

«ACERCA DE RORTY: LA JUSTICIA COMO UNA MOTIVACIÓN A LA LEALTAD MÁS AMPLIA»

DANIEL PUCHE DÍAZ ¹

Fecha de recepción: junio de 2009

Fecha de aceptación y versión definitiva: septiembre de 2009

RESUMEN: En el siguiente artículo me propongo hacer una crítica de una parte de la argumentación ético-política de Rorty, concretamente de cómo tratar problemas de conflicto moral en los que se enfrentan lealtades a grupos distintos. Intentaré llevar esta crítica a cabo contextualizando sus argumentos (sobre todo de su obra *El pragmatismo. Una versión*), que se exponen en la primera parte del texto, en un marco más propio de la filosofía crítica tradicional, tratando de hacer ver que su planteamiento es dependiente en cierto modo de esa filosofía. O dicho de otro modo, que pese a que intenta destruir argumentos racionales «puros» en favor de otros más pragmáticos, no dejan éstos de deber su eficacia a los primeros, que creo siguen encontrándose presentes tras ellos.

PALABRAS CLAVE: Rorty, Conflicto moral, Justicia, lealtad, Pragmatismo, Criticismo.

«On Rorty: Justice as Motivation to a Broader Loyalty»

ABSTRACT: I propose in this paper to make a critique of one part of Richard Rorty's ethic-political argumentation, specifically about how to treat moral conflict problems in which the loyalty to different collectives is troubled. I'll try to hold this critique providing a context for Rorty's arguments (specially of his work *El pragmatismo. Una versión*), which are exposed in the first part of the paper, in a traditional criticism framework. I'll try as well to show that Rorty's approach depends on this philosophy; although he pretends to destroy «pure» rational arguments in favour of another ones more pragmatic, they owe their efficiency to the first ones, which remain behind them.

KEY WORDS: Rorty, Moral conflict, Justice, Loyalty, Pragmatism, Criticism.

¹ E-mail: puchedanfilos@hotmail.com.

1. ESQUEMA PRAGMÁTICO DE LA CONVIVENCIA POLÍTICA

1.1. LEALTADES CERRADAS Y LEALTADES AMPLIAS.

FORMA UNIVERSAL DE LEALTAD: JUSTICIA

Rorty plantea un inicial distinción de concepto entre *lealtad* y *justicia*, al referirse a acciones o tipos de comportamiento esperados en situaciones de conflicto “moral”. Este ámbito de actuación describiría aquellas relaciones humanas en las que se implica alguna clase de obligación hacia otros, de modo que la acción propia no quede a la indeterminación de una voluntad azarosa. Esa obligación queda, para Rorty, que intenta describir lo que de hecho ocurre en la sociedad occidental, dentro o fuera de unos márgenes marcados por la filiación entre individuos y grupos, de tal forma que por necesidades externas o de contexto, estos márgenes se ampliarán o se reducirán. Es lo que Rorty llama, recordando en cierto modo consideraciones antropológicas al grupo o al clan, “el nosotros”, frente a un “ellos”, que en determinadas situaciones quedaría excluido de nuestro círculo de obligaciones para con sus necesidades. Hecha esta distinción, Rorty asume que en realidad cualquier clase de obligación, de las que llamamos “morales”, se refieren precisamente a la *relatividad* que marca esta elástica confluencia de círculos de confianza más cercanos o más lejanos, y por tanto, no existe tanto una distinción de concepto entre lealtad y justicia, como una distinción de grado: aquella precisamente que marquen nuestras relaciones hacia esas personas y el medio o la situación en que todos nos encontremos.

Dicho esto, surgen inmediatas consecuencias para consideraciones éticas de carácter más “tradicional”: si existen realmente obligaciones hacia las demás personas, cómo determinar el círculo de personas hacia el que dirigirse de un modo “solidario” o fraternal —pues está claro que dependiendo de la situación unas personas pueden estar dentro de nuestro círculo y otras veces fuera y viceversa— si hay que olvidar conceptos relativos a la moralidad —conceptos de la filosofía—, etc. Como dice Rorty, «en lugar de ser clasificadas por sus fuentes, las ideas serán clasificadas por su utilidad relativa»².

² RICHARD RORTY, «Ética sin obligaciones universales», en *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000, p. 217. En lo sucesivo nos referiremos fundamentalmente a esta obra, resultante del ciclo de conferencias impartidas por Rorty en junio de 1996 en la Universitat de Girona, y organizadas por la Catedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo.

De entrada, por contraposición a una moralidad de tipo kantiano, a la que Rorty se encuentra más inclinado a rebatir, es la situación o contexto la que marca las lealtades hacia otros individuos o grupos de personas, y no un tipo de obligación abstracta la que obliga hacia todos por igual, como si todas las personas nos fueran “caras” de la misma manera. Para Rorty es un sinsentido metafísico hablar de una obligación fraternal hacia todos los individuos; antes bien, es la necesidad o las expectativas de convivencia feliz las que nos delinear un tipo de comportamiento u otro: bien cubiertas nuestras necesidades y las de nuestros seres queridos podremos ampliar nuestro círculo de relaciones solidarias o fraternales, mientras que, como dice Rorty, «si las cosas se ponen feas» (*sic*) estaremos menos dispuestos a compartir nuestros bienes, nuestra caridad. Es una simple cuestión práctica, en la que nada tienen que ver consideraciones filosóficas o trascendentales. Una cuestión de supervivencia³. Así, puede establecerse cuál es la amplitud de nuestra lealtad en situaciones diversas: familia, amistades, comunidad, conciudadanos, habitantes de la misma región, del mismo país, continente, del mundo. Por otros criterios, pues de la consideración personal depende, pueden establecerse los límites entre raza, especie; entre la escala social o laboral; entre la pertenencia a grupos o colectivos de la más diversa índole (sexo, sexualidad, religión, afiliación política, etc). La lealtad primera sería hacia el yo, pues es uno quien decide hacia quién es leal en situaciones difíciles. Tal vez la lealtad provocada por el amor hacia los hijos, o inclusive hacia creencias religiosas o hacia la nación pudieran impulsar al sacrificio, anteponiéndose a uno mismo. No es contradictorio con la consideración pragmática sobre las lealtades.

