

# EL ETNOCENTRISMO DE RICHARD RORTY: INFLUENCIA EN *THE LAW OF PEOPLES* DE JOHN RAWLS<sup>1</sup>

## THE ETHNOCENTRISM OF RICHARD RORTY: INFLUENCE ON *THE LAW OF PEOPLES* OF JOHN RAWLS

William Farfán Moreno<sup>2</sup>

### Resumen

En el presente texto se analizará el problema del etnocentrismo solidario que sustenta Richard Rorty y cómo, a partir de esta idea, se puede hacer también un análisis de *The Law of Peoples* de John Rawls, abordando lo que clásicamente se ha definido como etnocentrismo y tomando como punto de referencia el análisis que Bhikhu Parekh hace del monismo moral y del pluralismo. También se revisará el debate que sostiene Rorty con Clifford Geertz acerca del etnocentrismo. Por último, se repasará la defensa de Rorty al liberalismo político de Rawls, quien considera que éste es un buen ejemplo de su propia propuesta filosófico-política-etnocéntrica.

### Palabras clave

Etnocentrismo, monismo moral, pluralismo, liberalismo político.

1 Este artículo es un avance del proyecto interfacultades del CIHDEP, titulado *Escenarios para una sociedad colombiana postconflicto. Propuesta desde una perspectiva de paz y Derechos Humanos*. En particular, se trata de un avance desde el objetivo específico 5: Identificar la situación regional y local de DDHH y democracia, con el fin de aportar elementos a los procesos de verdad, justicia y reparación.

2 Filósofo Universidad de La Salle y Magister en Filosofía Universidad de los Andes. Integrante del grupo *Filosofía, Realidad y Lenguaje* (Colciencias, Categoría B). Perteneciente al Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP) de la Universidad de La Salle.

## Abstract

This text will analyze the problem of solidary ethnocentrism behind Richard Rorty and how, from this idea, it can also make an analysis of *The Law of Peoples* by John Rawls, addresses what has been defined classically as ethnocentrism, taking as a reference point the analysis that Bhikhu Parekh makes about the moral monism and pluralism. It also analyzes the debate with Clifford Geertz argues Rorty about ethnocentrism. Finally, we will consider the defense that Rorty's political liberalism Rawls, who believes that this is a good example of his philosophical proposal - ethnocentric policy.

## Keywords

Ethnocentrism, moral monism, pluralism, political liberalism.

## El concepto de etnocentrismo: ¿uno fuerte y otro tenue?

Clásicamente los antropólogos han definido el etnocentrismo como la posición según la cual se hace una interpretación de los comportamientos de unas razas, grupos o sociedades conforme a una determinada perspectiva, privilegiando el criterio o las pautas propias. También se considera al etnocentrismo como una actitud psicológica que consiste en repudiar las formas culturales con las cuales no nos identificamos y por lo tanto son diferentes a la nuestra. De ahí que se hayan derivado conceptos excluyentes como "bárbaros" en los griegos, "infieles o paganos" en el cristianismo o "salvajes" en la modernidad. Estos adjetivos califican a los que no eran griegos o a los extranjeros, a los que no eran cristianos o fieles, o a los que no pertenecían y compartían la concepción de naturaleza humana según los liberales modernos.

No obstante, en la tradición tanto filosófica como sociológica, autores han sostenido que pueden existir dos vertientes del etnocentrismo: una fuerte que plantea la existencia de una interpretación única y absoluta de una determinada cultura o creencia respecto a otras formas de vida diferentes a la propia y por lo tanto es excluyente; una tenue que, si bien hay una interpretación de otras formas de vida o culturas a partir de la propia, permite abrirse a ellas, las diferentes culturalmente, pero no para hacer concesiones sino para que se

adhieran, pues el punto de partida correcto es la cultura propia.

Esta segunda vertiente, al contrario de la primera, es incluyente, pero establece condiciones por parte de la cultura que dice estar en el punto de partida correcto para incluir a las diferentes. La primera vertiente son los que clásicamente el profesor Bhikhu Parekh denominará monistas morales y a los de la segunda vertiente les llamará pluralistas en tanto que reconocen las diferencias. De igual forma, los monistas morales son considerados universalistas por considerar iguales ontológicamente a todos los seres humanos debido a su naturaleza humana y en consecuencia los principios que los gobiernan deben ser universales.

En contraste, los pluralistas son considerados contextualistas por reconocer las diferencias culturales existentes entre los seres humanos y por estar regidos por principios que dependen del contexto cultural. La hipótesis de este texto es que los pluralistas serán igualmente fuertes en su etnocentrismo como lo son los monistas en el momento de establecer los principios que regularán la convivencia pacífica y política entre las sociedades. Para ello, se sustentará en el análisis que hace el profesor Bhikhu Parekh sobre el monismo moral y el pluralismo, para responder a la pregunta que titula este apartado: ¿existen dos vertientes del etnocentrismo, uno tenue y otro fuerte?

Antes de iniciar con Parekh y responder a la pregunta, es necesario realizar una aclaración

sobre conceptos que tenderían a confundirse erróneamente y que inclusive llegarían a identificarse: una cosa es el universalismo, otra el contextualismo y tanto el uno como el otro pueden ser etnocéntricos.

Por un lado, el universalismo se refiere a la idea de que existe algo común entre todos los seres humanos que nos obliga a tratarnos moral y políticamente, ya sea porque somos iguales ante Dios (universalismo religioso) o porque todos somos seres racionales (universalismo secular). Por otra parte, el contextualismo afirma que los principios que regulan las relaciones entre las personas dependen del contexto cultural, la historia, los deseos y las creencias de los miembros de la comunidad. El hecho que una teoría sea contextualista no excluye inmediatamente un posible etnocentrismo en tal teoría. Unos principios contextualistas podrían tener un sesgo etnocentrista siempre y cuando éstos sean el espejo por donde se miran y se interpretan las demás sociedades o comunidades políticas; y éstas, las demás comunidades políticas, se reflejan en tal espejo.

Por otra parte, el universalismo puede caer también en el etnocentrismo cuando a partir de una concepción ahistórica y abstracta de la naturaleza humana y proveniente de una determinada posición filosófica o visión—por ejemplo la de occidente—se pretende interpretar la humanidad independiente de sus culturas, costumbres, deseos, creencias. De acuerdo con lo anterior, podemos realizar un acercamiento a la respuesta diciendo que el contextualismo que pretende extender sus principios es un etnocentrismo tenue y el universalismo que pretende interpretar a la humanidad conforme a un criterio ahistórico y abstracto es un etnocentrismo fuerte. No obstante, se analizará la posición que tiene el profesor Bhikhu Parekh sobre el multiculturalismo y sus interpretaciones etnocéntricas, con el fin de tomar posición respecto a la pregunta y saber si existe o no tal distinción entre el etnocentrismo tenue y el fuerte.

