

Richard Rorty: *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, 159 pp.

Rara vez recibe Estados Unidos una convocatoria patriótica de parte de sus intelectuales, y más raramente aún de parte de sus filósofos. La defensa que John Dewey hizo de la democracia norteamericana contra el comunismo soviético en la primera mitad del siglo XX bien podría haber sido el último de estos intentos. Entonces, no es sorprendente que *Forjar nuestro país*¹, un programa para revitalizar las esperanzas democráticas de Estados Unidos, donde se perdonen los pecados nacionales enfatizando sus éxitos, haya sido escrito por Richard Rorty, sucesor de Dewey como el principal representante del pragmatismo norteamericano.

El libro comienza con un intento por recordar a los norteamericanos la concepción democrática latente en su historia común y en su cultura popular. Aquí Rorty interpreta a Walt Whitman bajo la mirada de John Dewey, y viceversa, en un contrapunto que engendra un sentido casi ineluctable de euforia democrática. Señala que para Whitman y Dewey "los términos 'Estados Unidos' y 'democracia' son una versión abreviada de una nueva concepción de lo que significa ser humano" (p. 18).

Rorty recuerda a los norteamericanos sus derechos de nacimiento: ser jóvenes, creativos y esperanzados. Citando a Hegel escribe: "Estados Unidos es el país del futuro... la tierra deseada por todos aquellos que están cansados del arsenal histórico de la vieja Europa" (p. 21). Norteamérica no está agobiada por los surcos desgastados de milenios de conversación europea; es "a la vez un poeta autocreando y un poema autocreado" (p. 29). Y es, como lo pone Whitman, "el más grande poema", puesto que los norteamericanos han tenido el coraje de "no aceptar ninguna autoridad salvo el libre consenso entre la mayor diversidad y variedad de ciudadanos que sea posible producir" (p. 30). Rorty señala que mientras otras naciones "se vieron a sí mismas como himnos a la gloria de Dios", los norteamericanos, en la medida en que mantienen una fe imperecedera en su proceso democrático, "redefinen a Dios como [su] futuro yo" (p. 22).

¹ Cf. la versión castellana: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en Estados Unidos en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, 1999.

Habiendo mostrado esta imagen de la herencia norteamericana en términos de esperanza democrática, Rorty inicia una discusión sobre cómo la nueva "izquierda cultural", marcada primordialmente por su defensa del multiculturalismo y "la política de la diferencia", ha logrado perder de vista esta visión unificadora.

Para Rorty la distinción entre la izquierda norteamericana antes y después de agosto de 1964 (el mes en que al Mississippi Freedom Party se le negaron curules en la Convención Democrática, y cuando se aprobó la resolución del Golfo de Tonkin) es la diferencia entre una izquierda reformista con genuinos agentes motivados por la esperanza nacional, y una izquierda que se ridiculiza a sí misma y que se convierte en simple espectadora política.

Rorty señala que, desde la guerra de Vietnam en adelante, los estudiantes con inclinaciones intelectuales han salido de las universidades estadounidenses con la impresión de que sólo existen dos tipos de actitud a tomar frente a su país: un chauvinismo militarista o un desdén sin compromiso. A esos estudiantes se les enseña que, políticamente, la única posibilidad de sentirse orgullosos es no siendo uno de los chauvinistas, y el único espacio para la acción es la revolución, esto es, estando contra el sistema. Rorty ve esta actitud poco patriótica como una deplorable aceptación del "fin de las esperanzas norteamericanas".

Señala que mientras la izquierda cultural y su movimiento "políticamente correcto" ha logrado hacer un bien importante al eliminar el sadismo, al forzarnos a sentir la humillación de los grupos marginados, su obsesiva preocupación por el respeto a las diferencias de las minorías ha hecho más difícil ocultar aquellas diferencias y encontrar una identidad compartida como norteamericanos: un suelo común desde el cual el progreso democrático pueda avanzar.

Según Rorty, la izquierda cultural ignora la simple verdad que los reformadores de la primera mitad del siglo XX valoraron —que el orgullo nacional "es a los países lo que el amor propio es a los individuos: una condición necesaria para su propio progreso" (p. 3). A la luz de la globalización de los mercados económicos y la consiguiente amenaza de una clase media norteamericana que está desapareciendo, Rorty argumenta que una reforma económica desde el interior del sistema pronto será más necesaria de lo que jamás ha sido.

