

Racionalidad y democracia en el pragmatismo rortiano

*Roberto Sánchez Benítez**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Palabras clave: democracia, racionalidad, progreso moral, público, privado

El antirracionalismo pragmático no implica, en política, el nihilismo ni el relativismo o la intolerancia (muerto Dios, todo es posible); antes bien: a) destaca y pretende fortalecer valores relacionados con la mejoría de la vida, con la necesidad de no conceder tanta importancia a las diferencias en la búsqueda de un sentido común renovado que haga posible la tarea política; así como b) pretende reducir las distancias que separan los ideales de las realidades. Tal es el caso de la democracia que, de acuerdo con Richard Rorty, existe y puede entenderse más por su carácter experimentador, por sus tendencias a no caer en la tiranía, a disminuir la crueldad, por la tolerancia y la apertura, que por representar una aproximación a un modelo de principios sobre lo bueno, lo justo o verdadero.

La transformación moral implicada debe entender la racionalidad como: 1) una virtud que permite vivir y dejar vivir —producto del compromiso—; 2) una capacidad de advertir el dolor y la humillación dondequiera que se presenten; y 3) una comprensión de la justicia como lealtad o identidad moral, cuyas bases son emotivas. Por un lado, la racionalidad en la cual piensa el filósofo estadounidense es sinónimo de tolerancia, es decir, de la capacidad de no desconcertarse por la existencia de

* iliada85@hotmail.com

diferencias y no responder agresivamente a ellas. Por el otro, y en consecuencia, supone identificarla con una forma de lealtad. La democracia consiste en hacer que la gente se vuelva *mejor* con los demás y se comporte de manera más tolerante; que tenga condiciones de existencia más seguras y comparta más creencias y deseos con los demás.¹

Rorty sostiene que no es necesario *fundamentar* racionalmente la democracia; por tanto, no puede estar de acuerdo, por ejemplo, con Jürgen Habermas, para quien existe un vínculo necesario entre universalismo, racionalismo y democracia moderna, pues ésta no representa un momento en el desarrollo de la razón vinculado al surgimiento de formas universalistas de ley y moralidad. Dicho con otras palabras, no se requiere de una teoría de la verdad y de nociones como *incondicionalidad* o *validez universal* para dar cuenta de la democracia y sus instituciones o esperanzas, sino más bien, de una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a persuadir a la gente de que amplíe el espectro de su compromiso con los demás, de que constituya una comunidad más inclusiva (Mouffe, 1998: 20). Sensibilidad y *simpatía*. Rorty ha intentado *separar el liberalismo iluminista del racionalismo iluminista*. Ya John Dewey habría advertido que la democracia es “una forma de vida” y no tan sólo una política especial, un mero método para llevar asuntos de gobierno; es “primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente” (Dewey, 1998: 82). La clave de la democracia consistiría en la participación de cada *ser humano maduro* en la formación de valores que regulen la vida en sociedad. La democracia es vida moral; tanto un ideal como un método moral al cual se incorporan las normas científicas, ya que la verdad requiere, en Dewey, la determinación por la búsqueda de claridad en el discurso y por la evidencia en el argumento. Rorty ha caracterizado el pragmatismo de Dewey precisamente como *filosofía de la democracia*, la cual debe ser, ante todo, expresión de un ánimo esperanzado, progresista y experimental.²

¹ De esta manera, Rorty se encuentra más allá de interpretaciones usuales de sus ideas, en el sentido de privilegiar la idiosincrasia y la individualidad, así como el que la libertad “creates room por self-creation” (Melkonian, 1999: 63). También es falso que Rorty no se interese por las instituciones democráticas y la vida pública en su visión de la *perfección privada*. No solamente se trata de crear un mundo seguro para *poetas vigorosos*, sino de conseguir una reducción de los actos humanos de crueldad y sufrimiento, aun y cuando, como se verá al final de este ensayo, Rorty considere esencial para la democracia la distinción entre *lo público* y *lo privado*, aunque relacionados entre sí.

² Otros elementos de la democracia en Dewey se refieren a la idoneidad de medios para obtener los fines que representan la libertad y la individualidad; por otro lado, la democracia tiene fe en la igualdad humana y en las posibilidades de la naturaleza humana; es un trabajo diario con los otros y, a la vez, representa la fe en la experiencia y la educación (Dewey, 1998: 341).

