

# Utopías globales, historia y filosofía<sup>1</sup>

Richard  
Rorty

En su texto programático para esta Conferencia, el profesor Soares<sup>2</sup> declara que “el acuerdo sobre la posibilidad –y la deseabilidad– de la mutua comprensión y la construcción de la paz a través de la comunicación” se ha visto “conmovido por dramáticos procesos recientes: el resurgimiento de odios largamente reprimidos y de hostilidades encarnadas en identidades étnicas, religiosas y nacionales; el creciente prestigio del escepticismo postmoderno; y la fragilidad de las concepciones universalistas”. Creo que sería bueno que yo empiece por aclarar lo mucho que mi visión de la actual situación intelectual difiere de la del profesor Soares.

No pienso que el “resurgimiento de odios largamente reprimidos encarnados en identidades étnicas, religiosas y nacionales” sea un fenómeno especialmente impactante o sorprendente. Parece ser más bien la secuela lógica del derrumbe de los imperios despóticos. En los separatismos *quebecois*, checheno y serbio, no veo síntomas de un abandono histórico-mundial de los ideales cosmopolitas, ni tampoco puedo asociar fácilmente las identidades grupales que estos movimientos invocan con las que invocan movimientos tales como el feminismo y la liberación *gay*. Como luego explicaré más en detalle, no me parece que conceptos como el de “política de la identidad” apunten a algo nuevo y distinto que pueda haber surgido recientemente en la escena política.

No pienso tampoco que el escepticismo postmoderno y la fragilidad de las concepciones universalistas tengan mucho peso en dicha escena, ya que se trata de cuestiones puramente *filosóficas*, y me niego a creer que la intensidad de la esperanza utópica de la gente común, o incluso la de los intelectuales, se vea muy afectada por los



© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.

cambios de opinión de los profesores de filosofía. Pienso que la corriente causal va al revés: es la filosofía la que responde a los cambios de intensidad de las esperanzas políticas, y no a la inversa.

La pérdida de fe en las concepciones cosmopolitas y universalistas me parece, más bien, el resultado de una creciente incapacidad para creer en que las cosas pueden estar mucho mejor de lo que están ahora. Más específicamente, las últimas décadas han sido testigo de una creciente incapacidad para creer que algún día tendremos una sociedad global sin clases, una sociedad en la que no haya grandes distingos entre las oportunidades que se les ofrecen a los niños de una nación y la otra, y mucho menos todavía entre las que se les ofrecen a los niños de una zona determinada de una ciudad y otra zona de la misma ciudad.

Por aquellos días en que un proyecto como éste parecía posible, el interés en la supervivencia de las minorías y las culturas marginales era menor. Y no, me parece, como producto del desprecio por estas culturas. La idea era, en cambio, que si se concretaba la monocultura global que parecía despuntar entonces —una cultura cuyas raíces mayoritarias emergían del Iluminismo europeo—, la pérdida de otros legados culturales no importaría gran cosa. La utopía que poblabla la imaginación de la gente al término de la Segunda Guerra Mundial no implicaba que todos hablaran sólo en inglés y tomaran Coca-Cola, pero aun así, éste hubiera sido un costo razonable, y dado el caso todos podrían haber hablado sólo en chino y haber tomado nada más que té.

En nuestro siglo, la esperanza en pos de una sociedad sin clases ha tomado cuerpo en dos escenarios distintos. El primero es el ya conocido escenario marxista: la revolución

proletaria, seguida de la abolición de la iniciativa privada. El segundo es el escenario que prevalecía entre los intelectuales de Occidente a fines de la Segunda Guerra. Estos intelectuales pensaban que la paz y el progreso técnico, dentro del marco del mercado libre, posibilitarían una impensada prosperidad económica, y creían que esta prosperidad, a su vez, daría lugar a una serie de reformas políticas sucesivas, las cuales desembocarían en instituciones verdaderamente democráticas en todas partes del mundo. La prosperidad haría posible establecer Estados benefactores según el modelo escandinavo en todos los países democráticos, y las instituciones de dichos Estados garantizarían una igualdad de oportunidades para las generaciones venideras. La igualdad de oportunidades entre los niños de una misma ciudad o un mismo país sería la regla, y no la excepción.

Pero no eran tan sólo los intelectuales de Norteamérica y del norte de Europa los que confiaban en algo parecido a este segundo escenario. La gran mayoría de los estadistas occidentales que firmaron la Carta de las Naciones Unidas tenía en mente algo similar: un escenario que conducía a una utopía bastante cercana a la soñada por los marxistas, pero sin necesidad de revoluciones violentas ni abolición de la propiedad privada.