Un caso curioso es el que como ejemplo presenta Rorty, referido a la externalización de las empresas, justificado por parte de sus directivos y accionistas en base a llevar un poco de justicia a otras regiones más desamparadas —es decir, por una cuestión de moralidad, y no como muy bien pudiéramos sospechar, por obtener mayores ganancias en un mercado laboral más barato—. En este caso parece que tienen al contrario —supuestamente—, una motivación hacia la justicia, que está por encima de la lealtad a sus conciudadanos nacionales. Lealtad que en este caso particular habría de venir dada por la nacionalidad, no por la raza, ni por el sexo, ni desde luego por el nivel social. La paradoja se encuentra aquí: *la lealtad se opone como motivación a la justicia, pues, dentro de la perspectiva que considera como diferencia de grado su amplitud, es contradictorio satis-*

³ Resulta similar a las explicaciones biológicas acerca de la, también muy humana, pasión del miedo: se la tiene por algo irracional, y sin embargo según las circunstancias, puede ser algo perfectamente racional huir de un peligro evidente.

*facere las necesidades más cercanas con las del círculo más amplio posible*⁴. En este caso, se podría plantear si realmente es una diferencia de grado, y no de concepto, la motivación que produce una lealtad mayor hacia la humanidad en general que hacia los conciudadanos —si de verdad fuera así—, pues entonces de lo que se trata es de si la lealtad se define por algún principio objetivo de *cercanía*, del tipo que sea, o por lealtad precisamente a un principio de tipo moral. Pero para Rorty en todo momento se trata de relaciones entre personas, al referirse a la lealtad, donde principios morales o filosóficos sólo vienen a enturbiar el contexto. No obstante, queda asumido que alguien, como estos empresarios benefactores, puede adoptar como máxima para dirigir su lealtad algo opuesto a los círculos más cercanos, como inicialmente se suponía. La cuestión es la misma: ¿es compatible la lealtad con motivaciones de justicia —esto es, más amplias, universales—, o una cosa excluye a la otra? Más bien, argumenta Rorty, son dos tipos de lealtad distinta, o más específicamente, dos lealtades a grupos distintos, pues es por el grupo al que va dirigida la lealtad por lo que ésta se define.

Planteado en términos de lealtades, el tema de la justicia o la moralidad queda diluido en consideraciones: *a) cuantitativas* (del número de personas, la amplitud del círculo); de *b) criterios* (en base a qué se define el círculo de seres cercanos, el nosotros), y de *c) contexto* (la situaciones dadas que marquen una menor o mayor relación de necesidad); su producto determina, no lo moral, cuestión que debe dejarse al margen, sino la delimitación de la lealtad a la que temporalmente se atenderá. Rorty propone sustituir este último “producto de lealtad” por lo que tradicionalmente se considera *justo*. No habría así, cuestión pragmática de relevancia, conflicto alguno entre *lealtad* y *justicia* —en el bien entendido de que hay que eliminar esas distinciones—, sino entre una *lealtad*₁ y una *lealtad*₂ (es decir, entre la lealtad a los círculos más cercanos y reducidos, en orden descendente, o la lealtad a la humanidad en general o a grupos lo más amplios posibles, según la ecuación descrita más atrás, respectivamente). Se borra así de un plumazo la complicada consideración moral —de origen kantiano— sobre principios que obligan universalmente en tanto que seres humanos, y que poco o nada tienen que ver con nuestras relaciones más “naturales”. No se encuentran en las relaciones humanas direcciones de *obligación* recíprocas, sino más bien de *confianza*. Como bandera del pragmatismo, bien podría recordarse aquí que es por las distintas personas a las que va dirigida nuestra lealtad (las distintas

⁴ «Ambos dilemas plantean el mismo problema: ¿qué deberíamos hacer: estrechar el círculo en pro de la lealtad o ensancharlo en pro de la justicia?». RICHARD RORTY, «La justicia como una lealtad más amplia», en *El pragmatismo...*, p. 228.

consecuencias que tiene una u otra consideración teórica) por lo que se distingue y define una u otra lealtad (por lo que se toma elección de tal o cual principio).

1.2. DISTANCIA ENTRE EL SENTIMIENTO Y LA RAZÓN: FORMA NATURAL Y FORMA MORAL DE ACCIÓN. INDISCERNIBILIDAD DE LOS CONCEPTOS

Aquí, segunda consideración, se elimina en el planteamiento pragmático otra distinción teórico-filosófica de procedencia platónica y consumación kantiana, a saber, si la *obligación* —como concepto moral— parte de la distancia entre las relaciones sentimentales hacia el prójimo (hacia el grupo más cercano) y las relaciones hacia la humanidad en conjunto (o hacia el grupo más amplio posible, en términos rortianos). O lo que es lo mismo, entre *sentimiento* y *razón*; el sentimiento haría actuar con lealtad, *de forma natural*, hacia los seres cercanos, mientras que *la razón*, por medio de una máxima universalizable y *artificial*, como el famoso imperativo categórico, mandaría actuar con lealtad hacia la humanidad en general. De ahí tensiones y disfunciones entre círculos próximos y lejanos. Plantear esto en términos de *lealtad*₁-*lealtad*₂ elimina de la ecuación problemas añadidos de tipo teórico⁵, pues aquí es lo relevante en el fondo, no habría diferencia real alguna según se siguiera un modelo u otro (los conflictos que se siguen de las distintas lealtades serían los mismos, y las cuestiones morales seguirían incólumes), pero puestos a simplificar las cosas, mejor “no multiplicar entes sin necesidad” añadiendo más complicaciones filosóficas. El producto de nuestra lealtad, según los criterios a-b-c, seguiría definiéndose por *diferencias relevantes para nosotros*, e inclusive por interés personal (incluso la filantropía puede ejercerse por alguna clase de bienestar personal que proporciona, y no por ser “lo debido”). Lo relevante, una vez más, es que no se encuentra al final distinción entre haber hecho las cosas, digámoslo en términos del mismo Kant, *conforme* al deber o *por mor* del deber, y por tanto, tal distinción es irrelevante. Lo único relevante es cómo vienen definidas nuestras lealtades, y en cualquier caso es sólo importante para conocer qué se está dispuesto a hacer y cuándo se está dispuesto a renunciar a hacerlo. Lo que en sociedades cada vez más amplias lleva a lealtades cada vez más extensas son estos intereses, que inclusive pueden venir sancionadas por la ley; pero que en todo momento pueden entrar en tensión con lealtades a

⁵ «De acuerdo con esta concepción, los dilemas morales no son el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, son el resultado de un conflicto entre yoes alternativos, entre autodescripciones alternativas, entre modos alternativos de dar sentido a la vida» (Ibid. p. 231).

grupos cerrados. No hay un principio al que acudir en estas situaciones de tensión por contrariedad, sino a lo sumo una lealtad mayor a un grupo u otro —como la mayor fuerza de obligar kantiana—.

