Aquí, de nuevo haciendo uso de lo que consideramos un giro relativista, Rorty propone contrastar una crítica muy generalizada al trabajo de Rawls, el carácter “*ahistórico*” de una de sus tesis centrales, *el velo de la ignorancia*. En el fondo encontraremos expresada la posición de Rorty al participar en el debate planteado por quienes, desde El comunitarismo, han criticado los planteamientos liberales de Rawls.

Pretendemos discutir hasta qué punto se puede usar ese “*relativismo*” a lo Rorty en lo político como instrumento para explicar diseños o releer teorías. ¿Puede hacerse esto sin forzar de alguna forma los argumentos? ¿Sin modificar el sentido de las propuestas o el contenido de los diseños políticos? Cuando Rorty hace su relectura de Rawls, por ejemplo, ¿nos pone en frente otro Rawls, uno distinto al que el autor original nos dejó ver en su obra? ¿Puede permitirse todo esto en nombre del “*pragmatismo*” que tanto abrazó Richard Rorty?

### **Relativismo: más allá del pragmatismo filosófico**

Para algunos, entre los tres filósofos más importantes de norteamérica, a Richard Rorty se la ha considerado uno de los principales

---

<sup>1</sup> La versión original se publicó en 1991 por Cambridge University Press, Cambridge, USA y el ensayo se incluye en el Vol. 1, pp. 257-282. Hay una versión en español, publicada en 1996 como: *Objetividad, relativismo y verdad*. Escritos filosóficos I. Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

representantes del neo pragmatismo. En el centro de sus posturas está una máxima que se convierte en instrumento para la construcción de su visión sobre los sistemas filosóficos, y sobre la propia concepción de la filosofía como ciencia. Llega a considerar la filosofía como un mero “lenguaje”, otro entre tantos y no más importante que la literatura, por ejemplo.

Desde esta perspectiva, la “*búsqueda de la verdad*” se convierte en un objetivo estéril pues al abandonar la noción de “*verdad absoluta*” no vale la pena construir la filosofía, ni nada, sobre los fundamentos de la verdad. Las ideas no son sino teorías al servicio de la acción, y no al revés. Por este camino, nos preguntamos, ¿podría comenzar a construirse la posibilidad de justificar los medios en función de los fines? Mantendremos esta pregunta en la búsqueda de una respuesta crítica aunque pongamos en claro que, en el terreno de la filosofía, *pragmatismo* no es lo mismo que *relativismo*. La inquietud que queda en el fondo de la búsqueda que planteamos es si, en el campo de lo político, en Rorty lo primero, *pragmatismo*, se convierte en lo segundo, *relativismo*.

Rorty comienza en sus *Philosophical Papers* por contraponer dos sistemas filosóficos, el predominante en la escuela norteamericana, analítica, y el tradicional europeo. Su postura es radicalmente *anti representacionista*, en cuanto desecha la relevancia de la discusión planteada por la metafísica occidental, dominada a su juicio por la diferenciación mente-cuerpo. No existe en su visión una diferencia que se pueda trazar nítidamente entre la mente -capaz de desentrañar, comprender y describir la esencia del ser humano- y el cuerpo, o los objetos en general, cuya representación la mente elabora. De forma más contundente, como lo plantea en *Phylosophy and the Mirror of Nature* (Richard Rorty, 1979)<sup>2</sup>, no sólo es que el hombre, el ser humano, no tiene una *esencia* que le sea inmanente sino que no existe *esencia* alguna. Se desvanece así el concepto de *naturaleza humana*. Pasa a ser mera metáfora que resume un conjunto de creencias y deseos, sin soporte más allá de un *acuerdo intersubjetivo* inherente a un grupo, a una historia, a una cultura. La verdad se construye

---

<sup>2</sup> Hay una versión en español, de 1983, publicada como *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, traducción de J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra.

en los encuentros entre personas que se expresan libremente. Es imposible, por tanto, ubicarla fuera de la comunidad que la construye sobre el consenso en torno a una idea.

A partir de esta noción podría confundirse el *pragmatismo* con el *relativismo*, a lo que el propio Rorty le sale al paso temprano en su discusión. En su argumento destaca que toda creencia se supedita, se subordina a un determinado contexto histórico, cultural y temporal. Así pierde valor absoluto. Se convierte en *contingente*. Al marcar su diferencia con el *relativismo*, Rorty afirma, en su *Consecuencias del pragmatismo*, que aquél se contradice en sí mismo. “El ‘relativismo’ es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre cualesquiera temas, vale tanto como la que más”. (Richard Rorty, 1996, 248).<sup>3</sup>

Al considerar que cualquier verdad, pensamiento, teoría o creencia resulta al final tan buena como cualquiera otra, no se puede pretender autenticidad o validez mayor en alguna. Si todo es relativo, dice, entonces hay una verdad absoluta en esta postura, aquella que postula que *todo es relativo*. Y, justo por tener que incluir en su argumentación una noción de lo *auténtico* o *válido*, tendría que considerar que existe esa noción última de lo *auténtico* o *válido* que nos servirá como patrón de comparación. ¡Exactamente lo que se quiere negar!

Rorty, por su parte, destaca que las cosas valen o son verdaderas o buenas no por sí mismas sino por las *consecuencias prácticas, contingentes*, por lo *útiles* que puedan resultar para lo que los individuos buscan. De esta manera diferencia, de un lado, el *relativismo*, que se asienta en considerar que toda teoría o creencia es tan buena como cualquier otra, y que *verdad* es un término con tantos significados como justificaciones. De otro lado, el *pragmatismo*, que estima que no hay nada que argumentar sobre la verdad, más allá de los procedimientos de justificación de una determinada sociedad.

