

## CAPÍTULO SEXTO

### LA TOLERANCIA COMO PRÁCTICA SOCIAL

En el capítulo anterior se expuso el pensamiento sobre la tolerancia de Isaiah Berlin. Este pensamiento ha tenido continuidad en autores posteriores, como John Gray, ya comentado en varias ocasiones,<sup>623</sup> o Joseph Raz, cuya idea básica será criticada en el capítulo siguiente.<sup>624</sup> En este capítulo se procederá a examinar la obra de otros dos filósofos liberales que, como podrá apreciarse, mantienen importantes puntos de contacto con Berlin, tanto en los presupuestos de partida como en sus conclusiones normativas. Uno de ellos es Michael Walzer, quien ha sido catalogado de pluralista por alguna estudiosa de este movimiento intelectual. El otro es Richard Rorty, quien sostiene posiciones próximas a Berlin en lo que respecta a la estructura simbólica de lo real, la moralidad mínima universal o la teoría, y la actuación política.<sup>625</sup>

La elección de los protagonistas de este capítulo viene motivada, además de por su notoriedad, por la importancia que han otorgado a la tolerancia dentro de sus teorías. Esto es especialmente claro en el caso de Michael Walzer, quien es autor de la obra *Tratado sobre la tolerancia*.<sup>626</sup> Pero Richard Rorty no se queda muy atrás en cuanto a lo mismo. Conceptos básicos de la teoría política de Rorty, como los de cosmopolitismo, reformismo o rechazo de la crueldad, están muy ligados al de tolerancia, según se verá.

Por lo demás, las propuestas que se expondrán y criticarán a continuación tienen en común que afrontan la integración de las formas de vida desde el punto de vista de que la referencia fundamental para resolverlo es el propio orden particular de valores, rechazando la posibilidad de justificar nuestras acciones más allá de lo establecido por la cultura de nuestra comunidad política. El pensamiento de Walzer puede considerarse como el enfoque afín al comunitarismo más elaborado de tantos que han planteado

<sup>623</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2, D; cap. II § II, 5, y cap. V § I, 3, y III, 2. Se volverá sobre Gray en el cap. VIII § V, 3, A.

<sup>624</sup> Véase *infra* cap. VII § III.

<sup>625</sup> Sobre la relación de Walzer con Berlin, véase García Guitián (2001: 220 y 221). En cuanto al paralelismo entre Rorty y Berlin, véase García Guitián (2001: 223-230).

<sup>626</sup> Walzer (1998).

el problema de integrar la diversidad de formas de vida. Rorty, por su parte, presenta un pensamiento que busca superar algunos defectos filosóficos del comunitarismo e integrar ciertos momentos de verdad en los que se apoya la posmodernidad filosófica (la cual sirvió de apoyo a cierto multiculturalismo), aunque sin dar lugar a la falta de horizontes normativos de aquella. Además, ni Walzer ni Rorty dejan de considerar los posibles límites a los valores particulares emanados de una moralidad más allá de las fronteras de la propia comunidad.

Sin embargo, se sostendrá que las soluciones planteadas tanto por Walzer como por Rorty, por insignes que puedan ser dentro de las de su género, adolecen de importantes defectos filosóficos, y no pueden, por ello, aspirar a constituir una referencia normativa para organizar la coexistencia en sociedades donde el aislamiento cultural constituye claramente una entelequia. El modo en que la crítica a estas posiciones se plantea viene a revalidar la justificación de la tolerancia que se ofreció en el capítulo segundo.<sup>627</sup>

## I. MICHAEL WALZER: REGÍMENES TRIBALES Y VALORES UNIVERSALES DE LA TOLERANCIA

### 1. *El concepto y la concepción general de la tolerancia, según Walzer*

Entre quienes se suelen identificar como autores comunitaristas, hay uno que ha formulado toda una teoría sobre la tolerancia, ese es Michael Walzer. La idea general de su obra *Tratado sobre la tolerancia* es que diversos regímenes de tolerancia permiten la vida en común en distintos tipos de sistemas sociales, como son los imperios, la comunidad internacional, los Estados nacionales y las sociedades de emigrantes. La historia y la cultura de un pueblo determinan la mejor forma en que la tolerancia debe organizarse para él. En atención a esto, el significado de la tolerancia se amplía para cubrir un amplio espectro de motivaciones y disposiciones ante la diversidad social: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. La tolerancia, de esta forma, se asocia a una variedad de justificaciones y de prácticas, que varían según la comunidad.<sup>628</sup>

Walzer se alinea, pues, con el comunitarismo al postular que ni el concepto ni la justificación de una institución (en este caso la tolerancia) pueden hacerse depender de un valor universal; antes bien, son relativos a los significados sociales particulares de la comunidad.<sup>629</sup> Ahora bien, a diferencia

<sup>627</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, D.

<sup>628</sup> Walzer (1998: 13-21).

<sup>629</sup> *Ibidem*: 16; Walzer (1993: 22).

de MacIntyre o Taylor, la comunidad que Walzer considera central es la comunidad política, lo cual está en consonancia con el objetivo de ofrecer una teoría de la justicia adecuada, sin pretender abarcar el conjunto de la subjetividad, la acción o el razonamiento práctico de los seres humanos.<sup>630</sup> Esta circunscripción a lo político del pensamiento de Walzer constituye un elemento liberal de este.

En el planteamiento de Walzer sobresalen dos problemas: uno es el referido al concepto de tolerancia que maneja, que ya fue abordado en el segundo capítulo,<sup>631</sup> y el otro problema tiene que ver con un rasgo más general de la filosofía del autor, por lo que su tratamiento conduce a una evaluación también general de su enfoque. Al igual que hiciera con la justicia, Walzer remite el sentido de la tolerancia a una tarea hermenéutica de la axiología vigente en un momento y lugar determinados. Tal axiología es considerablemente estable, ya que los elementos que constituyen un régimen de tolerancia están tan bien trabados que es muy difícil alterarlo;<sup>632</sup> sin embargo, la reforma de un régimen de tolerancia siempre es posible, porque “los significados sociales no tienen por qué ser armoniosos; en ocasiones suministran solamente la estructura intelectual dentro de la cual las distribuciones son sometidas a debate”.<sup>633</sup> De hecho, Walzer plantea, justo antes de entrar a exponer los diversos regímenes de tolerancia, que la dimensión normativa de su trabajo está en que el conocimiento de lo distinto puede invitar a reconsiderar cómo se hacen las cosas en una cierta sociedad.<sup>634</sup> Eso sí, en las propuestas de cambio social no cabe apelar a “principios externos o universales”, pues los significados sociales son “estructuras necesarias”. Parafraseando su punto de vista acerca de la justicia distributiva, se diría que Walzer entiende que todo tratamiento sustancioso de la tolerancia es un tratamiento local.<sup>635</sup>

Este tratamiento local permite, por ejemplo, resolver la denominada “paradoja del censor tolerante”; esto es, que una persona pueda llegar a ser considerada más tolerante extendiendo el abanico de conductas que considera lesivas de sus convicciones. Tal paradoja se torna sin sentido al apreciar que no son los individuos particulares, sino los contextos sociales, los que establecen lo razonable de la lesión de las convicciones provocada por una

<sup>630</sup> Mulhall y Swift (1996: 218 y 219).

<sup>631</sup> Véase *supra* cap. II § I, 4.

<sup>632</sup> Esta percepción de las cosas se manifiesta, por ejemplo, en su reflexión acerca de las posibilidades de intervenir sobre la dinámica social estadounidense para establecer un régimen de tolerancia que potencie tanto el sentido crítico como el compromiso asociativo, *ibidem*: 122.

<sup>633</sup> Walzer (1993: 323).

<sup>634</sup> Walzer (1998).

<sup>635</sup> Walzer (1993: 223); Walzer (1998: 16-21).

conducta.<sup>636</sup> Pero Walzer no solo postula vincular el significado de la tolerancia con los problemas y los valores vigentes en los diferentes momentos y lugares, sino que va más allá al pretender apoyar sobre tales valores por entero la justificación de la tolerancia. Aquí es donde reside, a mi parecer, la principal debilidad de su pensamiento. Examinemos la cuestión.