A nivel de pequeños grupos o de individuos ocurre otro tanto, de forma paralela: existe una forma *natural* de comportarse y otra desvinculada de ésta que actúa por motivos ajenos a las afinidades directas. Ésta segunda sería la *moralidad*, a la que se recurre al aparecer controversias o enfrentamientos. Igualmente, la diferencia entre la afinidad a lo próximo y la moralidad, entre la costumbre y la ley establecida, sería una diferencia no conceptual sino de grado. En las situaciones en las que puede aparecer alguna clase de conflicto, éste puede resolverse por medio de prácticas útiles, que mostrarán su eficacia en la manera en que solucionen la disputa. Es un añadido posterior el decir o tratar de justificar que la solución vino por medio de una mediación de lo moral o lo correcto. Como un “barniz” que se añade a la realidad para hacerla más digerible y atractiva —y egocéntrica⁶—, pero que no añade nada a la solución misma. Lo genuinamente real, las prácticas útiles de resolución de problemas, nada tienen que ver con planteamientos morales. La distancia entre conceptos no es sino una distancia de grados, que diferencia niveles de cercanía a una postura o a otra. ¿Por qué en algún caso someter la propia voluntad a una postura que no es la propia, o por qué derivar la propia opinión hacia otra similar pero más omnicompreensiva? La razón, en el contexto que fuere, es puramente circunstancial. Si en la mayoría de casos uno defiende sus propias creencias y opiniones contra las de los demás, esta resistencia puede verse aplacada si la postura de otro que es más fuerte nos amenaza, o si adecuándose a otros —sumar fuerzas— puede lograrse un objetivo compartido —como enfrentar un enemigo común—, o si de lo que se trata simplemente es de vivir en paz. Cuestión práctica de supervivencia: una estrategia de vida, que resulta *ciertamente racional*. Si eso se reviste de “obligación moral”, según un principio universalista, es otra cuestión que no añade nada a la práctica social, sino tan sólo legitimaciones míticas y autojustificativas. «La obligación moral no se obtiene de una naturaleza o de una fuente distinta de la tradición, el hábito o la costumbre. La moralidad no es más que una nueva y controvertida costumbre»⁷.

Procediendo de la inicial confianza en la familia, externalizar esa confianza a círculos más amplios, hasta toda una sociedad en su conjunto,

⁶ «Cuando empleamos la palabra “racional” para elogiar la resolución que hemos tomado en la resolución de estos dilemas (morales); o cuando empleamos la expresión “someterse a la fuerza del mejor argumento” para caracterizar el procedimiento que hemos utilizado a la hora de tomar una decisión, lo que en realidad estamos haciendo es simplemente echarnos un vano cumplido» (Ibid. p. 244).

⁷ RICHARD RORTY, «Ética sin obligaciones universales», en *El pragmatismo...*, p. 207.

puede reportar una mayor seguridad, por la fuerza mayor del grupo. Sin embargo, Rorty plantea si esta operación de asimilación a grupos cada vez mayores es natural o artificial; y dado que la motivación a esa agregación a lealtades más amplias obedece a un impulso objetivante de razones que se estima repercuten positivamente en el individuo, concluye que se trata de una obligación no natural, sino al contrario, racionalizante, propiciadora de relaciones de obligación —para con los otros, para con el grupo, se entiende—: «[...] hacer lo que uno está obligado a hacer contrasta con lo que uno hace de forma natural, y para la mayoría de la gente responder a las necesidades de la familia es la cosa más natural del mundo»⁸. Una vez más Rorty plantea la distinción entre lo natural, ceñirse a una lealtad a los círculos más próximos, y lo artificial —coincidente con lo tradicionalmente llamado “moral”— que busca una lealtad mucho más amplia, al grupo mayor posible. Es esta clase de relación la que puede llevar a perjudicar a los seres cercanos en aras de una redistribución de los bienes —del tipo que sean— en una relación amplia: «[...] alguien podría sentir la obligación específicamente *moral* de privar a sus propios hijos y a sí mismo de una parte de la comida disponible porque ahí fuera hay gente que se muere de hambre. En este caso el “término” moral es apropiado porque esta exigencia es menos *natural* que la exigencia de alimentar a tus propios hijos»⁹. Si el proceso de ampliar el círculo de confianza y lealtad, y por qué no decir, incluso de cariño, llegara a su extremo, la separación conceptual entre familiar —natural— y obligatorio —moral— desaparecería; tal como propone la tesis de que es una distinción de grados; en el momento en que fuera natural el aprecio a todas las personas de la comunidad no cabría hablar de moralidad ni obligación, pues toda relación se desarrollaría de forma natural. La naturalización de la moral supondría así la muerte de la misma: «[...] en la medida en que su relato sea también el nuestro, el término “moral” se volverá cada vez más inapropiado»¹⁰. El interés propio y familiar se puede ampliar de semejante manera, no obstante, si se dan unas circunstancias idílicas de satisfacción de necesidades, orden social, paz, abundancia, etc., pues de lo contrario, la lealtad a la humanidad termina donde empieza la lealtad a la familia.

⁸ Ibid. p. 209. Y continúa: «Ello es así porque la mayoría de nosotros nos definimos, al menos en parte, con respecto a los miembros de nuestra familia. Nuestras necesidades y las suyas en gran parte se solapan: no somos felices si ellos no lo son. Mientras nuestros hijos sufren hambre no deseamos hartarnos; ello no sería natural». «[...] En un mundo en el que el hambre es lo habitual, no parece que sea muy natural coger la comida de la boca de tus propios hijos para dársela a un desconocido con hambre y a sus hijos». Rorty comenta a Baier, aceptando su planteamiento.

⁹ Ibid. p. 209.

¹⁰ Ibid. p. 210.