---

<sup>3</sup>. El libro fue editado originalmente en Inglés en 1982 como *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. Nosotros consultamos una versión en Español.

No se soporta, así, el mito de verdad absoluta pues las teorías, relativas, existen sólo en, y responden a, un contexto cultural, histórico. Una descripción sociológica que nace en una comunidad, que pierde todo sentido como *yo metafísico* y pasa a ser un *yo social y político* en cuanto surge de relaciones específicas, dentro de esa comunidad. Si algo es verdadero lo es porque signifique la mejor forma de actuar, conocer o saber sobre una cosa. No tiene nada que ver con atributos intrínsecos a esa cosa, ni a un *conocimiento verdadero* que se puede representar de forma adecuada. Significa sólo que sabemos hacer algo con esa cosa, algo que deseamos.

Esta noción luce riesgosa al momento de justificar sistemas políticos, que pueden buscar, en su utilidad para los miembros de la sociedad, el fundamento de conductas, independientemente de consideraciones externas. Pensemos, por ejemplo, que la argumentación puede servir igual para el campo de la democracia liberal como para el del autoritarismo.

### **La verdad: aquello que para nosotros es mejor creer**

Conocer pierde el significado de representar de forma apropiada en la mente lo que existe fuera. Es decir, la mente deja de ser esa especie de espejo en el cual reflejar, representarnos, de manera verdadera los objetos. Al caer de este modo la *representación* como algo central, cae también la noción de *conocimiento*, la de *verdad*, que pierden sus contenidos como representaciones legítimas de la realidad fuera de nosotros. La *verdad* se convertirá en aquello que para nosotros es mejor creer, más que una auténtica o válida representación de la realidad. Insistiremos luego en expresar el impacto que esta visión filosófica tiene en la visión política de Rorty.

Nos aproximamos de esta manera a la construcción de un determinado léxico como el origen de ese campo de creencias, -no conocimiento ni verdad-, que dan cohesión a una concepción del individuo.

Y nos aproximamos también a su visión sobre el lenguaje como lo único específicamente humano. No una cierta esencia universal sino el lenguaje, con sus posibilidades para construir o destruir léxicos compartidos en un contexto específico.

Visto de otro modo, la filosofía pragmática no se preocupa por lo verdadero más allá de considerarlo como “*la mejor forma de actuar*”. No se preocupa sobre si lo absoluto o lo relativo puede tener trascendencia fuera de esa mejor forma de actuar, a lo que se circunscribe lo verdadero. Importa más encontrar cuáles creencias coinciden con – o son iguales a- las nuestras. La igualdad es etnocentrista, es decir, no derivada de una búsqueda universal de valor absoluto sino en referencia a identidades, en cierta forma más concretas, que se desarrollan en un grupo, dentro de una historia y un contexto cultural específicos.

Así, la conducta de una persona es más o menos racional en función de un contenido adaptativo que la empareja con la emitida por otros de su entorno, en circunstancias similares, tal como lo destaca en *Objetividad, relativismo y verdad*. De modo que no hay soporte metafísico alguno que nos lleve a pensar en una racionalidad que trasciende lo cultural, para convertirse en permanente y *ahistórico*.

De otro lado, su actitud pragmática le hace decir que el conocimiento no nace de la búsqueda de una esencia que existe y debe descubrirse. Es mera herramienta, en función de fines o beneficios que el hombre se procura: “*Los pragmatistas (...) quieren reemplazar la distinción apariencia-realidad por una distinción entre las descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos (...) útiles para crear un futuro mejor (...) Mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo*”. (Richard Rorty, 1997,13).

No se trata de representarnos una relación entre un sujeto y un objeto, de forma que la mente refleje en el sujeto una representación verdadera, exacta de ese objeto exterior. Más que *conocimiento*, entonces,

se trata de *creencias* que resultarán verdaderas o falsas según resulten útiles a los propósitos buscados. Así, sería inútil explorar la *verdad* de las creencias como una cuestión de correspondencia con una realidad, que sirve de referencia para ese criterio de verdad.

El escepticismo de la visión pragmática se centra, de esta forma, en la consideración de una creencia o un grupo de creencias como buenas o malas, según estos criterios, y no en relación con un patrón referencial dado, universal, invariable. Y no es que no exista la *realidad humana*, es que esta no se asociaría a una determinada *esencia* sino que se determina por un conjunto de creencias asociadas a otras creencias. Dejaremos anotada esa conclusión para releerla luego, en relación con el impacto que pueda tener en el campo de lo político: *Las creencias resultarán verdaderas o falsas según resulten útiles a los propósitos buscados, deseados, tenidos como buenos por los hombres*. Habrá que añadir, siempre en un contexto histórico, cultural, específico y dentro de un ámbito etnocentrista. ¿Cuánto se puede justificar en lo político con esta convicción?

La postura filosófica de Rorty se proyecta en su visión de lo político. Abandona la búsqueda que denomina *iluminista* por fundamentar la política en un argumento trascendental, verdadero, único y universal. Legitimar lo político, entonces, no ha de lograrse a partir del esfuerzo, la búsqueda, por alcanzar una especie de esencia única del poder. Se aparta así de un léxico único que basa la política en verdades trascendentales. ¿No estamos ante el riesgo de que este tipo de justificaciones soporten totalitarismos?