El profesor Parekh identifica dos modos de interpretar las culturas y sus formas de vida: por un

lado se encuentra el monismo moral y por el otro el pluralismo. El primero afirma que “sólo hay un modo de vida plenamente humano o auténtico, y todos los demás presentan defectos, muestran carencias” (Parekh, 2005a: 37).

Sobre esta idea, Parekh asegura que el monismo moral tiene dos opciones: o defiende que un valor es más elevado que otro y por lo tanto los demás son meros medios para alcanzarlo, o que todos los valores son igualmente importantes pero que existe una única forma verdadera y racional de combinarlos. Tanto la primera opción como la segunda conllevan a plantear al monista moral la idea de que existe una sola vida buena digna de ser loable, es decir, que existe un único modo de vida realmente humano. Esto no implica para ellos que exista un rechazo a las demás formas de vida, pues al fin y al cabo cada comunidad o individuo elegirá libremente la que más le convenga; no obstante, de esto no se defiende que tal elección de vida buena—que no sea la mejor forma vida según la proposición del monista—sea del mismo modo loable, al contrario, es un tipo inferior de vida que se ajusta a las necesidades.

Ahora bien, para demostrar que existe un sólo modo de vida que resulta ser mejor que los otros, el monista debe fundamentar su argumento en un rasgo común que tengan todos los seres humanos y que sea de carácter transcultural. Desde luego, tal rasgo será el concepto de naturaleza humana. Conforme a la concepción que se tenga de naturaleza humana, entonces dependerá cuál es el modo de vida mejor y se justificará a partir de ella. De esta noción monista se establecen varias concepciones universales sobre la naturaleza humana desde el monismo, tales como el griego, el cristiano y el del liberalismo clásico. Todos ellos son de carácter universalista y por lo tanto caen de alguna manera en un etnocentrismo radical como ya se describió anteriormente. Pero, ¿por qué el universalista o monista moral cae en tal etnocentrismo radical?

Se puede sustentar la respuesta con base a lo que el profesor Parekh (2005a: 39-41) sostiene cuando describe en cinco pasos lo que requiere

el monista para fundamentar filosóficamente su tesis sobre la naturaleza humana:

1. El monista debe asumir la uniformidad de la naturaleza humana: todos los seres humanos comparten una naturaleza en común que se materializa en ciertas capacidades, disposiciones y deseos únicos. Tales capacidades, disposiciones y deseos únicos son los que hacen que un individuo se diferencie de otro, esto es, son ellas las que diferencian las peculiaridades, más no la humanidad. Por lo tanto,

Estas diferencias no son autónomas y sólo representan otras tantas formas de expresar o combinar unos rasgos que son universales [...] Desde esta perspectiva, las capacidades (igual que los deseos) tienen básicamente la misma estructura y forma de funcionamiento. La razón, (supuestamente la más elevada de las capacidades) es la misma en todos los seres humanos y funciona o debería funcionar de manera idéntica (Parekh, 2005a: 39).

2. El monista asume la primacía moral u ontológica de las similitudes sobre las diferencias: como lo que tienen en común los seres humanos es aquello que hace parte de su humanidad, entonces ontológicamente son más importantes las similitudes que las diferencias. En este terreno se dice entonces que las diferencias son accidentales y las similitudes son sustanciales en términos ontológicos.
3. El monista insiste en el carácter socialmente trascendente de la naturaleza humana: ésta, aunque se desarrolle plenamente en la sociedad, no implica que la sociedad afecte a la naturaleza humana; de esta manera, las diferencias culturales o modos de vida no perturban en ningún modo la igualdad entre los seres humanos.
4. El monista asume la posibilidad de llegar a conocer plenamente la naturaleza humana.

5. El monista considera que la concepción de la naturaleza humana es la base en la que descansa lo que *deber ser* la vida buena:

Para el monista el contenido de la vida buena debe determinarse a la luz de verdades fundamentales sobre la naturaleza humana, no sólo porque el “deber ser” implique “poder ser”, sino también porque el bien carece de base ontológica y se convierte en algo puramente subjetivo si no se le fundamenta en la naturaleza humana (Parekh, 2005a: 40).

Estos cinco pasos dieron lugar a las diversas formas de monismo: el racionalista de la filosofía griega, el teológico del cristianismo y el normativo del liberalismo clásico y que no dieron explicaciones claras sobre lo que era un hecho inevitable, a saber, el pluralismo cultural. La posición de relegar toda clase de pluralismo como esencial para la humanidad y establecer principios a partir de lo que es común a todos los seres humanos, conllevó a los monistas a caer en un etnocentrismo radical: interpretar a los *diferentes* (indios, salvajes, bárbaros, etc.) conforme a lo que es común para los monistas o *nosotros* (racionalistas, fieles, liberales clásicos), a saber, una concepción única de la naturaleza humana. De aquí que, como lo afirma el profesor Parekh, autores como Vico, Montesquieu y Herder hayan creado los fundamentos filosóficos del pluralismo, la otra cara de la moneda del monismo.

Aquí no vamos a realizar un estudio concienzudo de cada uno de los autores que defienden el pluralismo.<sup>3</sup> Sencillamente nos centraremos en lo que Parekh (2005a: 124) encuentra en común entre ellos tres en los errores a los cuales llegan estos pluralistas: su etnocentrismo.

En contraste con el monismo, el pluralista asegura que los seres humanos nacieron en comunidades culturales y esto es un indicio para asegurar que

<sup>3</sup> Para un comentario sobre estos autores véase el trabajo del profesor Bhikhu Parekh en: *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. España: Ediciones Istmo, 2005. Traducción de Sandra Chaparro, pp. 87–124.

la noción de naturaleza humana es modelada conforme a las costumbres, por eso existe entre los seres humanos la similitud y la diferencia simultáneamente. De esta manera, la diferencia recobró dignidad, idea que los monistas no reconocían. Como afirma Parekh, recuperar la dignidad ontológica de la diferencia permitió argumentar que no era posible pensar en unos principios morales desarraigados de la cultura, ni menos ponerlos en un ámbito trascendental o metafísico.