1.3. RELATIVISMO CONCEPTUAL Y RELACIONES CULTURALES. RACIONALIDAD PRAGMÁTICA

El tema del relativismo cultural está en el frontispicio de toda esta exposición de Rorty. Toda función ética de la filosofía quedaría anulada además si admitimos, siguiendo el texto, que lo relevante son las “afinidades electivas”, y no principios universalizables. O lo que es lo mismo, nos las vemos con el problema de si puede haber una lealtad universal, de máximo grado. También enfrenta el autor esta posibilidad. Aquí se introduce por tanto la problemática sobre la globalización cultural, las políticas a nivel internacional. Por un lado, puede verse como la imposición de un determinado tipo cultural, una macrovisión específica de occidente que, por imponer sus máximas particulares niega a otras culturas menos amplias o menos potentes sus lealtades propias. Por otro, sigue sin estar razonado, para Rorty, en qué beneficia la utilización de “motivos racionales” en prácticas sociales. O en términos más precisos, la raíz del problema es que esas justificaciones vienen del mismo sistema que pretende imponer esas referencias morales, de modo que su validez supuestamente universal no puede justificarse más allá de sus endogámicos márgenes —ni es necesario que lo haga, pues para Rorty el historicismo y el relativismo son siempre hasta cierto punto deseables, como el etnocentrismo—. Eliminado toda clase de referencia universalista de la moral o de la justicia, ¿podría entablarse diálogo con una cultura tan opuesta a la nuestra que continuamente violara principios para nosotros inalienables, tales como la vida, la libertad, la seguridad o la integridad física y mental, etc.?; ¿puede sin más asumirse¹¹ que cada cultura tiene sus particularidades y que desde la nuestra nada cabe decir al respecto? Claramente, entre sociedades de este tipo incluiríamos dictaduras de todo tipo, sistemas muy cerrados en torno a prácticas religiosas ancestrales, fanatismos, y demás.

Aquí se ve un punto que Rorty trata de combatir: usualmente, en la modernidad occidental, se acepta sin más que nuestra cultura es superior, históricamente más evolucionada, y que si bien pudimos tener un pasado semejante hoy está superado, y pueblos que “todavía” viven de tal modo lo hacen por estar anclados en una época que deben superar, y que nosotros ya hemos superado. De ahí la imposición cultural de occidente sobre otras partes del mundo. La forma liberal de pensar de occidente se basa precisamente en relativizar, tanto las creencias en general, como, y en primer lugar, las propias. De ahí se puede llegar a consensos racionales *temporales*, pues

¹¹ Y cabría preguntarse: ¿sería además lo contrario a esto un dogmatismo occidental?

no pueden suplantar algo así como “el lugar eterno de la verdad”¹². Igualmente ocurre en la política democrática: “contar las cabezas para no tener que cortarlas”. La protección del marco que permite tal forma de vida es lo que se empeña en defender occidente. Visto así, Rorty se pregunta a santo de qué imponer esta forma de vida a otras culturas: 1. si nuestra forma de vida y de pensamiento occidental es la primera en aceptar que no hay verdades incommovibles, pues eso permite la forma de vida liberal, entonces no debería tratar tampoco de imponer *su* verdad sobre otras sociedades, pues no tiene por qué ser superior, o reportar más felicidad a sus integrantes; 2. si ser razonable en epistemología y en política es estar dispuesto a equivocarse, a no proponer sino argumentos que pueden ser superados por otros mejores, queda fuera de razón la argumentación acerca de la superioridad moral histórica y racionalmente alcanzada por occidente, toda vez que; *a*) ni «existe ningún tribunal de la razón transcultural ante el cual pueda resolverse esta cuestión de la superioridad»¹³, ni *b*) se puede según los propios principios occidentales pretender suplantar ese lugar de una verdad trascendental. La primera consecuencia de esto, a la que aludía más atrás, es que no sólo es indecible si nuestro pensamiento en política es superior, sino que tampoco existe tal superioridad en ningún actor mundial. Esto último es lo mismo que decir que la existencia o no de la misma superioridad racional es irrelevante, irrisoria, no soluciona ningún problema¹⁴. Y tampoco hay, como consecuencia, la consabida *facultad* al respecto (véase Kant, y en su estela Habermas). Visto así, queda por anunciar tan sólo una comunicabilidad cultural en respectos de mínimos comunes, variables según se consideren unos u otros actores internacionales, y no pretender una universalización de valores máximamente “racionales”, o lo que sería lo mismo para Rorty, “una occidentalización del mundo”. El corolario es convivir sin violencia; y ello requiere precisamente “atenuar” las propias concepciones para acomodarlas en situaciones precisas —no en todo tiempo, lugar y circunstancia—, sin renunciar al valor de la propia posición. Si lo relevante de la cultura occidental es el relativismo de su propia concepción, lo contrario al dogmatismo, la cuestión epistemológica y política estará más encauzada, consecuentemente, con principios *formales* que con cuestiones de *sustancia* o contenido. Esa es la única racionalidad de la que cabe hablar, una racionalidad pragmática,

¹² La razón para el pragmatista «[...] no tiene por objeto la verdad sino la esperanza de obtener una mejor capacidad justificatoria. [...] El problema de tener por objeto la verdad es que, aunque de hecho se la alcance, uno no sabe nunca cuándo la alcanza» (Ibid. p. 213).

¹³ Rorty, en conversación con Walzer (RICHARD RORTY, «La justicia como una lealtad más amplia», en *El pragmatismo...*, p. 237).

¹⁴ «Desde mi punto de vista, la noción de validez universal es tan innecesaria en epistemología como en filosofía moral» (Ibid. p. 238, en nota al pie).

pues no impone nada ni se presenta con la bandera de la verdad: ni renuncia a sí misma ni ataca las concepciones de otros ¹⁵.

Racional es pues diluir en parte las posturas propias, aceptando la entrada de otras con diferencias sustanciales pero puntos en común en el mismo círculo de lealtades. En base a relativizar las creencias propias aceptar otras cuya oposición a las nuestras es asimismo relativa: «uno puede, al menos hasta cierto punto, confiar en esa gente» ¹⁶. La razón para ampliar el círculo de lealtades no tiene así por qué recurrir a nociones trascendentales de justicia o moral, ya que estas concepciones son sustituibles por la búsqueda de un acuerdo que pueda beneficiar a todas las partes. Es por tanto una *estrategia racional*, el propiciar acciones de consenso —comunicativas, diría Habermas— para obtener lealtad de uno o varios de los otros grupos, dando a cambio la lealtad propia. Es racional eliminar enemigos haciendo de ellos, temporalmente al menos, aliados. Pero para ello, en primer lugar, no es necesario recurrir a la distinción *razón-sentimiento*, en la que la superación de las dificultades provenga del primer factor. Es más, es precisamente el sentimiento ¹⁷ el que puede llevar al ideal de fraternidad humana, «[...] no como la imposición de algo no empírico por encima de lo empírico, o de algo no natural por encima de lo natural, sino, más bien, como la culminación de un proceso de adaptación [...]» ¹⁸, esto es, de flexibilidad en base a relativización. Y en segundo lugar, más relevante si cabe, no se trata en ningún momento de que un argumento superior a los demás sea finalmente aceptado por todos tras larga deliberación —como en la teoría de la acción comunicativa— ¹⁹: los argumentos y creencias de cada grupo se entrecruzan desdibujando algunos de sus márgenes más aparatosos para con los demás. Es una concepción similar a la de la vinculación familiar en la antropología estructuralista, y en definitiva, como dice Rorty, cuestión de supervivencia. Un argumento aceptado mayoritariamente, por contener más elementos en común que otros entre diversos actores culturales, no es superior en vir-

¹⁵ «De acuerdo con esto, la diferencia que existe entre la presencia y la ausencia de racionalidad es la misma que existe entre una amenaza y una oferta, la oferta de una nueva identidad moral y, por consiguiente, de una nueva y más amplia lealtad, la lealtad entre grupos más pequeños» (Ibid. p. 241).