Los intelectuales y los estadistas de la actualidad tienen muy poca fe en cualquiera de los dos escenarios. Casi todo el mundo estima que el intento marxista en pro de sustituir el mercado es un experimento fallido. Pero el escenario no-marxista se muestra igual de imposible. Tal como lo ha subrayado el profesor Soares en un artículo reciente, Brasil es un formidable ejemplo de desarrollo económico, pero también es un formidable ejemplo de desigualdad de oportunidades.

En mi país, los Estados Unidos, los críticos sociales nos advierten que corremos peligro de lo que ellos llaman “brasilia-



© Lorenzo Armendáriz, México, 1998.

nización”, o sea, el surgimiento de una “superclase” constituida por el 20 por ciento de más alto nivel de la población a costa del persistente empobrecimiento del resto. Por lo pronto, la diferencia entre las *favelas* de Río y los *guetos* de Chicago es muy poca, así como lo es la diferencia entre los estilos de vida de los suburbios de Chicago y los de los barrios más pudientes de Río. Las clases medias de Brasil y los Estados Unidos tienen mucho más en común entre sí que lo que tienen en común con los pobres de sus respectivos países.

Tengo la sensación de que esta pérdida de fe en los dos escenarios alternativos que presuntamente desembocarían en una utopía igualitaria es mucho más importante a la hora de hacernos reflexionar sobre la globalización que cualquiera de las agrupaciones que se constituyen como muestras de la “política de la identidad”, e incluso que cualquier elaboración estrictamente filosófica.

A mi modo de ver, el trasfondo intelectual más pertinente para el debate político es el del relato histórico, y no el de la teoría filosófica o cuasifilosófica: el tipo de relato histórico, para ser más específico, que deriva en un escenario utópico que nos muestra cómo alcanzar un futuro mejor partiendo de nuestro presente. En relatos así, la filosofía social y la filosofía política a menudo han sido –y siempre han de ser– parásitarias. Las concepciones del Estado de Hobbes y de Locke han sido parásitos de muchas formulaciones de la historia inglesa reciente. La filosofía de Marx fue un parásito de su propio relato del ascenso de la burguesía y su pronóstico de una revolución proletaria triunfante. La teoría social de Dewey fue el parásito de diversas elaboraciones de la reciente historia de los Estados Unidos, y la teoría política de Rawls lo sigue siendo. Todos estos filósofos taxonomizaron los fenómenos sociales y designaron las herramientas conceptuales que necesitaban para criticar a las instituciones existentes

de acuerdo a un determinado relato sobre lo que había sucedido y lo que sería lógico que sucediera en el futuro.

Hoy día, sin embargo, hay un montón de filosofía política y social que no toma como punto de partida un cierto relato histórico, sino que parte de la filosofía del lenguaje, o del psicoanálisis, o de la discusión de *topoi* filosóficos tradicionales tales como “identidad” y “diferencia”, “uno mismo” y “sujeto”, “verdad” y “razón”. Todo esto me parece producto de una pérdida de fe, o más exactamente de una incapacidad de articular un relato de progreso que sea creíble. Apelar a la filosofía en desmedro de la narrativa y los sueños utópicos me parece francamente un gesto desesperado. Esta sensación viene confirmada por el predominio de la palabra “imposibilidad” en la más reciente filosofía política (sobre todo en los trabajos de mis amigos Chantal y Ernesto).<sup>3</sup>

Creo que esta apelación a la filosofía habrá de resultar estéril. En el ámbito del debate político, la filosofía es un buen criado, pero un mal amo. Si se sabe lo que se busca y se tienen esperanzas de conseguirlo, la filosofía puede ser útil a la hora de formular redescpciones de los fenómenos sociales. La difusión de tales redescpciones –junto con la jerga en que se las expresa– puede llegar a acelerar los cambios sociales. Pero me parece que atravesamos una situación en la que el resentimiento y la frustración han desplazado a la esperanza entre los intelectuales interesados en la política, y el hecho de que la filosofía sustituya a la narrativa no es sino un síntoma de esta desgraciada situación.

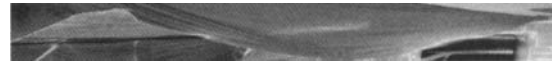
Explicaré brevemente por qué no creo que los conceptos de “identidad” y “diferencia” puedan llegar a ser relevantes para este debate político. Luego me detendré un poco más para mostrar por qué creo que operar con los conceptos de “raciona-

lidad” y de “verdad” puede llegar a ser, políticamente hablando, bastante provechoso, a la larga y de forma muy indirecta.

“Identidad” y “diferencia” son dos términos que últimamente han adquirido relevancia filosófica por dos motivos distintos y sin relación entre sí. El primero es que la crítica de Nietzsche-Heidegger-Derrida a la tradición metafísica griega ha insistido en que la mismidad y la diferencia dependen de la descripción elegida, es decir, que no existe una naturaleza “intrínseca” o un atributo “esencial” de alguna cosa. No hay nada que sea determinante para la identidad de un ser independientemente de las descripciones que hagamos de él. Podemos encontrar igual aseveración en la obra de filósofos tales como Wittgenstein, Quine y Davidson, y me alegra sumar mi voz a este coro.