## 2. *La pretendida clausura de las diversas justificaciones de la tolerancia, una idea difícil de sostener*

En la introducción a su *Tratado sobre la tolerancia*, Walzer insiste mucho en la imposibilidad de establecer principios cuyo valor exceda el ámbito de un cierto tipo de organización política, o incluso un caso histórico de esta.<sup>637</sup> No se podría decir, por ejemplo, que un régimen que favoreciera la supervivencia de los grupos por encima de la libertad de los individuos fuera sistemáticamente peor que otro que hiciera lo contrario, porque los grupos los integran individuos que siempre podrían optar por el primer tipo de organización. Respecto al modelo de tolerancia de Locke, Walzer dice que se adaptaría a “la experiencia que han tenido las agrupaciones de protestantes en cierto tipo de sociedades pero, más allá de esas experiencias y de esas sociedades, su posible alcance se tienen que argumentar y no se puede aceptar libremente sin más discusión”.<sup>638</sup> Aunque Walzer reconoce la utilidad de las comparaciones entre diferentes formas organizativas “para pensar a propósito de dónde estamos y sobre... alternativas disponibles”, ello no puede conllevar a que se trasladen regímenes completos de tolerancia de una estructura social a otra. La razón es que “algunas veces, al menos, y probablemente con gran frecuencia, las cosas que admiramos en un sistema histórico particular están relacionadas funcionalmente con otras que nos disgustan o que tememos”. Por eso, frecuentemente nos vemos abocados a tomar decisiones difíciles y “cuanto más difíciles sean las elecciones, menos probable es que haya una y solamente una salida que garantice un juicio filosófico favorable”. A la luz de esta reflexión, Walzer concluye que “quizá todas nuestras elecciones debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión e incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario”.<sup>639</sup>

Todo este discurrir de Walzer se encamina a afirmar la prioridad del contexto, incluso cuando la integridad de su correspondiente régimen de tolerancia sea cuestionada, o cuando dejamos de dar por supuesta la validez

<sup>636</sup> Horton (1996: 30)

<sup>637</sup> Walzer (1998: 16).

<sup>638</sup> *Ibidem*: 17.

<sup>639</sup> *Ibidem*: 18 y 19.

con que tal régimen cuenta por obra de la socialización y la costumbre, y confrontamos la realidad histórica de un modelo de tolerancia con la hipótesis de otra forma de organizar las diferencias sociales. Pero no es solo la primacía del contexto lo que se afirma: consecuencia de ella es que, por buenos que nos parezcan, la implantación de modelos de tolerancia fuera de su sociedad originaria se tiene que argumentar y no se puede aceptar libremente sin más discusión. Además, tal exigencia de justificación no se limita a los ensayos de reforma de un régimen de tolerancia basados en la importación de experiencias, que han dado buen resultado fuera de las propias fronteras. También se extiende a los casos difíciles y, bien mirado, Walzer piensa que “quizá” todas las decisiones relativas a un régimen de tolerancia “debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión e incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario”. De esta manera, Walzer postula la dependencia de la validez de un régimen de tolerancia respecto a su aceptabilidad racional, y cómo el dictamen conforme a este criterio puede indicarnos la conveniencia y hasta la necesidad de transformarlo. Eso sí, para Walzer la argumentación racional acerca de las normas de un régimen de tolerancia no podrá apelar a cualquier tipo de razones, sino solo a aquellas que sean “lo mejor para nosotros dado el tipo de grupos que consideramos valiosos y el tipo de individuos que somos”.<sup>640</sup>

Walzer se resiste, no obstante, a admitir que quepa un principio conforme al cual pueda realizarse una crítica filosófica de las diversas interpretaciones de los significados sociales vigentes. Igualmente, este autor insiste mucho en el limitado alcance de sus observaciones, que califica de “propia visión” con valor relativo a su experiencia personal, y solo se decide a plantear abiertamente propuestas normativas para los estadounidenses a las puertas del siglo XXI, porque ellos integran la comunidad de la que se considera partícipe.<sup>641</sup> Detrás de esta resistencia se encontraría, por un lado, lo que Mulhall y Swift denominan “el argumento conceptual de Walzer” contra la abstracción metodológica; esto es, su idea de que la distribución de los bienes sociales vendría determinada por el significado que se atribuye a estos en cada comunidad política; sin embargo, el significado de los referidos bienes, o de diferentes aspectos de un régimen de tolerancia, no es unívoco, sino que se plasma en distintos niveles de concreción. Además, si existe desacuerdo acerca de la interpretación adecuada de estos asuntos, podría suscitarse el acuerdo acudiendo a un nivel superior de abstracción en el que la definición de los bienes es más general.<sup>642</sup>

<sup>640</sup> *Ibidem*: 18.

<sup>641</sup> *Ibidem*: 14, 20 y 21.

<sup>642</sup> Dworkin (1983: 45).

La propia noción walzeriana de “igualdad compleja” responde a una estrategia abstractiva de este tipo. El principio de que los bienes sociales (ingresos, reconocimientos, atención médica, ocio, poder político, etcétera) han de ser distribuidos en razón al significado social particular de cada uno de ellos, y no por la posesión de otros bienes distintos (dando lugar a la supremacía del bien dinero, por ejemplo), permitiría, según Walzer, esclarecer la norma de justicia distributiva de los bienes sociales más ampliamente aceptable para una sociedad dada, y resolver así los problemas que puedan presentarse.<sup>643</sup> Del mismo modo, la forma en que Walzer concibe la crítica de los discursos hegemónicos sobre la organización social, basada en el marxismo y particularmente en Gramsci, conlleva a reformular los significados sociales vigentes, de manera que resulte aceptable a un mayor número de afectados por ellos. Según Walzer, las ideologías ofrecen descripciones del mundo y patrones normativos que pretendidamente satisfacen mejor que cualquiera de los intereses de “todos” aquellos a quienes el discurso ideológico se dirige. Las ideologías se sostendrían así en la universalidad, por lo que cabría criticarlas sobre la base de que el discurso que ofrecen acerca del significado de los valores comunitarios no responde al interés de todos sus miembros. Tal crítica de las ideologías podría impulsar nuevos acuerdos, basados en interpretaciones también nuevas, sobre el significado de los valores más generales de una cultura, y lograr cambios en prácticas sociales, como la tolerancia.<sup>644</sup>

Sin embargo, según pretende Walzer, ninguna crítica social, ninguna interpretación de los significados sociales realizada al amparo del principio de igualdad compleja, y ninguna discusión acerca de la organización de la tolerancia pueden ser valoradas conforme a otro patrón que el de las prácticas sociales para la determinación de lo correcto en una sociedad dada. De acuerdo con su concepción realista del discurso y su tratamiento de la justicia en una sociedad de castas, hay que entender que tales prácticas podrían consistir en ordalías o conversaciones racionales, en tanto unas u otras fueran capaces de obtener aceptación por la mayor parte de la comunidad; pero la corrección no puede hacerse depender de la aceptación efectiva. Si esto fuera así, una interpretación crítica, pero muy minoritaria en cierto momento, no podría considerarse justa por quienes la apoyan.

El criterio de corrección es la falta de alcance universal en sentido contrafáctico, y tiene sentido realizar esta generalización o abstracción respecto a los sistemas de valor, pues sirve para configurar una respuesta necesaria a una cuestión ineludible. Walzer puede compartir esto, pero, de nuevo, restringiendo el universo del discurso a lo que “de hecho” admita en cada mo-

<sup>643</sup> Walzer (1993: 30 y ss.).

<sup>644</sup> *Ibidem*: 22, nota 628; Walzer (1987: 41).

mento la comunidad política. Claro que esta es la regla general que él postula, y que estaría limitada por un cierto “código moral mínimo y universal”, cuya justificación, como después se planteará, resulta difícil de conciliar con el resto de su teoría política.

En todo caso, la teoría de Walzer, en general, y su teoría de la tolerancia, en particular, se orientan a solucionar los problemas de quienes se sirven de prácticas conversacionales para determinar qué debe hacerse. En el modo en que socialmente se practica la conversación, nos dice Walzer, esta carece de momentos de autoridad. No habría forma de determinar la verdad o la corrección moral por medio de ella, pues una discusión culmina tanto en acuerdos como en desacuerdos. Solo las convenciones, las presiones del tiempo, la estructura de autoridad, la disciplina de los partidos y los movimientos, los patrones de socialización y educación, y los procedimientos establecidos en la vida institucional permiten que el diálogo acabe (temporalmente) dando lugar a acuerdos, que nunca duran mucho tiempo, pues siempre alguna persona se mostrará descontenta con ellos y planteará nuevos argumentos que los desafíen.<sup>645</sup>

Esta descripción del significado social de la conversación que ofrece Walzer hace primar el punto de vista externo del observador sobre el punto de vista del participante en las conversaciones. Si los partícipes en una discusión consideraran a esta como un juego de lenguaje irrelevante para los efectos de dirimir el asunto de que se trata, no se explicaría el grado de irritación al que en ocasiones se llega en el curso de su desarrollo, una irritación que no solo viene dada porque se vislumbra que se va a “perder” en el juego de debatir, sino porque se dicen cosas “que faltan a la verdad” o que resultan “inaceptables” desde un punto de vista normativo.

