

TOLERANCIA, ESCEPTICISMO, ETNOCENTRISMO

André Berten

Las cuestiones morales, su destino y su porvenir, no pueden quedar disociadas de las profundas incertidumbres concernientes al futuro de la humanidad y al modo de su supervivencia. Me atrevería a decir que el futuro de la humanidad depende —aunque no exclusivamente— de las elecciones éticas que hagan los hombres frente a la mundialización. Esto es verdad no solamente con respecto a los problemas del medio ambiente, sino también con respecto a las relaciones pacíficas o bélicas entre las naciones o las culturas. Ahora bien, las cuestiones morales continúan siendo cuestiones muy discutidas, no solamente porque hay desacuerdos fundamentales sobre las soluciones normativas que deberían darse a muchos problemas esenciales —como, por ejemplo, la legitimidad de la pena de muerte o las cuestiones bioéticas—, sino también porque hay desacuerdos que pueden ser denominados “meta-éticos”, o sea desacuerdos sobre la posibilidad misma de dar soluciones a esos problemas, sobre la forma eventual de las soluciones o sobre la posibilidad o la necesidad de fundamentar las normas morales. El escepticismo y el relativismo moral, por ejemplo, consideran que no hay posibilidad de decidir sobre la verdad de las proposiciones normativas, o que cada cultura —o peor, cada individuo— decide cuáles son las reglas morales obligatorias. En este sentido, el “pluralismo” no es solamente el “pluralismo razonable” del que habla John Rawls en su libro *El liberalismo político*, sino un “multiculturalismo” que, quizás, no puede ser resuelto en el marco de un diálogo racional y razonable, del tipo del diálogo argumentativo de Jürgen Habermas.

La indeterminación aparente acerca de las cuestiones éticas y meta-éticas es una indeterminación acerca de los fundamentos de la vida en común, que remite a un fenómeno cultural más amplio, a una característica de nuestra civilización denominada “post-moderna”, a una de las consecuencias de esta mundialización que acontece de manera violenta y caótica. En este contexto, las esperanzas universalistas —nacidas en la época de la Ilustración, de Kant y de Condorcet, de las Revoluciones Americana y Francesa, de las Declaraciones de los derechos humanos

universales— parecen hoy en día radicalmente debilitadas y puestas en cuestión. Por ello podemos preguntarnos si la prolongación o reconstrucción de estas perspectivas racionalistas, como vemos en las obras de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, no constituyen actualmente las nuevas utopías de nuestro tiempo.

Frente a esa situación, y en la medida en que nosotros continuamos creyendo y esperando en un futuro más justo, más pacífico o menos violento, más solidario o menos egoísta, en la medida en que continuamos creyendo que esas características son mejores para la humanidad, resulta imprescindible preguntarse cuáles son los argumentos susceptibles de tornar nuestras creencias y esperanzas menos utópicas y cuáles son, en la práctica, las orientaciones capaces de hacer aportaciones a los interrogantes contemporáneos.

En este artículo defenderé lo que un filósofo alemán, Wolfgang Kersting, ha definido como “universalismo sobrio”¹ o “universalismo moderado”. Este universalismo “tolerante” se presentará como una doble alternativa. En primer lugar, se trata de una alternativa respecto a dos pronósticos opuestos: por una parte al falso universalismo posthegeliano de un fin único y determinado de la historia, al estilo del liberalismo individualista de Francis Fukuyama², que considera que todas las formas políticas posibles ya han sido experimentadas y que sólo queda el liberal-capitalismo, y por otra parte al catastrofismo de un choque o encontronazo de civilizaciones, de una guerra de los dioses, al estilo de un Samuel Huntington³. No merece la pena discutir de manera amplia y detallada las tesis ideológicas y opuestas de Fukuyama y Huntington, tesis que se destruyen mutuamente en la medida en que el fin de la Historia, entendido como la dominación universal del mercado liberal, provoca o suscita la guerra santa, el integrismo y el repliegue identitario.

¹ KERSTING Wolfgang (2003), *Universalismo e direitos humanos*, Porto Alegre, Edipucrs, p. 79 sq.

² FUKUYAMA Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press (MacMillan Inc.)

³ HUNTINGTON Samuel P. (1996), *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.

En segundo lugar, este universalismo sobrio es también una alternativa a un universalismo transcendental absoluto a la manera de Karl Otto Apel⁴ y a un relativismo cultural radical, sea éste postmoderno o inspirado en Richard Rorty⁵, sea comunitarista y nostálgico al modo de Alasdair MacIntyre o de Michael Sandel⁶. El universalismo transcendental significaría que es posible descubrir, por un análisis del lenguaje en cuanto tal, un análisis del funcionamiento pragmático del lenguaje, las reglas universales de la argumentación y fundamentar así las normas morales. El universalismo sobrio y tolerante que me parece hoy aceptable toma en consideración las objeciones del relativismo cultural al universalismo transcendental para mostrar que un universalismo que yo denominaría pragmático, hermenéutico y comunicativo no es imposible, a pesar de ser muy difícil.