Rorty advierte que, dado que los sujetos se apegan a una serie de palabras útiles para justificar sus acciones y creencias –lo que él llamó *léxico último*– se corre el peligro de transformar nuestro *léxico último* –que en el fondo no es más que nuestro particular conjunto de signos y significados– en *premisas fundamentales, verdad objetiva* que pretendemos imponer. Es el camino al totalitarismo. Por el contrario, el *ironista* nunca se tomará a sí mismo en serio pues sabe que su propio léxico, los términos que

le sirven para describirse a sí mismo, surgen siempre de la *contingencia* y, por tanto, son frágiles.

Frente a las verdades trascendentales que buscan los *realistas*, los pragmatistas buscan el sentido de la vida en su propia comunidad, no fuera de ella. Mientras los realistas intentan acercar la sociedad a la verdad, Rorty esgrime la contingencia, que abandona la proclama de un destino único de la especie humana. Considera más bien el diálogo intercultural, que no se preocupa por encontrar un apoyo metafísico como base de justificación para valores políticos, democráticos.

Esto lo veremos de forma más destacada al considerar el enfoque desarrollado en *The Priority of Democracy to Philosophy*, en donde se esfuerza por sostener que no hace falta, es más, que es innecesario fundamentar la democracia en algún sistema filosófico, teórico o doctrinario. Sus argumentos se enfrentan con los de quienes consideran necesario encontrar fundamentación externa para las prácticas sociales en las sociedades democráticas. Es decir, se apartan de quienes se cimientan en argumentos de autoridad que nacen de la racionalidad. Pero pretender afirmar de manera tan categórica que la democracia, -o lo sistemas políticos en general, aunque él se centra para su análisis en la democracia liberal-, no necesitan de ningún sistema filosófico de justificación o soporte, ¿no es también una forma de construir un *léxico último*?

### **¿Desechar la filosofía?**

Para Rorty el siglo XX anida una sociedad *no filosófica*, que no necesita de los fundamentos y legitimaciones de la filosofía, que ya no puede aceptar criterios de “*verdad*” y que se mueve en torno a la solidaridad. En lugar de buscar la ilusión de construir una sociedad racionalmente fundada, deberíamos enfocarnos en enfrentar la *contingencia* del mundo y, mediante la solidaridad, disminuir el sufrimiento: “*Contemplarse a sí mismo como contingencia histórica es lo contrario de contemplarse a sí mismo como vinculado a un destino como la Razón, la*

*Naturaleza, Dios o la Historia... significa pensar que lo que a uno más le importa le importa porque sí, simplemente porque uno ha tenido determinados padres, porque ha crecido en determinada sociedad, y así sucesivamente". (Richard Rorty, 2005, 45).*

A partir de esta consideración se desarrolla un criterio fuertemente etnocéntrico, reconocido por el propio Rorty como fundamental en su visión. Como lo expresa en *Contingencia, ironía y solidaridad* (Richard Rorty, 1996)<sup>4</sup>, nuestra adhesión a instituciones sociales es cuestión tan poco sujeta a una *justificación* –o sometida a premisas conocidas de aceptación general- como la elección de amigos o de héroes. Tales elecciones no se hacen por referencia a criterios.

No se puede negar que esta visión pudiera llegar a extremos de relativismo, visto que si no se requiere de fundamentos todo podría lucir como permitido. Incluso, una determinada práctica social podría defender su supremacía a partir de sus propios criterios de validación y sin considerar límites marcados por valores de carácter general. Algunos defenderán estos criterios desde su postura liberal burguesa, digamos, pero ¿qué tal si otros encuentran la misma justificación desde una acción totalitaria?

Sin embargo, para intentar equilibrio en el análisis, diremos que en *Justice as a Larger Loyalty* (Richard Rorty, 1977)<sup>5</sup> pareciera que Rorty no proclama una especie de ley del más fuerte, como algunos críticos le han señalado. Por el contrario, redefine la forma de presentar los “logros” de occidente ante el resto de las sociedades no como un imperativo para que se asuman los mismos principios políticos, sino como referencia a lo “bien” que le ha ido a occidente actuando con base en ellos. De ese modo, es

---

<sup>4</sup> El texto se publicó originalmente en Inglés, en 1989, con el título: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>5</sup> Se trata de un trabajo leído en *The Erasmus Conference on “The Self, the Other and Community”*, el 25 de abril de 1997 en el Institute of Philosophy, Katholieke Universiteit Leuven. En 1998 se publicó una versión en Español, con el título *La justicia como lealtad ampliada*. En: *Pragmatismo y política*. Traducción de Rafael del Águila. Barcelona, Paidós.

cuestión de que cada quien juzgue la conveniencia de buscarse esos mismos resultados obrando sobre tales principios.

### **Conflicto entre lealtad y justicia**

Al abordar el tema de la justicia como problema, Rorty insiste en su propia forma de ver las cosas, dentro de su criterio que rechaza la construcción de verdades o esencias, más allá de las interacciones entre los miembros de la sociedad. Es lo que desarrolla en *Justice as a Larger Loyalty*. Rorty comienza proponiendo un ejercicio mental:

Permítanme comenzar por plantearles que consideren un experimento mental. Suponga que usted es perseguido por la policía y va hasta la casa de sus familiares a pedirle que lo escondan. Usted esperaría que ellos lo hagan. Sería anormal si no lo hicieran. Considere ahora la situación inversa. Usted conoce que uno de sus familiares o uno de sus niños es culpable por un sórdido crimen y de todas maneras él o ella le pide protección, le solicita que lo esconda frente al requerimiento de la policía. Muchos de nosotros estaremos dispuestos a cometer perjurio para proveer a tal niño o pariente con una falsa excusa. Pero si una persona inocente podría ser erróneamente condenada como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos invadidos por un conflicto entre la lealtad y la justicia. (Richard Rorty, 1977, 139).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Texto original: "Let me begin by asking you to consider some thought experiments. Suppose that you are being pursued by the police and you go to your family home and ask them to hide you. You would expect that they would do so. It would be abnormal if they did not. Consider again the reverse situation. You know that one of your parents or one of your children is guilty of a sordid crime and nonetheless he or she asks for your protection, asks to be hidden from police inquiries. Many of us would be willing to perjure ourselves in order to supply such a child or parent with a false alibi. But if an innocent person would then be wrongly convicted as a result of our perjury, most of us would be torn by a conflict between loyalty and justice."

Sentiremos tal conflicto, sostiene Rorty, sólo en la medida en que podamos identificarnos con la persona inocente a la que hemos dañado. Tiene que haber algún sentido en el que él o ella sean «*uno de nosotros*», antes de que comencemos a atormentarnos con el asunto de si hicimos o no lo correcto al cometer perjurio. La lealtad a grupos ampliados se debilitará, o desaparecerá, cuando las cosas se pongan realmente feas. Los lazos con los cercanos se estrechan, mientras con los lejanos se relajan.

Para ilustrar esta afirmación apela a un ejemplo ciertamente extremo. Los padres de familia tras un holocausto nuclear: ¿comparten alimentos con vecinos y agotan sus reservas en uno o dos días? O, ¿deben defenderse de ellos por las armas? Queda así planteado un auténtico dilema, ¿hay que contraer el círculo por lealtad o expandirlo por justicia?

Para Rorty este dilema tiene respuesta fuera de la consideración de valores absolutos universales, asociados a una determinada noción de justicia. La justicia, en el fondo, terminará siendo una *lealtad ampliada*. Llevado al campo de lo político, se pasea por una hipótesis. Pensemos que las instituciones democráticas y las libertades son viables sólo cuando están apoyadas en bienestar económico, el cual puede lograrse regionalmente pero resulta imposible de alcanzar globalmente.

Así, las democracias y las libertades del *primer mundo* no podrán sobrevivir a una completa globalización del mercado de trabajo. En tal circunstancia, las democracias ricas tendrían que elegir entre perpetuar sus propias instituciones democráticas o tratar con justicia al tercer mundo.

Siguiendo su argumentación, el círculo tendería a estrecharse y la lealtad –con ella el criterio de la justicia– se inclinaría por los intereses más cercanos. Después de todo, no se trata de decidir con base en principios universales, o en valores que están más allá de las relaciones específicas del entorno social. La idea de obligación moral universal, de respeto a la dignidad humana, es reemplazada por la de lealtad a un grupo muy amplio, la especie humana. Y las lealtades a grupos amplios serán menos firmes que las que se forman en torno a grupos más estrechos.

Las afinidades se construirán en torno a aquellos que tenemos razones para considerar *gente como nosotros*. Es decir, en torno a quienes se construye la noción del nosotros como forma de ver a los que esa afinidad emocional nos pone como cercanos, con quienes podemos coincidir, quienes, en fin, son suficientemente similares a nosotros como para negociar diferencias, vivir en paz y sentirnos todos vinculados al acuerdo obtenido.

Nos preguntamos, el encontrarnos frente a otros que no sean *suficientemente similares como para negociar diferencias* y vivir en paz, ¿nos autorizaría entonces a actuar contra ellos, aniquilarlos o someterlos, por no ser suficientemente *razonables*? Pareciera que la afirmación del propio Rorty nos autoriza a pensar que así lo plantea. Veamos:

Concluir que alguien es irremediabilmente irracional no es sugerir que no hace un uso apropiado de las facultades que Dios le dio; es más bien darse cuenta de que no parece compartir con nosotros suficientes creencias y deseos relevantes como para hacer posible una conversación fructífera acerca de los temas en debate. Así, nosotros concluiremos, muy a nuestro pesar, que tenemos que abandonar los esfuerzos por lograr que amplíe su identidad moral, y tendremos que disponernos a trabajar en la construcción de un modus operandi, uno que podría incluir la amenaza, o, incluso, el uso de la fuerza. (Richard Rorty, 1977, 146).<sup>7</sup>

La propia identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno se identifica, el grupo o grupos con los que uno no puede

---

<sup>7</sup> Texto original: “To conclude that somebody is irredeemably irrational is not to suggest that she is not making proper use of her God-given faculties; it is rather to realize that she does not seem to share enough relevant beliefs and desires with us to make possible fruitful conversation with us about the issues in dispute. So, we reluctantly conclude, we have to give up on the attempt to get her to enlarge her moral identity, and we have to settle for working out a modus vivendi, one which may involve the threat, or even the use, of force.”

ser desleal y seguir siendo uno mismo. Esta postura es cónsona con no creer que tengamos una identidad central y verdadera en virtud de nuestra pertenencia a la especie humana, una identidad que responda al llamado de la razón. La ley moral no es más que una red concreta de prácticas sociales. De este modo, no es preciso buscar ninguna fundamentación externa a las propias prácticas sociales contingentes de las sociedades democráticas.