¹⁶ Ibid. p. 243.

¹⁷ «[...] Lo mejor es considerar que el progreso moral tiene que ver con una *sensibilidad* cada vez mayor, con una capacidad cada vez mayor para responder a las necesidades de una variedad cada vez más grande de gente y cosas» (RICHARD RORTY, «Ética sin obligaciones universales», en *El pragmatismo...*, p. 213).

¹⁸ Ibid. p. 212.

¹⁹ «Más aún, la idea de “mejor argumento” sólo tienes sentido si podemos identificar una relación de relevancia transcultural y natural que conecte las proposiciones entre sí formando algo parecido al “orden natural de razones” cartesiano» (RICHARD RORTY, «La justicia como una lealtad más amplia», en *El pragmatismo...*, p. 245).

tud de una mayor aproximación a una *racionalidad objetiva*, sino que es simplemente mejor por producir mayor *eficacia comprensiva*, y en virtud de ello mismo puede decirse que es racional. En este escenario, *no hay razón humana dilucidando razones universales, sino razón humana que busca compromisos*. Como corolario de todo ello hay que añadir que las razones que finalmente se impongan pueden ser claramente etnocéntricas, ser más cercanas a un grupo cultural que otro, de modo que el segundo renuncie a más cosas que el primero en orden a lograr la convivencia.

2. CONSIDERACIONES SOBRE LA POSTURA PRAGMÁTICA DE RORTY

Valga como síntesis lo siguiente: en todo momento la eficacia en la convivencia es el punto clave y meta de toda la argumentación: la búsqueda de una lealtad más amplia, racional por atraer más elementos a la propia comunidad («[...] como alguien que tiene una instructiva historia que contar»²⁰). El punto culminante de este planteamiento pragmatista es que es posible, deseable e incluso necesario que cada vez más gente se identifique con un nosotros (que si además es “nuestro nosotros”, mejor que mejor), pero no por alguna clase de principio trascendente, sino por motivos simplemente prácticos, que encuentran su justificación en ellos mismos, en el beneficio que reporta la eliminación de la disensión. Una vez más es necesario insistir en la indeterminabilidad que se encuentra, al igual que en epistemología al toparse con la verdad, en el hecho de que —siempre para Rorty— tal ampliación del consenso y la lealtad puede ser perfectamente racional, pero no la clase de racionalidad metafísica que presupone el kantismo o la razón comunicativa; y que si en cualquier caso nos topáramos con ella, sería irrelevante, indistinguible de nuestras razones prácticas para alcanzar tal situación —e incognoscible—. La calidad de las razones depende de su utilidad relativa, de sus efectos positivos, y de ahí se desprende que su consideración como reales²¹ o válidas es independientemente de cómo se hayan llegado a formar. Esto es un argumento más en contra de un esencialismo metafísico que precisa recurrir a principios que nada añaden a la solución de problemas: «en cuanto abandonemos la idea de que la finalidad del discurso es re-

²⁰ Ibid. p. 247.

²¹ «[...] Una construcción social es simplemente el objeto intencional de un determinado conjunto de oraciones [...]». «Todo lo que se necesita para que una cosa sea objeto es que se hable de ella de una forma razonablemente coherente» (RICHARD RORTY, «Ética sin obligaciones universales», en *El pragmatismo...*, p. 219).

presentar con precisión la realidad dejaremos de interesarnos por distinguir las construcciones sociales de las demás cosas, y nos limitaremos a discutir acerca de la utilidad de los constructos sociales alternativos»²².

Creo que se puede hacer alguna crítica en torno a esta postura, y lo llevaré a cabo brevemente desde tres frentes. 1.º En torno a la dicotomía metafísica entre la razón y el sentimiento, o entre lo artificial y lo natural, que Rorty quiere ver superada. 2.º En torno a la cuestión que he planteado como *indiscernibilidad* entre actuar por principios *racionales* y actuar por principios “sólo” *pragmáticos*, que muy bien pueden coincidir, pero admitiendo su relativismo y practicidad, y no una forma trascendentalista. 3.º En torno a la cuestión, precisamente, del origen de esos principios, sean racionales, o esas estrategias prácticas, sean pragmáticas, por los que actuamos en situaciones de conflicto social.

1.º En primer lugar, parece que existe una ambigüedad deliberada entre la razón —como búsqueda de eficacia en la convivencia— y el sentimiento —como sustitutivo de la moral—, que se entremezclan en las motivaciones conducentes a la ampliación del círculo de lealtad. Hay que recordar que la lealtad se trata de una gradación que es además revocable, tanto se puede ampliar como volver a reducir, según la situación. La lealtad se puede entender como un sentimiento de fraternidad, confianza y afecto hacia otras personas, que en su máxima expresión llevaría a la filantropía universal. Por otro lado, un análisis concienzudo y racional puede llevar a ampliar o reducir nuestro círculo de lealtad para obtener ventajas en la forma de vida, la seguridad, la defensa contra otros grupos, etc. Se trataría de una estrategia: «ello es así porque, de acuerdo con esta explicación de racionalidad, ser racional y adquirir una lealtad más amplia no son más que dos descripciones de una misma actividad. [...] Así pues, empieza a disolverse la oposición entre argumento racional y sentimiento de simpatía»²³.

En el primer punto, en que la razón pragmática coincide hasta cierto punto con la razón filosófica tradicional, entiendo que para Rorty aquélla interviene en la definición de la lealtad propia como un factor *contextual*, diciéndonos el modo más provechoso de actuar, y que puede detectarse a posteriori, si realmente hemos logrado solucionar un conflicto de convivencia o hemos obtenido lo que deseábamos. Pero no sería una razón en sí misma por la que actuar, no sería un cuarto punto “d” de los descritos más atrás (a-b-c, sin que emplee Rorty esta división). O en otras palabras, desde la postura de Rorty, que define lo *racional* o lo *razonable* como aquello que conviene con nuestro beneficio —de forma no peyorativa—, sería *irracional*

²² Ibid., p. 219.