Para llegar a esa conclusión voy a discutir el etnocentrismo postmoderno y pragmático de Rorty, una forma seductora de tolerancia, y no para recusar totalmente su relativismo aparente, sino para mostrar, apoyándome en los presupuestos de su pragmatismo, que, a pesar de sus afirmaciones escépticas, él no puede dejar de defender algunas posiciones universalistas. Seguidamente propondré una breve y prudente lectura hermenéutica de la pragmática comunicativa de Habermas, intentando mostrar que su universalismo hipotético se apoya sobre un conjunto de argumentos convergentes, entre los cuales juega un papel esencial la interpretación de la Historia reciente.

Pero, antes de todo y en primer lugar, me gustaría indicar algunas dificultades que presentan las tentativas de descubrir los fundamentos universalistas de las normas éticas, dificultades que permiten entender mejor los argumentos relativistas contemporáneos.

⁴ Cf. por ejemplo, APEL Karl-Otto (1981), "La question d'une fondation ultime de la raison", *Critique*, t. XXXVII, n°413, oct. 1981, p. 895-928.

⁵ Cf. por ejemplo, RORTY Richard (1989a), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁶ Cf. por ejemplo, MACINTYRE Alasdair (1984, 2nd ed.), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press; SANDEL Michael J. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.

1. EL ESCEPTICISMO MORAL.

a) Es bien conocida la crítica hegeliana del formalismo moral kantiano⁷. Un aspecto de esta crítica consiste en mostrar la contradicción necesaria entre universalidad y particularidad. La exigencia de universalidad hace imposible la aplicación de las normas a la particularidad de la vida efectiva y condena de antemano todo orden ético concreto. En otras palabras, si hay una exigencia de universalidad de las normas morales, su inscripción en la realidad no puede ser moral, porque es siempre y necesariamente particular. Sin embargo, se podría responder a Hegel que, para la conciencia moderna, el carácter negativo del formalismo kantiano tiene una doble ventaja: en primer lugar la ventaja de dejar la aplicación contextual a la conciencia intencional del sujeto y así respetar su libertad; y, en segundo lugar, la posibilidad de abrir el pensamiento político al pluralismo de las concepciones de la vida buena o, en los términos kantianos, a la indeterminación de las concepciones de la felicidad. Sin embargo, esta interpretación resulta peligrosamente relativista. Por ello, podemos preguntarnos: ¿hasta dónde alcanza esta indeterminación?, ¿actuar moralmente significa procurar la propia felicidad? Y, si así sucede, ¿existirá todavía alguna forma de pensamiento y de acción que pueda pretender una extensión universal?

En la perspectiva liberal, parece que las únicas normas universales son aquellas que adoptan la forma jurídica de los derechos humanos. Pero, por otro lado, parece que la traslación de las normas morales al nivel jurídico sólo soporta la forma negativa y formal de la interdicción (prohibición). Un ejemplo simple puede confirmar esta afirmación. Una prescripción-prohibición del tipo “no matarás”, puede obtener una realización jurídica concreta, pues es posible determinar los casos de homicidios y sancionar las transgresiones. Sin duda, como siempre, hay *hard cases*, casos límites en los que el juez tendrá que usar los recursos de la hermenéutica jurídica para decidir si el caso es ciertamente un homicidio, o si no lo es. Pero, a pesar de esta indecisión, la determinación sigue siendo infinitamente más clara que la de una prescripción positiva del tipo “tú debes respetar absolutamen-

⁷ Cf. las célebres páginas de Hegel en *La Fenomenología del Espíritu* sobre “La visión moral del mundo”.

te y en todos los casos la vida humana” (de los hombres, de los demás, de tu prójimo, la tuya propia...) Aquí nos encontramos claramente ante una prescripción radicalmente indeterminada, pues, más allá de los casos negativos ya dichos, ¿cómo determinar en qué consiste realmente respetar la vida humana en general? ¿Existe una obligación de dedicar mi vida entera a “salvar” el máximo de vidas concretas o a aliviar los sufrimientos o el hambre de los pobres? ¿No sería más eficaz dedicar mi vida a la investigación económica para concebir una sociedad menos mortífera? Esas cuestiones no tienen nada de abstracto. Las políticas de salud toman regularmente decisiones que ponen en juego vidas humanas: elegir la utilización de tal o cual técnica sofisticada para mantener a una persona de edad avanzada en vida implica sustraer recursos para una política de prevención que podría salvar muchas otras vidas...

b) Así, mientras que la universalización de las prescripciones positivas es imposible, la forma negativa de la interdicción-prohibición podría traducirse concretamente en leyes jurídicas. Pero, desgraciadamente y contrariamente a las apariencias, esta inscripción no ofrece ninguna garantía de universalidad. Pues la prohibición del homicidio no tiene una forma que pueda alcanzar la pretensión de universalidad. En todas las sociedades existen formas legítimas de imponer la muerte: pena de muerte, legítima defensa, tiranicidio, infanticidio, aborto, eutanasia, etc. Este cuadro de excepciones legítimas a una norma que parece universal daría más bien argumentos a los relativistas culturales y a los escépticos morales.