En ese sentido, Rorty sostiene que no podemos resolver el conflicto de lealtades alejándonos de él y asumiendo una obligación moral universal de actuar justamente, algo que resulta radicalmente distinto de la lealtad misma. Aquí nos estamos aproximando a la formulación de su tesis sobre lo inoficioso de buscar una justificación filosófica para las ideas políticas, las liberales, en concreto, que él profesa. Nos acercamos al centro de su afirmación de la prioridad de la democracia frente a la filosofía.

Una cuestión que deberíamos preguntarnos, no obstante, es si igual se justificaría que, desde otra concepción -no la del *primer mundo*, o la de la democracia liberal que defiende Rorty- se procediera según el mismo razonamiento al momento de abordar la respuesta a la hipótesis planteada párrafos arriba. Sobre todo, si se le justificaría en caso de que las llamadas democracias del primer mundo estuvieran en la posición en la que ahora están las de esos otros mundos, que no son del primero.

### **Prioridad de la democracia sobre la filosofía**

Si no existe una esencia humana, si no hay verdad absoluta, si la vida se rige por la contingencia, no por la razón, ¿por qué habríamos de exigir una justificación filosófica para los sistemas políticos, específicamente para la democracia liberal? Esta es la discusión que plantea Rorty en *The Priority of Democracy to Philosophy*. (Richard Rorty, 1991).

En este ensayo comienza por referirse al impacto de una simple afirmación de Thomas Jefferson: “*No causa daño a mi vecino que yo diga*

*que hay un Dios o ningún Dios.*” (Thomas Jefferson, 1905).<sup>8</sup> Con esta simple afirmación, dice Rorty, Jefferson habría marcado el tono para los políticos liberales norteamericanos. La afirmación destaca el respeto para la idea de que los políticos pueden separar sus creencias sobre materias de relevancia para su ámbito privado de aquellas que corresponden a lo público. Las creencias compartidas entre los ciudadanos sobre esas materias *privadas* no son esenciales a una sociedad democrática.

La diferenciación de los ámbitos de lo público y lo privado la desarrolla en *Philosophy and the Mirror of Nature*. El ámbito de lo público se construye en lo intersubjetivo, sin responder a razones absolutas ni necesidad de justificación o soporte en un determinado sistema filosófico, como lo discute en *The Priority of Democracy to Philosophy*. La búsqueda de la perfección, las preocupaciones filosóficas sobre lo trascendental, absoluto, universal, se dirime en el ámbito de lo privado.

A partir de esta postura resulta inquietante preguntarse sobre el efecto de esa distinción entre el ámbito de lo privado y el de lo público, lo político. Si los sistemas de valores no tienen aplicación en lo público, si lo público se construye en el mero espacio intersubjetivo, sin necesidad de soporte en otras referencias, ¿qué es lo que puede ofrecer una contención apropiada a determinadas conductas, decisiones o diseños de sistemas políticos?

Por el camino de deslindar lo público de lo privado en estos términos, ¿estaremos propiciando un espacio de justificación para cualquier diseño, sea o no respetuoso de ciertos valores? Para quien tales valores universales no existan, el límite -definido en lo meramente intersubjetivo y dentro de un contexto específico- podría ser tan laxo como para caer en el terreno en que *todo es válido*.

---

<sup>8</sup> Texto original: “it does me no injury for my neighbor to say there are twenty Gods or no God.” Citado por Richard Rorty (1991). *The Priority of Democracy to Philosophy*. En *Objectivity, Relativism, and Truth*. *Philosophical Papers Vol I*, p. 257.

Esta visión polariza dos posiciones. Unos defenderán la existencia de *derechos humanos inalienables* y buscarán *una respuesta correcta* a los dilemas morales y políticos, amparándose en una teoría de la naturaleza humana. Por su parte, quienes giren hacia el lado pragmático defenderán la noción de lo relativo, local y etnocentrista, esto es, referido a la tradición de una comunidad en particular, al consenso de una determinada cultura. Lo que diferencia a lo *racional* como deseable, o a lo *fanático* como reprochable es, en todo caso, relativo al grupo. Grupo que necesitamos definir y que posee un cuerpo de creencias que determinan el contenido de la palabra *nosotros*, en torno a quienes, entre otras cosas, se construirán los lazos de lealtad. Vale decir, de relaciones de justicia. Se trata de una identificación con nuestra propia comunidad como un producto histórico, en el cual es irrelevante establecer identidad entre la *verdad* y la *justificabilidad*.

Surge aquí otra inquietante pregunta. ¿Qué hacemos con aquellos que no logramos incluir en el *nosotros*? ¿A qué cosas nos autoriza la definición de ese espacio donde la construcción del *nosotros* es la referencia que define nuestras interacciones con quienes quedan fuera de él? Es claro que no todos coincidirán con la postura de Rorty sobre cierta autorización, que nacería de la definición del otro como *irracional* y que permite construir un “*modus operandi, uno que podría incluir la amenaza, o, incluso, el uso de la fuerza*”, como se citó arriba.

### **¿Es verdad que la democracia liberal necesita, en algún sentido, una justificación filosófica?**

Esta es la pregunta central que se aborda en *The Priority of Democracy to Philosophy*. Los seguidores del pragmatismo coincidirán en que, aunque se necesita alguna articulación filosófica, no se requiere un soporte filosófico. Desde su punto de vista, los filósofos de la democracia liberal pueden desear desarrollar una teoría del “*ser*” (self) humano que se relacione con las instituciones que admiran. Pero tales filósofos no están justificando esas instituciones sobre la referencia a premisas más

fundamentales, sino al revés: ponen la política primero y desarrollan una filosofía que se ajuste a ésta. La respuesta de Rorty a la pregunta sobre la necesidad de justificación filosófica es un rotundo no. Sostiene, incluso, que Rawls mostró que la democracia liberal puede funcionar sin presuposiciones filosóficas.