²³ RICHARD RORTY, «La justicia como una lealtad más amplia», en *El pragmatismo...*, p. 242.

tener una postura filantrópica. Al menos en toda situación que no sea de idílica naturaleza. Es decir, en toda situación dada y dable. Como bien decía Rorty, si se diera tal situación de expansión del sentimiento de cercanía y fraternidad hacia toda la comunidad, o hacia toda la humanidad, la divisoria *sentimiento-razón* se borraría. Pero como no puede darse tal situación, sigue siendo contrario a naturaleza actuar por obligación moral, según su definición tradicional kantiana. «A mi modo de ver las cosas, esta noción más fuerte [la de Kant y Habermas] es bastante inútil. No veo qué sentido tiene decir que, en el caso de un holocausto nuclear, es más racional preferir a los vecinos que a la familia, o que es más racional tomar la decisión de equiparar los salarios de todo el mundo que decidir preservar las instituciones de las sociedades democráticas occidentales liberales»²⁴.

Probablemente tampoco Kant, ni Habermas, ni nadie, vea algo racional ni natural en quitar la comida a los propios hijos para dársela a extraños. Creo que Rorty falsea la noción de moralidad tradicional que emplea para dar a entender que “moral” es en toda situación “contrario a nuestras necesidades”, o a las necesidades de nuestros seres queridos. Sostengo que no es contradictorio defender ambas cosas simultáneamente, aun admitiendo que para ello se requiera cierto nivel de seguridad y protección de las necesidades (o lo que es lo mismo: no *en toda* situación es contradictorio). Por ejemplo, se puede participar de una política de igualdad social a la vez que proteger las necesidades de la familia. De hecho, casi todas las situaciones que vivimos en nuestra vida cotidiana pueden ser entendidas así: la lealtad a un grupo u otro no plantea conflicto insoluble, es como la más poderosa fuerza de razón kantiana, que toma partido por una opción sin negar que la otra también sea moral. No es necesario ir al caso de una guerra nuclear, pero si así lo hiciéramos, habría que ver hasta qué punto se verían amenazadas nuestras necesidades. Desde luego sería inmoral no repartir comida si nos sobraba, antes que tirarla; pero si sólo hubiera lo justo para nuestros hijos, Kant no diría que debemos quitarle la comida a ellos, como sugiere Rorty: existe una mayor fuerza de obligar hacia los seres próximos, si no se puede tratar a los otros como fines en sí mismos, si por ejemplo amenazan nuestra vida.

Por mi parte, admito que la moralidad no tiene por qué tratarse de algo natural, sino que antes bien, mantengo la distinción *sentimiento-razón*. En lo que sigue trataré de justificar mi tesis. Rorty se expresa así: «Si dejásemos de concebir la razón como una fuente de autoridad y la concibiéramos, simplemente, como el proceso de llegar a un acuerdo mediante la persuasión, entonces empezaría a desvanecerse el criterio platónico y la dicotomía

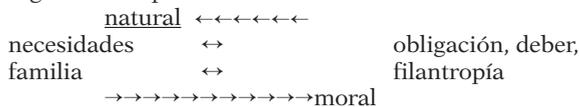
²⁴ Ibid. p. 244.

kantiana entre razón y sentimiento»²⁵. La razón aparece 1.º como un *factor contextual*, no como una *motivación racional* —que iría contra lo natural, lo coincidente con las necesidades de nuestra familia y amigos—, y 2.º como algo que se conoce *a posteriori*. No obstante, Rorty hace ver que *se pueden querer* consensos más amplios, agrandar el círculo de lealtad, y que eso es racional. Pero no que un principio racional sea motivo para ello, lo que es absurdo. *Racional* describe una *situación* en las relaciones sociales humanas, no describe un *principio* moral, pues hay que desecharlos. Ahora yo preguntaría ¿es contradictorio pensar en la razón como una *motivación* para ampliar la lealtad que pensarla como un *contexto situacional*? Es decir, presuponiendo que la razón es alguna clase de facultad humana que nos proporciona productos racionales prácticos. En este momento, para criticar la noción de moralidad, parece que Rorty la decanta precisamente del lado contrario que anteriormente —en base a esa ambigüedad—, del lado del sentimentalismo moral, y no como antes, de la razón pura y dura que impide que nuestros hijos coman. Dicho de otro modo —de un modo no tan demagógico como en la frase anterior—, al intentar acabar con el dualismo razón-sentimiento, o artificial-natural, emplea continuamente esos mismos principios divisorios. Por lo tanto siguen estando presentes, y no como algo yuxtapuesto, sino como complementarios.

Pero si esto es así, entonces es la noción de una lealtad más amplia (la que aquí hemos llamado *lealtad₂*) la que es incompatible, según lo que indica Rorty, con la “naturaleza” y la lealtad a la comunidad más cercana²⁶. Es planteado en términos de gradación como continuamente resultan los márgenes tan flexibles que no se puede determinar realmente lealtad alguna. De este modo quiere acabar con la noción de moralidad, que sin embargo sigue definiendo en cierto modo la dirección hacia el grupo más amplio, habida cuenta de lo antinatural de seguir tal rumbo. Si desapareciera totalmente este criterio moral, no veo entonces cómo podría sustituirse, como pretende, por la noción de una lealtad más amplia propiciada por el *sentimiento*. Pues, ¿por qué debería el sentimentalismo de nadie repartir la comida sobrante, o tratar de ampliar los derechos de que gozamos, o en general ampliar cualquier beneficio? Tal vez un principio moral actúe también por debajo de este sentimentalismo (acerca del *origen* de nuestras máximas de actuación me ocuparé un poco más adelante). Mi tesis a este respecto, es que la moralidad sí sería un cuarto punto “d” por el que actuar en situacio-

²⁵ Ibid. p. 243.

²⁶ Según este esquema:



nes de conflicto —para definir nuestra lealtad, si así se quiere decir— y que sólo mediante ese principio “artificial” podría darse el salto de la lealtad₁ a la lealtad₂. Es más, que Rorty, con su explicación también conduce a esto, si es que el actuar moralmente es contrario a nuestras necesidades, y por tanto a nuestra manera natural de actuar, nuestra manera sentimental. Es la tesis que empleo como título de este artículo: la justicia o la moralidad son las *motivaciones* a la lealtad más amplia.