Es verdad que aquí se podría montar una segunda línea de defensa. Pues, si la realización de la norma “no matarás” da un desmentido hegeliano a su pretensión de universalidad, sin embargo, una característica parece universal: en todas las sociedades humanas la decisión de matar no pertenece a la arbitrariedad de los individuos sino que remite a la autoridad pública: es una decisión del gobierno, democrático o no, que dictamina respecto a la pena de muerte, a la legalidad del duelo o del aborto, a la obligación de defender la patria, etc. Así, una característica universal de las normas éticas sería su trascendencia en relación a la voluntad individual: es la idea de que las

normas morales no dependen de la decisión arbitraria de los individuos, de que la moral designa fundamentalmente la prioridad de la sociedad o de la colectividad sobre el individuo.

Otra manera de presentar esta idea de trascendencia sería decir que el fundamento universal de la moralidad no consiste en tal o cual norma, sino en el hecho bruto de que la moral consiste en la capacidad general de distinguir entre el bien y el mal. La moralidad se confundiría con el "sentido moral".

c) Sin embargo, no hemos llegado todavía al fin de nuestras dificultades argumentativas. El escéptico siempre puede responder que la preeminencia o trascendencia social sobre las decisiones individuales es sólo un hecho empírico cuya universalidad es realmente problemática: no solamente los casos individuales de transgresión son numerosos, sino que también los casos de sociedades marcadas por la arbitrariedad de un tirano o de un dictador desmienten la pretensión universalista de una ética que piensa descubrir normas universales a un meta-nivel. Finalmente, el hecho fundador de las sociedades, que según Freud y Lévi-Strauss sería la prohibición del incesto, podría también revelarse como un hecho más bien general que universal, como lo muestran las investigaciones antropológicas de Françoise Héritier, por ejemplo.

Existe quizás una respuesta funcional: las sociedades que no consiguen imponer un orden normativo por medio de la socialización (una socialización que implica por lo menos una cierta interiorización de las normas), se vuelven, según el diagnóstico de Durkheim, anómicas, centrifugas, anárquicas y, a fin de cuentas, auto-destructoras. Pero, este argumento no puede ser considerado como satisfactorio por quien está buscando una fundamentación sólida, si no para las normas, por lo menos para la normatividad o la obligatoriedad en cuanto tal. La función social de la normatividad le parece un hecho empírico; las sociedades son más o menos coherentes, más o menos estables; los individuos internalizan más o menos el sentido de las normas, desde los obsesivos incapaces de transgredir la más mínima norma hasta los psicópatas totalmente desprovistos de cualquier sentido normativo. Finalmente, la universalidad o el carácter absoluto de las nor-

mas morales aparece como una exigencia utópica, formulada por algunos filósofos o por sacerdotes, pero que nunca conseguirá convencer a la mayoría de los hombres.

Llegados a este punto de la argumentación, la situación parece desesperada: no se puede evitar la cuestión: “¿por qué ser moral?” y da la impresión de que se cae definitivamente en el escepticismo.

2. UN ESCÉPTICO A QUIEN LE GUSTA UN CIERTO UNIVERSALISMO : EL ETNOCENTRISMO PARADÓJICO DE RICHARD RORTY.

Quizás, la mejor manera de responder a ese desafío puede consistir en seguir los caminos intelectuales de un escéptico contemporáneo para averiguar si el escéptico también es immoral o amoral.

Richard Rorty es un filósofo americano que procede de la tradición analítica: su andadura intelectual pasó primeramente por una crítica de las posiciones metafísicas o positivistas para defender una epistemología pragmática, intentando mostrar que las pretensiones de verdad de la ciencia son solamente un juego de lenguaje entre otros y que la fuerza de este juego de lenguaje viene de los poderes técnicos y instrumentales de las teorías científicas⁸. Después, se interesó mucho por los problemas morales y políticos. En sus múltiples discusiones con la mayoría de los filósofos contemporáneos, entre los que incluiríamos a Jürgen Habermas y a John Rawls, siempre defendió una posición afirmativamente etnocentrista y relativista: la imposibilidad de acceder a un punto de vista de *nowhere*, el punto de vista de Dios o de una ciencia con pretensiones universalistas o, más simplemente, el punto de vista de la humanidad en general.

He aquí un ejemplo de sus reflexiones. Comentando un reportaje sobre los terribles acontecimientos en Bosnia, Rorty comprobaba que “para los serbios, los musulmanes no eran ya humanos”⁹, no formaban ya parte de la humanidad. Y puede decirse lo mismo de

⁸ RORTY Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.

