

Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal

Richard Rorty, or the possibility of an universal ethnocentrism

Isabel GAMERO CABRERA *

Contacto: isgamero@gmail.com

Recibido: 07/03/2010

Aceptado: 13/04/2010

Resumen: En el presente artículo intentaremos comprender y analizar las implicaciones actuales de dos tesis del filósofo estadounidense Richard Rorty en relación con su etnocentrismo: La expansión global del sistema democrático liberal como horizonte de su teoría política y la restricción de las creencias de importancia última a la esfera privada. Compararemos esta teoría con las aportaciones de otros dos autores: una interpretación antropológica de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y la democracia radical de Mouffe.

Palabras clave: Democracia – pragmatismo – universalidad – etnocentrismo - relativismo

Abstract: In this paper we will try to understand and analyze the present implications of two thesis of the American philosopher Richard Rorty, related with his ethnocentrism: The global expansion of the liberal western democracy as a political goal and the reduction of personal beliefs to the private sphere. We will compare them with the theories of two other authors: An anthropological interpretation of the wittgensteinian language-games and the radical democracy by Chantal Mouffe.

Key words: Democracy – pragmatism – universalism – ethnocentrism - relativism

* Española. Licenciada en Filosofía y Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Estudios Avanzados de Filosofía en esta Universidad. Actualmente disfruta de una beca predoctoral para el desarrollo de su tesis en la Facultad de Filosofía (UCM). Este artículo ha sido posible gracias a la beca predoctoral de la Universidad Complutense de Madrid y al apoyo de los miembros del proyecto de investigación *Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos* (DGICYT HUM2007-60464)

1.- Introducción

A lo largo de este escrito sería interesante extender y contrastar dos tesis del filósofo estadounidense Richard Rorty para comprobar las dificultades de su imbricación y las posibles salidas a los problemas que plantean, sobre todo en relación con la situación política actual. Hay que llamar la atención sobre la vertiente pragmática de la filosofía de Rorty, quien hace suya la afirmación de William James, para quien: “la diferencia debe crear diferencia en la práctica”³², esto es, que no se admite una teoría separada de la realidad, sin implicaciones prácticas, sobre todo en lo que concierne a la filosofía política, disciplina dirigida en la obra de Rorty a intentar lograr una mejor convivencia entre los seres humanos, como veremos a continuación.

Comenzamos con la primera tesis que nos interesa destacar de la producción filosófica de este autor. Para Rorty, el objetivo de la política debe identificarse con la admisión en una misma comunidad de cada vez más personas diferentes, en la búsqueda de una sociedad completamente inclusiva; con este término el filósofo norteamericano se refiere a una comunidad que, sin dejar nunca de ampliarse, “se jacte de las diferentes clases de personas que acoge y no de la firmeza con que mantiene fuera a los extraños”³³. Dado el etnocentrismo que detenta este autor, elemento al que nos referiremos más adelante, esta comunidad inclusiva e integradora queda identificada con el programa político democrático liberal, característico de Occidente. En segundo lugar, destacaremos otra premisa rortiana de origen liberal según la cual todas las diferencias de cada uno de los miembros de la ya mencionada comunidad democrática han de resguardarse en la esfera privada, para así lograr estabilidad, consenso y una convivencia pacífica en la esfera pública³⁴. Una vez presentadas estas dos piedras de toque de la filosofía de Richard Rorty, podemos proceder a su extensión y desarrollo para comprobar su viabilidad y, como ya hemos aludido, su aplicación práctica a la política de nuestros días.

2.- La problemática extensión global del sistema democrático liberal

En primer lugar y ante la primera tesis presentada, sería interesante preguntarse por qué según Rorty, personas tan distintas deberían integrarse en una misma comunidad, que a su vez queda identificada con nuestra forma de vida de Occidente. Como una primera respuesta a esta cuestión, el filósofo estadounidense aduce que se debe privilegiar lo que todos los seres humanos tenemos en común

³² RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 20

³³ IBIDEM., p. 9

³⁴ RORTY, Richard; “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 249

en vez de preocuparnos por lo que nos diferencia³⁵; es decir, todos compartimos creencias y deseos similares³⁶, entre los que podemos destacar la voluntad de satisfacer nuestras necesidades y el hecho de preferir una vida segura antes que la injusticia o las amenazas constantes. Además, cabe destacar como un hecho contrastado a lo largo de nuestra historia, que la vida en común facilita la consecución de estas necesidades, por lo que deberíamos preferir un modo de vida en común antes que apostar por cualquier forma de individualismo.

A esta constatación pragmática de las ventajas que aporta la vida en común, debemos sumar otro hecho, que podría ser calificado incluso como empírico, ya que Rorty señala cómo la experiencia histórica nos ha llevado a preferir un régimen tolerante e inclusivo a uno totalitario. Argumenta este autor que, sobre todo tras los dramáticos acontecimientos sucedidos en el siglo XX en Europa, no parece discutible la preferencia por los sistemas democráticos sobre los totalitarios; tesis corroborada por la gran mayoría de disciplinas humanísticas (historia, ciencias sociales, antropología, sociología...) según las cuales, la democracia de Occidente en el siglo XX es la mejor opción actual y el mejor vocabulario que ha encontrado la especie humana hasta el presente para expresar y cubrir sus necesidades³⁷.