De esta manera, si no es posible fundamentar racionalmente la democracia, entonces es suficiente con tomar en cuenta valores que podrían ayudarnos a mejorar la vida, tanto como a disminuir la crueldad y las desigualdades intolerables entre ricos y pobres. Se trata de un vasto experimento en el cual se ponen en juego disposiciones, actitudes, creencias, costumbres y su perfeccionamiento. Rorty entiende lo anterior como la existencia de un *progreso moral* orientado hacia una mayor solidaridad humana, la cual sólo puede concebirse, a su vez, como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad “que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación” (1991: 210).

El progreso moral debe entenderse como un instrumento de la *sensibilidad*, de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más extensa de personas y cosas. Algo muy diferente al progreso científico que anhela la “atenuación gradual del velo de la apariencia que oculta la naturaleza intrínseca de la realidad” (Rorty, 1997: 91).

Ningún otro es el criterio de *moralidad* en juego: la capacidad de advertir el dolor y la humillación e identificarse con ellos. La democracia es un laboratorio que requiere de una “política imaginativa”;³ además, resulta ser algo que traspasa los meros límites de las naciones. Son varias las consecuencias que se desprenden de lo anterior. Por ejemplo, volver a ubicar, al menos, dos hechos paralelos e importantes: por un lado, entender la resistencia de los pueblos que se refieren a sí mismos, en la desigualdad de la opulencia y la miseria, como un orgullo de no ser lo que no se es; mientras que, por el otro, denunciar el carácter violento del eurocentrismo radical, que intenta hacer valer la existencia de *humanos paradigmáticos* que habrían ya superado el *localismo primitivo* de los que no son como ellos.

En este sentido, críticos como Markar Melkonian (1999) han señalado que Rorty se niega a reconocer las atrocidades que son consecuencia del mantenimiento,

³ Mientras que la “ética” existe a partir del momento en que nos enfrentamos a una elección entre dos acciones irreconciliables, “cada una de las cuales podría, en otras circunstancias, ser igualmente natural y adecuada”, la “política real”, en cambio, es algo que “debe ser conducido en un lenguaje tan llano, brusco, público y fácil de manejar como sea posible” (Rorty, 1998: 94-95). Los términos de la política no necesitan ser discutidos de forma filosófica si de lo que se trata, a final de cuentas, es de ubicarse entre intereses contrapuestos. Para Rorty, la política es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos que, en una sociedad democrática, deben ser propuestos y defendidos en términos no *esotéricos*.

en el hemisferio sur (crímenes, genocidio, concentración de la riqueza, corrupción, miseria, pillaje o esclavitud), de las sociedades democrático-liberales en el hemisferio norte. En contra de esta apreciación, se debe acotar que Rorty se refiere en varios momentos de su obra al problema de América Latina y lo hace, en un caso, bajo el análisis de una hipótesis: “las instituciones democráticas y las liberales son viables sólo cuando están apoyadas en el bienestar económico que puede lograrse regionalmente, pero resulta imposible de alcanzar globalmente” (Rorty, 1998a: 107).

Las sociedades desarrolladas podrían entrar en el dilema de enfrentar la elección de hacer posible en sí mismas la democracia, perpetuar sus propias instituciones (que para Rorty son las necesarias y suficientes⁴) o (no y) tratar con justicia al tercer mundo mediante, por ejemplo, una adecuada transferencia de capitales y trabajo hasta que, dicho de forma irónica *un honesto día de trabajo en una zanja o en un ordenador no suponga un mayor salario en Cincinnati o París que en una pequeña ciudad en Botswana*. Sólo que entonces no habría dinero en el primer mundo para financiar bibliotecas públicas, periódicos, una educación humanística accesible para todos, en suma, todo lo que hace posible la generación de un consenso a partir del cual es posible el sostenimiento de un régimen político *más o menos democrático*.

Debe recordarse que, para algunos analistas políticos contemporáneos, el fundamento de todo gobierno es la opinión de los gobernados. La democracia es gobierno de opinión, aun cuando sepamos, como denuncia Noam Chomsky, que, con frecuencia, en la actualidad tengamos toda una *manufactura del consenso* por medio de la cual, por un lado, las masas quedan reducidas a obedecer —a mantener una actitud pasiva—, mientras que, por el otro, el poder sigue estando en manos de una élite capaz de manejar a las personas gracias a estas formas sofisticadas de relaciones públicas (McLaren, 1997: 249). El consenso que pueda obtenerse en una práctica democrática no consiste solamente en aprobar, sino en aceptar: aspecto que se realiza en el nivel de los valores últimos de una comunidad, el de sus creencias. Otro nivel podrá ser el procedimental, en donde simplemente se aceptan *las reglas del juego*.

Rorty confiesa no tener una respuesta al dilema de sociedades desarrolladas como promotoras efectivas de la democracia en las que no lo son. Sin embargo, su antiesencialismo lo lleva a formular el problema de la justicia (pues de eso se

⁴ Por lo demás, Rorty tiene el presentimiento de que el pensamiento político social de occidente “puede haber tenido la última revolución *conceptual* que necesita” (1991: 82).

trata) como un problema de lealtad, que revelaría un tipo de *identidad moral* creado en el seno de la diversidad, no como un conflicto entre razón y sentimiento, “sino entre identidades (*selfs*) alternativas, autodescripciones alternativas, formas alternativas de dar sentido a la propia vida” (Rorty, 1998a: 110). Lo que se observa es una apelación a la utopía de volvernos *ciudadanos del mundo*, de forma que pueda existir una manera diferente de apreciar el sufrimiento del otro, haciendo lo posible por no participar en decisiones que, por ejemplo, tiendan a agravar las diferencias económicas, culturales o educativas. Actuar como si la eliminación de las carencias y sufrimientos de los demás dependiera de las decisiones tomadas día con día.

Apelar a la lealtad es hacerlo a las creencias centrales de cada individuo con vistas a reformular su identidad moral; es “sugerir que lo que te hace leal a un pequeño grupo puede darte razones para cooperar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo al cual, con el tiempo, se puede ser igualmente o incluso más leal” (Rorty, 1998a: 119). En este sentido, la razón deja de ser sólo una fuente de autoridad para convertirse en un proceso de obtención de acuerdos mediante la persuasión, es decir, a través de un *continuum* de grados de superposición de creencias y deseos. Ser racional es hacer posible que, en algún sitio entre las creencias y los deseos compartidos, existan suficientes recursos para permitir un acuerdo acerca de cómo coexistir sin violencia (ampliar la identidad moral). Alguien *irracional* es, por el contrario, incapaz de compartir suficientes creencias y deseos con los demás como para hacer posible una conversación, diálogo o debate y, ocasionalmente, acordar los términos bajo los cuales regir nuestras vidas.

Como se aprecia, en Rorty el problema de la democracia abarca las condiciones para generar una *comunidad de confianza*, una colectividad moral global, una nueva identidad incluyente capaz de producir obligaciones en virtud del sentimiento de solidaridad con cualquiera de los grupos humanos. Se trata de incrementar las obligaciones morales para con los demás; ampliar el sentimiento del *nosotros* tanto como podamos; advertir más nuestras similitudes que nuestras diferencias, es decir, lo que nos une, como puede ser el hecho de poder ser humillados por igual (rehenes o víctimas), el riesgo y el peligro (nadie se encuentra *a salvo*), así como las esperanzas en común, lo que debemos evitar (el sufrimiento), o bien, la forma en que podemos imaginar una vida mejor sobre el:

[...] trasfondo de una creciente percepción de la radical diversidad de los propósitos privados, del carácter radicalmente poético de las vidas individuales, y de la

fundamentación meramente poética de la “nosotros-conciencia” que subyace a nuestras instituciones sociales (Rorty, 1991: 86).

Todo sería cuestión de persuadirnos unos y otros sobre las ventajas o desventajas de ciertas instituciones presentes en las sociedades democrático-liberales, como pueden ser el abandono de la esclavitud, la práctica de la tolerancia religiosa, la educación de las mujeres, el permiso de los matrimonios mixtos, la tolerancia de la homosexualidad, la oposición constante a la guerra, entre otras. El filósofo debe ser, después de todo, un *serviente de la democracia*, alguien que persuada a ser libre.

Así, los ideales de una sociedad liberal son alcanzables: a) mediante un *progreso moral* y por medio de la persuasión antes que por la fuerza o la violencia; b) por reformas antes que por la revolución; c) mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actitudes prácticas lingüísticas o de otra naturaleza; y d) por medio de pequeñas vías experimentales antes que por grados de vías teóricas y para averiguar cómo acabar con la injusticia. Propio de la democracia son sus *revoluciones silenciosas*. Sociedad que finalmente no tendría otro propósito que el de “hacerles a los poetas y a los revolucionarios la vida más fácil, mientras ve que ellos le hacen la vida más difícil a los demás sólo por medio de palabras y no por medio de hechos” (Rorty, 1991: 79).

II.

Ahora bien, Rorty considera que revisamos nuestra identidad moral explorando nuestros léxicos. Dejar de preguntarnos *¿qué somos?*, —para hacerlo en términos de *¿quiénes somos?* o *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?*, esto es, en términos del futuro que debemos edificar en cooperación—, conduce a intentar *redescribir*, con un léxico alternativo, el papel de las instituciones democráticas, así como a replantear una *utopía liberal* que signifique un *progreso de los sentimientos*, ahí donde los sujetos sean capaces de: 1) reconocer la contingencia de las propias convicciones, lo cual equivale a reconocer la contingencia del lenguaje en el cual se formulan tales convicciones, así como de la moral que detentan y de la comunidad a la que pertenecen; y sobre todo, 2) comprender que la esfera de lo privado, a la que pertenecen los anhelos de autoperfeccionamiento o superación y

de *creación de sí mismo*, es diferente e irreductible al de las preocupaciones públicas, es decir, a aquéllas que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos: “la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación” (Rorty, 1991: 139). Esta última es una de las cuestiones que la crítica señala como de las más problemáticas de la *filosofía de la democracia* rortiana.

En efecto, uno de los objetivos de la *utopía democrática liberal* consiste en garantizar la separación entre el ironista privado y el *liberal público*, aunque puedan coexistir en la misma persona. La idea rortiana de una *cultura poética* (posfilosófica, antes que científica o lógica) depende de la renuncia al intento de unificar las formas privadas de tratar la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos. Para Rorty, no hay manera de unir estos dos dominios porque representan dos vocabularios diferentes. En el primero, se tiene el deseo legítimo de los sujetos a la autocreación (dada la forma de reconocer la contingencia general a la que pertenecen), así como la autonomía; mientras que en el otro se encuentran las manifestaciones del deseo de comunidad, de ayuda y solidaridad con los demás (el liberal es aquél para quien la crueldad es la peor cosa que puede ejercer). A lo privado pertenece la “parte de la vida en la que dirigimos nuestras obligaciones hacia nosotros mismos y no nos preocupamos de los efectos de nuestras acciones sobre los demás” (Rorty, 1998: 148). Lo público es la parte en la que nos preocupamos de esos efectos. Ejemplos desarrollados en la esfera de lo privado son casi la mayoría de los planteamientos de la filosofía que tienen que ver con una *creación de sí mismo*, con ciertos anhelos de autoperfeccionamiento, con una relectura de sí a partir de haber realizado una valoración crítica de las tradiciones y haber intentado forjarse un nuevo vocabulario para decir lo que se es. Miguel de Cervantes, Georg W. F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Charles Dickens, Martin Heidegger y George Orwell son ejemplos de lo que Rorty llama *ironistas teóricos*, ejemplos del *poeta vigoroso*, cuyos intentos sólo han podido tener un impacto político o público menor.

El proyecto filosófico es un proyecto privado que no proporciona ni motivo ni justificación de las acciones políticas.⁵ En iguales circunstancias se encuentra la

⁵ Un ejemplo reciente de esta separación la encuentra Rorty en John Rawls, cuyo *Liberalismo político* (1993) le permitió reconsiderar de mejor manera la obra en conjunto del autor de *Teoría de la justicia* (1971). De acuerdo con ello, Rawls separa las cuestiones relativas a la naturaleza y fin del hombre, vale

religión, que “puede vérsela, sin peligro alguno, como un asunto privado, significativo para la perfección individual pero no para la justicia social” (Rorty, 1994: 31). Las acciones políticas requieren de la ampliación de la *identidad moral de fines públicos*, la cual debe ser independiente de cualquier otro tipo de identidad privada que se tenga. Rorty intenta salvaguardar el planteamiento de una subjetividad entendida como *un haz descentrado de contingencias* que podría ser, a la vez, autónomo o compatible con cualquier tipo de política, incluida la liberal.

Las figuras intelectuales mencionadas habrían hecho mucho para la definición de nuevas formas de libertad y afirmación de la contingencia. Sin embargo, la sociedad en su conjunto es incapaz de seguir sus propuestas al pie de la letra, no así para quien los estudia con fruición y acepta las transformaciones que plantean, como el hecho de *reordenar* el pasado con vistas a crear nuevas tradiciones, o bien utilizar, como forma de argumentación, una especie de lógica dialéctica, al estilo hegeliano, que consideraría que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición, la redescrición y no la inferencia. La dialéctica es confrontación de léxicos y, por tanto, es más bien una técnica literaria de “producir cambios sorprendentes de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra” (Rorty, 1991: 96).

Rorty mantiene la distinción entre lo *privado* y lo *público* porque la considera necesaria para su idea de democracia; de hecho, ésta debería quedar definida como una garantía de que ambos aspectos de la existencia humana jamás podrán identificarse, o que uno pueda dominar sobre el otro. De ahí que *el objeto de una sociedad liberal no sea inventar o crear, sino, simplemente, facilitar que las personas alcancen sus fines privados, enormemente diferentes, sin dañarse unas a otras*.

En caso contrario, volveríamos a contar con los tristes ejemplos del fascismo, el totalitarismo o el fundamentalismo, donde las ambiciones, deseos y creencias de unos cuantos resultan aplicables e impuestos al resto de la sociedad —como el caso de querer crear un nuevo género de ser humano—. “Las sociedades no son cuasipersonas, sino (en el mejor de los casos, el proyecto liberal y social-demócrata)

decir, el objeto y significado de la existencia humana, de la política, para quedar reservadas al ámbito privado. Por lo demás, Rawls también lleva a cabo una distinción interesante entre lo *racional* y lo *razonable*, cuyo antecedente fundamental se encuentra en Kant. Lo razonable es una virtud de las personas comprometidas con la cooperación social entre iguales, una disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación entre libres e iguales.

compromisos entre personas” (Rorty, 1993: 273). No debe, entonces, suprimirse la condición o escenario de pluralidad y diversidad en el cual se desenvuelve la democracia. Sin embargo, algunos críticos de Rorty ven en esta distinción una prueba de *cinismo político*, como uno de los ejemplos más retardatarios del egoísmo liberal y defensor de la propiedad privada. Se alega que el planteamiento de Rorty forma parte de la estrategia de las sociedades consumistas y depredadoras de nuestro tiempo, con el propósito de confinar el *espacio subjetivo de los conflictos sociales*, de modo que los problemas relacionados con el trabajo y la producción, la educación, las diferencias de género o raciales, de orientación sexual, del deseo y del valor no afloran. Viviríamos entonces en sociedades basadas en la absoluta contingencia antes que en la *determinación material*, autoreferentes, y cuyo presupuesto es la *factibilidad* y no la *deseabilidad*. Desde mi punto de vista, la posición de Rorty (una *filosofía de la gente*) puede salir adelante de cuestionamientos como el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Dewey, John, *Democracia y educación*, Madrid, Ediciones Morata, 1998.
- , *The Essential Dewey*, vol. I, Estados Unidos, Indiana University Press, 1998a.
- McLaren, Peter, *Revolutionary Multiculturalism. Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Colorado, Westview Press, 1997.
- Melkonian, Markar, *Richard Rorty's Politics. Liberalism at the End of the American Century*, Nueva York, Prometheus Books, 1999.
- Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Argentina, Paidós, 1998.
- Rorty, Richard, *Verdad y progreso. Escritos 3*, Barcelona, Paidós, 2000.
- , “Respuesta a Simon Crichtley”, en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Argentina, Paidós, 1998.
- , *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998a.
- , *¿Esperanza o conocimiento?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- , “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

_____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

_____, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.