⁹ RORTY Richard, 1998, “Human rights, rationality and sentimentality”, in *Truth and Progress. Philosophical papers. vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 167.

los judíos para los nazis. “Y nosotros, añade Rorty, en las ricas y seguras democracias, sentimos en relación a los verdugos serbios lo que ellos sentían en relación a sus víctimas musulmanas: ellos son considerados más como animales que como nosotros...”¹⁰. Con estos ejemplos, Rorty quiere significar que la definición de una “naturaleza humana universal” no resiste a nuestra práctica real respecto a los “extranjeros” o incluso respecto a nuestros compatriotas. Debemos, pues, preguntarnos de dónde viene esa concepción de una humanidad a-histórica, eterna, universal... La idea del universalismo moral, dice Rorty, es una idea que nació en un mundo nutrido por el cristianismo y la filosofía de la Ilustración, un mundo excepcionalmente feliz:

“La presuposición de que nuestra comunidad moral debería ser idéntica a nuestra especie biológica [...] sólo podía haber surgido para gente que estaba suficientemente feliz de poseer más bienes materiales de los que precisaba realmente. No es una idea que podía haber aparecido para aquellos que debían luchar para sobrevivir. El universalismo moral es una invención de ricos.”¹¹.

Tal afirmación proviene de que Rorty liga fuertemente la significación de los conceptos teóricos a su uso, a su realización en nuestros comportamientos: es la solidaridad o la falta de solidaridad con los demás la que da su significado verdadero a los términos que utilizamos, cuando hablamos por ejemplo de nosotros los hombres, los Americanos, los cristianos, etc. Cuando el significado de una pertenencia es sólo teórico, podemos decir que estamos en un mundo falso o ilusorio -en términos marxistas: una ideología. Puesto que nunca o casi nunca nuestra acción es una acción solidaria con la humanidad en general, se puede decir que el concepto de humanidad y, por consiguiente, los conceptos de los derechos humanos no tienen otro significado que imaginario.

Por consiguiente, el no reconocimiento de los otros como pertenecientes a la misma “humanidad”, al mismo grupo que nosotros, vuelve absurda la idea de tolerancia: la tolerancia presupone el

¹⁰ *Id.*, p. 168.

¹¹ RORTY Richard, “Moral Universalism and Economic Triage”, 1996, en <http://www.unesco.org/phiweb/uk/2rpu/rort/rort.html>, p. 4-5.

reconocimiento de las diferencias sobre un fondo de pertenencia a una misma comunidad. ¿Es que acaso debemos ser tolerantes con los animales o con los árboles? La perspectiva adoptada por Rorty es así radicalmente “pragmática”. ¿Significa esto también que la vuelve radicalmente relativista? Merece la pena mirar las cosas desde más cerca.

A) DEL PRAGMATISMO EN GENERAL.

En la filosofía contemporánea, el “pragmatismo” se presenta bajo varias formas, desde un utilitarismo sin profundidad hasta las construcciones altamente especulativas de la pragmática trascendental o de la pragmática universal¹². Sin embargo, a pesar de esta diversidad es posible extraer algunos trazos comunes o conclusiones. Un aspecto fundamental es la articulación necesaria entre el discurso teórico y la práctica, cualquiera que ésta sea y, en verdad, la dependencia del discurso en relación a las formas de vida, individuales o sociales¹³. Es en el contexto de un pragmatismo ampliado donde expresiones tales como “práctica teórica”, “acción discursiva o comunicativa”, “uso del lenguaje”, “ligazón de los juegos de lenguaje y de las formas de vida”, etc., son utilizadas. Sea cual sea nuestra posición metafísica, no podemos negar que una parte por lo menos de la significación de nuestras expresiones lingüísticas depende del contexto de uso.

Un elemento que me parece esencial en esa aproximación, lo constituye el hecho de que, contrariamente a lo que puede parecer a primera vista, y salvo en los casos menos interesantes, el pragmatismo no implica un relativismo radical, sino una relativización de las fór-

¹² Sobre el pragmatismo anglo-sajón, cf. MURPHY J. P. (1990), *Pragmatism, from Peirce to Davidson*, San Francisco, Oxford, Westview Press; COMETTI J.P. (1994), “Le pragmatisme: de Peirce à Rorty”, en MEYER Michel (ed), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, p. 387-492; y el conjunto de artículos de PUTNAM Hilary (1994), *Words and Life*, Cambridge (Ma), London, Harvard University Press. Por lo demás, se sabe que tanto Apel como Habermas fueron influenciados por el segundo Wittgenstein y por Peirce. Una de las formas más argumentadas del pragmatismo contemporáneo es la de BRANDON Robert B. (1994) en *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Ma) & London, Harvard University Press.

¹³ Esto no significa que no exista ninguna autonomía del lenguaje, sino que esa autonomía es también un hecho socio-histórico.

mulas más metafísicas o racionalistas del universalismo. Si nosotros deseamos un futuro para la reflexión filosófica, y en especial para la reflexión ética, me parece que, aceptando ampliamente las tesis del pragmatismo, la perspectiva –o el pronóstico– de universalización puede recibir paradójicamente un apoyo importante –aún en una filosofía deconstructora como el anti-esencialismo de Rorty.

B) HACIA LA UNIVERSALIZACIÓN.