Así pues, teniendo en cuenta que cada comunidad tiene su propia cultura y representa un modo de vida específico, es necesario acercarse a ella con una actitud de sensibilidad y empatía. El pluralismo permitió plantear nuevas reflexiones en torno al multiculturalismo, tales como: “la forma en que podemos juzgar y comprender otras culturas, la pregunta por qué existen culturas diferentes, de si estas diferencias eran un fenómeno transitorio o un rasgo permanente de la vida humana, y si la diversidad cultural era o no un valor importante” (Parekh, 2005a: 125). No obstante, Parekh cree que estos teóricos del pluralismo caen en errores que, a mi juicio, no son más que el etnocentrismo llamado “*tenue*” de Rorty, pero que es igualmente radical como el de los monistas.

Son siete errores que Parekh sistemáticamente identifica de los tres teóricos pluralistas que él menciona:

1. **Falacia del holismo:** los pluralistas creían que la cultura era un todo integrado y orgánico, por lo tanto ignoraban la diversidad interna en cada comunidad y las tensiones que ésta podía llegar a crear.
2. **Falacia de la inconfundibilidad:** las culturas eran sociedades cerradas, autosuficientes y con un *ethos* propio, por lo tanto era sencillo individualizarlas y diferenciarlas de otras.
3. **Falacia positivista o historicista:** la cultura tenía un proceso histórico estático, es decir, concebían que en la identidad de la cultura, en el momento en que escribían sus obras, debía

preservarse su autenticidad o conservarse intacta.

4. **Falacia de “etnitizar” la cultura:** la cultura era fruto de un solo espíritu, alma o carácter nacional conllevando a homogeneizar la cultura y a los miembros de la misma comunidad. Esto no permitió a los pluralistas explicar sobre la diversidad interna de la cultura, los disidentes internos, el porqué diversas culturas compartían los mismos rasgos.
5. **Falacia conservadora:** como la cultura es un todo integrado, entonces es necesario conservarla. Incluso los cambios se ponían en tela de juicio o se asumía una actitud un tanto escéptica. Lo mejor era evitar las reformas y en caso de no ser posibles, llevarlas a cabo con la mayoría, si no en su totalidad, de los ciudadanos.
6. **Falacia del determinismo cultural:** el espíritu de la cultura—según la falacia de “etnitizar” la cultura—determina el *deber ser* o la normatividad de los miembros de la comunidad, concretándose en las prácticas y creencias, siguiendo su propia lógicas interna y sus propias leyes.
7. **Falacia de la autonomía cultural:** los teóricos pluralistas separaron la cultura de la estructura política y económica de la sociedad. De esta forma, cada cultura al interpretar el mundo conforme a su espíritu o alma, establece una forma de vida autónoma e independiente de la estructura política y económica: “Siendo la cultura un sistema de poder en sí mismo, está interconectada con otros sistemas de poder y nunca puede ser políticamente neutral” (Parekh, 2005a: 127).

Estos errores o falacias que identifica Parekh en los teóricos del pluralismo llevan necesariamente a realizar una lectura etnocéntrica del mundo, pues consideran a cada cultura como una sociedad cerrada que se abre a las otras siempre y cuando compartan el mismo espíritu del pueblo, porque la diferencia lo único que trae consigo es inesta-

bilidad para un cultura que pretende conservar su identidad:

Y una vez que llegamos a considerar que las culturas son algo así como mundos más o menos cerrados, podemos vernos inmersos en un debate interminable y sin solución posible sobre cómo debemos juzgarlas. No podemos aplicar para ello “nuestros” estándares y puede que los “suyos” nos resulten difíciles de descubrir o de aceptar, y que sea imposible dar con estándares comunes que vayan más allá de la percepción del etnocentrismo en un mundo así de fragmentado (Parekh, 2005a: 128).

Por lo tanto, así se defienda un pluralismo que en últimas resulta siendo un contextualismo que es capaz de abrirse o extenderse a los otros, el etnocentrismo sigue siendo tan fuerte como el mismo monismo o universalismo moral. Así pues, la respuesta a la pregunta que se formuló al principio es: no existen dos vertientes del etnocentrismo, sólo hay una, a saber, la fuerte. Por otra parte, estos autores del pluralismo al caer en los errores que Parekh enumera, terminan cayendo también en el relativismo. Por eso, desde la lectura de Parekh, hablar de un etnocentrismo solidario como la que va a plantear Rorty—el nosotros que se abre al ellos como una mónada abierta—sería una forma de justificar la imposición de principios determinados por una cultura a otras. Es necesario entonces encontrar un punto intermedio entre el contextualismo y el universalismo, entre la existencia de la naturaleza humana y la fuerte superposición de los seres humanos a su propia cultura.

Es de esta forma como algunos autores liberales contemporáneos le hacen frente al problema de la diversidad cultural sin desdeñar los principios universales del liberalismo e intentan redefinirla en contraste a la concepción clásica. Posiblemente Rorty ofrezca esa posibilidad, pero de entrada, considero que su etnocentrismo sigue siendo fuerte por más débil o tenue que se defina. No obstante, vamos a centrarnos ahora en la idea principal de Rorty respecto al etnocentrismo y quien luego hace una defensa clara al liberalismo político de Rawls con miras a justificar su etnocentrismo. El

propósito, a continuación, es presentar el etnocentrismo “tenue” de Rorty con el fin de mostrar que su etnocentrismo no está eximido de las falacias que Parekh señala como peligros de los “pluralistas”, y que por lo tanto, la propuesta del derecho de gentes de Rawls tampoco lo estará: tanto Rorty como Rawls son contextualistas etnocéntricos.

## Concepto de etnocentrismo en Rorty

En *¿Solidaridad u objetividad?* Rorty intenta desarrollar una teoría política que relegue toda idea de objetividad y relativismo y, en contraste, esgrime el etnocentrismo liberal. La postura de la objetividad, que va desde la filosofía griega hasta la Ilustración, consiste en unificar un criterio de Verdad que sea aplicado universalmente a la humanidad, apartando de esta forma la idea de una comunidad cultural específica: “es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario” (Rorty, 1996: 39).

Según Rorty, lo que estimuló a los griegos a buscar la objetividad, sacrificando la comunidad fue la toma de mayor conciencia sobre la gran diversidad de las comunidades humanas. Esto trae consigo la diversidad de culturas, creencias, verdades y por supuesto la actitud escéptica por parte de los filósofos. Por lo tanto, la manera de superar el escepticismo fue buscar una única Verdad como meta común acerca de la persona humana y que posibilitará la regulación de la vida política y ética de la humanidad.

Del mismo modo, en el siglo XVIII los pensadores que tuvieron acceso al conocimiento de la naturaleza desde la ciencia física, comprendieron que las instituciones sociales, políticas y económicas deberían crearse análogamente a la naturaleza. De este modo, la estructura básica de la sociedad que propondrá el pensamiento social liberal estará sentada sobre una base absoluta: la idea objetiva



que se tiene de la persona humana lograda por el conocimiento objetivo de la naturaleza. No de lo que son los griegos, o de lo que son los alemanes o de lo que son los franceses; sino de lo que es la humanidad como tal. Y según Rorty (1996: 40), somos herederos de esta tradición objetivista que pretende fundamentar el liberalismo a partir de una noción de naturaleza humana ahistórica y previa a todo proceso de aculturación, es decir, previa a todo proceso de asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro. Según Rorty, quienes desean fundar la solidaridad en la objetividad se denominan *realistas*, es decir, que conciben la verdad como correspondencia de la realidad.

En contraste con el objetivismo está la solidaridad y que Rorty lo distingue como *pragmatismo*. La solidaridad no precisa o tiene como presupuesto una metafísica o una epistemología que conduzcan a una Verdad absoluta. La solidaridad, por el contrario, tiene como presupuesto que la verdad es tan sólo una creencia, una opinión, más no un conocimiento absoluto. Este presupuesto lleva a aceptar la presencia de varias creencias y la multiculturalidad, por lo tanto, no sería sano tratar de imponer una verdad absoluta, sino más bien llegar a un consenso inter-subjetivo tan amplio como sea posible, o en los mismo términos de Rorty, “el deseo de extender la referencia del ‘nosotros’ lo más lejos posible” (Rorty, 1996: 41).

Ahora bien, el calificativo que le dan los realistas a los pragmáticos es “relativismo”. Según Rorty (1996: 42), esta categoría designa tres concepciones, a saber: la *primera* consiste en que una creencia es tan buena como cualquier otra; la *segunda* presenta la idea de “verdadero” como un término equívoco, es decir, que posee varios significados como procedimientos de justificación existen; y la *tercera* consiste en que no se puede decir nada sobre la verdad o racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad –la nuestra– utiliza en uno u otro ámbito de indagación. Según Rorty, el pragmático sostiene la tercera concepción: la etnocéntrica.

Desde luego, Rorty va a rechazar la idea de los realistas que conciben a los pragmáticos como relativistas, ya que el pragmático no va a tener ninguna teoría de la verdad, ni epistemológica y menos metafísica. La posición del pragmático es la solidaridad y no la objetividad, y tal objetividad se fundará en el etnocentrismo: “Pues decir ahora que debemos operar de acuerdo con nuestras luces, que debemos ser etnocéntricos, no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos” (Rorty, 1996: 45). Esto es ser etnocéntrico en el sentido de Rorty, es decir, entretelar “nuestras” creencias con las de “otras” culturas con el fin de llegar a un consenso y a su vez a la solidaridad—no a la objetividad—. Por lo tanto, es a partir de esta concepción que se deriva la imposibilidad de fundamentar filosóficamente el liberalismo porque en opinión de Rorty la filosofía implica universalismo a partir de conceptos objetivos y unívocos, y no de creencias multiculturales que se apoyan en la concepción contextualista de la moral.

Ahora bien, el etnocentrismo no significará el encierro total en la propia cultura, antes bien, desea abrirse a otras culturas a través del consenso y no la imposición, pero cuyo punto de partida es el “nosotros”. Es interesante ver cómo Rorty sitúa la cultura liberal por encima de las otras culturas, es decir, el liberalismo –el “nosotros”– es más plausible que las demás posturas porque es la que más coincidencias tendría con el liberalismo como para entablar una conversación:

Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. (...) Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio (Rorty, 1996: 49).

El “nosotros” liberal es por lo tanto concebido como el punto de partida correcto para extenderlo al “ellos”. La pregunta central es ¿por qué el liberalismo desempeña esta función respecto al “ellos”?

La profesora Margarita Cepeda cita en una nota de su artículo *Del derecho de los pueblos a los pueblos sin derechos* (2005) una idea muy clara que podría responder a la pregunta:

El liberalismo de Rorty, aunque tiene el valor de admitir el carácter contingente de la sociedad liberal y renunciar a los coqueteos con fundamentaciones supuestamente racionales del liberalismo, no renuncia a su extensión universal apoyado en una visión pragmática que lo defiende en términos de utilidad, como vencedor en la “comparación histórica” con las demás alternativas de organización política y social (Cepeda, 2005: 119).

De la anterior cita se pueden analizar dos ideas: primero, “nosotros, los liberales” es el punto de partida correcto; y segundo, la extensión universal está apoyada en la noción pragmática de la “comparación histórica”.

Respecto al “nosotros, los liberales” como el punto de partida correcto, Rorty (1996: 280) ofrece una respuesta en *Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz*.<sup>4</sup> Allí, Rorty aclara que su etnocentrismo no es cerrado como afirma Geertz, sino que es abierto.

Se puede retomar el debate a partir de la siguiente afirmación de Geertz respecto a la diversidad cultural y que Rorty cita: “Hemos llegado a tal punto en la historia moral del mundo que esta-

mos obligados a pensar acerca de la diversidad [cultural] de manera bastante diferente a como hemos estado habituados a concebirla”. Geertz desarrolla esta idea diciendo que “vivimos cada vez más en medio de un enorme collage”, que “el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de gentlemen inglés” (Rorty, 1996: 282).

Según lo anterior, la diversidad cultural ya no se encuentra dividida por fronteras, sino que la diversidad se encuentra inclusive dentro de las mismas aldeas o comunidades, por lo tanto, toda relación entre miembros de una comunidad se concibe dentro de un enorme *collage*. Esta analogía de Geertz lleva a pensar que la diversidad cultural se está disipando, se está difuminando al no existir barreras claras que diferencien una cultura de la otra. De esta forma el etnocentrismo ganará fuerza en el *collage* por lo menos en dos aspectos: o habrá una cultura predominante dentro del *collage* con respecto a los otros grupos, los diferentes, que puede conducir a actitudes tales como el racismo, el nacionalismo e inclusive la tiranía; o ayudará el etnocentrismo a mantener una identidad y cohesión social de un grupo dentro del *collage*, de tal forma que respete los principios que lo rijan y exista una apertura a otros grupos.

A la primera forma se le llamará etnocentrismo fuerte y a la segunda, moderado. Según Geertz, este último cae indefectiblemente en el relativismo cultural. Precisamente de relativismo cultural le critica Geertz al etnocentrismo moderado de Rorty, quien tiene claro que para llegar a un consenso intersubjetivo con otras creencias o culturas, hay que partir de algo concreto y no de la nada. Ese algo concreto es el *nosotros los liberales posmodernos*, la forma de vida que es preferible a otras formas de vidas alternativas.

Por lo tanto, Rorty va a encontrar en este etnocentrismo una *mónada* con ventanas abiertas para que ingresen las otras formas de vida: la cultura liberal burguesa es “una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus sim-

4 Geertz en su artículo *Los usos de la diversidad* realiza una crítica a las propuestas de Lévi Strauss y de Richard Rorty al considerarlos como etnocéntricos en el sentido de considerar los demás puntos de vistas diferentes como inferiores a los suyos. Por un lado, Lévi Strauss defiende un etnocentrismo que no es malo en sí, sino que al contrario ayuda a que una comunidad específica le brinde lealtad a su conjunto de valores hasta llegar incluso a despreciar o sentir cierta insensibilidad hacia otros valores que no son los propios. Tal lealtad llevaría consigo la pluralización de las culturas e impediría la homogenización del mundo. Por otra parte, según Geertz, el etnocentrismo de Rorty es aquel que respecto a “ellos, los no liberales” no tiene otra opción más que considerarlos inferiores a su propia cultura liberal que es el punto de partida correcto. Son a estas críticas que Rorty le responde en su artículo. Para ampliar sobre este tema ver: Geertz, Clifford. *Los usos de la diversidad*. En: *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996.



patías” (Rorty, 1996: 276). Tal *mónada* pretende extenderse a otras culturas, pero ella es el punto de partida correcto, por lo tanto su etnocentrismo sería moderado; pero por otra parte, en mi opinión no sería más que un relativismo cultural, pues considera que el mundo social no se divide entre un *nosotros los liberales* que tiene claridad en su posición y pueda simpatizar con un *ellos* a pesar de las diferencias, y un *ellos extraños* con los que no podemos simpatizar a pesar de que se defiende el respeto por la diferencia del *nosotros lo liberales*. Rorty negaría rotundamente esta crítica y va a afirmar que el etnocentrismo que defiende es, ante todo, moral y político. Es un etnocentrismo abierto a los otros, es incluso más no excluyente, es solidario.

Por otra parte, respecto a la “comparación histórica”, Rorty nos ofrecerá argumentos que la sustenten en *Liberalismo burgués posmoderno* (1996). Es importante aclarar que el liberalismo de Rorty es el *burgués posmoderno* muy en contraste con el liberalismo filosófico moderno. El primero es del que hemos venido tratando: por un lado, la que evacua toda idea ahistórica y fundamentación filosófica para sustentar las instituciones y prácticas democráticas; por otro lado, la que tiene una actitud de rechazo hacia la metanarrativa,<sup>5</sup> es decir, a los relatos metafísicos. Y el segundo, es el que tiene un soporte transcultural y ahistórico de la racionalidad y la moralidad para las prácticas sociales. La idea, según Rorty, es convencer a la sociedad de que la lealtad a los liberales burgueses posmodernos es suficiente moralidad y que por ende ya no necesita de una base ahistórica.

5 Escribe Rorty: “Lo llamé ‘burgués’ [al liberalismo] para subrayar que la mayoría de las personas de las que hablo no tendrían problema en aceptar las tesis marxista de que muchas de aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial económicas. (...) Utilizo el término ‘posmoderno’ en el sentido que da a este término Jean-Françoise Lyotard, quien afirma que la actitud posmoderna es la de ‘desconfianza a las metanarrativas’, narrativas que describen o predicen la actividad de entidades semejantes al yo nouménico, al Espíritu Absoluto o al proletariado” (1996: 269).

Su responsabilidad será ante sus propias tradiciones y no sólo ante la ley moral. Ahora bien, esto se explica teniendo en cuenta que Rorty (1996: 270) va a concebir al yo moral como una red de creencias, deseos y emociones. Para los fines de la deliberación y la conversación moral y política, una persona será simplemente esa red que se ajusta conforme lo hace una célula frente a las presiones del entorno. Este yo moral concebido de tal forma, se relacionará entonces con la “dignidad humana” en tanto que ésta no se puede constituir a partir del sujeto kantiano, sino a partir de las personas particulares que somos en un contexto cultural específico. Respecto a las lealtades y convicciones que se entrelazan con la dignidad humana, Rorty afirma que no existen fundamentos racionales:

Salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que apoyan tales lealtades y convicciones se solapan con muchas de otros miembros del grupo con los que nos identificamos para los fines de la deliberación moral o política, y el hecho adicional de que éstos son los rasgos distintivos de ese grupo, rasgos que éste utiliza para construir su autoimagen mediante contrastes con otros grupos. Esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la “dignidad humana intrínseca” es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica (Rorty, 1996: 271).

Ahora bien, ¿qué sucede entonces con los que no hacen parte de *nuestra* comunidad? ¿Acaso porque no hacen parte de nuestros *otros* conversacionales carecen de dignidad humana y por lo tanto pueden ser tratados como animales? Frente a la primera cuestión, comparto la idea de la profesora Cepeda: el trato con las otras comunidades, “ellos”, no es más que la expansión del “nosotros”. Y respecto a la segunda objeción, Rorty (1996: 273) afirma que el hecho de que no sean parte de nuestra comunidad, no implica que carezcan de tradición y por lo tanto de dignidad como lo animales, puesto que forma parte de *nuestra* comunidad el que un ser humano extraño al que se ha despojado de toda dignidad ha de ser integrado con, o revestido de, dignidad.

En primera instancia porque el liberalismo burgués posmoderno permite tener dos agentes interesantes en el proceso de la justicia procedimental: por un lado, los especialistas de la diversidad (agentes del amor) quienes insisten en que existen pueblos fuera que la red o la sociedad no ha percibido, en estos casos los pueblos no liberales. Éstos hacen visibles el conjunto de creencias y deseos coherentes, explicando su conducta más no juzgándolos como los perversos.

Y por el otro lado, están los agentes de la universalidad (agentes de la justicia), quienes habiendo escuchado a los especialistas, aseguran que una vez que estas personas sean consideradas y admitidas como ciudadanas, sean tratadas igual que el resto de “nosotros, los liberales”. Tal idea de los agentes del “amor” y de la “justicia” posibilitará, como lo afirma Rorty, el funcionamiento adecuado de la justicia procedimental en un posible orden mundial, que podría ser análogo a un “bazar rodeado por numerosos clubs privados exclusivos” (Rorty, 1996: 283).

El bazar en el que existen clubes en el orden mundial, consiste en la posibilidad de reconocer al “ellos” para vincularlos al “nosotros” sin la necesidad de una concepción filosófica, de una concepción *a priori* de la naturaleza humana o del significado de la vida humana que lo justifique: “Todo lo que deberíamos hacer [el liberalismo posmoderno] es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás” (Rorty, 1996: 283). El liberalismo posmoderno comprenderá el *bazar* sin atender el ideal ilustrado de autorrealización de la humanidad como tal, no les interesa saber cómo son las personas en general. Sencillamente, como lo asegura Rorty, hay que atender más bien a los informes de los agentes de amor (los especialistas de la diversidad) y a los de la justicia (los especialistas de la universalidad) para dejar abierta la ventana del *bazar* a través de la cooperación de los *yoes* exclusivistas

y etnocéntricos y así mantener funcionando las instituciones de la justicia procedimental al estilo rawlsiano, como lo sustenta Rorty:

Al confrontar ambos tipos de informes, constatamos que la Ilustración no debió haber ansiado una comunidad universal cuyos ciudadanos comparten aspiraciones comunes y una cultura común. (...) No aspiraremos a nada más fuerte que al compromiso con la justicia procedimental rawlsiana –un compromiso moral cuando lo formulan los miembros de algunos clubs (por ejemplo, el nuestro) pero una cuestión de conveniencia cuando lo formulan los miembros de otros–. La síntesis política definitiva del amor y la justicia puede resultar así un collage de densa textura del narcisismo privado y el pragmatismo público (Rorty, 1996: 284).

Recordemos la posición de Geertz sobre el *collage* en donde afirma que el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de *gentlemen*. Rorty (1996: 283) afirma que es posible convivir mundialmente en un bazar rodeado por numerosos clubs privados exclusivos. ¿Es posible esta clase de convivencia mundial? Según Rorty sí es posible vivir de tal forma, como el *collage*, pero, ¿cómo es posible vivir en un bazar, compartir solidariamente con los diferentes y luego partir e irse a encerrar al club privado exclusivo?

Rorty responde:

A menos que todos estén bastante de acuerdo en qué se considera un ser humano decente y qué no, no se puede tener una trasnochada *Gemeinschaft* [comunidad]. Todo lo que se necesita es la capacidad de controlar nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales (Rorty, 1996: 282).

Lo que le interesará a Rorty en su idea etnocéntrica es el compromiso que se tiene con la justicia procedimental. Y aquí, no es más que otra cosa

que la defensa del equilibrio reflexivo de Rawls<sup>6</sup> y con ello la aceptación de la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien, o como lo titula Rorty en uno de sus ensayo, la *prioridad de la democracia sobre la filosofía*. Este es el propósito del siguiente apartado.

## Rorty y su defensa del liberalismo político de Rawls

Rorty inicia la defensa a Rawls contra las críticas de los comunitaristas, en especial las críticas de Sandel, haciendo remembranza de la política liberal de Thomas Jefferson: “Los ciudadanos de una democracia jeffersoniana pueden ser tan religiosos o irreligiosos como plazcan siempre que no sean ‘fanáticos’” (Rorty, 1996: 239).

6 Como lo expresa Oscar Mejía Quintana, el equilibrio reflexivo es un mecanismo que permite ir *comprobando paulatinamente la plausibilidad de los principios al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares* (Mejía Quintana, 2005: 59). De esta manera, el equilibrio reflexivo cumplirá con dos funciones específicas y son, según Mejía, una metodológica y otra política. En la primera función, comparto la teoría de la profesora Arnie Mejía (Arnie Mejía, 2005a: 70), para ella, el equilibrio reflexivo de Rawls se ubica en el campo epistemológico del *coherentismo*, tanto en *A Theory of justice* como en *Political liberalism*. Así pues, la función del equilibrio reflexivo en una etapa después de llegar a una concepción política de la justicia y después de haber realizado un consenso traslapado con doctrinas razonables, es ayudar a encontrar la coherencia entre una doctrina razonable y la concepción sustantiva, es decir, es el método que busca en un alto grado encontrar la coherencia entre una doctrina razonable y la concepción de justicia: *En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia* (Mejía Quintana, 2005: 59). Por otra parte, la función política del equilibrio reflexivo busca que los principios sean refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas, a saber, la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad. En este campo, vemos que el equilibrio entre los principios y nuestros juicios, no se concibe como algo absoluto o permanente, sino que por las circunstancias de las tres dimensiones está sujeta a transformaciones, de aquí que sea a su vez reflexivo.

Rorty emplea tres conceptos fundamentales que abren paso a una discusión en una forma de Gobierno de corte liberal: religioso, irreligioso y fanático. Los dos primeros harían parte de un sistema democrático liberal, ya que el hecho de considerarse religioso o no un ciudadano en un sistema liberal, no afectaría en gran medida una democracia constitucional debido al pluralismo y a la tolerancia. Por otra parte sería diferente el discurso si entre esos grupos religiosos o irreligiosos el fanatismo fuera el foco de la sociedad en las decisiones políticas.

En el primer caso, Rorty identificará a los pragmáticos, cuyos representantes son John Dewey y John Rawls; y en el segundo caso (los fanáticos), se encontrarán los “absolutistas”. Respecto a los absolutistas, ellos afirman que todo ser humano tiene todas las creencias necesarias para la virtud cívica y se derivan de una facultad humana universal, es decir, de una conciencia “cuya posesión constituye específicamente la esencia de cada ser humano” (Rorty, 1996: 240). Por otro lado, los pragmáticos afirman que los individuos encuentran en sus conciencias creencias relevantes, pero en aras de la convivencia general deben ser sacrificadas, esto es, que lo político debe prevalecer sobre las convicciones religiosas y morales.

De estas nociones se desprenden diferentes concepciones de “Derechos Humanos”. Por una parte, el absolutista hablará de Derechos Humanos inalienables, argumentando que en todo lugar, época y cultura, los miembros de nuestra especie han tenido los mismos derechos; de esta manera se abandona toda explicación metafísica acerca de la naturaleza de un derecho. Por otra parte, si el pragmático considera la referencia a los “derechos” un intento de disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las responsabilidades correspondientes, necesitará de un criterio que logre distinguir entre la conciencia individual que se respeta en un estado liberal posmoderno del grado de conciencia que termine condenada por el mismo liberalismo como “fanática”.

Según Rorty, este criterio será algo relativamente local y etnocéntrico, es decir, que se define conforme a la tradición de una comunidad particular o al consenso de una cultura específica: “De acuerdo con esta concepción, lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo ante el que creemos justificarnos –al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término ‘nosotros’– (Rorty, 1996: 241).