El segundo motivo por el cual hoy se oye hablar tanto de la identidad y la diferencia es que “preservar la identidad cultural” e “identificarse con el grupo oprimido del que uno es miembro” se han vuelto piedras de toque en el ámbito político. El intento de ayudar a las tribus de nativos amenazados por el desarrollo económico va de la mano con el intento de despertar la conciencia de los inmigrantes o de las minorías raciales o sexuales. Fuera de esta situación particular, los conceptos de “política de identidad” o “política de la diferencia” operan como descripciones de movimientos que se distinguen de la tradicional y ya conocida lucha entre pobres y ricos.

El Cielo sabe que no tengo nada contra estos movimientos. Pero no me parece que debamos pensar en ellos como si propugnaran un nuevo tipo de política, ni como si se precisara una mayor sofisticación filosófica para describirlos o evaluarlos. A mi modo de ver, el surgimiento del feminismo, la liberación *gay*, los diversos tipos de separatismo étnico, la defensa de derechos de los aborígenes, y demás, simplemente agregan toques concretos a los bocetos ya existentes de la tan añorada utopía igualitaria. El efecto que causan estos nuevos movimientos se limita a esto: en una sociedad global justa, no sólo tendrían las mismas oportunidades todos los niños, sino que además las niñas tendrían las mismas oportunidades que los varones. En una sociedad así, a nadie le importaría el sexo de la persona que amas, así como no importaría si tu piel es más clara o más oscura. En una sociedad así, las personas que quieren sentirse antes que nada vascos, o negros, o mujeres, y además ciudadanos de sus respectivos países o de una comunidad global cooperativa, no tendrán obstáculos para hacerlo. Pues a las instituciones de una comunidad de ese tipo las regirá el dictamen de John Stuart Mill según el



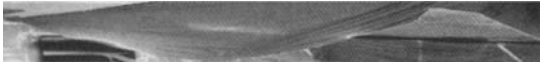
cual todos pueden hacer lo que les gusta mientras eso no interfiera con lo que hacen los demás.

Hasta donde alcanzo a ver, lo que hemos aprendido en forma teórica desde la época de Mill, y sobre todo lo que hemos aprendido deconstruyendo la metafísica de la presencia, o desde Freud, o Lacan, no nos da motivo para *revisar*—en vez de *suplementar*—nuestras descripciones previas de la utopía. Pero sí hemos aprendido algunas cosas que nos mueven a expandir aun más dichas descripciones. Porque en Occidente nos hemos enterado de algunas formas de padecimiento y de humillación sobre las cuales Mill tenía menos información. Desde que en Occidente inventamos la antropología cultural, estamos mucho más informados sobre las humillaciones que causa la arrogancia colonialista.

La única conexión interesante entre la relativización nietzscheana y wittgensteineana de las descripciones de la identidad y esta reciente comprensión de las diversas humillaciones de los débiles a manos de los fuertes es la de Foucault. Él nos ayudó a ver (o por lo menos nos lo recordó) que nuestra autodescripción, y por ende nuestro autoconocimiento, dependen de las fuentes lingüísticas disponibles en nuestro entorno. De esta manera, nos mostró por qué los grupos oprimidos siempre necesitaron articular nuevas formas de hablar, a fines de procurarse una nueva clase de autoconocimiento.

No obstante, ni Foucault, ni Derrida, ni Nietzsche, ni Lacan pueden lograr que el anticuado escenario utópico—ése que conduce a una sociedad global libre y con igualdad de oportunidades—se vuelva obsoleto. Lo único que pueden hacer es suplementarlo. No pueden exponer las debilidades filosóficas del liberalismo burgués propio de Mill y de Dewey; sólo pueden descubrir sus puntos ciegos, su incapacidad de percibir formas de sufrimiento que ese liberalismo debería haber percibido. Estos puntos ciegos eran numerosos, pero no eran producto de un rotundo impedimento para comprender la naturaleza del sujeto, o del lenguaje, o de la sociedad, o de la historia, o de algo de igual magnitud. Eran los puntos ciegos que todos tenemos: los que se dejan corregir no por una mayor sofisticación filosófica, sino simplemente prestándole más atención al daño que hemos venido causando sin darnos cuenta.