Rorty afirma, en efecto, que su etnocentrismo significa que nosotros debemos salir del paso con nuestras propias luces. Pero se puede añadir que nuestras luces, en un mundo abierto, no están limitadas a una comunidad cerrada, a una nación o a una cultura monolítica; nuestro contexto es comunicativo: en el mundo de la comunicación intercultural, podemos entender y comprender una buena parte de las acciones y modos de vivir de las otras culturas. Las creencias que otro individuo u otra cultura están sugiriendo, pueden ser también acogidas, comprobadas, intentando asociarlas a las creencias que ya poseemos. Ahora bien, esto es posible, porque todo lo que puede ser identificado como un ser humano o como una cultura humana comparte con nosotros un número considerable de creencias. Si esto no fuera así, no podríamos de ninguna manera reconocer en ellos la utilización de un lenguaje y, por consiguiente, de una creencia¹⁴.

Sin embargo, estas características generales de la especie humana no implican un universalismo moral, porque no implican una naturaleza humana idéntica en todos los hombres. Para Rorty, el problema de los derechos humanos, por ejemplo, no es el problema de su fundamentación en una naturaleza humana, en una esencia a-histórica. El con-

¹⁴ Cf. RORTY, "Rationality and cultural difference", in *Truth and Progress*, o.c., p. 186-201. Ese argumento puede haber sido inspirado por el "principio de caridad" de Quine o Davidson: si la mayoría de nuestros raciocinios (Quine) o de nuestras creencias (Davidson) no fueran verdaderos, no sólo no podríamos comunicarnos con cualquier otro individuo, sino que no podríamos tampoco sobrevivir en nuestro medio ambiente. Sobre esto, cf. *L'usage anthropologique du principe de charité*, número especial de la revista *Philosophia Scientiae. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, vol. 6, cahier 2, 2002.

cepto de naturaleza humana, como cualquier concepto, es un concepto normativo, cuya normatividad depende de nuestro quehacer real. El problema de los derechos humanos es más bien el problema práctico del significado histórico de una "cultura de los derechos humanos", es decir de un acontecimiento nuevo, reciente, del mundo post-Auschwitz. La reivindicación de universalidad traduce una nueva circunstancia de comunicación, una conciencia de la posibilidad de encuentro con personas diferentes, que vienen de culturas y mundos diferentes. Por ello es la situación la que aconseja, sugiere o a veces impone la tolerancia: así, la tolerancia no es un concepto abstracto, sino el resultado de un proceso histórico concreto y, probablemente, el primer surgimiento de algunas formas de tolerancia no fue el resultado de una especulación filosófica o teológica, sino un apremio o una obligación nacida de situaciones de conflictos insolubles.

Así, en el mundo contemporáneo, el hecho de las comunicaciones ampliadas aboga por una cierta universalidad. Pero Rorty va más allá y se descubre bajo la pluma del escéptico una formulación sorprendente como la siguiente: "Yo estoy totalmente de acuerdo en que nuestra [cultura] es moralmente superior, pero no creo que esa superioridad pruebe la existencia de una naturaleza humana universal..."¹⁵.

Formulación ambigua, sin duda, porque puede aparecer simplemente como etnocéntrica. Sin embargo, sigue siendo hipotética y *a posteriori*. La superioridad reivindicada por Rorty es "experimental" y significa que, probablemente, para los que vivieron en situaciones de guerra, de miseria, de violencia, y que comprobaron, por otra parte, momentos de paz, de amistad, de solidaridad, la preferencia por estas últimas situaciones será evidente. Inversamente, una argumentación racional, abstracta, tiene pocas probabilidades de vencer al nazi o al genocida en la medida en que nunca vivieron situaciones comparativamente preferibles.

La afirmación de Rorty no está ligada a una demostración "científica" y no se apoya en el progreso de la ciencia o del saber, sino en la experiencia de vida, casi en el sentido aristotélico: en la expe-

¹⁵ RORTY, "Human rights...", *o.c.*, p. 175

riencia de una vida buena, lograda y cumplida. En el debate contemporáneo entre las éticas formales y las éticas comunitaristas, Rorty defiende una posición original porque sostiene que “la vida buena” es un concepto que puede, experimentalmente, pretender alcanzar una cierta universalidad.

Ciertamente la “prueba” empírica de esas afirmaciones necesitaría una interpretación histórica no solamente de los sentimientos, sino también de la evolución del derecho y de las instituciones democráticas. En esta perspectiva no quiero aquí exonerar a Rorty de ingenuidad en su defensa del liberalismo contemporáneo¹⁶. Es verdad también que los argumentos de Rorty pueden parecer “sentimentales”, como, por ejemplo, su afirmación de que la “peor cosa que pueda existir es la crueldad”¹⁷. Sin embargo, desde ese punto de vista pragmático, no especulativo, me parece que hay un esbozo de argumentación en favor del futuro de la universalidad¹⁸ o, por lo menos, de la tolerancia, si es verdad que no podemos dar una prueba de nuestra repulsa de la crueldad, excepto por nuestro testimonio. Pero, a mi modo de ver, el camino para llegar a una defensa más robusta de la universalidad, condición de la tolerancia, sigue siendo todavía largo... Y, en especial, porque afirmar que la universalidad moral es la condición del pluralismo y de la tolerancia puede aparecer como paradójico.