A partir de este punto, Rorty avanza en el análisis sobre las tesis de Rawls. Cita la afirmación de éste, en un artículo denominado *Justice as Fairness: Political not Metaphysica*:

...como una cuestión de práctica política, ninguna concepción moral puede proveer las bases para una concepción pública de la justicia en la sociedad democrática moderna. Las condiciones sociales e históricas de tal sociedad tienen sus orígenes en las Guerras Religiosas que siguieron a la Reforma y el desarrollo del principio de tolerancia, y en el crecimiento de gobiernos constitucionales y las instituciones de las grandes economías industrializadas de mercado. Estas condiciones afectaron profundamente los requerimientos de una concepción “manejable” de justicia política: Tal concepción debe permitir una diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones conflictivas e inconmensurables del bien, afirmadas por los miembros de las sociedades democráticas existentes. (John Rawls, 1985, 225).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Texto original: “... as a practical political matter no general moral conception can provide a publicly recognized basis for a conception of justice in a modern democratic state. The social and historical conditions of such a state have their origins in the Wars of Religion following the Reformation and the subsequent development of the principle of toleration, and in the growth of constitutional government and the institutions of large industrial market economies. These conditions profoundly affect the requirements of a workable conception of political justice: such a conception must allow for a diversity of doctrines and the plurality of conflicting, and indeed incommensurable, conceptions of the good affirmed by the members of existing democratic societies.” El texto luce como una redefinición de los términos más conocidos que se expresan en el trabajo central de Rawls,

Según Rorty, puede pensarse que, para fines de la teoría social, Rawls pone de lado tópicos como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del self, la motivación de la conducta moral y el significado de la vida humana. Tal como Jefferson pensaba que las cuestiones de la “Trinidad” o la “transubstanciación” eran irrelevantes a la política, lo son estos temas. Por esta vía, afirma Rorty, Rawls desarma las críticas de quienes le reclaman que sus postulados —especialmente el *velo de la ignorancia* y la *posición original*<sup>10</sup>— son ahistóricos, que desechan el contexto histórico y social en la construcción de los acuerdos.

De esta forma Rawls prefería “*mantenerse en la superficie, filosóficamente hablando*”. Para Rawls, sostiene Rorty, no es que nosotros conozcamos, basados en antecedentes filosóficos, que es de la esencia humana tener derechos y entonces proceder a preguntarnos cómo una sociedad puede preservar y proteger estos derechos. Sin dudas es una lectura que difiere de la que la mayoría de sus críticos han hecho de Rawls, especialmente desde el campo de los comunitaristas.

¿Transfiere Rorty aquí a Rawls su propio punto de vista en cuanto a que las preocupaciones filosóficas, campo de la filosofía analítica, se reservarían a la búsqueda individual de la perfección, de la virtud, mientras no forman parte de la construcción de lo colectivo, de lo político, de lo público, en fin?

---

*A Theory of Justice*. El propio Rawls lo advierte en el artículo, como lo comentamos más abajo.

<sup>10</sup> El texto original de John Rawls (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, fue publicado en español, en 1979, como *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica. De esta versión tomamos la cita que sigue: “Los principios de la justicia se escogen detrás de un velo de la ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición tradicional, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia.” P. 25.

Como ciudadanos y como teóricos sociales, nosotros, dice Rorty, podemos ser indiferentes a los desacuerdos filosóficos en torno a la naturaleza del ser, como Jefferson lo fue a las diferentes teorías teológicas sobre la naturaleza de Dios. Es decir, las visiones acerca de la naturaleza y propósitos del hombre deben ser separados de la política. Las cuestiones sobre la existencia humana o el significado de la vida humana deben reservarse a la vida privada.

En esta línea de análisis, una democracia liberal no sólo excluirá las opiniones sobre estas materias de la coerción legal sino que se propondrá desligar las discusiones sobre tales cuestiones de la política social. Incluso se permitiría ejercer la fuerza contra la “*consciencia*” si esta lleva a los individuos a actuar de forma que amenace las instituciones democráticas. ¿Estamos aquí acaso en un campo en que lo individual cede ante el interés colectivo, como se concibe desde el terreno del comunitarismo?

La postura que Rorty sostiene -y que describe como compartida por Rawls- sobre lo innecesario de buscar justificaciones o fundamentos filosóficos para la política, se diferencia de la de quienes creen que las conclusiones políticas requieren de fundamentos extra políticos, y que el *equilibrio reflexivo* de Rawls no es suficiente. Para éstos, se debería buscar en la autoridad de los principios generales una fuente de legitimación, religiosa o filosófica, como prefacio de la política. En ese sentido, el pragmatismo no sería suficientemente fuerte para mantener a una sociedad junta.

Pero Rorty, releyendo a Rawls, sugeriría que al momento en que la justicia se convierte en la primera virtud de la sociedad, la necesidad de tal legitimación puede desvanecerse gradualmente. La sociedad se acostumbrará a pensar que la política social no necesita más autoridad que la exitosa *acomodación* entre los individuos, quienes se descubren a sí mismos como herederos de las mismas tradiciones históricas, y encarados con los mismos problemas.