En esta última concepción –la pragmática– se encuentra, según Rorty, John Rawls, para quien es irrelevante la formulación de una idea de la verdad que sirva como base para la estructura política. No obstante, Rorty además de identificar estas dos vertientes del liberalismo, la absolutista y la pragmática, identifica una tercera teoría social: el denominado *comunitarismo* cuyos representantes son Alasdair McIntyre, Charles Taylor, Robert Bellah y Michael Sandel. Este último es el crítico comunitarista más relevante de la teoría de la justicia de Rawls. Rorty encontrará discrepancias con las críticas de Sandel y verá en la teoría de Rawls un liberalismo pragmatista que un liberalismo universalista abstracto.

Es importante comprender la posición de Rorty respecto a la crítica comunitarista debido a que su etnocentrismo “tenue” se identifica claramente con el liberalismo político de Rawls, pero los comunitaristas lo ven como un universalista y, por ello, un etnocentrista fuerte.

El comunitarismo rechaza el individualismo racional de la Ilustración y la idea de “derechos” al igual como lo hace el pragmatismo, pero discrepa de éste en que el comunitarismo además pone en juicio las instituciones y la cultura de los Estados democráticos supervivientes (Rorty, 1996: 242).

Son tres los argumentos que Rorty enumera respecto a este pensamiento del comunitarismo: a. “La predicción empírica de que ninguna sociedad deja de lado la idea de verdad moral ahistórica de la manera despreocupada en que Dewey recomendó puede sobrevivir” (Rorty, 1996: 242). Es decir, que la sociedad que planteaba la

Ilustración puede sobrevivir sin los argumentos universalistas de la filosofía moral liberal. b. “El tipo de ser humano creado por las instituciones y la cultura liberal es indeseable” y c. “Las instituciones políticas presuponen una doctrina sobre la naturaleza del ser humano y que –al contrario del racionalismo de la Ilustración– esta doctrina debe poner en evidencia la índole esencialmente histórica del yo” (Rorty, 1996: 242). Tales críticas de los comunitaristas a estos liberales absolutistas llevaron a Sandel a realizar su rechazo al supuesto universalismo rawlsiano.

De esta manera escribe Sandel:

En la teoría de la justicia de Rawls se encuentra implícita una concepción del sujeto moral que tanto modela los principios de la justicia como es modelado a su imagen a través del medio de la posición original. Es esta concepción la que me propongo iluminar y explorar. Si puede hacerse explícita de alguna manera, ayudaría no solamente a resolver las perplejidades relativas al rango de la posición original, sino también a evaluar los presupuestos centrales de la concepción como un todo. Mientras que el argumento principal de Rawls tiende a asumir la naturaleza del sujeto moral como dada, y a llegar a los principios de la justicia a través de la posición original, me propongo a trabajar en el sentido opuesto: tomar los principios de la justicia como provisionalmente dados y volver sobre nuestros pasos hacia la naturaleza del sujeto moral. Al hacerlo, asumo que estoy volviendo sobre los lineamientos de un argumento del siguiente tipo: asumiendo que somos seres capaces de justicia, y más precisamente, seres para quienes la justicia es primaria, debemos ser criaturas de un cierto tipo, relacionados con las circunstancias humanas en cierta forma. ¿Qué debe ser verdad acerca de un sujeto para quien la justicia es la primera virtud? ¿Y cómo se incorpora la concepción de este tipo de sujeto en la posición original? (Sandel, 2000: 71).

Es claro entonces que para Sandel la posición original de Rawls es un mecanismo que al asegurar autonomía y libertad a los ciudadanos racionales y razonables, le imprime un carácter universalista relegando toda circunstancia contextual y presuponiendo una doctrina sobre la naturaleza humana. Sandel plantearía un proceso diferente al

de Rawls: partiría no de un sujeto moral dado que sea capaz de deliberar los principios de justicia a través de la posición original, sino que partiría de los principios de justicia provisionalmente como dados para volver al sujeto moral con el fin de acomodarlos a las circunstancias humanas de las *criaturas de un cierto tipo*. No obstante, en Rorty ronda una pregunta sobre esta interpelación de Sandel y concretamente sobre la tercera afirmación de los comunitaristas –la c–: si la democracia liberal necesita justificación filosófica alguna como por ejemplo una justificación sobre la naturaleza humana. En este caso, según la interpretación de Rorty (1996, 243), Sandel cree que Rawls antepone una filosofía universalista en la posición original, y en razón de ella, ubica luego la política o las instituciones.

Es decir, Sandel piensa que Rawls justifica filosóficamente las instituciones políticas sin tener en cuenta el *yo histórico* de las culturas, pero Rorty va a negar rotundamente esta perspectiva de Sandel y a argumentar que Rawls muestra cómo puede funcionar la democracia liberal sin presupuestos filosóficos universales.

Rawls, según Rorty, soslaya temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana. Estos temas son irrelevantes para la política, por eso la solución no está en saber cuál es la mejor postura filosófica que pudiera fundamentar la teoría política. De aquí procede la idea de Rorty del porqué la actitud historicista y antiuniversalista de Rawls, pues como lo cita el Rorty (1996: 246), “Rawls afirma que ‘la filosofía en cuanto búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede... proporcionar una base operativa y común a una concepción política de la justicia en una sociedad democrática’”. Por lo tanto, como la filosofía no puede ser la base de una sociedad democrática, entonces es necesario recoger las convicciones consolidadas de una democracia liberal tales como la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud con el fin de organizar las intuiciones

implícitas en estas convicciones de una concepción de la justicia.

Esta postura rawlsiana lo acerca con la actitud hegeliana del historicismo y a su vez le da un giro pragmático a la teoría kantiana. De esta manera, todos los ciudadanos pueden ser indiferentes ante los desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza del yo, hasta llegar a la instancia de realizar una defensa de la tolerancia filosófica, análoga a lo que fue en su época la tolerancia teológica. En otras palabras, Rawls deja en el ámbito privado estas convicciones filosóficas y religiosas con el fin de separarlas de la política, pues éstas podrían ser una amenaza para la libertad y la justicia si en algún caso se llegará a imponer una convicción interna o una legislación moral sobre lo político o la legislación jurídica.

El recurso del equilibrio reflexivo de Rawls asegurará tal tolerancia filosófica y religiosa, y como método para las discusiones de política social, servirá para equilibrar las intuiciones: “Mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos –es decir, mientras pensemos que el método de equilibrio reflexivo de Rawls no es suficientemente bueno–, desearemos una explicación de la ‘autoridad’ de aquellos principios generales” (Rorty, 1996: 250). De esta forma, con el equilibrio reflexivo de Rawls, Rorty plantea un contextualismo en donde la justicia, como primera virtud de una sociedad, se deriva del acuerdo entre la deliberación de individuos que son herederos de las mismas tradiciones históricas y se encuentran enfrentados a los mismos problemas de su propia comunidad.