¹⁶ Sin embargo, Rorty puede ser muy crítico de la política americana, sobre todo de su política social y de las injusticias sociales que de ella resultan. Cf. en este sentido: RORTY Richard (1998), *Achieving Our Country: leftist thought in twentieth century America*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

¹⁷ Nosotros, los “liberales somos personas que piensan que la crueldad es la peor cosa que hacemos...” (RORTY Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. xv, p. 183). Cf. la discusión de esta tesis por CONANT James, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell”, in BRANDOM Robert (ed.) (1999), *Rorty and his Critics*, London, Blackwell, p. 268-342.

¹⁸ Un esbozo de argumentación y no, como en las tentativas de fundamentación absoluta de Apel, una demostración de que Rorty caería en una “contradicción performativa” desde el momento en que entra en cualquier tipo de argumentación. El estilo de Rorty es más bien el de la “conversación” libre que el de la “discusión” formal.

3. UNA PRAGMÁTICA MÁS ARGUMENTADA : UNA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE HABERMAS.

“Considero a Jacques Derrida como el más fascinante y ingenioso de nuestros filósofos contemporáneos, y a Jürgen Habermas como el más útil socialmente, aquél que hace lo más posible a favor de la política social-demócrata.”¹⁹.

Rorty considera a Jacques Derrida como fascinante y ingenioso, porque es un filósofo que propuso nuevas “redescripciones” del mundo y para Rorty el problema no es el de la verdad de los discursos filosóficos, sino el de su capacidad inventiva, el de su capacidad de ofrecer nuevas visiones del mundo y, por ello, enriquecer nuestra sensibilidad. Por otro lado, el elogio explícito a Habermas significa un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad o familia política: la de los demócratas liberales. Sin embargo, el elogio va acompañado de una crítica: lo que Rorty reprocha a Habermas, es que, para él, como para los filósofos kantianos, “la posibilidad de *fundamentar* la forma europea de vida —de mostrar que ella es más que un proyecto humano contingente— parece la tarea central de la filosofía”²⁰. En la medida en que las pretensiones de universalidad nacieron en Europa, la cuestión estriba en saber si ellas tienen una extensión válida fuera del mundo occidental o de la cultura judeo-greco-romano-cristiana. ¿Cuáles son los argumentos que permiten ir más allá del eurocentrismo? (o del “logocentrismo”, si se quiere utilizar la caracterización de Derrida: logocentrismo, es decir una fe desmedida y casi exclusiva en el logos, la razón, la racionalidad)

Una manera diferente de plantear la misma cuestión sería cuestionar el valor del método transcendental. En una perspectiva estrictamente kantiana, la filosofía crítica se propone deducir las condiciones de posibilidad —condiciones universales y necesarias— de todo conocimiento que tenga pretensiones de objetividad. Tal pretensión implica también la universalidad de una “naturaleza humana”, aun cuando esa naturaleza se reduzca a un yo transcendental vacío.

¹⁹ RORTY, *Truth and Progress*, o.c., p. 307.

²⁰ RORTY Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Brighton (Sussex), The Harvester Press Limited, p. 172.

Habermas ha rechazado en varias ocasiones un trascendentalismo tan radical y ha propuesto un trascendentalismo “débil” o un “casi-trascendentalismo”. No es posible, en el marco de este artículo, discutir detalladamente el significado de esas denominaciones. Pero una cita puede indicar la intención del pragmatismo habermasiano: “Desde que el pragmatismo sometió los conceptos kantianos a una operación deflacionista, el ‘análisis trascendental’ designa una búsqueda de las condiciones universales presupuestas, ciertamente imprescindibles, pero sólo *de facto*, que deben ser satisfechas para que ciertas prácticas o operaciones fundamentales puedan ser realizadas.”²¹.

No se trata aquí de una “deducción”, en el sentido kantiano, sino de una “reconstrucción” hipotética de las condiciones universales *presupuestas*, condiciones imprescindibles *de facto*, es decir dadas las características de nuestra especie humana considerada –continuando el evolucionismo darwiniano– como una especie natural²². Dicho en otras palabras, la cuestión planteada por Kant y Habermas es la siguiente: dadas las realizaciones cognoscitivas de los hombres –sus capacidades de comprender el mundo y los otros hombres, de razonar, hacer inferencias, interpretar las creencias y los deseos del otro, etc.–, ¿qué debemos presuponer como facultad mental, como competencia cognoscitiva, como poder intelectual? Del mismo modo, dadas las realizaciones históricas que constituyen, por ejemplo, la instauración de las democracias modernas, las declaraciones de los derechos humanos, los resultados de la luchas sociales y el reconocimiento del principio de igualdad de todos los hombres, ¿cuáles son las competencias morales que debemos presuponer para dar cuenta de esos fenómenos? ¿Debemos pensar que estas facultades humanas básicas son universales o no lo son? La respuesta de Kant es obviamente positiva. La respuesta de Habermas es más reservada. Las condiciones universales

²¹ HABERMAS Jürgen (2001), *Vérité et justification*, tr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard (*Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1999), p. 273.