Sin embargo, debemos tener precaución con este argumento, ya que aunque históricamente la consecución del programa democrático pueda implicar beneficios para la humanidad, Rorty no entiende este sistema, al menos en un plano teórico, como el último y definitivo eslabón de un proceso evolutivo y teleológico, culmen de la humanidad e imposible de superar. En este sentido, el filósofo norteamericano recuerda la conocida cita de Churchill, para quien la democracia era “la peor forma de gobierno imaginable, a excepción de las que se han ensayado hasta el momento”³⁸. De la constatación de los efectos beneficiosos que en el presente tiene vivir en un régimen democrático liberal, no debemos concluir que Rorty defienda esta opción como el mejor sistema político posible o como una verdad última y universal; al contrario, es preciso recordar el carácter relativista de la obra rortiana³⁹, según el cual, y a diferencia de una gran tradición metafísica objetivista, no se da una correspondencia universal entre nuestras aserciones y el mundo de los hechos; para el autor la verdad no puede ser concebida más que como justificación dentro de un contexto determinado,

³⁵ RORTY, Richard; “Ética sin obligaciones universales” en *El pragmatismo, una versión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000 p. 221

³⁶ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 10

³⁷ RORTY, Richard. “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Barcelona, 1996 p. 295

³⁸ RORTY, Richard; “¿Solidaridad u objetividad?” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 49

³⁹ Encontramos tres definiciones de relativismo en la obra de Rorty (IBIDEM., p. 42) nos quedamos por el momento con la tercera: “La concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de los procedimientos de justificación de nuestra comunidad”. De este modo, queda equiparado relativismo con etnocentrismo.

producto de un cierto consenso intersubjetivo que puede cambiar con el tiempo⁴⁰. Estas mismas tesis aplicadas a la política hacen de la consecución de la democracia liberal un “accidente histórico afortunado”⁴¹, que puede cambiar con avance del tiempo y con nuevas prácticas. Rorty admite que este sistema democrático liberal será superado, además de juzgado por las generaciones ulteriores, su única aspiración en este punto es que este juicio sea favorable⁴². Se da pues un falibilismo en la obra rortiana, tanto en un nivel epistemológico, como en uno político; y como consecuencia de estos hechos, resulta imposible asegurar de ningún modo, ni justificar de forma racional y concluyente la preferencia por este sistema democrático liberal ante cualquier otro⁴³. Sin embargo, es preciso profundizar esta tesis y sus implicaciones prácticas, sobre todo dadas las consecuencias de su aplicación en la política de nuestros días. Para comenzar a detallar las dificultades de este planteamiento, procederemos a comparar esta teoría de Rorty con una posible lectura antropológica de la obra del segundo Wittgenstein.

3.- Una posible concepción de la democracia occidental como juego de lenguaje

Cabe destacar la posible afinidad entre las tesis de Rorty que hemos presentado y ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein, para quien los seres humanos conviven manteniendo ciertas creencias, no limitadas al ámbito epistemológico sino que implican formas de vida; sin embargo, nada hay dado de forma estable o permanente que pueda servir para justificar dichas creencias, sino que, en palabras del filósofo vienés: “en el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos”⁴⁴. Dichas creencias no son mantenidas por su verdad, ni por su racionalidad, ni por su posibilidad de contrastación empírica; sino debido a un cierto hábito o conducta compartida, en definitiva, por “pertenecer a una misma comunidad unida por ciencia y educación”⁴⁵. Son estas prácticas comunes las que establecen que ciertos presupuestos no fundamentados sean incuestionables y se conviertan en los puntos de partida para la convivencia y la mutua comprensión. De este modo Wittgenstein sostiene, con clara influencia pragmatista, que “es nuestra actuación la que yace en el fondo del lenguaje”⁴⁶

⁴⁰ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007 p. 10

⁴¹ IBIDEM., p. 157

⁴² RORTY, Richard; “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 296

⁴³ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 14

⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig; *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1991, § 253

⁴⁵ IBIDEM., § 298

⁴⁶ IBIDEM., § 204

Volviendo al tema que nos ocupa, un buen ejemplo de estas creencias compartidas podría ser la preferencia de Rorty por una comunidad democrática liberal, antes que por cualquier otro sistema de gobierno. Ahora bien, si aceptamos esta equiparación de la creencia wittgensteiniana con la apuesta rortiana por la democracia liberal, teniendo en cuenta el relativismo y la carencia de fundamentos de las mismas, nos podemos encontrar ante un problema, porque ¿cómo va a poder defender este filósofo esta opción por la democracia liberal y cómo encaja el relativismo con la pretensión rortiana de extender esta forma de vida lo máximo posible, como objetivo de su teoría política?

Ante esta cuestión no cabe responder, claro está, con argumentos racionales, pero, en un ejercicio de pragmatismo, como ya hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, resultaría plausible aludir con Rorty a las consecuencias y ventajas prácticas de vivir en este régimen democrático. Sin embargo, esta aserción tiene una fácil réplica, que también presenta dificultades si se intenta conjugar con otra de las tesis de Rorty, a saber, su declarado etnocentrismo. Para este filósofo, la imposibilidad de salir de las bases de la cultura de cada uno constituye el punto de partida “inevitable e inobjetable”⁴⁷ de cualquier argumentación, por esto mismo cabe afirmar que la gran mayoría de individuos tenderá a creer que su modo de vida es el mejor posible. Cómo evitar esta tendencia etnocéntrica de los otros para tratar de extender el sistema democrático occidental va a ser uno de los retos a los que la teoría de Rorty se debe enfrentar.

El autor intenta superar este escollo, sin renunciar a su etnocentrismo, mediante el recurso a otra de las distinciones más relevantes de su teoría, al señalar una diferencia que se establece entre la democracia liberal y cualquier otro sistema político, ya que sólo los partidarios del primero admiten que su sistema es contingente y tendrá que ser superado⁴⁸, es más, para ellos resulta deseable que sea superado, porque son conscientes de que a lo largo de la historia se han dado numerosos casos de comunidades que estaban tan seguras de sí mismas que, encerradas en sí y sin permitir el cambio, acabaron traicionando sus propios intereses y siendo destruidas⁴⁹

Por lo tanto, lo que según Rorty diferencia a los partidarios de la democracia liberal de Occidente de otros sistemas, en particular de los regímenes totalitarios, es la convicción de los primeros de que su creencia es falible, lo que les concede asimismo una mayor tolerancia respecto de individuos con otras creencias y una mayor predisposición a tomar en consideración los argumentos de los otros⁵⁰. Por el contrario, en sistemas políticos totalitarios, no se da tal libertad, ni la apertura a