En contraste, Sandel considera que Rawls ofrece una “deontología de aspecto humano”, es decir, una aproximación universalista kantiana del pensamiento social. En otras palabras, Sandel atribuye a Rawls la construcción de cierta concepción del yo haciendo uso de la metafísica para legitimar la política liberal. Un planteamiento de este tipo tenderá a carecer de todo tipo de pragmatismo y conducirá indefectiblemente a un absolutismo:



Según la interpretación de Sandel, la doctrina de Rawls según la cual “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”, requiere el respaldo de la pretensión metafísica, por la cual “sobre la base de una teología invertida, lo más esencial para nuestra personalidad no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad para elegirlos. Y esa capacidad se halla en un yo que debe ser anterior a los fines que elige” (Rorty, 1996: 253).

De este modo, Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000: 76-83) considerará que los fines son previos a la persona, que ya están fijados cuando nace por la cultura a la cual pertenece. Esto será contrario al liberalismo político de Rawls, pues para este último el “yo” es anterior a los fines que mediante él se afirman.

Según Sandel esto es lo característico de la ética deontológica cuya autonomía de la persona será anterior a los fines; pero no es así en Sandel: los fines son anteriores a la autonomía de la persona y sencillamente esta autonomía deberá ser respetuosa con los valores y fines de la comunidad. Por eso concluye que Rawls a través de la posición original lo que hace es ocuparse de la naturaleza del “yo”, cuáles son las características de quienes elegirán los principios que no entren en conflicto con los fines de la comunidad y de los ciudadanos, más no se ocupa de la naturaleza de los deseos u objetivos del “yo”: “Se refiere al sujeto de los intereses y fines, y no al contenido de éstos, cualesquiera que sean” (Sandel, 2000: 77).

Desde luego, Rorty va a rechazar este planteamiento de Sandel. Él considera que la lectura que se debe hacer de *Theory of Justice* debe ser desde la perspectiva política y no metafísica. Si se realiza conforme a lo político, se verá que la afirmación de Rawls acerca de que el yo está antes que los fines que se afirman con él no se debe interpretar como el yo ajeno y diferente al conjunto de creencias y deseos que posee. Cuando Rawls afirma en *Theory of Justice* que “no debemos intentar dar forma a nuestra vida, remitiéndonos en primer lugar al bien definido de

modo independiente”, Rorty (1996: 253) interpreta el “debemos”, no en razón de la naturaleza intrínseca de la moralidad ni tampoco porque la capacidad de elección constituye la esencia de la personalidad, sino en razón a que el “nosotros” –quienes practican la tolerancia religiosa y tienen un Gobierno constitucional– ponen a la libertad por encima de la perfección.

Es esta idea la que va a tener en cuenta Rorty (1996: 254) para decir que Rawls, a través del recurso del equilibrio reflexivo, evocará los espectros del etnocentrismo y el relativismo:

Rawls no desea una “visión deontológica completa”, que explicase por qué debemos dar a la justicia la prioridad sobre nuestra concepción del bien. Está completando las consecuencias de la afirmación de que es aquella [la justicia] la que tiene prioridad, no sus presupuestos. Rawls no se interesa por las condiciones de la identidad del yo, sino solamente por las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal (Rorty, 1996: 258).

Así pues, las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal son las que van a determinar la estructura básica de la sociedad y no serán las diferentes concepciones del bien que se tengan acerca de la justicia, ni tampoco lo será la misma filosofía. La verdad y la filosofía serán irrelevantes para la democracia política y cuando entren en conflicto, la democracia es la que tendrá prioridad sobre la filosofía.

## Referencias

Cepeda, M. (1996a) *Acerca del igual derecho a ser diferente. Una crítica comunitarista acerca de la noción de pluralidad en Rawls*. En: Cortés Rodas, F. y Monsalve Solórzano, A. (Editores). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos Humanos y democracia*. España: Ediciones Alfons el Magnànim y Colciencias.

\_\_\_\_\_. (2005) *Del derecho a los pueblos a los pueblos sin derechos*. En: Botero, J.



- Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia.* En: Botero. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Geertz, C. (1996b) *Los usos de la diversidad.* En: *Los usos de la diversidad.* Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1995a) *Filosofía política contemporánea. Una introducción.* España: Ariel Ciencia Política. (Título original: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction.* 1990. Traducción: Roberto Gargarella).
- Mejía, A. (2005a) *El equilibrio reflexivo en el Liberalismo Político.* En: Grueso, D., (compilador). *John Rawls. Legado de un pensamiento.* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Mejía Quintana, O. (1997a) *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls.* Presentación de Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.
- \_\_\_\_\_. (2005) *La filosofía política de John Rawls: la Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición filosófico-política.* En: Botero, J.. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Parekh, B. (2005a) *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política.* España: Ediciones Istmo. Traducción de Sandra Chaparro.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press. (Traducción al castellano de María Dolores González. *Teoría de la Justicia.* México: Fondo de Cultura Económica, segunda edición en español, 1997b).
- \_\_\_\_\_. (2001b) *Lectures on the history of moral philosophy.* Cambridge: Harvard University Press. Edited by Barbara Herman, 2000. (Traducción de Andrés de Francisco. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral.* Barcelona: Paidós).
- \_\_\_\_\_. (1995) *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. (Traducción al castellano de Sergio René Madero Báez. *Liberalismo político.* México: Fondo de Cultura Económica, primera edición en español).
- \_\_\_\_\_. (1999) *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited.* Cambridge: Harvard University Press. (Traducción al castellano de Hernando Valencia Villa. *El derecho de gentes. "Una revisión de la idea de razón pública"*. España: Paidós, 2001a).
- Rorty, R. (1996) *¿Solidaridad u objetividad? En: Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1.* Barcelona, España: Paidós. (Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I.* Cambridge University Press, 1991. Traducción: Jorge Vigil Rubio).
- \_\_\_\_\_. (1996) *La prioridad de la democracia sobre la filosofía.* En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1.* Barcelona, España: Paidós. (Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I.* Cambridge University Press, 1991. Traducción: Jorge Vigil Rubio).
- \_\_\_\_\_. (1996) *Liberalismo burgués posmoderno.* En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1.* Barcelona, España: Paidós. (Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I.* Cambridge University Press, 1991. Traducción: Jorge Vigil Rubio).

\_\_\_\_\_. (1996) *Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz*. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, España: Paidós. (Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I*. Cambridge University Press, 1991. Traducción: Jorge Vigil Rubio).

Sandel, M. (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa Editorial. (Título Original: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982. Traducción: María Luz Melon).