²² Rorty también considera que el evolucionismo como teoría hipotética de las *transformaciones* históricas de las especies naturales impide hablar de una naturaleza humana esencial o eterna.

presupuestas, dice él, lo son “sólo de facto”: son las condiciones de una especie natural y, por consiguiente, si aceptamos la teoría de la evolución, son condiciones que no existirán siempre, que existen en general en la humanidad tal como la conocemos, pero se trata de condiciones que pueden cambiar.

Sin embargo, a pesar de esas restricciones, el universalismo de Habermas sigue siendo mucho más fuerte que el de Rorty. Desistiendo de toda tentativa de descubrir universales semánticos, Habermas defiende, no obstante, la universalidad de las pretensiones pragmáticas de validez, pretensiones formales a estar dispuesto a justificar argumentativamente sus enunciados. ¿Que significa que no hay “universales semánticos”? Lo que Habermas quiere decir es que, en la situación actual, nadie puede determinar exactamente el contenido de las normas morales o de los derechos humanos: por ejemplo, nadie puede demostrar que la pena de muerte es incompatible con la afirmación de la igualdad de todos los hombres. Sin embargo, se puede decir que la única posibilidad de decidir un día sobre esta cuestión depende de una discusión en principio abierta a todas las personas interesadas —y en el caso de la posibilidad de la pena de muerte, significa abierta a todos, puesto que es una cuestión que puede tener consecuencias para todo el mundo. Sin embargo, la exigencia de una discusión generalizada no da por presupuesta la respuesta. La cuestión de saber si tales pretensiones de universalidad pudieran ser satisfechas es una cuestión ampliamente empírica. Si existe una solución normativa justa, susceptible de resolver los conflictos teniendo en cuenta todos los intereses, la discusión debería llegar a un consenso. En caso contrario, se producirán compromisos más o menos justos. Pero lo que sigue siendo universal consistiría, según Habermas, en la disposición a defender argumentativamente sus posiciones frente a toda persona, es decir frente a un auditorio en principio universal. También lo es, por otra parte, la exigencia de igualdad: para alcanzar una universalidad, hay que reconocer a todas las personas el mismo derecho a participar en la discusión. No hay motivos para prohibir a una persona la participación en la discusión.

Una conclusión importante de esta perspectiva es que, puesto que las pretensiones son hipotéticas, falibles, se hace evidente que debemos ser tolerantes con relación a los otros, es decir debemos reconocer también en los otros unas pretensiones hipotéticas y falibles a la verdad o a la justicia.

El problema estriba, pues, en saber si el futuro de la paz y de la tolerancia depende de esas disposiciones racionales. Aquí es muy importante introducir un elemento central de la teoría de la acción comunicativa. Las tesis de Habermas se sostienen a partir de una interpretación de la evolución de la historia humana como *racionalización*. En el centro de la teoría de la Modernidad está la tesis de la *racionalización del mundo de la vida (Lebenswelt)*. En esta perspectiva, el desarrollo de la Historia no depende de las virtudes de los ciudadanos. Es un punto central de la teoría política de Habermas: hacer depender la realización de la democracia o la aplicación de los derechos humanos de la buena voluntad de los ciudadanos o del deseo moral de los individuos no sólo puede parecer utópico, sino que presupone una definición metafísica de la naturaleza humana: el hombre sería bueno, o pacífico naturalmente, etc. Pero, si el éxito de los proyectos políticos depende de una naturaleza humana así concebida, entonces no puede existir ningún argumento válido a favor de una transformación de las formas de sociedad.

La defensa de un modelo político como el de la democracia deliberativa descansa y debe descansar sobre otras premisas: "La explicación que la teoría de la discusión ofrece del proceso democrático exonera [...] a los ciudadanos de la exigencia de la virtud [...]. En la medida en que la razón práctica se retiró de los corazones y de las cabezas de los actores colectivos y individuales para establecerse en los procedimientos y en las formas de comunicación de la formación de la opinión y de la voluntad, y en la medida en que ella [la razón práctica] pasa del nivel individual de las motivaciones y de las concientizaciones éticas al nivel de la adquisición y del tratamiento de la información, la orientación cívica hacia el bien público no es exigida ya más que en pequeñas dosis."²³ En otras palabras, el pronóstico sobre

²³ HABERMAS Jürgen (1998), *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, tr. R. Rochlitz, Paris, Fayard (*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am M., Suhrkamp Verlag, 1996), p. 292

el futuro de la democracia, de la tolerancia y de la ética no depende de las virtudes subjetivas de los sujetos, sino de un mecanismo casi automático de constricción racional, y “la carga de la justificación respecto a la eficacia de la razón práctica pasa de la mentalidad del ciudadano a las formas deliberativas de la política”.²⁴