⁴⁷ RORTY, Richard; “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 287

⁴⁸ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 48

⁴⁹ IBIDEM., p. 21

⁵⁰ IBIDEM., p. 25

los otros, sino que se tiende al inmovilismo, a la cerrazón en sus propias premisas y a la exclusión de la diferencia, incluso con recurso a la violencia⁵¹

4.- La recuperación de la dimensión afectiva en esta democracia inclusiva

En segundo lugar, siguiendo con los argumentos que nos ofrece Rorty para justificar la preferencia por el sistema político democrático liberal y su recomendable expansión, cabe aludir a una cuestión que supera la epistemología y la teoría política para adentrarse en otros factores de la realidad humana: Se trata del importante rol que juegan los sentimientos en la obra de este autor como elemento fundamental para la vida en común. Para Rorty, sólo es posible la cohesión de los distintos miembros de una misma sociedad democrática, si se da mutuo respeto entre ellos y un sentimiento común de rechazo a la crueldad y a las injusticias que en última instancia beneficie a todos los componentes de esta comunidad⁵². Por este hecho, resulta deseable la extensión de dicho sistema, para que cada vez un mayor número de individuos vea satisfechas sus necesidades, ya no sólo materiales, sino también afectivas.

En este acercamiento al factor emocional en relación con el comportamiento humano, Rorty realiza una distinción entre una ética kantiana de obligaciones universales y una de corte humeano, basada en la afectividad. El contraste entre estas dos posturas permite al autor distinguir entre moralidad y ética, de tal modo que el primer término señala una tendencia "kantiana" de algunos seres humanos, que les lleva a procurar beneficios a extraños desconocidos antes que a los cercanos, lo que en última instancia resulta contraproducente y se opone a la tendencia evolutiva y humeana, identificada con la ética, que lleva a defender siempre a los propios ante los ajenos, dado un sentimiento de afinidad con los más cercanos⁵³

Vista esta diferencia entre moralidad y ética, Rorty apuesta por la extensión del segundo término en las sociedades democráticas; es decir, su concepción inclusiva de la democracia está dirigida a sentir y tratar como próximos a cada vez más individuos y satisfacer sus necesidades, lo que en un horizonte utópico permitiría acabar con el significado del término "moral"⁵⁴, en el establecimiento de una comunidad ética global que trate como iguales a todos sus componentes. Si aceptamos esta premisa utilitarista moral, que recibe una gran influencia de la ética anglosajona del siglo XVIII, cabe entender por qué Rorty apuesta por la

⁵¹ RORTY, Richard; "Cosmopolitismo sin emancipación" en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 289. Rorty no asume de forma injustificada que en un sistema democrático no se den prácticas violentas, pero destaca la contingencia de este hecho. Volveremos a esto al final de este texto.

⁵² RORTY, Richard; "Ética sin obligaciones universales" en *El pragmatismo, una versión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000, p. 213

⁵³ IBIDEM., p. 209

⁵⁴ IBIDEM., p. 210

extensión de la comunidad democrática liberal de Occidente, al convertirse en una forma de vida que protege a un mayor número de individuos de cualquier amenaza y promueve la satisfacción de un mayor número de necesidades.

Además, dicha comunidad democrática liberal extendida lo más posible ya no sólo constituye un objetivo político, sino que se convierte en una cuestión ética y emocional, fundamental para el buen vivir de los seres humanos que la eligen. Ahora bien, según lo que hemos afirmado anteriormente y siguiendo con la vertiente relativista de Rorty, esta tendencia inclusiva no viene respaldada por un criterio epistémico de verdad, sino por un sentimiento de solidaridad referido cada vez a un mayor número de individuos. Este hecho se puede entender como el desarrollo progresivo de la habilidad de responder cada vez a necesidades más diversas⁵⁵, lo que permite una mejor convivencia para más personas y donde cobra una enorme importancia la educación⁵⁶

5.- Complicaciones relativas al etnocentrismo

Lo afirmado en párrafos anteriores y la identificación de la democracia de Occidente como el mejor modo de vida posible, no tanto por argumentos teóricos, sino por una cuestión ética y emocional, permite a Rorty afirmar que la extensión de esta forma de vida implica “un progreso moral de la sociedad”⁵⁷. Sin embargo, debemos tener cuidado con esta última afirmación, ya que este “progreso moral” vinculado con las democracias occidentales puede conllevar una cierta idea de superioridad moral de Occidente sobre las demás culturas, que tenga como consecuencia la imposición de este modo de vida a todas las comunidades imaginables.

Esta insistencia en la preferencia por la sociedad occidental y sus efectos se debe al conocido etnocentrismo de Rorty, elemento que conlleva muchísimas dificultades, pero que no puede ser obviado en ninguna reflexión acerca sobre la teoría política de este autor. Para este filósofo, resulta imposible salir de las bases de la cultura de cada uno, ya que sólo podemos entablar diálogo con el otro a partir de nuestras propias premisas y de los posibles solapamientos que se den entre éstas y la de los otros⁵⁸. De este modo, Rorty llega a afirmar que si en este diálogo intercultural fuéramos “más francamente etnocentristas y menos declaradamente universalistas”⁵⁹, se alcanzarían resultados políticos más satisfactorios, entre ellos

⁵⁵ RORTY, Richard; “Ética sin obligaciones universales” en *El pragmatismo, una versión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000, p. 213

⁵⁶ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 65

⁵⁷ IBIDEM., p. 215

⁵⁸ IBIDEM. SUPRA.

⁵⁹ RORTY, Richard; “La justicia como una lealtad más amplia” en *El pragmatismo, una versión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000, p. 246. Resulta difícil ver las diferencias entre etnocentrismo y universalismo en esta frase, ¿se trata acaso dos nombres para la misma actitud, sólo que el segundo tiene connotaciones negativas?

una vida común mejor para un mayor número de individuos, por supuesto, identificada con la democracia occidental.

En este momento podemos empezar a comprobar la dificultad de integrar el relativismo ya citado con esta pretensión etnocéntrica⁶⁰ y sus connotaciones de progreso moral matizado, cuyo objetivo no deja de ser la extensión de esta sociedad inclusiva identificada con Occidente. Cabe percibir en esta argumentación rortiana ecos de un paternalismo occidentalista, a pesar de la contingencia y la tolerancia promulgada; resulta muy interesante al respecto una afirmación que realiza el autor en *Objetividad, relativismo y verdad*, según la cual el diálogo con otras culturas, por ejemplo la china o la cashinahua (o incluso una posible integración con una sociedad galáctica), “sólo puede ayudar a modificar nuestras ideas occidentales sobre qué instituciones pueden encarnar mejor el espíritu de la democracia social occidental”⁶¹. Ahora bien, ¿por qué esta insistencia en seguir utilizando el término “occidental” si dicha comunidad acoge a orientales, e incluso a extraterrestres?

Cuando las tesis de Rorty en el pasaje citado se acercan incluso a la ciencia ficción, a la posibilidad de tratar con individuos completamente distintos a lo que hoy somos, aun entonces, no cuestiona que el objetivo de esta integración entre culturas tan diferentes sea la consecución de lo que él mismo denomina “el imperio intergaláctico constituido por una misma comunidad democrática social cosmopolita”⁶²; de este modo, aunque reconozca que individuos diferentes a nosotros puedan aportar novedades para lograr una mejor vida común, el autor, incapaz de salir de su etnocentrismo, no pone en duda en ningún momento que las sugerencias de los otros se deban integrar en “las aspiraciones democráticas sociales característicamente occidentales”⁶³

A pesar de reconocer la relevancia del etnocentrismo rortiano, quizá por ser uno de los pocos autores capaces de reconocer en primera persona una tendencia que prácticamente todos detentamos; su actitud en esta argumentación no resulta del todo satisfactoria, ya que, pese a los matices de contingencia y falibilismo ya mencionados, su pretensión de extender la forma de vida occidental a nivel global puede llegar a convertirse en una imposición incuestionada de la democracia occidental, que anule las diferencias entre culturas para lograr una coexistencia mejor para todos, sin contar apenas con otros sistemas políticos o creencias distintas a las de Occidente.

⁶⁰ A partir de aquí, quizá por influencia de Wittgenstein, relativismo y etnocentrismo ya no son sinónimos, lo que crea problemas para la teoría de Rorty, confío en que mi argumentación sea clara.

⁶¹ RORTY, Richard; “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad* Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 286.

⁶² IBIDEM., p. 287

⁶³ IBIDEM. SUPRA.

6.- Diferencias entre las concepciones rortiana y wittgensteiniana del encuentro intercultural

Encontramos pues diferencias entre las tesis de Rorty presentadas en este artículo y las de Wittgenstein que citamos al inicio de estas páginas; ya que debemos tener en cuenta que el filósofo vienés nunca se refirió a cuestiones políticas; en su obra apenas encontramos comparaciones entre distintas formas de vida, y difícilmente se puede dar un posicionamiento a favor de alguna de ellas, ya que todas son iguales en tanto carecen de fundamentos. Sin embargo, Wittgenstein sí que alude a la posible comunicación o interacción entre distintas formas de vida, lo que podríamos incluso entender como diálogo intercultural; sin embargo, para el filósofo vienés, esta forma de comunicación se mantiene más a un nivel práctico que teórico y no está exenta de problemas. Pasamos a continuación a describir cómo podría darse este posible diálogo entre dos juegos de lenguaje distintos: Según las *Investigaciones filosóficas*, todo juego de lenguaje, incluso el de una cultura distinta, se aprende por observación y comparación con lo que ya nos es conocido⁶⁴; se trata de un proceso donde intentamos “ver lo común”⁶⁵ y buscar regularidades entre las acciones que se llevan a cabo en una cultura distinta a la nuestra y la propia⁶⁶. De este modo, si se diese este contacto entre dos juegos de lenguaje distintos, no tendría mucho sentido intentar convencer al otro de las ventajas de nuestro sistema, ya que en primer lugar, estos intentos de comunicación se basarían más en la mímica y en las acciones compartidas que en argumentos racionales; pero incluso si tratáramos de razonar con los otros nos encontraríamos, según Wittgenstein, en la paradójica situación de que carecemos de argumentos, no sólo para convencerlo, sino incluso para justificar nuestra propia preferencia por nuestro sistema ante nosotros mismos y los nuestros.

Esta imposibilidad argumentativa se debe a que la creencia en nuestro sistema constituye otra de las certezas compartidas e inmotivadas, mantenidas por la práctica y no argumentables que describimos anteriormente. En el posible diálogo con sentido entre nosotros y alguien con un juego de lenguaje muy distinto del nuestro, ambos daríamos explicaciones y ejemplos prácticos de nuestras acciones y sus significados, pero habría un límite en tal proceso, ya que las razones que damos al otro (y que nos damos a nosotros mismos) se agotan⁶⁷. Según Wittgenstein, al hablar con el otro, más que comprender su juego de lenguaje, descubrimos que el nuestro carece de explicación. Podemos describir nuestras acciones, intentar explicarlas en la medida que entendemos lo que nosotros mismos hacemos, pero no podemos ir más allá, llega un momento en que nos topamos con una de las certezas básicas de nuestro juego de lenguaje, y si la cuestionamos, perdemos el marco de sentido y dejamos de saber lo que queríamos decir. Para Wittgenstein no existe un más allá en este proceso comunicativo, se trata de chocar con límites de nuestro propio lenguaje, como él mismo dice: “He

⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig; *Investigaciones Filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, § 54

⁶⁵ IBIDEM., § 72

⁶⁶ IBIDEM., § 206- 208

⁶⁷ IBIDEM., § 211

llegado al suelo duro y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir «Así simplemente es como actúo»⁶⁸. Dado este recurso a la práctica habitual como última explicación de nuestras creencias, aunque pueda darse comunicación entre culturas, esto se realiza con grandes dificultades y malentendidos.

La alternativa a esta compleja comunicación carente de razones no puede ser sino la persuasión; en este sentido, Wittgenstein recuerda con acierto lo que sucedió cuando los misioneros europeos trataban de convertir a los indígenas⁶⁹; y más aún, aunque el filósofo vienés no se haya referido directamente a ello, la experiencia histórica en el encuentro de formas de vida distintas, ha llevado a muchos autores a admitir que este encuentro intercultural persuasivo tiende más a la violencia que a la argumentación; por ejemplo Jiménez Perona ha llegado a afirmar, a partir de la obra de Wittgenstein, que la persuasión puede conducir a “la aniquilación física o simbólica de otros hablantes”⁷⁰, esto es, el reconocimiento del hecho de la violencia como una de las consecuencias más nefastas y reales del encuentro entre distintas formas de vida.

Aunque Rorty no sea ajeno a esta dimensión violenta de las relaciones humanas, al reconocer por ejemplo que en la conquista de América los europeos tuvieron ventaja y oprimieron a los nativos, porque, entre otros factores, los conquistadores tuvieron acceso a los rifles y los conquistados no⁷¹; para el filósofo estadounidense este tipo de episodios constituye una situación histórica contingente que puede cambiar, sobre todo por una educación que fomente el diálogo y demuestre que pese a nuestras diferencias, todos buscamos lo mismo: sentirnos seguros y evitar la violencia. A diferencia de esta interpretación de las tesis wittgensteinianas, el autor estadounidense sostiene que el hecho de la violencia es contingente, ya que siempre se da una posibilidad de comunicación, es decir, que no existe inconmensurabilidad entre distintas formas de vida⁷², y siempre se puede dialogar y llegar a acuerdos o consensos intersubjetivos que logren una vida mejor para todos. Sin embargo, por lo que ya hemos visto, estos consensos promovidos por Rorty comienzan a parecernos sospechosamente occidentales, etnocéntricos sin duda, y que se cimbrean en un difícil equilibrio entre el diálogo abierto y tolerante, cercano a los sentimientos, promulgado por Rorty, y la actual tendencia a la extensión impositiva del modo de vida occidental, que caracteriza a nuestro globalizado presente y que podemos identificar por ejemplo con la actitud imperialista de EEUU en estas últimas décadas.

⁶⁸ IBIDEM., § 217

⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig; *Sobre la certeza*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1991, § 612

⁷⁰ JIMÉNEZ PERONA, Ángeles; “Reflexiones sobre crítica, locura y juegos del lenguaje” en MOYA, Carlos; *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Ed. Pretextos, Valencia, 2008 p. 142

⁷¹ RORTY, Richard; “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, p. 295

⁷² RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 60. La discusión respecto de la posible conmensurabilidad de los juegos de lenguaje es compleja, no es lugar éste para tratarla, sólo quería hacer constar las diferencias entre estas dos posturas.

Aun admitiendo el etnocentrismo en el contexto de la obra de Rorty, el principal problema que cabe destacar en esta teoría aparece en el momento en que, a pesar del relativismo descrito, de la imposible justificación las bases de nuestra forma de vida, el autor tiende a extenderla de forma no cuestionada hacia un ámbito global, presentándola como la mejor opción posible hasta el momento, e ignorando o reduciendo cualquier otra posible manifestación. En este momento, ya no se trata tanto de etnocentrismo, como de un cierto universalismo, que a pesar de saberse contingente y desear ser superado, cuando es trasladado a un nivel práctico-político tiende a imponerse de modo injustificado ante otras formas de vidas.

7.- Diferenciación entre esferas pública y privada

Tras esta primera evaluación del etnocentrismo rortiano, podemos pasar a analizar la segunda tesis mencionada, a saber que una de las condiciones para lograr esta convivencia inclusiva cada vez más amplia es la necesidad de separar entre la opción política democrática, presentada como adecuada para todos, y las diferencias entre los distintos modos de vida que integren esta comunidad, que según la concepción de la democracia de Rorty, son respetados en un ejercicio de tolerancia, pero en tanto son distintos, deben ser recluidos al ámbito privado para el buen desarrollo de la democracia liberal⁷³. Se da así, en gran parte por influencia de los padres fundadores de EEUU, una tendencia a la separación drástica y radical del quehacer político respecto de lo que Rorty denomina “creencias de importancia última”⁷⁴, sobre todo relacionadas con la religión, pero donde perfectamente cabe incluir manifestaciones culturales distintivas de cada grupo social, como costumbres, folclore, preferencia sexual o raza. En definitiva, para Rorty todo lo que determina el carácter de un individuo o de un grupo debe ser restringido a la esfera privada para lograr la unanimidad y el consenso en el ámbito público, de tal modo que incluso la preferencia por un sistema filosófico debería ser resguardada en la privacidad⁷⁵. Además, el límite de la tolerancia respecto de estas creencias se localizará asimismo en lo que afecten al sistema democrático, de tal modo que si se diera un conflicto entre las creencias privadas y la vida en común, lo que debería hacer el integrante de este sistema democrático liberal es “sacrificar su conciencia en el altar de la conveniencia general”⁷⁶

Ahora bien, si hemos aceptado que la opción por este sistema democrático liberal consiste en un consenso contingente e intersubjetivo, en una forma de vida en términos wittgensteinianos, preferible por sus ventajas y su mayor sensibilidad moral, ¿por qué motivo o con qué autoridad argumenta Rorty esta extensión de la democracia occidental a otros grupos o poblaciones de nuestro planeta (incluso más allá)? Y además, ¿por qué esta restricción, un tanto convencional, de cualquier

⁷³ RORTY, Richard; “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Barcelona, 1996 p. 249

⁷⁴ IBIDEM., p. 239

⁷⁵ IBIDEM., p. 244

⁷⁶ IBIDEM., p. 240

otro tipo de creencia vital al ámbito privado para alcanzar este modo de vida común e igualitario característico exclusivamente de un sector muy reducido de Occidente?

Este argumento en defensa de la democracia occidental resulta convincente siempre y cuando un individuo haya elegido libremente participar en este sistema y no encuentre ningún inconveniente en reducir sus creencias personales para lograr una mejor vida. Sin embargo, esta tesis entra en conflicto con la defensa de Rorty de la democracia liberal, sobre todo cuando insiste en la necesaria extensión de este sistema dados los efectos positivos que aporta a todos los que eligen vivir de este modo, en cuanto sus sentimientos son tomados en consideración y sus necesidades solventadas. Ahora bien, ¿hasta qué punto puede lograrse este objetivo ético y político cuando resultan obviados elementos muy destacados de la vida de los que forman parte de este sistema y no se considera que puede haber otros regímenes, otras preferencias no reducibles a esta forma de vida occidental? Esta diferenciación de esferas en la obra de Rorty presenta una clara dificultad, ya que, en general, lo que define a una persona (y a un grupo) en no suele ser tanto su afinidad política como estas cuestiones de “importancia última”, es decir, algo distintivo y propio que diferencia y define a cada ser humano, en ocasiones no elegible, como su creencia religiosa, sus costumbres, su orientación sexual o incluso mantener un sistema filosófico predilecto; elementos sin los cuales ningún individuo podría llegar a definirse y que al ser recluidos en el ámbito privado, pueden perjudicar al individuo, cuyas necesidades y afecciones no serán tenidas en cuenta en este sistema. Esta reducción de cuestiones de importancia última a la esfera privada puede entrar en contradicción con la aspiración democrática de Rorty de alcanzar una comunidad que vele por los intereses, ya no sólo materiales, sino también afectivos de todos sus componentes.

¿No observamos aquí, de nuevo, discriminación y un ejercicio de imperialismo por parte de Rorty e incluso una contradicción en su argumento, ya que se trata de un filósofo que renuncia a la filosofía para lograr una meta política prefijada de antemano?

Además, debemos tener en cuenta que el sujeto privilegiado de este sistema político neutral es el varón blanco de clase media alta, ateo y adscrito a la cultura occidental, por lo que entendemos que sea fácil limitar su actividad privada sin perjuicios para su vida, ahora bien, ¿sucedería lo mismo con personas de otra raza, otra religión, distinta orientación sexual? Quizá los problemas más importantes para estos sujetos distintos no encuentran solución en esta política pública homogénea; sino que, al contrario, esta distinción de esferas puede promover una mayor discriminación de estos sujetos al no dar cabida a sus principales preocupaciones.

Debemos mencionar que esta concepción de la política que mantiene Rorty se encuentra muy influida por la corriente liberal anglosajona, como por ejemplo la obra de Rawls, autor que entiende la política como un sistema de cooperación entre individuos libres e iguales que establecen acuerdos razonables para llegar a

una estabilidad⁷⁷. La garantía de dicha igualdad y libertad se basa, según Rawls, en una concepción unificada de cada ser humano, idéntica moral y racionalmente, como dada de antemano, de tal modo que este filósofo llega a afirmar que “el ser humano es libre, por sus poderes morales y poderes de razón, pensamiento y juicio”⁷⁸.

Rorty se muestra más moderado que Rawls, ya que en ningún momento admitiría una concepción previa y unificada de la humanidad, justificada por la común racionalidad que diera un ideal de vida único y verdadero; sin embargo, resuenan aún ecos del liberalismo en su pretensión de recluir todas las diferencias en el ámbito privado, para así lograr equilibrios y consensos homogéneos en el ámbito público.

Pero, de nuevo recordando la necesidad de no perder contacto con la realidad promulgada por Rorty y el pragmatismo en general, cabe destacar como uno de los rasgos característicos del presente el pluralismo cada vez más creciente de nuestras sociedades. Dado el flujo de población que existe entre distintos países por efecto de la inmigración, la apertura de fronteras en la Unión Europea, la vida en común de culturas cada vez más diferenciadas, resulta cuestionable que el quehacer político deba limitarse a igualar a todos sus miembros, restringiendo sus diferencias a la esfera privada. Incluso, podríamos decir, retomando un argumento jeffersoniano, que el origen de EEUU se basó en un abanico de culturas diferentes, que ni en el pasado, ni hoy en día, han podido ser separadas de la actividad pública, sino que cada grupo intenta presentar sus aspiraciones, lograr representación sin renunciar a lo que los diferencia⁷⁹.

8.- Alternativas a este reduccionismo en la democracia radical de Mouffe

En este momento quizá resulta de utilidad aludir a otra teoría política que, a diferencia del liberalismo de Rorty, no toma como punto de partida la homogeneidad de todos en la esfera pública, sino por el contrario, entiende el pluralismo y la conflictividad como propulsores de lo político. Me refiero a la democracia radical de la filósofa belga Chantal Mouffe; autora que destaca el antagonismo como un rasgo inherente de nuestra sociedad actual⁸⁰. Según ella, para mantener la buena salud de la política, no deberíamos tratar de eliminar el antagonismo, sino que habría que asumirlo como algo constitutivo de nuestro sistema, de tal modo que canalizada esta diferencia en forma de enfrentamiento

⁷⁷ RAWLS, John; “Justicia como imparcialidad” en GÓMEZ, Carlos; *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 196

⁷⁸ IBIDEM., p. 202

⁷⁹ Un ejemplo actual de esto puede ser el triunfo de Barak Obama en las últimas elecciones de EEUU.

⁸⁰ MOUFFE Chantal; *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 114

democrático “pueda desempeñar un papel integrador en la articulación de distintos grupos sociales con distintas demandas en una misma comunidad”⁸¹

Debemos tener en cuenta la imposible uniformidad de todos los seres humanos, ya que esta pretendida igualación liberal de todos los sujetos tiende a enmascarar situaciones reales de exclusión⁸². Además, cabe destacar que no basta con eliminar el antagonismo por medio de una política igualadora, porque esta dimensión diferenciadora y potencialmente conflictiva siempre permanecerá, sólo que en vez de aparecer en un nivel político, se manifestará en otros espacios. Si se intenta reducir el pluralismo, el ámbito político se empobrecerá, perderá influencia y promoverá el quietismo y la indiferencia política (a no ser que se reavive la derecha radical, como ya está sucediendo en Europa); y por otro lado, el conflicto obviado en la política, emergerá, con mayor radicalidad en otros ámbitos⁸³, como por ejemplo con la radicalización de creencias y prácticas religiosas⁸⁴. Como la misma Mouffe afirma: “El antagonismo siempre regresa, y lo hace para vengarse”⁸⁵. No podemos realizar en este espacio una consideración completa de las repercusiones que la democracia radical está teniendo en la actualidad, ni en todas las críticas que cabe hacerle, sin embargo, merece la pena señalarla como una alternativa a la teoría de Rorty.

9.- Conclusiones

Tras todas estas páginas bastante críticas con la teoría de Rorty, quisiera acabar destacando que mi intención no es cuestionar esta figura tan relevante del panorama filosófico actual, sino quisiera reflexionar sobre las consecuencias problemáticas que en el presente se pueden dar en nuestra realidad, sobre todo por las implicaciones universalistas del etnocentrismo, que pueden llevar a tomar demasiado en serio las propias premisas, cuando se está defendiendo una postura contingente y falibilista. Es decir, si entendemos la ya mencionada crítica al concepto tradicional y referencial de verdad y el contextualismo defendido por Rorty, a saber, que podemos utilizar el lenguaje para retejer nuestras creencias y redescubrir la historia, de tal modo que resulten más convenientes para todos y se eviten los “contextos intrínsecamente privilegiados”⁸⁶, no puede sino extrañarnos esta seguridad con la que el autor pretende extender el régimen político característico de Occidente como mejor sistema posible en todos los casos y sin excepción.

⁸¹ IBIDEM., p. 126

⁸² IBIDEM., p. 39

⁸³ IBIDEM., p. 126

⁸⁴ No se trata de una alusión solamente referida al Islam, hay que recordar tantos otros grupos religiosos de gran influencia en la política que tienden a radicalizarse: Opus Dei, Legionarios de Cristo...

⁸⁵ MOUFFE, Chantal; *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 47

⁸⁶ RORTY, Richard; “Indagación como recontextualización” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 152

Resulta indiscutible el atractivo y enorme poder explicativo que poseen las utopías en lo que a teoría política se refiere, pero deben ser tratadas con precaución, ante el riesgo de que se conviertan en distopías. De este modo, cuando Rorty plantea sus tesis políticas como un intento de una vida mejor, más tolerante, conciliadora y abierta a todos los sujetos, sean cuales sean sus especificidades, no debemos dudar de la buena intención de su teoría; el problema proviene, como ya hemos visto, cuando en la extensión de este modo de vida entendido como el mejor posible, se llega a un punto en que los argumentos ofrecidos resultan poco compatibles con el relativismo que esgrime este autor y las consecuencias imperialistas que se han seguido de la aplicación de tesis cercanas a las de Rorty en la política de nuestros días, piénsese por ejemplo en la actitud de Bush durante la más reciente Guerra de Irak.

Para acabar este artículo, cabe recordar una definición del sistema político deseable para Rorty, entendido como “una nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas, generosas, inclusivistas, democráticas esperanzas”⁸⁷. Ahora bien, ¿hasta qué punto se ha alcanzado una comunidad similar en nuestro presente? ¿En qué medida esta buena voluntad/esperanza política no supone un ejercicio de imperialismo occidentalista que, pese a su generosa inclusividad, llega a anular otros modos de vida igualmente válidos? y además, a pesar de la existencia en la obra de Rorty de una crítica muy drástica al concepto objetivo y unívoco de verdad, ¿acaso no se observa en declaraciones como la citada, aunque sea de forma subyacente, una actitud, ya no sólo etnocéntrica, sino convencida, sin sombras de duda, de la indiscutibilidad de su sistema político?

Dada la importancia que concede Rorty al lenguaje, si tenemos en cuenta que un cambio en nuestros usos lingüísticos, puede asimismo promover un cambio en nuestra vida, como sucede en el momento en que sustituimos “objetividad” por “solidaridad” o “verdad” por “consenso”; quizá el autor debería haber tenido más en cuenta su léxico, sobre todo a la hora de tratar conceptos tan delicados como los éticos, que pueden implicar una concepción de la superioridad de Occidente respecto a todas las demás culturas, como sucede cuando se refiere al progreso moral de este sistema democrático liberal como algo que debe ser extendido e imitado⁸⁸

No es lo mismo mantener una postura etnocéntrica que pretender que todos debamos vivir del mismo e indiferenciado modo, cuando por otro lado se ha intentado anular (o restringir al ámbito privado) otras formas de vida distintas de la democracia liberal, pero que pueden tener consecuencias éticas beneficiosas para un determinado grupo. Aunque en el caso de la religión esta última afirmación sea cuestionable en nuestro secularizado presente, no debemos desdeñar con tanta facilidad el papel que la creencia religiosa ha tenido para mejorar la vida de los creyentes; pero incluso si vemos en esto un falso consuelo,

⁸⁷ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 17

⁸⁸ RORTY, Richard; “Ética sin obligaciones universales” en *El pragmatismo, una versión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000, pp. 213-215

no deberíamos eliminarlo de forma tan radical, ya que siguiendo la tendencia pragmatista, quizás primero habría que comprobar las consecuencias de estas creencias en la vida de los creyentes y después, argumentar si deben tener importancia en la esfera pública o no, siempre y cuando no pretendan imponerse al resto de la población. Mucho más relevante resulta considerar si otros aspectos “privados” de las personas, sobre todo los referidos a cuestiones culturales, raciales y de sexualidad, pueden ser omitidos tan fácilmente del ámbito público, sin que estos sujetos se sientan discriminados.

En conclusión, no cabe dudar de que este autor esté convencido de que su sistema político es beneficioso para muchas personas, y que de hecho lo sea; sólo que esta afirmación debe ser matizada en tanto que, al pretender Rorty la máxima extensión posible de esta forma de vida, se eliminan los elementos más beneficiosos de su teoría, a saber, la contingencia, la importancia de las emociones y la satisfacción de las necesidades materiales y emotivas del mayor número de individuos posible. Nos encontramos ante un conflicto entre sus buenas intenciones políticas y la pretensión de que éstas se extiendan para abarcar a toda la especie humana, en la consecución de algo así como una “comunidad planetaria inclusivista”⁸⁹ o una “sociedad universal cosmopolita”⁹⁰. Este horizonte de cierre, que de cierta manera aproxima a Rorty a la teoría habermasiana, dificulta de algún modo las tesis del filósofo norteamericano, al producirse un desplazamiento desde su etnocentrismo entendido como relativismo, hasta un cierto universalismo enmascarado e impuesto de antemano como el mejor modo de vida posible y deseable. Si entendemos la meta señalada por Rorty como un horizonte asintótico, al que se tiende, que nunca llegaremos a alcanzar, pero que nos motiva para que nos esforcemos en el diálogo intercultural, su teoría puede ser factible y beneficiosa; pero si por el contrario, se cree en su posible y necesaria realización, y no se contempla en ningún momento su modificación por influencia de otras formas de vida o el paso del tiempo, nos encontramos ante una tesis problemática y anacrónica, incompatible con nuestro complejo presente y de claros componentes imperialistas.

Quizá, si este filósofo se aplicara a sí mismo y a su teoría las tesis de falibilismo y contingencia, el resultado de su obra sería más satisfactorio y estaría más próximo a lo experimentado en nuestra realidad. En este momento, podríamos invertir otro de los polos de la teoría rortiana para recomendar tomar con ironía los asuntos de la vida pública, y fomentar la tolerancia y la solidaridad en la vida privada, o quizás, sería mucho más saludable acabar con esta distinción entre público y privado, para tomar la vida en general con ironía y solidaridad, pero quizá en este caso ya no nos encontraríamos ante la teoría de Rorty.

Como cierre, podríamos recuperar una de las intuiciones más interesantes de Derrida, filósofo a quien Rorty recomendó recluir al ámbito privado al no

⁸⁹ RORTY, Richard; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 10

⁹⁰ RORTY, Richard; “Cosmopolitismo sin emancipación” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 288

considerar su teoría relevante para el quehacer político⁹¹. Para el filósofo francés, la soberanía resulta incompatible con universalidad⁹², ya que cualquier sistema político, la democracia incluso, implica una imposición de fuerza y una separación respecto de los otros⁹³, lo que se ha venido a llamar el “exterior constitutivo”. Este hecho tiene como consecuencia que la democracia nunca se alcanzará de forma plena, sino que siempre está por venir⁹⁴. Hay que luchar constantemente por su extensión, sabiendo su imposible consecución, ya que la pretensión democrática universal, al menos en nuestro presente, no deja de conllevar implicaciones etnocéntricas e imperialistas.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques; *Políticas de la amistad*, traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Ed. Trotta, Madrid, 1998
- DERRIDA, Jacques; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, traducción de Cristina de Peretti, Ed. Trotta, Madrid, 2005
- JIMÉNEZ PERONA, Ángeles; “Reflexiones sobre crítica, locura y juegos del lenguaje” en MOYA, Carlos; *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Ed. Pretextos, Valencia 2008
- MOUFFE, Chantal (comp.); *Deconstrucción y pragmatismo*, traducción de Marcos Mayer, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998
- MOUFFE, Chantal; *La paradoja democrática*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003
- RAWLS, John; “Justicia como imparcialidad” en GÓMEZ, Carlos (ed.); *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, traducción de Carlos Gómez Alianza Editorial, Madrid 2002
- RORTY, Richard; *Objetividad, relativismo y verdad*, traducción de Jorge Vigil Rubio Barcelona, Ed. Paidós, 1996
- RORTY, Richard; *El pragmatismo, una versión*, traducción de Joan Vergés Gifra Ed. Ariel, Barcelona, 2000
- RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen; *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, traducción de Patricia Wilson, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- WITTGENSTEIN, Ludwig; *Investigaciones Filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Ed. Crítica, Barcelona 1988
- WITTGENSTEIN, Ludwig; *Sobre la certeza*, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Ed. Gedisa, Barcelona, 1991
- WITTGENSTEIN, Ludwig; *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, traducción de Javier Sádaba, Ed. Tecnos, Madrid, 1992

⁹¹ RORTY, Richard; “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” en MOUFFE, Chantal; *Deconstrucción y pragmatismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 43

⁹² DERRIDA, Jacques *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 125

⁹³ Esto debe ser matizado, esta crítica a la democracia no implica su equiparación con cualquier otro sistema político, sólo que, a pesar de reconocer las ventajas de vivir en una democracia, Derrida pretendía señalar ciertas inconsistencias que parecen pasar desapercibidas para Rorty.

⁹⁴ DERRIDA, Jacques; *Políticas de la amistad*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 338