Pareciera, no obstante, que la relectura de Rawls que hace Rorty no se inscribiera en el análisis de *A Theory of Justice*, sino en algunos escritos posteriores, como el citado arriba, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en donde el propio Rawls afirma: “Yo quiero dejar de lado la discusión sobre si el texto de *Una teoría de la Justicia* soporta lecturas diferentes a la que yo perfilo aquí. Ciertamente sobre un número de cosas yo he cambiado mis puntos de vista...” (John Rawls, 1985, 224).<sup>11</sup> Al respecto, destaca también Rorty otro texto de Rawls: “Lo que justifica una concepción de la justicia no es que sea verdad de acuerdo a un orden que nos antecede y se nos es dado, sino su congruencia con nuestra profunda comprensión de nosotros mismos y nuestras aspiraciones que, dada nuestra historia y las tradiciones incorporadas firmemente en nuestra vida pública, resulta la doctrina más razonable para nosotros.” (John Rawls, 1980, 519).<sup>12</sup>

Rorty sostiene que, releído a la luz de un pasaje como este, “*A theory of Justice*” no luce más como un intento de construcción del *self* humano desde lo filosófico, sino como una descripción histórico-sociológica de la forma como vivimos ahora. De modo que cuando Rawls se refiere a un punto *arquimédico* en la construcción de una comprensión de la estructura de la sociedad no se refiere a un punto fuera de la historia. Se refiere al tipo de hábitos sociales enraizados que permiten una amplia gama de opciones para escogencia.

Considerar el evento histórico contrasta con la idea de que el *self* tiene un centro, una bujía divina o facultad que conduce a la verdad, llamada *razón*, y que la argumentación –tiempo y paciencia por medio– penetrará a este centro. Esta visión no es necesaria en Rawls, sostiene

---

<sup>11</sup> Texto original: “I want to put aside the question whether the text of *A Theory of Justice* supports different readings than the one I sketch here. Certainly on a number of points I have changed my views...”

<sup>12</sup> Texto original: “What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us.”

Rorty. La relectura le permitiría ver el *self* como una contingencia histórica, de modo que no se necesita entrar en la disquisición sobre la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Con esto pareciera querer responder a la crítica de quienes, desde el comunitarismo, se preguntan ¿puede una comunidad de aquellos que ponen la justicia siempre primero ser algo más que una comunidad de extraños?

Esta especie de revisión la plantea también el mismo Rawls en un debate sobre el liberalismo político, con Jürgen Habermas:

Lo que puede provocar malentendidos es la creencia de que, empleando una idea abstracta como la posición original como mecanismo de representación e imaginando las partes para entender su elección de principios a mantener a perpetuidad, la justicia como equidad supone aparentemente que la concepción de justicia de los ciudadanos se puede fijar de una vez por todas. Esto pasa por alto el punto crucial de que estamos en la sociedad civil y que la concepción política de la justicia, como cualquier otra concepción, está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos... (Jürgen Habermas y John Rawls, 2000, 104-105).

El *equilibrio reflexivo* sería instrumento para las discusiones de política social. La deliberación se guiará por la colección de los principios e intuiciones que se pondrán en equilibrio. Se dejarán de lado las preocupaciones filosóficas sobre el *self* o la *racionalidad*. Tales preocupaciones se restringirán como relevantes sólo para la búsqueda privada de la perfección, no para la construcción de la política social. Aquí contrasta Rorty el esfuerzo, que le atribuye a Rawls, por “*permanecer en la superficie, filosóficamente hablando*” con el intento tradicional de profundizar en “*los fundamentos filosóficos de la democracia*”. De manera abierta Rorty entra a polemizar con quienes critican los postulados de Rawls.

Insistimos, no obstante, en que esta defensa, si es que podemos usar el vocablo, se construye, al menos en parte, a partir de escritos posteriores a *A Theory of Justice*, centro fundamental de los críticos con quienes se establece la polémica. Aunque la parte medular de su argumentación la basa Rorty en lo que él mismo llama una relectura de *A Theory of Justice*.

En todo caso, que el propio Rawls haya tenido que insistir en presentar revisiones de sus tesis originales, -recogidas algunas de estas revisiones incluso en su obra posterior, *Political Liberalism*-, ¿es acaso una aceptación, aunque indirecta, de la pertinencia de las críticas?

### Del lado del “iluminismo”

La tradición filosófica ha asumido, afirma Rorty, que hay ciertos tópicos, entre ellos “¿qué es el hombre?”, “¿qué derechos son intrínsecos a las especies?” sobre los cuales cada persona tiene, o debería tener, puntos de vista, y que esos tópicos son prioritarios en el orden de la justificación en la deliberación de los temas políticos. Esta visión supone que los seres humanos tienen un centro natural que la pesquisa filosófica puede localizar e *iluminar*. Si, por el contrario, se ve a los seres humanos como redes descentralizadas de creencias y deseos, con vocabularios y opiniones determinados por circunstancias históricas, se abre la posibilidad de que no se requiere de absoluta sobreposición de esas dos redes –creencias y deseos– para construir acuerdos acerca de tópicos políticos o, incluso, provechosas discusiones sobre tales tópicos.

La deliberación de Rorty lo lleva a concluir en que la pregunta formulada antes, en torno a la necesidad de una fundamentación filosófica para la política, especialmente para la democracia liberal, se resolvería afirmando, con Rawls, que *se pone las políticas democráticas primero, y la filosofía segundo*. Lo relevante es llegar a cualquier *equilibrio reflexivo* intersubjetivo que pueda obtenerse, dadas las contingencias que han juntado

a los individuos en cuestión.<sup>13</sup> Es decir, la *verdad* vista como “*un orden que nos antecede y nos es dado*” simplemente no es relevante para las políticas democráticas. Así, la filosofía, como la explicación de la relación entre tal orden y la naturaleza humana, tampoco es relevante. Cuando los dos entran en conflicto, la democracia toma precedencia frente a la filosofía.