Acaso ya haya dicho lo suficiente como para dejar en claro por qué pienso que sobre la identidad y la diferencia no hay tanto para decir como creen algunos autores, tales como William Connelly e Iris Young. Para Connelly, el “individualis-



mo liberal” no percibe diversas formas de sufrimiento en virtud de su incapacidad para entender que la individualidad es apenas una construcción social más. No comparto esta opinión; Foucault tuvo muchos precursores: George Herbert Mead, entre otros. Que la identidad es una construcción social se hace obviamente más fácil de ver si uno se familiariza antes con el nominalismo propio de Wittgenstein y Derrida, pero aun así, esto no tiene nada de nuevo.

Según Young, la tradición liberal –o sea la tradición de Mill y Dewey– se propone un proyecto de “homogeneización” de la diferencia. Esto me parece un error. Yo pensaría más bien que tanto Mill como Dewey se abocaban al pluralismo, a maximizar las oportunidades para la diversidad individual y para la diversidad grupal en la medida en que esta última fomenta la habilidad recreativa de los individuos. A mí me parece que la sola homogeneización que la tradición liberal busca es la de un acuerdo intergrupala de cooperación en pos de apoyar a las instituciones que se dedican a proveer el mayor espacio posible para el pluralismo. No veo que la política de la diferencia esté muy lejos de la ya conocida política de intereses grupales que hemos conocido a través de la historia de las democracias parlamentarias.

La predisposición a aceptar el postulado liberal del máximo espacio posible para la diversidad individual, empero, se ve propiciada por el consenso acerca de que no hay otra autoridad que no sea la del libre acuerdo entre los seres humanos. Y este consenso, a su vez, se ve propiciado por el tipo de perspectivas filosóficas sobre la razón y la verdad a las que hoy por hoy se las considera síntomas de “escepticismo postmoderno” y a las que yo, por mi parte, considero el buen pragmatismo norteamericano de los viejos tiempos.

La esencia del pensamiento de Dewey es que no hay nada –ni la Voluntad Divina, ni la Naturaleza Intrínseca de la Realidad, ni la Ley Moral– que valga más que lo que los miembros de una comunidad democrática pueden llegar a acordar libremente. Y la aseveración pragmática de que la verdad no consiste en la correspondencia con la naturaleza intrínseca de una cosa que existe fuera de la descripción lingüística elegida es otro rasgo distintivo de este pensamiento. Encontramos una concepción similar en Habermas cuando éste intenta reemplazar a la razón monológica “centrada en el sujeto” por una razón dialógica que él llama “comunicativa”. Tanto Dewey como Habermas procuran acabar con la idea de que los seres humanos

son responsables de algo que es inhumano; ambos se niegan a cumplir con algún otro deber que esté por encima del deber de cooperar mutuamente para alcanzar un consenso libre.

La idea de Habermas de que las aseveraciones son reclamos universalmente válidos, y más en general su idea de que toda investigación está de algún modo destinada a converger en un solo punto, alejan sus opiniones de las de Dewey y de las de los escritores franceses a los que critica en *El discurso filosófico de la modernidad*. Pero no creo que este universalismo teórico residual sea muy importante. Dewey, Derrida y Habermas son tres filósofos antiautoritarios que discurren sobre la libertad humana y la justicia social.

Pienso que la negación de que algo tenga una naturaleza intrínseca e independiente de la descripción elegida, la tesis pragmática de que la verdad no es una cuestión de correspondencia con dicha naturaleza intrínseca, la petición habermaseana de que se considere dialógicamente a la razón y la así llamada muerte del sujeto, son todas ellas partes de un solo movimiento filosófico antiautoritario. Dicho movimiento se corresponde con una utopía en la cual la identidad moral de cada ser humano viene determinada, en gran parte aunque no exclusivamente, por su grado de participación en una sociedad democrática.

El motivo por el cual este tipo de filosofía resulta relevante para la política es, sencillamente, que alienta a la gente a construir una imagen de sí para la cual el hecho de ser ciudadanos de una democracia es vital. Esta filosofía antiautoritaria ayuda a las personas a dejar de lado sus identidades religiosas y étnicas en favor de que se conciben como integrantes de una gran aventura humana, una aventura a escala global. Este tipo de filosofía, por así decirlo, quita a la filosofía del camino para que la imaginación pueda jugar libremente con las posibilidades de un futuro global y utópico.

## N O T A S

<sup>1</sup> Extracto de la ponencia leída en la Conferencia sobre Pluralismo Cultural, Identidad y Globalización, realizada en abril de 1996 en Río de Janeiro.

<sup>2</sup> Luiz E. Soares, coordinador ejecutivo de la Conferencia de Río.

<sup>3</sup> Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, ponentes en la Conferencia de Río.

*Texto tomado de Candido Mendes (coord.) y Luiz E. Soares, Cultural Pluralism, Identity and Globalization, UNESCO/EDUCAM, Río de Janeiro, 1996. Traducción de Marcelo Gabriel Burello.*