Ya que el motor del desarrollo histórico es parcialmente independiente de las acciones individuales —es casi una “razón hegeliana”, pero discursiva y no ontológica— es posible una esperanza racional. Sin embargo, esta manera de presentar una “lógica del desarrollo” vale solamente si los intercambios comunicativos se realizan bajo la forma de “discusiones” argumentativas. El tipo de pretensiones de validez sigue estando ligado a una forma determinada de interlocución o de acción comunicativa: discusiones destinadas a resolver conflictos normativos o teóricos. El contexto en el que estas discusiones no son solamente posibles sino también deseables, es un contexto histórico y socio-político determinado, un contexto en el que se hizo evidente que la resolución de los conflictos debe recibir una solución democrática, es decir, una solución que sea el resultado de la participación autónoma y racional de todos los afectados. En este contexto, necesariamente pluralista, la única virtud exigida es la tolerancia, una tolerancia que resulta de la forma misma de la comunicación —y que, por otra parte, es una condición de la misma comunicación.

Rorty tiene razón, me parece, cuando sostiene que en muchos casos —quizás en la mayoría de los casos— nosotros no pretendemos “argumentar”, no pretendemos que nuestras afirmaciones puedan ser defendidas frente a todo el mundo, frente a todos los hombres, sino frente al grupo que consideramos como “pertinente”. Además, muchos problemas de desacuerdo social tienen resoluciones poco argumentativas: la sabiduría de los ancianos, la fuerza de convicción de un político carismático o el ejemplo narrativo de tal o cual personaje admirable, pueden conseguir resultados aceptables para una comunidad dada o para un conjunto de participantes en una acción común.

²⁴ *Id.*, p. 292-293.

La tesis de Habermas presupone una interpretación de la historia estilizada en la que los signos del progreso —científico, social y jurídico— son leídos según un modelo de racionalidad discursiva, dejando poco espacio a los aspectos corporales, afectivos o comunitarios. Ciertamente, hay que reconocer que la posible universalización sólo podrá acontecer formalmente, al nivel del reconocimiento jurídico de los derechos fundamentales. Ahora bien, esa mundialización necesita las motivaciones de los participantes y la fuerza de motivación de los ideales abstractos de libertad y de igualdad es poco evidente. Ésta es la razón de que la interpretación de lo que puede ser considerado como un progreso moral en la humanidad debe tomar en cuenta los ideales substantivos que, en la diversidad de la Historia, animaron a los individuos y a los movimientos sociales. El problema podría surgir de la contradicción entre la exigencia de tolerancia ligada al proceso formal de las discusiones y el carácter contingente, histórico, de las motivaciones. El motivo radica en que la tesis etnocéntrica de Rorty puede ser interpretada como la necesidad de apoyarse sobre los segmentos históricos que desde ahora mismo han mostrado la interiorización dentro de una tradición democrática y liberal de motivaciones ligadas a comportamientos tolerantes y abiertos, experimentados concretamente.

Mi intención no es refutar el pragmatismo de Rorty ni el de Habermas, sino más bien argumentar que, en mi opinión, un pragmatismo más amplio puede llevar a un universalismo simultáneamente más sobrio y más sólido. Más sobrio, porque muchas de las reivindicaciones humanitaristas de hoy en día no pueden y no podrán recibir inscripciones jurídicas aplicables. Más sólido y más tolerante, porque la construcción progresiva de lo que es elemental en el respeto del otro podrá apoyarse sobre las realizaciones efectivas, pero necesariamente diversas, pluralistas, ya conseguidas en las experiencias de sociedades o comunidades históricas existentes.

Sin embargo, para consolidar nuestros proyectos de “paz universal”, tenemos necesidad de un abanico diversificado de argumentos. En este artículo he insistido en los problemas ligados a la interpretación de la historia. Sin duda, los argumentos extraídos de la

lectura de la Historia occidental, y principalmente de los acontecimientos contradictorios de la Modernidad europea o norteamericana, necesitan una confrontación con las experiencias de otras culturas y de otras historias. En este sentido, la hermenéutica de la Historia está sólo en sus inicios. Sin embargo, me parece que el desarrollo del derecho internacional puede dar cierta plausibilidad a las interpretaciones que conceden una fuerza de racionalización a la “publicidad” (“dimensión pública”) cada vez más extensa de los debates. Otras pistas de investigación son igualmente necesarias. Por ejemplo, me parece que todas las especulaciones normativas sobre los modelos de democracia –y, entre otras, sobre la idea de una democracia deliberativa, inspirada en el modelo de la ética de la discusión– presuponen ciudadanos relativamente racionales y capaces de discutir y argumentar. Dentro de esta última perspectiva, considero imprescindible una teoría de la universalidad de las competencias cognitivas, apoyada sobre los resultados de la psicología cognoscitiva del desarrollo y de la psicología social, si se quiere evitar que nuestras reivindicaciones universalistas no superen el estatus de utopías lejanas²⁵.

²⁵ Sobre esa cuestión, cf. una introducción en BERTEN André (1997), “Compétences cognitives et procéduralisation”, *Carnets du Centre de philosophie du droit*, Carnet n° 29, Université Catholique de Louvain.