De hecho, no solo los filósofos, sino también los ciudadanos y las ciudadanas, así como sus representantes políticos, distinguen entre verdad y convención. Lo hacen, lo hacemos, por mucho que legítimamente aceptemos el juego de las mayorías o los procedimientos judiciales para alcanzar acuerdos sobre hechos y normas que hagan posible la convivencia en un mundo tan abundante en discrepancias como escaso en tiempo y recursos. La crítica social, las revoluciones o la alternancia política se fundamentan considerablemente en la distinción entre lo convencional y lo verdadero. ¿O acaso Walzer solo pretende expresarse, cumplir sus obligaciones como profesor y hacer pasar un buen rato a sus lectores? Si quiere hacer bien su trabajo, si quiere hacer pasar un buen rato a sus lectores, ¿no debe intentar convencerlos?, ¿no es ese el significado social de la reflexión política?, ¿no significa “convencer” conseguir que el lector coincida en lo dicho por el autor sin que este le oculte

<sup>645</sup> Walzer (1990).

información o emplee falacias lógicas, basándose solo en la fuerza del mejor argumento? Incluso, si la deliberación acerca del mejor régimen de tolerancia se limitara a apelar a valores solo compartidos por los miembros de la propia comunidad, no sería inteligible desvincularla de una pretensión de corrección.

Walzer piensa que las convenciones que regulan la teoría política o el diálogo filosófico no pueden dar lugar por sí solas a enunciados no verdaderos, sino tan siquiera auténticos que aprehendan el significado de valores sociales particulares. Pero esta idea radica en la misma confusión entre lo aceptable y lo aceptado antes referida, además de no captar ni las reglas ni el significado social del diálogo, en general, y de la filosofía política, en particular. En el debate público, las reflexiones de los teóricos políticos y de los filósofos gozan de una presunción añadida de corrección, derivada de estructuras de autoridad históricamente conformadas; sin embargo, donde la reflexividad rige como criterio, la lógica interna de esta autoridad tiene que ver con el rigor en el manejo de la información y en la argumentación, y sin responder a esta lógica interna no hay posición teórica o científica que pueda mantenerse por mucho tiempo. Esto tiene que ver con la permanente apertura del discurso a nuevos participantes: los presupuestos del discurso que determinan esta lógica, y particularmente la igualdad de todos los partícipes en él para cuestionar cualquier aserción y la obligación de atender las demandas de justificación, explican que nadie puede declarar el fin del discurso sin contravenir sus reglas (otra cosa es que la necesidad de adoptar decisiones conduzca al establecimiento de convenciones de las cuales se derive un cierre circunstancial del debate, sobre el que se emane algún tipo de verdad formal). Pero que el discurso no tenga fin en el sentido de término no significa que carezca de fin entendido como objetivo, de *telos*: incluso aunque se participe en él con el propósito de divertirse, de obtener poder o de eludir responsabilidades, este objetivo es un componente del juego social de discutir.

### *3. La apertura estructural del discurso y lo cuestionable de adoptar las comunidades culturales como unidad básica de la reflexión política*

Precisamente, a partir de la apertura estructural del discurso puede formularse una crítica aún más radical a las restricciones de ámbito y validez que Walzer predica de la conversación filosófica. Si, como he defendido, nadie puede cerrar a voluntad y definitivamente ninguna deliberación orientada al entendimiento práctico, entonces no hay nada que impida discutir la estilización de la realidad social, que es el concepto de igualdad compleja, o la adopción de las comunidades políticas como unidad básica de la reflexión



política, en general, y de la reflexión sobre cómo integrar las diferencias, en particular. Verdaderamente, no faltan argumentos para cuestionar la aptitud de tales estilizaciones para el propósito práctico al que se orientan.

Por un lado, la idea de que la reflexión política debe ceñirse a una tarea de interpretación de los significados sociales —sobre la que se apoya tanto la noción de igualdad compleja como la de que el criterio rector de la integración de las diferencias deben ser los valores particulares de una comunidad— adolece de un defecto de fundamentación: del hecho de que los seres humanos sean seres productores de cultura, y de que esta producción se plasme en lenguas, valores y costumbres distintos, no se deduce que una variable independiente de la organización de la convivencia deba ser la preservación de los diversos significados culturales atribuidos a los bienes sociales. Hay, desde luego, buenas razones que justifican el empleo de tales categorías normativas particulares compartidas por un grupo. Con carácter general, puede afirmarse que, puesto que la constitución de las personas —en tanto seres que se comportan con arreglo a normas y valores— se realiza en un cierto contexto social, existe un interés legítimo en preservar aquello que, en principio, se identifica con el sentido de nuestro mundo. Con carácter particular, hay buenas razones para proteger y promover instituciones singulares concretas por sus beneficios, como las asociaciones estadounidenses de tiempo libre que reivindica Walzer.

Pero nótese que, con el mismo nivel de generalización y de abstracción con que Walzer justifica sus puntos de vista, también pueden desplegarse argumentos que cuestionen la validez de la noción de igualdad compleja, o que sostengan el limitado valor que debe reconocerse a los valores comunitarios de cara a la integración del pluralismo. Estos posibles discursos críticos, al igual que los apoloéticos de Walzer, se desenvuelven en unos términos no circunscritos a los valores particulares de una sociedad dada.

Otro aspecto cuestionable de la idea de que la reflexión política debe ceñirse a una tarea de interpretación de los significados sociales tiene que ver con los límites de la vigencia de los valores comunitarios. Walzer deja claro que no trata de “defender un relativismo sin restricciones”, sino que solo cuentan como opciones a morales aquellos órdenes que sirvan para “mantener algún tipo de coexistencia pacífica”, y con ello defender los derechos humanos básicos.<sup>646</sup> Tal posición, en lo que a la tolerancia se refiere, significa que la coexistencia pacífica y los derechos humanos básicos constituyen requisitos de la aceptabilidad de cualquier régimen de esta.<sup>647</sup> Pero ¿cómo se justifican tales valores?, ¿en qué medida restringen sustantivamente el espa-

<sup>646</sup> Walzer (1998: 19).

<sup>647</sup> *Ibidem*: 16.

cio de lo legítimo? Walzer responde a la primera de estas preguntas apelando al hecho de que “normalmente hay una fuerte predisposición a decir” que se trata de valores valiosos, y que “las personas no pueden justificarse, ya sea para sí mismas o ante otras, sin aceptar el valor de la coexistencia pacífica y el de la vida y la libertad a las que sirve dicha coexistencia”. Por eso, la carga de la prueba recae sobre quienes actúan contra lo dispuesto por tales valores, aunque normalmente estas personas no admitan estar comportándose de modo contrario a ellos.<sup>648</sup>

Para explicar por qué se da esa tendencia a apreciar la coexistencia pacífica y una mínima protección y efectividad de derechos como la vida y la libertad, Walzer se remite a Scanlon: constituyen valores que justificarían las propias acciones, de modo que los demás se vean impedidos de rechazarlas razonablemente, nos dice este.<sup>649</sup> Pero esa convicción razonable a la que mueven tales valores no emanaría, según Walzer, directamente de la validez universal de los referidos principios, sino más bien provendría de la motivación ejercida por la moralidad densa particular de la que Walzer participa, que es el lenguaje de los derechos. Mediante una interpretación de tal moralidad densa, la cual comparte Walzer con sus lectores, este intenta establecer el significado de la moralidad “tenue” universal. El presupuesto de que no es concebible otra fuente de validez normativa que las moralidades densas particulares conlleva a que la producción de la moralidad tenue deba entenderse como una empresa fundamentalmente interpretativa antes que creativa, al igual que como una cuestión de coyuntura histórica antes que filosófica. Es el hecho de que ciertos valores presentes en distintas moralidades densas son reconocidos reiteradamente, debido a la existencia de sucesos, problemas y experiencias similares, lo que confiere a estos valores una fuerza normativa especial, y permite manejarlos como patrones evaluativos de las moralidades densas. De este modo, la moralidad universal se conforma como una parte de las moralidades densas (su mínimo denominador común) antes que como un fundamento de ella.<sup>650</sup>

El modo en que Walzer justifica la moralidad mínima guarda cierto parecido con el consenso entrecruzado, mediante el cual John Rawls postula validar una concepción de la justicia para una sociedad democrática. En ambos casos, los partícipes de concepciones del bien particulares aceptan por sus razones, también particulares, unas normas que han de servir para regular la convivencia en común. Las diferencias son, sin embargo, notables: en primer lugar, la concepción de la justicia es un cuerpo normativo muy

<sup>648</sup> *Idem.*

<sup>649</sup> Scanlon (1982: 116), cit. por Walzer (1998: 16); (1987: 46).