2.º Siguiendo en esta línea, habría que ver si la pretendida fusión *razón-sentimiento*, y no su oposición, pueden distinguirse de la noción de *deber moral* que Rorty quiere eliminar, por absurda e innecesaria. Pondré un ejemplo del mismo Rorty, tal y como él lo ve: «decir que el respeto de los derechos humanos nos exigía intervenir para liberar a los judíos de las garras de los nazis, o a los bosnios musulmanes de las de los serbios es un modo de decir que de no haber intervenido *nos* hubiéramos sentido incómodos con nosotros mismos [...]»²⁷. Ahonda esto en la propuesta de que lo que llamamos *moralidad*, de un modo filosófico, no es más que *costumbres*. *Nuestras* costumbres. Pero, ¿es esto lo mismo que hablar de la *indiscernibilidad* de la que venimos tratando para explicar la postura de Rorty respecto de teorías filosóficas tradicionales? Aquí quiero introducir, pues, la segunda crítica. Rorty asume que si intervenimos en estos casos, o al menos nos parece algo reprochable o nos repugna —moralmente— es por las circunstancias, digamos, emotivas (o sentimentales por usar la terminología que venimos usando), hacia estas situaciones, y que definen nuestra cultura y costumbres. Pero en ningún caso porque lo encontremos inmoral, inmoral según un principio metafísico de moralidad. Simplemente repugna nuestro sentimiento y carácter. Si resulta que esto mismo es lo que manda hacer la filosofía moral, es otro asunto. No podemos saber si nos parece horrible e inmoral por cuestión sentimental (en torno a Hume), o si por ser inmoral nos parece horrible y repugna nuestro sentimiento (en torno a Kant). El mismo Kant diría que lo inmoral y el sentimiento desagradable coincidirían sin más, pero no es esto lo relevante.

Lo que quiero criticar aquí es que el hecho de que sea indecible o incognoscible si el factor sentimental dicta lo que llamamos inmoral según nuestra cultura, o si es al contrario, no tiene por qué llevar a desechar la segunda opción por inútil (por no ser ya necesaria una normatividad moral, sino tan sólo una descriptividad cultural). ¿Por qué no decir que puesto que no se puede saber cuál opera realmente nos quedamos con la segunda opción? La respuesta es simple: porque ha de predominar la opción natural y sentimental sobre la racional y universalista, lo que viene a ahondar en

²⁷ RICHARD RORTY, «Ética sin obligaciones universales», en *El pragmatismo...*, p. 218.

que Rorty realmente no puede aceptar que de forma natural y sentimental se amplíe al máximo el círculo de la lealtad de grupo, y por tanto mantiene la dicotomía que quiere ver superada, o a la que no quiere atender. No es posible aumentar el círculo de lealtades de forma natural. Por otro lado, que dos posturas con un mismo efecto son indiscernibles y por ello hay que eliminar la parte trascendental, es olvidar que el concepto que *ahora* forma parte de la cultura propia se ha logrado por esa misma racionalidad. No es irrelevante el origen de nuestras razones actuales.

3.º Esto me lleva a la tercera crítica, que ilustraré con este texto: «Mientras que los metafísicos replican a Nietzsche que existe una base racional para la creencia en Dios o los derechos humanos, los pragmatistas responden que no hay nada malo en las tretas. Los pragmatistas pueden estar alegremente de acuerdo con Nietzsche en que sólo a los débiles —esa gente dominada por los valientes, fuertes y felices guerreros que él idolatra— se les podía haber ocurrido la idea de fraternidad humana. Para los pragmatistas, sin embargo, ello afecta tan poco la idea de derechos humanos como la fealdad de Sócrates afecta su explicación de la naturaleza del amor [...]. Una vez desechemos la distinción entre razón y pasión también dejaremos de discriminar una buena idea por culpa de sus orígenes sospechosos»²⁸. Buena idea sólo por nuestra cultura, no por una objetividad de tipo “absoluto” o metafísico. Es decir, que no se trata de nada racional, sólo... práctico, para la mayoría, al menos. Puede que sea así, y sin embargo ¿en qué complica las cosas admitir que ideas como ésta de los derechos humanos pueden ser racionales, un tipo de conocimiento moral alcanzado con el tiempo? Es más, creo que esto es precisamente lo que defiende Rorty, como ocurre en toda su exposición, aunque lo niegue. Él dice que simplemente en nuestra cultura hemos llegado a pensar así, y simplemente lo asumimos como normal. De aquí desprendo dos puntos a tratar.

Primero, respecto de esa indiscernibilidad entre lo supuestamente racional y el producto de nuestra cultura, sí que son dos modos de decir una misma cosa. Que se haya llegado a eso por esfuerzos de pensadores o activistas y por ello se lo llame racional no difiere en nada, creo yo, con entender que, a secas, es producto cultural nuestro. Ese barniz metafísico de decir que es un producto racional, no añade nada, dice Rorty, ni a la práctica resultante, ni a los principios mismos por los que nos guiamos. ¿Por qué entonces denigrar su presencia, o decir que para nada sirven, o que no añaden nada a nuestras acciones y pensamientos culturales? *Esos principios, son lo que definen nuestros aspectos culturales*. Tanto como puedan serlo mandatos religiosos de Moisés o Jesucristo para nuestra cultura,

²⁸ Ibid. p. 217.

independientemente de que se crea en ellos como personajes iluminados por Dios o como simples mortales. Son “tretas” (*sic.*), para Rorty. ¿No se puede decir que de principios racionales se sigan resultados favorables? Pues al concepto de derechos humanos se ha llegado de modo racional. Rorty dice simplemente, como ejemplifica el texto anterior, que es irrelevante cómo se haya llegado a ello, que lo importante es que aquí y ahora nos es útil, o nos parece bien. Eso es negar la utilidad de la razón. De esto se puede derivar aún otra crítica, a la que no quiero sin embargo apenas mencionar, por la complejidad que traería a estas cuestiones ahora. Es la de que los críticos en general a la metafísica la presentan como pretendida depositaria de verdades universales, necesarias y muy abstrusas que por otro lado no pueden nunca demostrar, y lo que hay que hacer es ceñirse al conocimiento más o menos natural que tenemos de las cosas. Y sin embargo acaban por guiarse por los mismos principios, diciendo que no lo hacen, que simplemente son coincidentes. Y puede que así sea; sin embargo, no se plantean si en realidad lo que un metafísico dice no es que haya verdades más allá de todo entendimiento y demostración humanas, sino si los productos de nuestro pensamiento demostrado son racionales, nada más y nada menos. Lo que por otro lado como acabamos de ver, no está reñido con su utilidad pragmática. Y por ello pueden coincidir con nuestra cultura, pues así los aceptamos, y no por ello ser rechazables como innecesarios.