### **El colapso de la democracia liberal: Una visión desde el relativismo en lo político y una conclusión**

En su análisis, Rorty, atiende a una polémica: ¿A qué puede atribuirse el colapso de la democracia liberal? ¿Se trata de un déficit congénito, relacionado con la ausencia de un soporte filosófico auténtico? ¿Es esa carencia de una doctrina para diseñar la concepción de la sociedad lo que empuja al colapso?

Al contrario de quienes conciben que el colapso del liberalismo se explicaría por la falta de esa doctrina o definición principista, referida a una determinada concepción de la sociedad, Rorty sostiene que tal colapso de la democracia liberal no aporta mucha evidencia sobre la validez del reclamo de que las sociedades humanas no pueden sobrevivir sin una amplia opinión compartida en torno a materias de importancia determinante, como nuestro lugar en el universo o nuestra misión en la tierra. Quizás, señala, no pueda la democracia liberal sostenerse bajo tales condiciones, pero el colapso eventual no demostraría que este sea el caso. Al menos no lo mostraría más

---

<sup>13</sup> En *A Theory of Justice*, Rawls sostiene que es básico comprender que en la posición original se trata de iguales, en cuanto que todos tienen los mismos derechos para escoger los principios. Esta igualdad, junto con el velo de la ignorancia, permite definir los principios de justicia como aquellos que las personas aceptarían en tanto que seres iguales y racionales, preocupados por defender sus intereses. En tal situación se actúa bajo la premisa de que ninguno de los participantes estaba en ventaja o desventaja, derivadas de contingencias sociales o naturales. Un proceso dinámico, que compara nuestros juicios con los principios, lleva a encontrar, en la posición original, el equilibrio. En éste, los juicios y los principios coinciden, por una parte, y corresponden a un ejercicio reflexivo en que conocemos a qué principios se ajustan nuestros juicios y las premisas de las que se derivan, por la otra. Es lo que Rawls llama “*equilibrio reflexivo*”.

que las sociedades humanas requieren de reyes o de una religión establecida, o que la comunidad política no puede existir fuera de pequeñas ciudades-estado.

En esta visión, Rorty comparte la idea de quienes describen a los Estados Unidos de América como un experimento, y afirma que si este experimento fracasa sus descendientes habrían aprendido algo importante, pero no una verdad filosófica: “*Incluso si nada sobreviviera de la era de las revoluciones democráticas quizás nuestros descendientes recordarían que las instituciones sociales pueden ser vistas como experimentos en cooperación más que como esfuerzos por encarnar un orden universal y ahistórico. Es difícil creer que esta memoria no hubiera valido la pena.*” (Richard Rorty, 1991, 274).<sup>14</sup>

Esta frase final en *The Priority of Democracy to Philosophy* es suficiente, a nuestro juicio, para plantearnos la pregunta sobre si, a partir del *pragmatismo* en lo filosófico, Rorty se mueve hacia el *relativismo* en la política. No hay soporte trascendente tras la formulación del sistema político. No hay necesidad de evaluarlo por ningún criterio de éxito, logros o resultados. Basta verlo, incluso, como un experimento del que los descendientes pueden aprender aunque sea el punto desde el que partiría su próximo experimento.

La cuestión es si una justificación así puede asumirse desde cualquier posición. Si sea cual sea el diseño político que se aborda, el análisis tendría que valer igual para la democracia liberal, que Rorty defiende, como para cualquier otro sistema, los autoritarios incluidos. Es aquí donde señalamos el riesgo del *relativismo en lo político*. Aunque Rorty, desde su posición etnocentrista, pretenda que su análisis se relaciona con un determinado sistema, el desarrollado en su propia sociedad, con condicionantes históricos específicos. Un problema adicional, sin embargo,

---

<sup>14</sup> Texto original: “Even if nothing else survives from the age of democratic revolutions, perhaps our descendants will remember that social institutions can be viewed as experiments in cooperation rather than attempts to embody a universal and ahistorical order. It is hard to believe that this memory would not be worth having.”

habría que encarar con este punto de vista: el etnocentrismo desde el que se le proclama puede valer igual para otros que justifican su propio sistema político, sea Pinochet, Stalin o Mao Zedong.

## Referencias

Habermas J y Rawls J (2000). Debate sobre el liberalismo político. Barcelona, Editorial Paidós.

Jefferson T (1905). Notes on the State of Virginia. Query XVII, in the writings of Thomas Jefferson, ed. A.A. Lipscomb and A.E. Berg (Washington, D.C., 1905), 2:217. Citado por Richard Rorty (1991). The Priority of Democracy to Philosophy, en Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol I. Cambridge, Cambridge University Press.

Rawls J (1971). A Theory of Justice. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Rawls J (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. Journal of Philosophy, Vol 77, Nº 9, pp.515-572.

Rawls J (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Philosophy and Public Affairs, Vol. 14, No. 3, pp. 223-251.

Rorty R (1977). Justice as a Larger Loyalty, Ethical Perspectives Vol 4, Nº 2, pp. 139-161.

Rorty R (1979). Philosophy and the Mirror of Nature, New Jersey, Princeton University Press.

Rorty R (1991). The Priority of Democracy to Philosophy. En: Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty R (1996). Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona, Paidós.

Rorty R (1996). Consecuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos.

Rorty R (1997). ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

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