<sup>650</sup> Walzer (1996: 42-51).

detallado para una sociedad determinada, y ello implica un amplio espectro de restricciones a las concepciones que a priori cuentan a la hora de validar las normas. Aún más relevante es que el consenso superpuesto rawlsiano sirve de base a una justificación común de una concepción política de la justicia susceptible de ser compartida por todos los miembros de una sociedad democrática, mientras que para Walzer la superposición de reconocimiento de valores solo permite identificar cuáles de ellos forman parte de la moralidad mínima universal, remitiéndose su justificación a las moralidades densas particulares.

No obstante, para la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal es preciso contar con “criterios de lo tenue” que permitan filtrar aquellos elementos de una moralidad densa incompatibles con otras moralidades densas “que sí aprobarían un examen de moralidad mínima” (y no simplemente irreconciliables con otras moralidades densas cualesquiera). Esto significa que la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal ya presupone una idea acerca de cuáles son estos valores. Además, aun cuando desde el punto de vista de un observador el contenido de esa idea se halle informado por la moralidad densa de la que alguien participa, “conceptualmente hablando estos valores constituyen una realidad diferenciada”.<sup>651</sup> De hecho, Walzer admite la posibilidad de encontrar “la respuesta correcta... de modo que no se requiera volver sobre ello”, aunque sea “únicamente en términos minimalistas”, en lo referente a qué hacer frente “a las injusticias más brutales y ofensivas”; pues en todo lo demás el discurso posible no tendría un valor epistémico distinto al discurso artístico.<sup>652</sup> El problema es que, para la determinación de lo “más brutal y ofensivo” y de las reacciones correspondientes, Walzer no contempla otro recurso que el de las moralidades densas y su solapamiento de hecho, cuando, como se ha expuesto, esta tarea presupone el manejo de criterios tenues. Uno de estos criterios sería que en una sociedad se permita y se facilite mínimamente los encuentros entre personas que, viviendo o no en ella, comparten distintas moralidades densas,<sup>653</sup> lo cual implica, entre otras cosas, aceptar la existencia de la diversidad, alguna forma de “tolerancia” —en el sentido lato de Walzer— que haga posible la diferencia, según parafraseando a este;<sup>654</sup> sin embargo, el modo en que se sustenta este criterio conecta con el círculo vicioso ya referido.

<sup>651</sup> Esta apreciación se inspira en la que realiza Habermas (1998c: 164-170) sobre la noción rawlsiana de consenso superpuesto.

<sup>652</sup> Walzer (1996: 83 y 84).

<sup>653</sup> *Ibidem*: 51.

<sup>654</sup> Walzer (1998: 13 y 14).

Las inconsistencias del proceder intelectual de Walzer pienso que tienen mucho que ver con la forma de defensa postradicional de la tradición que practica el comunitarismo. La defensa postradicional del valor de la tradición no hace depender aquel de su sentido tradicional, sino que lo justifica reflexivamente mediante unos argumentos que no apelan al punto de vista interno de la tradición, sino que buscan convencer a un público socializado en el contexto de los valores ilustrados de la necesidad de proteger y promover tradiciones amenazadas por el desarrollo de la reflexividad moderna. Tal cosa diferencia al comunitarismo del fundamentalismo. Este último, como bien lo define Giddens, no es ni más ni menos que “tradición en su sentido tradicional”, aunque hoy cercada en lugar de su apogeo. El fundamentalismo puede entenderse como una afirmación de la verdad tradicional sin considerar las consecuencias; sin embargo, para la defensa discursiva de la tradición lo más determinante es la disposición a entablar un diálogo y suspender la amenaza de la violencia.<sup>655</sup> Hay una cierta disposición al entendimiento pacífico presupuesta en este sentido, pero el comunitarismo no puede pretender para este presupuesto una validez que exceda de los contextos de valor particulares sin acudir, para justificarla, a un discurso que desborde tales contextos de valor. No obstante, sí que celebrará tal disposición al entendimiento pacífico allí donde la encuentre manifestada en una comunidad de raigambre no liberal.

## II. EL COSMOPOLITISMO NARCISISTA DE RICHARD RORTY O LA TOLERANCIA ENTRE LA PERSUASIÓN Y LA RECREACIÓN

El pensamiento de Richard Rorty es un aspecto que destaca por muchos motivos. No es el menor de ellos la respuesta que ofrece Rorty a la cuestión de cómo es posible el diálogo y la cooperación entre personas que participan de formas de vida distintas. Este aspecto del pensamiento político rortyano merece atención en consonancia con el renovado interés por la tolerancia al que asistimos desde hace unos años, asociado a la importancia social y política adquirida por la diversidad. Pero además de las razones circunstanciales que invitan a aproximarse a las ideas de Richard Rorty relativas a las relaciones entre culturas, resulta que las nociones claves de su filosofía política están estrechamente ligadas a la tolerancia, entendida en el sentido amplio de la manera de entablar una relación pacífica con lo diferente. Esto ocurre con los conceptos de cosmopolitismo, narcisismo secundario o la *racionalidad*, liberal, así como con el valor fundamental y axiomático para el liberalismo que atribuye a abominar de la crueldad. Por este motivo, la

<sup>655</sup> Giddens (1997: 128 y 129).

perspectiva de lo que supondría una teoría rortyana de la tolerancia nos ofrece una lectura no forzada del pensamiento de Rorty, que permite poner de relevancia las principales virtudes y defectos de la filosofía política de este autor. Tal es la lectura a desarrollar en las páginas siguientes; en este sentido, la manera de hacerlo será la exposición crítica del sentido que recibe cada uno de los conceptos ligados a la tolerancia antes referidos dentro del pensamiento de Rorty.

### 1. *Abominar de la crueldad como axioma*

Rorty define su pensamiento como “liberalismo burgués posmoderno”. Con el calificativo de “burgués”, este autor busca imprimir al ideal liberal una marca de temporalidad, finitud y valor contextual, que propone interpretar como un tributo al historicismo marxista. En este sentido, el liberalismo que defiende Rorty sería el fruto del triunfo obtenido por la burguesía sobre la nobleza, al conseguir el establecimiento de un orden legal presidido por la libertad de empresa y la regulación de producción y precios por la oferta y la demanda.

Son las instituciones y las prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte las que encarnan el ideal político que sostiene Rorty; además, para defenderlas no piensa que se necesite acudir a argumentos transculturales, ahistóricos, sobre la racionalidad o sobre la moralidad que subyacen a este tipo de cultura liberal. Aquí es donde se revela el significado del apelido posmoderno del liberalismo de Rorty: este dice que utiliza el término “posmoderno” con el significado acuñado por Lyotard, quien afirma que la actitud posmoderna es la de desconfianza en las metanarrativas.<sup>656</sup> Rorty denomina “ironista” a esta actitud, y la contrapone a la búsqueda de esencias propia de la metafísica tradicional.

En vez de buscar una justificación universal o transcultural, la política debe construirse a partir de un axioma: la abominación de la crueldad que proclama Rorty.<sup>657</sup> Él podría haber motivado de diversas maneras este rechazo fundamental de la crueldad sin alejarse de la actitud ironista que, según piensa, debe presidir a la reflexión normativa. Igualmente, él podría haber apelado, por ejemplo, a alguno de los argumentos relativistas o agnósticos que históricamente se han ofrecido en defensa de la tolerancia; igualmente, podría haber dicho que reprimir las ideas y las prácticas diferentes no se sostiene habida cuenta de la diversidad de formas de vida que podemos

<sup>656</sup> Rorty (1996: 269).

<sup>657</sup> Rorty (1991: 92).

encontrar a lo largo del espacio y el tiempo, como hicieran los enciclopedistas o más recientemente Isaiah Berlin, o que reprimir al diferente no se justifica, porque es incierto que lleguen a alcanzarse verdades definitivas, como defendiera Pierre Bayle y, tras él, Locke o Rawls; sin embargo, Rorty no acude a ninguno de estos argumentos. Es más, este autor piensa que un ironista liberal no tiene respuesta para la pregunta de por qué no ser cruel, ni contempla “ningún apoyo teórico que no sea circular de la creencia de que la crueldad es horrible”.<sup>658</sup> Más que argumentos, para Rorty debe atenderse a lo que gracias a ellos, no menos que a las tecnologías disponibles y a las circunstancias de variado cariz, ciertos seres humanos han llegado a edificar en la historia: una forma de vida en la que es norma que el conflicto entre relatos del mundo (vigentes frente a nuevos, autóctonos frente a foráneos) sea resuelto mediante palabras en vez de hechos, por la persuasión en vez de la fuerza.<sup>659</sup> La centralidad que el valor de evitar la crueldad ostenta dentro de esta forma de vida o, dicho de otra forma, el lugar que este valor ocupa en la tradición liberal es lo que determina su carácter axiomático. En esta visión del liberalismo, Rorty sigue a Judith Shklar, para quien supeditar el rechazo de la crueldad a otro valor no hace sino preparar el camino para que se genere más crueldad antes que después.<sup>660</sup>

## 2. *Cosmopolitismo sin emancipación*

Por “cosmopolitismo” entiende Rorty no un género moral que sería válido para la humanidad en su conjunto, sino la normatividad inserta en las instituciones y en las prácticas del Occidente liberal, consideradas desde el punto de vista de su capacidad para extender sus bondades por medio de la persuasión. De este ideal normativo cosmopolita destaca Rorty su carácter reformista y su compromiso con la persuasión frente a la violencia. La retórica revolucionaria es desechada por superflua: Rorty piensa que no hay nada de lo que emanciparse, igual que la evolución biológica no emancipó a nadie de nada “al pasar de los trilobites a los antropoides”.<sup>661</sup> Frente a la revolucionaria, la denominada “retórica reformista” apunta a una forma de hacer política (la liberal) vinculada a la tolerancia (la disposición a vivir con la pluralidad y procurar la ausencia de sufrimiento). De este modo, la tolerancia se presenta como lo opuesto a la emancipación.

<sup>658</sup> *Ibidem*: 17.

<sup>659</sup> *Ibidem*: 67-71.

<sup>660</sup> Rorty (1991: 17); Shklar (1984: 22 y ss.), (1989).

<sup>661</sup> Rorty (1996: 288).

Este modo de vincular tolerancia, cosmopolitismo y reformismo capta la estrecha relación que la tolerancia, el rechazo de la violencia y la lucha contra la discriminación han mantenido a lo largo de la historia; sin embargo, es discutible que la solución a todos nuestros problemas, en relación con lo diferente, venga dada por la cultura e instituciones del liberalismo contemporáneo, concebido como un complejo económico e ideológico que “ya posee las instituciones necesarias para su desarrollo”, aunque quepan esperar de él algunos nuevos logros.<sup>662</sup>

La pretensión de Rorty de que “ya tenemos toda la teoría que necesitábamos” tiene un sentido pragmático, que es el de evitar la violencia asociada a los cambios revolucionarios y que se persevere en unos valores que ciertamente se han demostrado eficaces para promover el bienestar y, en particular, la cooperación entre personas que mantienen ideas y hasta cosmovisiones diferentes,<sup>663</sup> sin embargo, si solo consideramos legítima aquella tolerancia que sobreponga a las diferencias sociales que no desafíen el orden liberal con su distribución de los espacios público y privado; si desvinculamos la tolerancia de la posibilidad de construir nuevos juicios acerca de cómo debe ser el orden social, e incluso el orden mundial... ¿cabe esperar que a partir del respeto liberal por las diferencias se sigan obteniendo soluciones que supongan transformaciones sociales, como las que en su momento supusieron la tolerancia religiosa, la no discriminación por razón de género o los seguros sociales?, ¿puede un filósofo consciente de la raíz contingente de las teorías políticas decir que esas nociones han sido indispensables para el progreso moral, pero que “ya tenemos toda la teoría que necesitábamos”?<sup>664</sup>

### 3. *Narcisismo secundario: las incongruencias del etnocentrismo*

La noción de narcisismo secundario la toma Rorty de Lyotard, y con ella viene a afirmar la naturaleza histórica de la identidad humana, frente cualquier tipo de trascendentalismo. Este narcisismo es un correlato del abandono por Rorty de la fundamentación racional como método filosófico. Según Rorty, la integración política de las diferencias culturales no puede plantearse como un problema a resolver mediante pautas deducidas de premisas universalmente compartidas, pues la determinación de tales premisas puede que constituya un objetivo loable de la comunicación intercultural,

<sup>662</sup> Rorty (1991: 86).

<sup>663</sup> Una obrita maestra que explota esta idea, dando lugar a una revisión crítica de las grandes ideologías modernas, es la de Rafael Del Águila (2008).

<sup>664</sup> Rorty (1990: 642); en el mismo sentido, véase Rorty (1991: 82). La crítica desarrollada se basa en la de McCarthy (1992).

pero de ningún modo un presupuesto de esta. Respecto a tal comunicación, Rorty piensa que lo preferible es ser “francamente etnocéntrico” y admitir que si compartimos ciertos ideales y valores, esto se debe a procesos evolutivos contingentes; pese a lo cual, creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras.

Eso sí, a diferencia de otros particularismos, la forma de vida liberal gozaría, según Rorty, de virtudes suficientes para persuadir a quienes no participan de ella, porque resulta preferible a otras. Además, sería a las ventajas de la forma de vida liberal, y no a su mayor racionalidad o corrección, a lo que debe apelar la política liberal de contacto con culturas diferentes, la cual debe caracterizarse por su pragmatismo.<sup>665</sup>

Sin embargo, a pesar del innegable atractivo de la propuesta, los presupuestos de la afirmación del narcisismo secundario y el valor otorgado por Rorty a esta noción resultan bastante problemáticos. En cuanto a los primeros, se puede estar de acuerdo con Rorty en lo estéril de proponerse aprehender verdades objetivas independientes de nuestras prácticas sociales de comunicación. El sentido de nuestras experiencias viene dado por el lenguaje, por lo que no son concebibles como fenómenos solipsistas, cuyo enjuiciamiento público no sea posible. Las nociones de verdad y corrección se hayan, en este sentido, vinculadas a las reglas de juego de los lenguajes, y bien cabe aceptar, por eso, la idea de Rorty de que la justificación es una práctica social, y que, consiguientemente, comprender el conocimiento no es algo distinto a comprender las prácticas sociales mediante las cuales justificamos nuestras creencias.

A partir de estas consideraciones, Rorty propone prescindir de toda idealización, de toda pretensión de trascendencia para comprender nuestra actividad cognoscitiva: la epistemología debería ser sustituida por descripciones etnográficas de las actividades productoras de conocimiento; la palabra “verdad” aludiría simplemente al aprecio que manifestamos respecto a las creencias que consideramos bueno creer; nada podríamos decir sobre la verdad ni sobre la racionalidad “al margen de las descripciones de los procedimientos comunes de justificación que una cultura dada —la nuestra— utiliza en un área u otra de indagación”;<sup>666</sup> sin embargo, nuestro modo de hablar acerca de la verdad y la realidad cotidianas, y no solo filosóficas, se expresan a través del mismo tipo de idealizaciones que Rorty pretende purgar. Cuando en el lenguaje corriente decimos que algo “es verdad”, no queremos decir que algo “se ajusta a las normas de nuestra cultura sobre lo verdadero”, sino que algo “es verdad de todas formas, lo pensemos así o no”.

<sup>665</sup> Rorty (1998c: 123).

<sup>666</sup> Rorty (1985: 6).



Igualmente, la idea de un mundo objetivo estructura la manera de afrontar los desacuerdos fácticos en la vida cotidiana y en la ciencia, y la idea de una humanidad común ofrece un criterio para organizar las diferencias de clase, raciales o de género. Así las cosas, si ser “francamente etnocéntrico” es usar las formas de justificación dominantes en nuestra propia cultura, esto implica construir argumentos que presuponen validez universal; es decir, implica el tipo de pretensiones que la perspectiva etnocéntrica que defiende Rorty intenta evitar.<sup>667</sup>

Considerando lo acabado de exponer, puede cuestionarse también la supuesta capacidad persuasiva del etnocentrismo liberal de Rorty. De esta forma, no parece tan convincente lo mucho que confía Rorty en la persuasión como caballo de batalla de su cosmopolitismo: más allá de discriminar entre “las palabras en tanto opuestas a los hechos”, de discriminar entre “la persuasión en tanto opuesta a la fuerza”, a Rorty le resultan indiferentes cuáles sean las causas que provocan que una persona abandone una narrativa de la realidad particular y abrace otra. La base de la defensa de la persuasión por Rorty es un dilema: todo lo que no es crueldad es persuasión; sin embargo, el fundamento del persistente rechazo manifestado hacia la persuasión a lo largo de la historia tiene que ver con que la persuasión es considerada como una forma de violencia sublimada, frente a otras posibilidades de comunicación radicalmente extrañas a la violencia. Esta distinción entre persuasión y convicción racional, que Rorty considera irrelevante (para evaluar los argumentos a favor de cambios de un léxico integrado de la realidad por otro), encuentra su reflejo en prácticas sociales de diferentes culturas, un reflejo que se relaciona con la aversión a lo que, empleando una terminología psicoanalítica, podríamos describir como “herida en el narcisismo” que alguien sufre cuando se apercibe de que ha sido utilizado por otra persona en cuya manifestación verbal confió.<sup>668</sup> Desde luego, se trata de una norma que afecta a la dimensión pragmática del lenguaje, que es bastante más fácil de compartir que el acuerdo semántico acerca del concepto de ventaja que hace posible la comunicación intercultural, según la entiende Rorty. Veamos esto.

El diálogo intercultural que propone Rorty tiene como presupuesto que se trate de culturas que puedan compartir un mismo concepto de ventaja. Bajo la pena de caer en una contradicción, en el pensamiento de Rorty tal noción de ventaja debe entenderse no como un universal, sino como algo definido de forma contingente por cada una de las culturas que entran en contacto. Esto significa que, para Rorty, solo cabe que se comuniquen los partícipes de culturas coincidentes en categorías cognitivas fundamentales, desde

<sup>667</sup> McCarthy (1992).

<sup>668</sup> Sobre el concepto de herida en el narcisismo, véase Alford (1991: 19 y ss.).

las que es posible evaluar el valor relativo de las prácticas que resultan conflictivas.<sup>669</sup> De hecho, Rorty define a las culturas que han de entenderse para dar lugar a la construcción de “una utopía multicultural y global”, como “conjuntos compartidos de *hábitos de acción* que permiten a los miembros de las comunidades humanas convivir entre sí y con el medio que les rodea”.<sup>670</sup>

De este modo, el problema de la comunicación cultural se circunscribe a las relaciones entre culturas concebidas de un modo conductista, al ámbito de lo que él denomina *cultura<sub>j</sub>*; esta noción de cultura no se refiere “a una virtud, ni es necesariamente el nombre de algo que los seres humanos tenemos y otros animales no”, sino que se puede aplicar para describir la peculiar forma de vida budista, tanto como la cultura de los campos de concentración, de los mandriles o de los castores. El ideal del entendimiento entre culturas estribaría en que hubiera gente que “desenredase cada *cultura<sub>j</sub>* en un conjunto de hilos finos y trence esos hilos junto a otros igualmente finos procedentes de otras *culturas<sub>j</sub>*, promoviendo así el tipo de variedad en la unidad” característico de la tolerancia liberal.<sup>671</sup>

Rorty troquela, por lo expuesto, la realidad que puede resultar problemática a la medida de las soluciones que ofrece su teoría normativa; sin embargo, situar la expectativa de solución del problema del entendimiento cultural en la composición de *collages* de hábitos de acción supone ignorar la relevancia, tanto antropológica como política, de las nociones ontológicas y las categorías morales: es obvio que no solo existe una diferencia cuantitativa entre la cultura de los castores y la budista, por lo que toca a la mayor complejidad de la segunda respecto a la primera. Existe, igualmente, una diferencia cualitativa que tiene que ver con la trascendencia que para los budistas poseen ciertas nociones existenciales y categorías morales, las cuales, que se sepa, no tienen lugar alguno entre los castores. Si las diferencias humanas se circunscribieran a cuestiones de “razón técnica”, acerca de, por ejemplo, las distintas maneras de cocinar la carne o de desplazarse, podría confiarse en articular, sin demasiadas dificultades, nuestras disparidades en diversos tipos de sincretismos que compitieran por persuadir al mayor número de personas de sus respectivas ventajas. Pero, por desgracia, para la viabilidad de la utopía multicultural-liberal por la que apuesta Rorty, las diferencias entre las culturas también afectan a las categorías existenciales y morales que determinan si es lícito o no comer carne, emplear medios de transporte, tratar a una mujer como a un igual, o respetar religiones que no son la propia.

<sup>669</sup> Rorty (1998c: 120).

<sup>670</sup> Rorty (1998b: 83).

<sup>671</sup> *Ibidem*: 84-102.

#### 4. *La tolerancia como racionalidad<sub>3</sub>: ¿podemos (debemos) prescindir de la filosofía?*

Rorty distingue tres sentidos del término “racionalidad”, relacionados también con tres sentidos de la noción de “cultura”. Por un lado, se encontraría la racionalidad entendida como la capacidad, más o menos compleja, de enfrentarse al medio adaptando las propias reacciones a los estímulos ambientales (*racionalidad<sub>1</sub>*). Esta capacidad se identificaría a veces con la “razón técnica” o con la aptitud para sobrevivir. En segundo lugar, cuando se habla de racionalidad la gente se referiría a una cualidad que los humanos poseen y los animales no (*racionalidad<sub>2</sub>*). En esta acepción de la palabra, la racionalidad haría referencia a una jerarquía evaluativa, al establecimiento de fines distintos al de la simple supervivencia, fines cuya falta de atención constituiría algo muy grave. Por último, la racionalidad (*racionalidad<sub>3</sub>*) también se emplearía como “más o menos sinónimo de tolerancia”; esto es, como facultad de no desconcertarse por la existencia de diferencias y de no responder agresivamente a ellas. Esta habilidad iría unida a la disposición para alterar los propios hábitos si de ello resultan ventajas individuales y sociales, al igual que la confianza en la persuasión más que en la fuerza, y una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar. Según Rorty, la tradición intelectual de Occidente se habría equivocado al unir estos tres sentidos de la racionalidad. Particularmente, el mayor error habría sido inferir, respecto a la superior capacidad tecnológica de Occidente, un reconocimiento como valor universal a su moralidad tolerante; llegar a concluir que todo ser humano debe regirse por la tolerancia Occidental.<sup>672</sup>

Al igual que con respecto a la racionalidad, también son tres los sentidos de la noción de cultura que, piensa Rorty, pueden diferenciarse. Tendríamos, por un lado, la *cultura<sub>1</sub>*, que, como ya se ha visto, es definida como un conjunto compartido de hábitos de acción que permiten la supervivencia de los miembros de una comunidad, no necesariamente humana. Este concepto de cultura está ligado al de *racionalidad<sub>1</sub>* o tecnológica. Junto a esta noción de cultura se encuentra la de *cultura<sub>2</sub>*, que se concibe como aquella virtud —a menudo asociada a la *racionalidad<sub>3</sub>*— que capacita a una persona, en el caso de que la posea, para “manipular ideas abstractas por puro placer y... hablar largo y tendido sobre los diferentes valores de una diversa gama de pinturas, música, arquitectura y libros”. Con respecto a las dos concepciones mencionadas, debe añadirse la *cultura<sub>3</sub>*: “sinónimo aproximado de lo que produce la *racionalidad<sub>2</sub>*”. Conforme a esta idea de *cultura<sub>3</sub>*, la cultura se identifica con lo esencialmente humano. Este concepto de cultura es, para Rorty, la clave de que goce de tan buena salud la idea de que es necesario preservar

<sup>672</sup> Rorty (1998b: 81-83).

todo complejo de hábitos comunitarios (toda *cultura*<sub>1</sub>), y de que constituiría un fracaso de nuestra *cultura*<sub>2</sub> no apreciar esa variedad de pautas de vida;<sup>673</sup> sin embargo, siguiendo a Dewey, Rorty postula que debe abandonarse todo criterio de trascendencia para evaluar las culturas, y que, por consiguiente, debe asumirse como un fenómeno consustancial a la vida de los humanos la desaparición de unas culturas y el surgimiento de otras. Sobre esta base, se apostará —etnocéntricamente— por la construcción sincrética de nuevas *culturas*<sub>1</sub>, cuya trama sea el gusto por la variedad, el cambio y la tolerancia propios de la *racionalidad*<sub>3</sub>.<sup>674</sup>

La vinculación de la *racionalidad*<sub>3</sub> con la *cultura*<sub>2</sub> evidencia hasta qué punto la tolerancia, según Rorty, tiene que ver con los pasatiempos privados de los burgueses occidentales, con un aprecio por la diferencia como fuente de recreación y de inspiración de nuevos relatos sobre el mundo, fuente de poesía. El problema es si podemos confiar en que tal idea de tolerancia nos ofrezca un buen recurso para la solución pacífica de los conflictos.

Rorty no duda en absoluto de la superioridad de la tolerancia liberal para afrontar pacífica y productivamente las diferencias: afirmarse en la tolerancia, y con ella en el liberalismo, supondría renunciar a la tentación de dirimir un conflicto violentamente, ya que lo propio del liberalismo es abominar de la crueldad en favor de la persuasión. Este rechazo de la crueldad sería el principio básico de la cultura política liberal. Otros principios de esta cultura, como el respeto por la diversidad por ser imprescindible para el autoperfeccionamiento individual, se hallan supeditados al mantenimiento de un régimen de convivencia fundado en la persuasión antes que en la fuerza, porque ninguna concepción filosófica, solo la fuerza, puede “cancelar” la indagación, la discusión y la búsqueda de la verdad.<sup>675</sup> Igual que la liberal, el resto de las culturas compartirían el rechazo de la crueldad. Pues si hay algo que compartimos con el resto de los humanos —y de los animales—, eso es “la capacidad de sentir dolor”, también en la forma específicamente humana de sufrimiento que es la humillación.<sup>676</sup> Tal hecho no es argüido por Rorty como algo determinante de la bondad de la cultura liberal, sino que lo incluiría en la descripción de esta cultura que él realiza para hacerla más persuasiva, para que no parezca arbitraria su consideración de que el rechazo de la crueldad constituye un axioma para el liberalismo.

Sucede, no obstante, que los significados de “crueldad” y “fuerza” no están exentos de problemas, de lo cual Rorty es consciente. No hay, como

<sup>673</sup> *Ibidem*: 83-85.

<sup>674</sup> *Ibidem*: 86-103.

<sup>675</sup> Rorty (1991: 201).

<sup>676</sup> *Ibidem*: 195.

observa Rorty, “una manera precisa de trazar una línea entre la persuasión y la fuerza” y, ciertamente, debemos enfrentarnos a “casos más confusos” que diferenciar entre diálogo socrático y sugestión hipnótica.<sup>677</sup> De hecho, una dimensión muy relevante de aquellos conflictos, que al menos una parte pretende resolver mediante la violencia, es el desacuerdo acerca de la definición de la crueldad y la fuerza ilegítima (está claro que Rorty asume que existen formas legítimas de coacción, las cuales garantizan, en última instancia, el mantenimiento de un régimen de convivencia basado en la persuasión). Así, aunque al lector pueda resultarle la idea tan inaceptable como a nosotros, un partidario del terrorismo de E. T. A., por ejemplo, puede encontrar más cruel “la falta de reconocimiento del *derecho a la autodeterminación del pueblo vasco*” que el acoso y el asesinato de personas en razón de sus ideas o de trabajar prestando ciertos servicios públicos. Estas prácticas violentas son planteadas como formas de “extender el conflicto”, de atajar el “sufrimiento” que se le inflige al pueblo vasco por el régimen autonómico español.<sup>678</sup>

No parece, por consiguiente, que abominar de la crueldad pueda constituir un punto de partida, cuando no hay acuerdo sobre el significado concreto de tal máxima. Según Rorty, este acuerdo debe alcanzarse mediante una “redefinición persuasiva” de lo cruel ilegítimo; es decir, mediante “combates” lidiados con palabras cuyo valor no provenga de la capacidad de quien las pronuncia para humillar o coaccionar. Pero si nos representamos el diálogo de la manera en que lo hace Rorty; si, como Rorty, entendemos el diálogo como una práctica social mediante la cual se dirime qué ideas van a pervivir y cuáles desaparecer, ¿no estaremos asociando el rechazo de la crueldad y la humillación a una circunstancia en sí misma humillante, la cual es la de perder en la disputa por el significado de la crueldad?

Rorty respondería esta pregunta diciendo que no hay otra cosa que juegos de lenguaje conformados por contingencias históricas y que, por tanto, los criterios de lo correcto y lo incorrecto —más allá de una definición tan abstracta de ellos que resulte inoperante— no pueden emanar más que de

<sup>677</sup> *Ibidem*: 67.

<sup>678</sup> “Comunicado de E. T. A.”, *El País*, 17 de septiembre de 1998. E. T. A. es una organización terrorista autodeclarada independentista, nacionalista vasca y marxista-leninista, que desde finales de los 60 del siglo XX ha venido invocando la lucha armada como método para obtener sus objetivos fundamentales, prioritariamente la independencia de lo que el nacionalismo vasco denomina *Euskal Herria*, que engloba las regiones autónomas vasca y navarra de España, y el país vasco francés. Hasta su “alto al fuego indefinido” de 2011, los métodos usuales de la banda han sido los atentados con bombas contra instalaciones públicas y comerciales; el asesinato y secuestro (de funcionarios de policía y prisiones, militares, empresarios, jueces, políticos no nacionalistas, etcétera); las amenazas de muerte a periodistas, y la extorsión económica.

estos diversos léxicos. Entendida la comunicación de este modo, verdaderamente no cabría evaluar la racionalidad de cualquier cambio importante en el modo de describir la realidad: estaríamos ante el hecho, reiterado a lo largo de la historia humana, de la sustitución de un léxico por otro, y siempre habrá quien celebre tal cambio y quien sufra por él, en mayor o menor medida; sin embargo, tal representación de la realidad tiene el defecto, ya indicado, de que no toma en consideración el valor que las personas, salvo que sean liberales ironistas, otorgan normalmente a sus ideas, lo cual en principio la hace menos persuasiva.

Sin embargo, el carácter contraintuitivo de la teoría de Rorty en este punto no es su único problema. Este autor ofrece una narración de la práctica de la comunicación orientada al entendimiento normativo realizada desde el punto de vista del observador, y que da cuenta de la dinámica expresiva y constitutiva de las formas de vida del lenguaje mediante la categoría de la causalidad; sin embargo, no es la mera causalidad, sino la motivación por referencia a ciertas pautas críticas lo que sustenta el cambio de convicciones. Mas si, como dice Rorty, el valor de esas pautas críticas se circunscribe a los miembros de nuestra comunidad de justificación, ¿cómo es posible un aprendizaje de miembros de otra comunidad de justificación que no esté acotado a priori por los criterios existentes en un contexto dado?, ¿cómo es que Rorty puede confiar en que el “modo liberal” de entender el rechazo por la crueldad o, en general, las instituciones liberales tienen posibilidades de ser asumidas por quienes no lo hacen al día de hoy?<sup>679</sup>

Rorty pudiera pretender que la pregunta recién planteada pertenece al universo del discurso sobre la fundamentación filosófica de las normas políticas, universo del que tan estéril como intensamente vendrían ocupándose los intelectuales occidentales desde hace demasiado tiempo. El liberalismo, entiende Rorty, no necesitaría más discursos de ese tipo, sino re descripciones que renueven su léxico y permitan abordar nuevos problemas o aportar mejores soluciones a los de siempre. Por lo demás, podría argüir Rorty, es un hecho que el liberalismo ha logrado un reconocimiento muy importante por parte de personas y pueblos enteros que no eran liberales, al menos en aspectos sustantivos de sus vidas (entre personas profundamente religiosas, por ejemplo). Esto último es muy cierto.

Verdaderamente, la dinámica de la modernidad activó fuerzas históricas a escala mundial, que a su vez transformaron la misma modernidad en un proyecto humano común. Por ello, el relato de la modernización política y moral no puede excluir los conflictos no occidentales, comenzando con las resistencias antiimperialistas a la colonización británica, francesa y español-

<sup>679</sup> Habermas (2002: 255-259).

la, pasando por los movimientos de liberación nacional de países africanos y asiáticos, y así hasta las actuales reivindicaciones indigenistas, de que se abran los mercados de los países industrializados a los países subdesarrollados o de que estos no se vean privados de los avances médicos y de la tecnología agraria por la normativa sobre patentes.<sup>680</sup> No cabe duda de que esta extensión del léxico liberal entre los reformistas y los revolucionarios de todo el mundo puede explicarse, en buena parte, porque se trataba y se trata del propio lenguaje del poder: del lenguaje necesario para entenderse con el poder instituido en las metrópolis y con las fuerzas que se oponen a tal poder desde dentro; un lenguaje que permite articular tanto la acción política como su crítica (incluida la crítica posmoderna). No obstante, también ha sido decisivo para el predicamento obtenido por tal léxico liberal lo inclusivo que este ha demostrado ser. Si, entre otros componentes de ese léxico, la forma institucional de comunicación, que es el diálogo racional, ha llegado a ser compartida por personas de tan diferentes culturas, esto ha tenido que ver con la capacidad de tal diálogo: en primer lugar, para articular explicaciones de hechos de los cuales no eran capaces de dar cuenta plausiblemente modos no reflexivos de conocer, y en segundo lugar, y aún más importante, para generar criterios de lo correcto y justificaciones del poder que puedan ser compartidos por importantes mayorías sociales, y que, por ello, son también más estables.

El caso es que la justificación reflexiva de las proposiciones es una práctica que, desde hace mucho tiempo, no puede considerarse como algo particular de la cultura del Atlántico Norte. Se trata, por el contrario —paralelamente a lo que ocurre, con el uso de la tecnología—, de una forma de comunicación que, al menos idealmente, ha vertebrado numerosas reivindicaciones políticas en todo el mundo. El resultado de todo ello es que no solo para nosotros-los-miembros-de-las-ricas-democracias-del-Atlántico-Norte, sino también para muchos otros la corrección de las pretensiones de validez se halla ligada, en última instancia y como condición necesaria, a su fundamentación filosófica. O, lo que es lo mismo, para mucha gente en diversas partes del mundo la corrección normativa está en función de si puede ser defendida mediante argumentaciones racionales que podamos suponer convincentes en todo tiempo y frente a cualquiera, dado el estado del conocimiento. Para quienes han llegado a pensar de esta manera, la fundamentación filosófica no puede ser sustituida por otro tipo de discursos. Incluso, los significados de la tradición y la religión pasan a depender del debate racional entre diversas interpretaciones de ellas. De hecho, hasta los fundamentalistas

<sup>680</sup> Benhabib (1995: 15-19).

emplean argumentos racionales para justificarse, cuando pretenden persuadir a los de fuera de su comunidad tradicional o religiosa, y a los de dentro, en la medida en que se encuentran irremisiblemente contaminados por la modernidad.

A mayor abundamiento, no está de más señalar en este punto lo deformante de la imagen del mundo como una entidad en la que todo lo que no es democracia atlántica es integrismo agresivo, por extendida que esta imagen se encuentre. Además, si en las sociedades modernas y en un orden internacional idealmente regido conforme a criterios modernos, ni religión ni tradición interpretadas autorreferencialmente en sentido fundamentalista pueden reemplazar al discurso filosófico como fuente de corrección, tampoco puede desbancar tal discurso la literatura etnográfica que tan cara es a Rorty.

De hecho, no es en otra cosa que un discurso filosófico en lo que en última instancia se apoya Rorty, donde si las críticas vertidas han sido acertadas, resulta fallido en extremos sustanciales. Estos defectos del pensamiento de Rorty, desde una óptica inmanente a su propia teoría, podrían interpretarse como una falta de ajuste a las exigencias de la *cultura*<sub>2</sub>, como una manipulación de ideas abstractas incorrecta, según las reglas de estilo vigentes, de la que no pueden extraerse consecuencias sobre cómo la especie humana debe comportarse (nada que ver con la *racionalidad*<sub>3</sub>, por tanto). Pero para conceder un valor solo relativo a cualquiera de las reglas que rigen nuestros diálogos sobre nociones abstractas —entre ellas, la presuposición de que es posible establecer la verdad de una proposición “para todo momento y lugar” mediante el diálogo—, es preciso asumir que hay una realidad objetiva por encima de lo que puedan acordar “sin coacciones... grupos de interlocutores cada vez más amplios”.<sup>681</sup> Esta realidad objetiva es, para Rorty, el hecho histórico de que los humanos se adaptan mediante diversas estrategias a su entorno, un hecho que concede primacía ontológica e interpretativa por encima de la verdad construida mediante la interacción lingüística.

No obstante, si en vez de como un momento en la evolución darwinista de las *culturas*<sub>1</sub>, el diálogo se concibe como una actividad cooperativa de entendimiento mutuo, sería más probable que puedan superarse algunos obstáculos para el entendimiento bastante comunes, como el recelo a dialogar, que es tan normal encontrar entre quienes mantienen una discrepancia importante, o el resentimiento que pueden sentir quienes en el curso de un debate han visto sus puntos de vista rebatidos.

De la forma en que Rorty plantea las cosas, solo quien confía en poder vencer en ese diálogo tendrá una buena disposición para entablarlo. Es ilusorio pensar en los órdenes normativos como algo más que emanaciones

<sup>681</sup> Rorty (1995: 298).



de la subjetividad individual o agregada, de voluntades de poder dicho en lenguaje nietzscheano, según dice Rorty. Consecuentemente, la necesidad humana básica de entenderse para establecer los términos de la convivencia se presenta condicionada a la contingencia de que procurar el entendimiento resulte más provechoso a cada una de las partes en una situación dada, que otro tipo de estrategia material o simbólica. Esto no solo como una cuestión de hecho, sino también en términos normativos.

Concebir a la tolerancia como una virtud que se justifica por constituir una condición de posibilidad de la comunicación resulta más comprensivo (incluso más ventajoso) que concebirla como una práctica asociada a la “forma de vida liberal”, al modo rortyano. Además, entender a la tolerancia de esta última manera solo motivará a ser tolerantes a quienes compartan el código de la “buena educación” liberal, que aúna el gusto por la confrontación entre visiones del mundo propio de la *cultura*<sub>2</sub> y por la experimentación vital característico de la *racionalidad*<sub>3</sub>, aunque es discutible que este código sea tan descriptivo de la cultura liberal como Rorty pretende.<sup>682</sup> Igualmente, estipular que la humillación y la coacción contravienen la posibilidad de la comunicación orientada al entendimiento es filosóficamente más consistente que establecer de modo voluntarista el abominar de la crueldad y la humillación como axioma. Esta mayor consistencia filosófica conlleva a una mayor adecuación de las normas que rigen la *cultura*<sub>2</sub> y, desde el punto de vista de quienes (como a su pesar Rorty) nos manejamos con la jerga filosófica, una mayor corrección “en todo momento y lugar”.

### III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las teorías de la tolerancia que hemos analizado en este capítulo intentan ofrecer una respuesta a la cuestión de cómo es concebible la integración de las diferencias en un mundo en el cual, debido a la intensificación de las relaciones entre diversas regiones del globo y al propio desarrollo del pensamiento moderno, se nos ha hecho muy evidente que “nuestra forma de vida” no es ni la única ni indiscutiblemente la superior. A tal efecto, tanto Walzer como Rorty acuden al expediente de relativizar los diferentes esquemas de valor colectivos como punto de partida, entroncando con una larga tradición de pensadores que supieron extraer de la literatura de los viajes y de la etnografía una visión de lo humano que iba más allá de las costumbres y de los valores predominantes en sus sociedades natales. Contar con la diversidad histórica de la identidad de las personas y con la matriz comunitaria de

<sup>682</sup> Gray (1995: 172 y ss.).

esa diversidad como presupuestos de la reflexión normativa es, sin duda, un requisito de validez de cualquier teoría ética o política dentro de un contexto de pluralismo social que no hace viable remitir la justificación de las acciones a una cosmología metafísica: este es el contexto de las sociedades modernas, y el del mundo en tanto que entidad integrada por sociedades modernas y, en sí misma, sujeta a la modernización. Pero hacer depender por completo la justificación del deber ser de los dictámenes que emanan de las diferentes configuraciones históricas de valor es otra cosa. Por ello, se renuncia a la idea de que podemos anticipar teóricamente y con un valor asimilable a la verdad moral algunas normas básicas de un orden cosmopolita. Esta es una renuncia que, no siendo necesaria —porque la razón última de la ética no puede estar en lo fáctico, sino en lo contrafáctico—, da lugar a múltiples inconsistencias. Las referidas inconsistencias no parecen gran cosa cuando se piensa en la entidad de los problemas a los que nos enfrentamos. Es tal la magnitud de la intolerancia y la injusticia existentes que tendríamos mucho que celebrar si el mundo fuera solo un poco más conforme con las ideas de Walzer o de Rorty. Un cambio así superaría las expectativas de cualquier persona razonable. Mas, precisamente, por lo costoso y la extrema importancia de cualquier logro en el camino del entendimiento intercultural y de la extensión del cosmopolitismo, es de extrema importancia que los esfuerzos estén bien orientados; particularmente, es fundamental que la socialización en los valores sea la correcta. Este empeño anima este libro en conjunto, y el capítulo que aquí concluye.