148

El programa de Rorty para recuperar a los Estados Unidos y a sus intelectuales consta de dos partes: primero, poner una moratoria sobre la teoría, es decir, "postergar el hábito filosófico" (p. 91) que engendra la disposición a ser un espectador de la política en vez de un agente. Y, segundo, tratar de movilizar lo que queda del orgullo nacional al preguntarse "cómo se podría forjar el país de Whitman y Lincoln" (p. 92).

Sin duda, a muchos lectores les parecerá extraño que uno de los principales filósofos norteamericanos recomiende a los estadounidenses renunciar a la filosofía

en su esfera política, con vistas a promover la justicia y la estabilidad. Pero esto, justamente, es lo que uno de los más influyentes filósofos políticos, John Rawls, ha venido proponiendo durante las últimas dos décadas. El contraste que Rorty plantea entre el pluralismo norteamericano –o el intento de crear una unión social de uniones sociales– y la “política de la diferencia” coincide con la distinción de Rawls entre un Estado organizado en torno de una concepción de justicia que se fundamenta en un genuino consenso de superposiciones (*overlapping consensus*) y una justicia regulada por un mero *modus vivendi*. En última instancia, bien se podría ver *Forjar nuestro país* como un intento por alertar contra el peligro de un *modus vivendi* como realidad política, así como un ejemplo de la fuerza ilocucionaria potencial de la razón pública norteamericana, aquélla que sería la carne local para los huesos sistemáticos del liberalismo político de Rawls. Pienso que ver el proyecto de Rorty como una aplicación del proyecto de Rawls –algo que al mismo Rorty le complace hacer– ayuda a iluminar su valor filosófico y a mostrar sus defectos principales. Así, será de ayuda revisar los aspectos relevantes de la teoría de Rawls.

El problema principal de la filosofía política occidental contemporánea es, para Rawls, cómo dar respuesta al hecho del pluralismo razonable –al hecho de que ya no parece plausible sostener que las diversas doctrinas razonables comprensivas (morales, filosóficas o religiosas), que han proliferado como resultado del irrestricto discurso democrático, pueden ser distinguidas unas de otras como válidas o inválidas basándose en consideraciones de la sola razón. La presencia de tal pluralismo plantea la pregunta de cómo, ante la ausencia de una concepción comprensiva no controversial de la justicia, se puede lograr la convergencia social estable sobre un juego de reglas justas que puedan modelar la estructura básica de una sociedad. Rawls considera dos soluciones: el consenso social como un *modus vivendi* y un consenso de superposiciones.

El consenso social como *modus vivendi* representa un “punto de equilibrio” donde las partes involucradas descubren que, aunque sus intereses y metas los sitúan en oposición unos a otros, observar las reglas acordadas es de ventaja mutua. Tal consenso no está fundado en una profunda convergencia de creencias o solidaridad cultural, sino en la negociación política de los individuos y grupos mutuamente desinteresados. Consecuentemente, el consenso social como *modus vivendi* no es intrínsecamente imparcial ni estable.

El acuerdo basado en un consenso de superposiciones supera las limitaciones de un *modus vivendi* diferenciándose de éste en tres aspectos importantes: (1) un consenso de superposiciones no se centra en alcanzar términos estratégicamente óptimos sino, por el contrario, en un genuino objeto moral –una concepción “política” de

la justicia que respeta las diferencias razonables de aquéllos a quienes supuestamente afecta, justificándose solamente vía la razón pública, a saber: solamente en términos de presupuestos garantizados compartidos por la cultura pública de una sociedad. Y (2) en la medida en que tal concepción de la justicia es el foco de un consenso de superposiciones, cada parte del consenso ha de afirmar esa concepción sobre bases morales. Así, el apoyo de las partes se derivará de identidades morales individuales y no de simples consideraciones sobre qué reglas seguir en vistas al propio interés. Finalmente, (3) en tanto aquellos que afirman una concepción de la justicia como parte de un consenso de superposiciones la apoyan *por sí misma*, su apoyo deberá mantenerse aunque haya cambios radicales en la distribución del poder político.

Una vez admitido el hecho del pluralismo razonable, alcanzar tal consenso de superposiciones con respecto a una concepción de la justicia es para Rawls lo más cercano al criterio de legitimación de aquella concepción que la filosofía política puede ofrecer. Ya que el consenso de superposiciones es un consenso de creencias entre los miembros razonables de una sociedad dada, se centrará en una concepción de la justicia que respete las diferencias razonables entre los miembros, apelando para su justificación a nada más que las argumentaciones libres dentro del espacio discursivo dentro de esa sociedad. Esto puede proveer una restricción normativa en el uso del poder político sin nunca apelar a una pauta controversial de lo que la razón universal necesita. Así, finalmente, para Rawls "lo que justifica una concepción de la justicia no es el que sea verdadera para un orden anterior legado a nosotros, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones; y nuestra conciencia de que, dadas nuestra historia y tradiciones, inscrita en nuestra historia pública, es la más razonable doctrina que podemos tener"².

Hacer filosofía política en los términos de Rawls –esto es, a la luz del hecho del pluralismo razonable– *presupone* que los ciudadanos se reconocen e identifican con la historia y tradiciones de su Estado, al punto de que puedan reconocerse e identificarse entre ellos mismos lo suficiente como para estar motivados a encontrar una base común. Ahí donde los ciudadanos pierdan su respeto por las figuras, tradiciones e instituciones que construyen su identidad nacional, el libre juego en el discurso público será minado. Sin esas lealtades compartidas, los individuos pueden verse forzados a abandonar la esperanza de (tal vez incluso perder la motivación para) un consenso de superposiciones, y quedarán satisfechos con el consenso como mero *modus vivendi* en tanto que realidad política. La amenaza está en que los ciudadanos carentes

² Rawls, John, "Kantian Constructivism", en: Rawls, John, *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 519.

de patriotismo no se concebirán a sí mismos como compañeros en la búsqueda de una mejor integración, sino más bien como negociadores mutuamente desinteresados. Ésta es, precisamente, la amenaza contra la que *Forjar nuestro país* nos alerta.

Rorty intenta mostrar una imagen de la democracia norteamericana que todo ciudadano estadounidense (negro, blanco, rico, pobre, gay, heterosexual, etc.) pueda adoptar patrióticamente sin miedo a convertirse en un chauvinista o un no cosmopolita. Así, el libro ofrece muchos ejemplos de apelaciones comprensivas y doctrinalmente neutras, que convierten a un consenso de superposiciones en una concepción de la justicia posible. Pero el defecto principal del libro es que Rorty no siempre es un inclusionista. Hay un grupo al que deja siempre fuera de su visión utópica de Estados Unidos: el Partido Republicano.

Rorty está dispuesto a perdonar muchos de los pecados del pasado norteamericano, pero sólo aquellos cometidos por el Partido Demócrata. El hecho de que Franklin Delano Roosevelt "obstinadamente diera la espalda a la población afroamericana" (p. 43) y que Johnson permitiera "la matanza de cientos de miles de niños vietnamitas" (p. 44) puede ser perdonado. Pero no habrá amnistía para el partido de Coolidge y Nixon, el partido del egoísmo y las "mentiras cínicas". Ignora Rorty que éste era el partido de Lincoln.

Esta actitud es desafortunada a la luz de la apelación que Rorty hace a los estadounidenses para que dejen pasar sus diferencias y se enorgullecen de los héroes y las metas que tienen en común. Si Rorty está en lo cierto cuando sostiene que el respeto por uno mismo es una condición necesaria para la realización personal, entonces la reforma norteamericana sólo puede comenzar si se confronta con una imagen de sí misma que incluya a todos sus miembros, sin importar su raza, clase o partido político. Si la razón pública norteamericana no es lo bastante rica como para aglutinar el apoyo de los republicanos en nombre de una concepción política de la justicia, entonces un consenso de superposiciones no es más que un sueño de opio. Pero, incluso si Rorty cree que no es realista llegar a convencer a los conservadores, la amplitud y el atractivo que suscita su propia articulación de la misión democrática en Estados Unidos habla contra su pesimismo.