El segundo punto es sobre el origen histórico de nuestros principios o costumbres “morales”. Vimos cómo Rorty criticaba la supuesta evolución moral de occidente, tratando de proponer una relativización cultural para superar dificultades o conflictos. Por el contrario, entiendo que, por ejemplo, nuestro concepto de “libertad” es un producto racional, o que es más racional una cultura que trata por igual a negros y blancos que aquélla que discrimina a los primeros en favor de los segundos. Y a ello se ha llegado por motivaciones racionales, por argumentos de filósofos y otros pensadores y políticos que han trabajado para eliminar ciertas desigualdades. Rorty nos dice que si esto ha llegado a ser así, ha sido por llegar a un punto de necesidades bien cubiertas y orden más o menos estable que nos ha permitido dar derechos también a los negros o a las mujeres, etc. ¿Por qué habrían de hacerlo si estaban en el lado de los beneficiados? La respuesta es clara, para Rorty: por una motivación sentimental hacia ellos. Obvia que haya habido también una *motivación racional*, dirigida al grupo de personas más amplio posible. Como vimos más atrás, la equivalencia que hacía Rorty entre sentimiento y moral, concepto el primero que debía sustituir al segundo, se disolvía tan pronto como la situación de prosperidad se acababa, de modo que bien podría ocurrir que en una situación de penuria se volviera a esclavizar a los negros y a utilizar su fuerza de traba-

jo. Y se puede imaginar un apocalíptico futuro que fuera así. Entonces la lealtad se reduciría de nuevo, y ya no sería *cuestión sentimental* la de ampliar los derechos al grupo más amplio posible. En cambio, el concepto de moralidad, aunque se diera esa situación de hecho, no cambiaría en nada su contenido. ¿En qué diferencia esto las cosas? Es relevante conocer las motivaciones que empleamos para justificar nuestras acciones, en casos de moralidad y conflicto social, por la lealtad que en otros podemos encontrar argumentando nuestras razones. Esto muestra además que sí hay logros históricos en cuestión moral. ¿Etnocentrismo ególatra? ¿Indiferenciable una cosa de otra? Lo que no es indiferente es cómo se ha trabajado y argumentado para llegar a ello.

Podemos entender nuestros logros actuales por un pasado histórico de guerras, luchas sociales, equilibrios de poder y demás, pero también justificarlos racionalmente como pasos en favor de un modo de vida más igualitario. La Revolución francesa es el ejemplo máximo. Para Rorty, como indicaba en el texto de Nietzsche, cómo se haya producido el cambio no importa para nuestra consideración actual de ciertos elementos como reales o válidos —como los derechos humanos—. Yo sostengo que sí importa y es una diferencia apreciable el cómo se haya llegado a condiciones actuales de existencia, pues por otros motivos no se hubiera producido del mismo modo. Aunque la resultante para Rorty simplemente fuera una diferencia cultural más. Que sí es relevante se ve claro en que, también para casos futuros hay una diferencia. De lo que se haga hoy y se argumente racionalmente dependerá el futuro de individuos, comunidades y naciones. No es separable, como pretende Rorty, un estilo de vida que las motivaciones racionales —a priori— y las justificaciones racionales —a posteriori— reportan. Él dice que se puede atraer a ciudadanos de otras culturas al “nosotros” ejemplificando los beneficios de nuestro modo de vida. Pero no dice cómo se han logrado gran parte de esos beneficios. Paralelamente, de lo que hoy se efectúe dependerá la adhesión al nosotros de otros ciudadanos, y quizá argumentos racionales como libertad, principio de igualdad, separación de poderes, secularización y otros muchos intervengan en las motivaciones que lleven a la lealtad a nuestro modo de vida.

3. CONCLUSIONES

1. Rorty *falsea* el concepto tradicional de moralidad, de forma que pretende que, según aquél, “moral” sería aquello *contrario a nuestras necesidades o a las de los nuestros*. La moral sería, de esta forma, pura abnegación,

- sacrificio. Pero esto no es así, y toda ética clásica ha dejado un lugar (en el que consiste su racionalidad) al interés propio.
2. La noción de una “lealtad más amplia” sería por lo tanto la que resulta ser incompatible con la naturaleza humana y con la lealtad a la comunidad próxima. Rorty quiere acabar con la noción de moralidad a la vez que intenta dirigir la acción transformadora del mundo hacia el grupo más amplio posible, lo cual conduce a aporías insalvables.
 3. La única forma de evitarlas es la deliberadamente ambigua distinción entre la *razón* y el *sentimiento*, que se entremezclan en las motivaciones que conducen a la ampliación del círculo de la lealtad y la justicia. No está nada claro que la utilización del par conceptual razón-sentimiento pueda distinguirse operativamente de la noción de *deber moral* que Rorty quiere eliminar por obsoleta.
 4. Ello se debe a que llega a hacerse *indecidable* la distinción entre ambos principios como fundamentos del hecho moral. Ante esta indescernibilidad (en el fondo, la de una “moral pura” respecto del “interés propio”), ¿por qué no creer racional *en sí* el comportamiento moral, al margen incluso de intereses, por ejemplo cuando hablamos de derechos humanos? En suma, Rorty confunde necesariamente, por el punto de partida pragmático de sus análisis, la *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi* de lo moral.
 5. Rorty, como muchos otros críticos de la “metafísica” (llamemos así al discurso *racional puro*), termina defendiendo las posturas sostenidas por ésta, pero afirma no estar haciéndolo, sino que sus planteamientos son simplemente *coincidentes*. Lo que no se aclara es el por qué de esa supuesta incompatibilidad entre lo “racional” y lo “pragmático”, que a la hora de la verdad terminan coincidiendo en las conclusiones, aunque partan de premisas distintas. Esto sería lo que hay que explorar.

4. BIBLIOGRAFÍA SELECTA SOBRE LA CUESTIÓN

- DEWEY, J. (2008), *Teoría de la valoración*, Madrid: Biblioteca Nueva.
 — (2000), *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
 HABERMAS, J. (2003), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
 — (2005), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
 — (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.
 JAMES, W. (2000), *Pragmatismo*, Madrid: Alianza.
 KANT, I. (2005), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza.
 — (2005), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
 MILL, J. S. (2002), *El utilitarismo*, Alianza: Madrid.

- MOUFFE, CH. (2003), *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- PUTNAM, H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós.
- (1994), «Pragmatism and moral objectivity», en *Words of life*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1993), *Teoría de la justicia*, Madrid: F.C.E.
- RORTY, R. (2000), *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel.
- (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós.