

ETNOCENTRISMO CRÍTICO Y SOLIDARIDAD

Maximiliano Figueroa Muñoz

e-mail: maximiliano.figueroa@uai.cl

Resumen

Este artículo analiza la idea de etnocentrismo propuesta por Richard Rorty. Sostiene que este etnocentrismo forma parte de la condición humana que debemos asumir así como asumimos la finitud de la vida. El etnocentrismo sería una condición a reconocer y asumir en el diálogo intercultural, una invitación al respecto por la diferencia cultural y la tarea por gestionarlo para convertirlo en un etnocentrismo crítico de sí mismo y permeable a las influencias culturales que pueden generar relaciones más solidarias.

Palabras clave: etnocentrismo, multiculturalismo, Rorty, pragmatismo, solidaridad

Abstract

This article analyzes Richard Rorty's idea of ethnocentrism. Rorty argues that this is part of the human condition that we must take and assume as part of human life. Ethnocentrism would be a condition to recognize and take intercultural dialogue, an invitation to respect cultural difference and the task of managing it in order to turn it into a critical self-ethnocentrism and make it transferable to cultural influences that can generate relations of more solidarity.

Key words: ethnocentrism – multiculturalism – Rorty – pragmatism - solidarity

Zusammenfassung

Dieser Artikel analysiert Richard Rortys Idee des Ethnozentrismus. Es wird argumentiert, dass dieser Ethnozentrismus Teil der menschlichen Natur ist, die wir wie auch die Endlichkeit des Lebens anerkennen müssen. Damit ist der Ethnozentrismus eine Bedingung, die im interkulturellen Dialog anerkannt und akzeptiert werden muss, eine Einladung zum Respekt der kulturellen Differenz und eine Aufgabe, ihn aufzuarbeiten, um ihn in einen selbst-kritischen Ethnozentrismus zu verwandeln, der durchlässig ist für die kulturellen Einflüsse, die solidarischere Beziehungen erzeugen können.

Schlüsselwörter: Ethnozentrismus, Multikulturalität, Rorty, Pragmatismus, Solidarität

Original recibido: agosto de 2016

aceptado: agosto de 2016

Breve Curriculum

Maximiliano Figueroa Muñoz, filósofo chileno. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Deusto, España. Especialista en filosofía política y filosofía latinoamericana. Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

La idea, dada por evidente, de que la historia universal está encerrada en el carácter de la cultura occidental, ha quebrado.

(Karl Jaspers)

Desde que en Occidente inventamos la antropología cultura, estamos mucho más informados sobre las humillaciones que causa

la arrogancia colonialista. (Richard Rorty)

Cuando Rorty reivindica, a lo largo de su obra, las figuras de Nietzsche, James, Dewey, Freud, Wittgenstein o Davidson, lo hace porque reconoce en ellos una tradición que contribuye a enseñarnos que la libertad descansa, lo mismo que la tolerancia y la aceptación de la diversidad, en el reconocimiento de la contingencia. El esfuerzo rortyano, protagonista en un libro como *Contingencia, ironía y solidaridad*, ha sido mostrar que la contingencia compromete inevitablemente nuestros léxicos últimos, que no es posible encontrar un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, como en el que nos encontramos, desde donde se pueda juzgar y validar ese léxico.¹ El etnocentrismo aparece como inevitable y señalarlo sólo sería un acto de toma de conciencia y honestidad respecto a los propios límites y condiciones de nuestra existencia. Somos seres históricos y no podemos saltar sobre nosotros mismos en nuestro origen por medio de algún tipo especial de saber.² El etnocentrismo, dice Rorty, hay que entenderlo como referencia a un *ethos* particular, pero también como una “condición irreducible”, más o menos sinónima de la noción de “finitud humana” (Rorty, 1996b: 33). Ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde una perspectiva neutral y a-histórica (la perspectiva del ojo de Dios), ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. La actividad consistente en examinar desde una perspectiva “elevada y neutral” valores concurrentes para determinar “objetivamente” cuáles son moralmente

privilegiados o auténticamente verdaderos, está simplemente vedada para el ser humano: “Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás” (Rorty, 1991: 69).

Sólo cuando reconocemos nuestra vida como articulada y definida en el contexto de las instituciones y sentidos de una comunidad determinada podemos abrirnos a considerar la contingencia como condición existencial y la solidaridad como el principio que puede ocupar el sitio de la autoridad que antes ocupaba una objetividad independiente de cualquier contexto y comunidad histórica de pertenencia. Al contrario de los “realistas”, que buscan fundamentar la solidaridad en la objetividad, los pragmatistas no requieren ni de una metafísica ni de una epistemología para reducir la objetividad a la solidaridad, para entender ésta como ligada al esfuerzo de que haya tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible y extender la referencia al “nosotros” tanto como podamos. (Rorty, 1991: 24)

El deseo de objetividad y la búsqueda de solidaridad pueden leerse, entonces, como modos distintos de relacionarse con la contingencia.³ En el primer caso, es algo a superar o “trascender”, una condición a conjurar en tanto representaría la mera apariencia de lo auténticamente real; en el segundo, algo que cabe aceptar como constitutivo de todos nuestros puntos de partida. En un texto de 1979, Rorty señala: “Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos. Intentar escapar de ésta equivale a esperar convertirnos en una máquina debidamente programada. Era precisamente dicha esperanza la que, según Platón, podría cumplirse en el plano superior de la dicotomía, tras abandonar el reino de las hipótesis. Los cristianos vienen esperando que se cumpla simplemente con oír la voz de Dios en nuestro fuero íntimo, mientras que los cartesianos creen que podría cumplirse haciendo *tabula rasa* y yendo en pos de lo indudable. Desde Kant, los filósofos vienen creyendo que podría cumplirse averiguando cuál es la estructura *a priori* de cualquier investigación, lenguaje o estructura social posible. Si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba ‘*confort metafísico*’, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad. Nuestra integración a una comunidad -a una sociedad, a una tradición política,

a un legado intelectual- se acentúa cuando la vemos como *nuestra*, y no de la *naturaleza*, como una comunidad *formada* y no *descubierta*, como una más de entre las que el hombre ha creado. Al fin y al cabo, nos dice el pragmatista, lo que cuenta es nuestra lealtad hacia otros seres humanos unidos contra el oscurantismo, no nuestra aspiración a tener una visión correcta de las cosas” (Rorty, 1996a: 247-248).

Dos observaciones a partir de este pasaje. Primero, podemos colegir que el reconocimiento de la contingencia de nuestro mundo social lleva a caer en la cuenta de la responsabilidad que nos cabe en la continuidad y proyección de ese mundo. Si nada en él se exime de un proceso de formación histórica que lo explica y le otorga sentido, quiere decir que su constitución se debe al esfuerzo humano y que a los humanos corresponde leer y valorar lo ahí contenido, decidir tanto sobre lo que merece ser conservado y prolongado como sobre aquello que demanda ser transformado o corregido. En el campo de los asuntos humanos, de las prácticas, instituciones y urdimbres simbólicas que constituyen un determinado orden social, nada dura sin la participación y adhesión de los propios seres humanos, nada cambia o se interrumpe, para bien o para mal, sin su acción (u omisión). Mirar nuestra comunidad desde la contingencia implicada en su construcción a través del tiempo, nos distancia de seguir instalados en una perspectiva heterónoma respecto a sus fundamentos, nos aleja de creer que existe la necesidad de remitirnos a una instancia extrasocial o suprahistórica para definir la institución del orden social creyendo que sólo así garantizamos la legitimidad de todo lo que en él une, importa y moviliza. Reconocer la contingencia de nuestra sociedad implica, entre otras cosas, politizar la visión de la misma, elevar la significación *constructiva* de la política, hacerla simplemente posible, disponernos para darle cauce. Significa reconocer la política como parte del ámbito práctico en que tiene lugar el despliegue autoinstituyente de la sociedad. La contingencia reclama la autonomía de una comunidad política en tanto política, invita a encontrarle valor por sí mismo a un proyecto finito y humano, que se construye en y a través del tiempo histórico y que sólo encuentra su realización a través de los propios agentes humanos. (Rorty, 1996c: 31)

Segundo, considero que el planteamiento de Rorty está en la línea de la propuesta de Ágnes Heller respecto a asumir la “contingencia como destino”

(Heller, 2000). Según Heller, las ciencias sociales proporcionaron un resultado no pretendido por ellas: la conciencia de la contingencia de la sociedad moderna. Persiguiendo la necesidad, la universalidad y la verdad extraterritorial y extratemporal, alcanzaron la contingencia, la localidad y un conjunto de interpretaciones anudadas a una tradición. El trabajo de las ciencias sociales, señala Bauman comentando la posición de la autora, fue ir develando el propio autoengaño en que la perspectiva occidental encubría su parroquianismo.⁴ De esta manera, la posibilidad que se ha abierto consiste en dejar de considerar la contingencia como una condición de la cual escapar, y decidirse a “transformarla en nuestro destino”, pasar de una contingencia combatida a una contingencia asumida. Destino no significa aquí “moira”, “fatum”, es decir, no significa lo que pesa sobre mí, destino quiere decir, en este contexto, el encargo que me es enviado y ante el cual debo tomar una decisión. Esta decisión implica, como señalamos en la observación anterior, reconocer la responsabilidad que nos cabe en la institución de nuestro orden social, pero también realizar y mantener la renuncia a los vocabularios que expresaban expectativas de universalidad, de certidumbre y transparencia. Una vez encontrada la contingencia ya no puede ser olvidada⁵ y entre las principales consecuencias que Bauman y Heller sacan de esta conciencia –presente, a mi juicio, en el etnocentrismo de Rorty, un etnocentrismo que propongo denominar, por esta razón, como *etnocentrismo crítico*– se encuentra el hecho de que ella contiene una posibilidad de emancipación en la medida que: “hace posible la aceptación de que existen otros lugares y otros tiempos que pueden, con justificación igual (o sin una buena razón, igualmente), ser preferidos por los miembros de otras sociedades, y por muy diferentes que sean, las opciones no pueden discutirse mediante la referencia a algo más sólido y vinculante que la preferencia y la determinación de apegarse a lo preferido. La preferencia por la forma de vida de uno, que se comparte comunalmente, debe ser por tanto inmune a la tentación de pelear una cruzada cultural. La emancipación significa esa aceptación de la contingencia personal en tanto se basa en reconocerla como la razón suficiente para vivir y que se nos deje vivir. Ella significa el horror a la alteridad y la repugnancia de la ambivalencia. Como la verdad, la emancipación no es una cualidad de los objetos, sino una *relación* entre ellos. La relación que abre el acto de emancipación está marcada por el fin del miedo

y el comienzo de la tolerancia. Es en la tolerancia que el vocabulario de la contingencia-como-destino debe ser parásito, a fin de que se articule la emancipación. Como explica convincentemente Rorty –sostiene Bauman-, el lenguaje de la necesidad, la certeza y la verdad absoluta no articula otra cosa sino humillación; humillación del otro, del diferente, del que no se ajusta al parámetro. Por el contrario, el lenguaje de la contingencia crea una posibilidad ‘de ser benévolos’ de evitar la humillación de los otros” (Bauman, 2005: 311; Rorty, 1997: 63).

Este último aspecto señalado por Bauman representa quizás uno de los más descuidados por parte de los críticos del planteamiento rortyano. Asumir nuestro contextualismo y contingencia significa para Rorty aceptar la pluralidad de vocabularios y culturas tanto como un hecho como *un punto de partida*, ineludible para cualquier pretensión de ampliar los acuerdos o, más simple aún, para propiciar la conversación. Como él mismo afirma, exige reemplazar “la conquista de foráneos por la conversación con ellos” (Rorty, 1996b: 44). Asumir la contingencia de nuestro vocabulario o cultura, se traduce en que “no podemos permitirnos burlarnos de *ningún* proyecto humano, de ninguna forma elegida de vida humana” (Rorty, 1997: 63). Esto no porque se quiera sostener que cualquier idea o cultura es tan buena y verdadera como cualquier otra, sino porque “sólo la conversación puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras instituciones” (Rorty, 1996a: 248). Tampoco hay neutralidad en esto, el que se deba partir de donde estamos también significa que hay numerosas perspectivas que no podemos tomar en serio ni llegar a compartir, de ahí la crítica de Rorty a cierta forma de cosmopolitismo que se conforma con el mantenimiento del status quo y que trata de defenderlo en nombre de la diversidad cultural, que guarda silencio frente a las tiranías, los abusos y la miseria existentes en parte del mundo. Rorty es enfático en este punto. (Rorty, 2002: 23)⁶ “Hacer valer” significa permitir que los otros vean por sí mismos valor donde nosotros lo hacemos. Reconocer la contingencia de nuestras instituciones y creaciones culturales o políticas no es contradictorio con considerar que algunas de ellas son valiosas, incluso con estar convencidos de que representan la mejor posibilidad para la especie humana. (Rorty, 1996b: 282)⁷ Lo que exige asumir la contingencia de nuestro “vocabulario” es más bien una renuncia a emprender cruzadas culturales, un

dejar atrás el chauvinismo y el expansionismo violento o irrespetuoso. Así, por ejemplo, “a pesar de que las democracias de masas sean un invento predominantemente europeo, la idea de una utopía democrática encuentra buena acogida en muchas partes... (Pero) la idea de introducir condiciones democráticas por medio de la coacción en lugar de usar la persuasión, es decir, de obligar a los hombres y mujeres a ser libres, es en sí misma contradictoria. No es contradictorio perseguir el propósito de convencerlos de la libertad. Si los filósofos tenemos todavía una función que cumplir, esta consiste precisamente en este tipo de persuasión” (Rorty, 2002: 25).

Si existe una justificación moral de las instituciones y prácticas de nuestro grupo, ésta se da, en lo sustancial, a modo de narrativas históricas (Rorty, 1996b: 271). Hacemos y pensamos de la manera que nos distingue porque un largo proceso histórico nos ha llevado a ello. Un proceso en el que no son extraños las tensiones, los conflictos y las pugnas entre tradiciones o impulsos culturales que buscan imponerse y conferirle a la sociedad su impronta y estabilización. Nuestra identidad, nuestra autoimagen, es resultado, en una medida no menor, de un proceso largo y complejo de proveniencia. Hay todo un camino que se ha hecho al andar.

La formación de nuestra identidad como individuos se da enraizada en una tradición o en el cruce de un conjunto definido de tradiciones. Como gustaba decir Ortega, nadie es Adán en el paraíso poniéndole nombre a las cosas por primera vez. Todos hemos venido a un mundo, cada cual al suyo, donde las cosas ya tienen un nombre, un significado, un valor, un sentido. Vivir es en gran medida el proceso de apropiación del lenguaje de la tribu en que nacemos y nos desarrollamos. Hablemos de socialización o aculturación, el proceso es el mismo y es inevitable. En la controversia entre liberales y comunitaristas, que como suele suceder en las controversias no estuvo exenta de momentos de simplificación, se ha pasado por alto que existe una tradición liberal que no olvida la dimensión social o contextual que el comunitarismo tanto resalta en la formación de la identidad del individuo, este es el caso del liberalismo de Rorty y de Isaiah Berlin. De este último, de quien creo que Rorty extrae no poca inspiración para sus planteamientos, considérese la siguiente afirmación: “El hombre no se crea a sí mismo: nace en la corriente de una tradición, en un

idioma sobre todo, y ellos conforman sus ideas y sentimientos, que no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior” (Berlin, 2002: 95).

Que nuestras palabras sean palabras formadas a través de un largo proceso histórico y social, indica que nuestra forma de ver e interpretar la realidad ha sido mediada, que la búsqueda de una originalidad radical no sólo es una ilusión sino un imposible. Lo que cabe notar, entonces, es que la posibilidad de la creación no queda negada, sino radicada, emplazada. Como radicados y emplazados estamos nosotros mismos. Cualquier superación de lo dado queda referida a un horizonte efectivo que permite su lectura y juicio. Podemos crear o innovar en el espacio socio-histórico, incluso transformarlo, lo que no podemos es salirnos de alguna manera de él hacia un punto de neutralidad garantizada. Ocupamos un tiempo, un lugar, somos parte de una tradición, de una cultura que forma no sólo una situación en la que estamos sino *una situación que somos*. Etnocentrismo es, en definitiva, la noción que viene a atrapar la experiencia propia y ajena de pertenencia cultural. Reconocer esto no es un gesto revolucionario, pero sí un acto de franqueza que expande nuestra lucidez en el mundo y en la relación que establecemos con miembros de otras culturas, con hablantes de otros “vocabularios”. Lo que corresponde es aceptar que “somos sólo el momento histórico que somos y no los representantes de algo a-histórico” (Rorty, 1996b: 50).

Pero algo distintivo de la cultura occidental es que, junto al desarrollo de una creciente conciencia de la contingencia, está animada por un espíritu crítico de reflexividad, es decir, por el impulso a revisarse y cuestionarse a sí misma (Castoriadis, 1996).⁸ Duda, crítica y sospecha, son palabras cargadas de sentido entre nosotros, aluden a una línea de desarrollo crítico que ha ido configurando en la tradición intelectual de occidente una empresa de desmitificación y auto-esclarecimiento cultural. Occidente se distingue porque en él se ha hecho espacio a la sospecha de etnocentrismo. El esfuerzo de Rorty se dirige a que ese espacio se expanda y se legitime socialmente motivando una creciente disposición a escuchar y entender otros mundos, a experimentar encuentros con otras culturas. Esto demanda una nueva forma de aculturarnos que nos permita ser más cordiales, tolerantes, abiertos y falibilistas de lo que ahora somos; una educación que eleve a las personas desde la posición de la “humildad”, más específicamente, “que intente sublimar

el deseo de estar en relaciones adecuadamente humildes con una realidad no humana en el deseo de encuentros libres y abiertos entre seres humanos, encuentros que culminan o en el acuerdo intersubjetivo o en la tolerancia recíproca” (Rorty, 1996b: 24). Etnocentrismo crítico y permeable, entonces. (Rorty, 1996b: 295)⁹ Etnocentrismo que en la conciencia de la contingencia de sus léxicos gana posibilidades para fundar estrategias que nos eviten, a nosotros y a quienes pertenecen a otras tradiciones, las desventajas del etnocentrismo: “La cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su auto-imagen. Esta cultura es un etnos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo -de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad” (Rorty, 1996b: 16).

Las ideas de Rorty se acercan, a mi juicio, a la concepción de lo que Patxi Lancers denomina “antropología hermenéutica”.¹⁰ “La constatación *comprensiva* del pluralismo” – ha señalado el profesor de la Universidad de Deusto– “priva a Occidente del privilegio de *único* o *último* esquema cultural acorde con la humana naturaleza y susceptible de universalización. La cuestión es que buscando el origen nos encontramos siempre con lo ya originado, y buscando la naturaleza nos encontramos siempre con la cultura: *y la cultura se dice en plural*. El hecho de que la presunta “naturaleza humana” aparezca siempre engastada en sistemas culturales produce el fenómeno (no tanto el problema, y menos el peligro) del relativismo: efectivamente, los comportamientos, los valores y los juicios, los procesos de raciocinio etc., son relativos, es decir, se especifican *en relación* a un universo de sentido o *relato* cultural básico. Decir que no hay valores absolutos es simplemente indicar que nada se sustrae a tales universos, que nada sobrevuela, ab-suelto de arraigo y concreción cultural, el universo de lo humano” (Lancers, 2000: 58-59).

El corolario principal de esta constatación reside para Lancers en la “urgencia del comprender”, es decir, en el desafío de que la comprensión anteceda al ansia de juzgar, de criticar o transformar. Comprender esos mundos importa no sólo para satisfacción de esa curiosidad intelectual característica de nuestra cultura, sino para retornar a nosotros mismos con una

mirada diferente. La posibilidad de aligerar nuestra carga de dogmas e inflexibilidades injustificadas aumenta. El siguiente pasaje de Lanceros merece ser citado por su claridad (y belleza): “Hija legítima de la tradición occidental, educada en sus valores y portadora de sus ambiciones, la antropología hermenéutica no puede desasirse del universo simbólico en el que participa, pero hija de un período de crisis, está dispuesta a comprender otros universos, a auscultar devociones, a re-conocer verdades, valores y razones. Consciente de sus pre-supuestos, prefiere no imponerlos sino exponerlos.

Quizá en el fondo no estemos sino operando la extensión teórica de un principio ético que se ha elaborado en nuestra propia cultura: en todos los niveles de la experiencia uno prefiere ser comprendido con anterioridad a ser juzgado. Esta preferencia –cultural como todas- se halla a la base de la teoría que estima que la comprensión es, no sólo *anterior* al juicio, sino *condición* indispensable para juzgar.

Y todo ello no favorece la indiferencia sino la posibilidad de trato (cortés) con la diferencia. Sin remedio seguiremos manteniendo nuestros modos de vida, ejerciendo nuestros comportamientos virtuosos y perversos, jurando por nuestros dioses y, acaso, muriendo y matando por nuestras ideas. Pero quizá, y esta será la medida del tramo recorrido, con un ápice de escepticismo o de distancia, con menos autocomplacencia y seguridad. Al mostrar el carácter cultural y simbólico de nuestra “imaginación moral”, al confrontar esta con otras diferentes, tal vez perdamos ese tipo de certidumbre que es la antesala del dogma” (Lanceros, 2000: 72).

Rorty no hace antropología hermenéutica, pero su planteamiento contribuye a clarificar los posibles asideros de ésta. El momento actual, en el que se registra una intensificada conciencia de la diversidad cultural existente en el mundo, invita a reconocer que “nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de *no* ser monolítica –de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas-” (Rorty, 1996b: 31). En esta actitud el etnocentrismo gana en autoconciencia y en posibilidades de autocrítica, se vuelve abierto, permeable y tolerante. En un artículo en el que revisa planteamientos de Clifford Geertz, Rorty aboga por una cultura que se enorgullezca de “agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar

constantemente sus simpatías” (Rorty, 1996b: 276); una cultura que deposite su valía moral en la tolerancia de la diversidad, que deje atrás la seguridad inmovible de suponerse vinculada estrechamente a la naturaleza de la humanidad o de la racionalidad en un grado en el que ninguna otra cultura lo está. Como bien apunta Patxi Lanceros, “la invocación a la naturaleza humana –o a la mente humana– como fuente de solución de problemas es bastante estéril. Sea lo que sea la naturaleza, lo cierto es que los problemas se generan en el nivel de las culturas; y es precisamente en ese nivel donde hay que buscar (o proponer, o imaginar...) las soluciones” (Lanceros, 2001: 59).¹¹ Rorty parece especialmente consciente de este desafío cuando señala que: “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos intentar hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar. Eso es también lo que es de esperar que ellos hagan cuando se topan con nosotros. Si los miembros de otra cultura protestan diciendo que esta expectativa de reciprocidad tolerante es provincianamente occidental, sólo podemos encogernos de hombros y contestar que tenemos que actuar según nuestro criterio, igual que ellos, pues no existe una plataforma de observación supercultural desde la cual situarnos. El único terreno común en el que podemos estar juntos es el definido por el solapamiento entre sus creencias y deseos comunales y los nuestros.

“La utopía pragmatista no es así una utopía en la que se ha desencadenado a la naturaleza humana, sino una en la que todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear conjuntamente una sociedad universal (o galáctica), y en la que todas estas sugerencias se han expresado en encuentros libres y abiertos” (Rorty, 1996: 287-288).

Y si bien esta actitud puede ser considerada como difusa, a Rorty le parece una actitud preferible en un momento histórico en que si hay algo que se ha hecho evidente es precisamente la pluralidad de culturas y la creciente relación e intercambio entre ellas. Y es que, como bien comenta Bauman la posición de Rorty, “para desenredar el potencial emancipador de la contingencia-como-destino, no basta con evitar la humillación de los otros. También se necesita respetarlos, y respetarlos precisamente en su otredad, en las preferencias que

han hecho, en su derecho a hacer preferencias. Se necesita honrar la alteridad en el otro, la extrañidad en el extraño, recordando que lo 'extraordinario es universal' (Edmond Jabés), que el ser diferentes nos hace parecernos entre sí y que yo no puedo respetar mi propia diferencia sino respetando la diferencia del otro" (Bauman, 2005: 311-312).

Un etnocentrismo asumido, es decir, entendido a la manera de una contingencia-como-destino, como aquí se propone, implica abandonar el proyecto de huir de las "peculiaridades y perspectivas humanas" para convertir en la cuestión central, y más importante, aquella relativa al tipo de ser humano que queremos llegar a ser y al tipo de comunidad que queremos dar forma (Rorty, 1996b: 30). Aquí se abre la posibilidad de interpretar la objetividad como solidaridad, de sustituir las preguntas del paradigma objetivista por otras tan prácticas y directas como las siguientes: "¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad?" "¿Son nuestros encuentros suficientemente libres y abiertos?" "Lo que hemos ganado recientemente en solidaridad, ¿nos ha costado nuestra capacidad de escuchar a los foráneos que sufren, a los que tienen ideas nuevas?" (Bauman, 2005: 312) "¿Podemos ampliar nuestro sentido de comunidad y vínculo a seres humanos aculturados en otras tradiciones?" "¿Podemos pasar de la tolerancia a la solidaridad con miembros de otros universos culturales?". El privilegio de estas preguntas marca el cambio de paradigma, del objetivista al solidario, indica un camino para dejar de pensar que la diversidad cultural entraña como inevitable un "choque de civilizaciones" (Huntington, 1997). Nos dispone para reconocer la presente hora como una oportunidad más que como un peligro.¹² Como un desafío para reinterpretar nuestras culturas, para enriquecer sus relaciones, para extender la valoración de la tolerancia y la posibilidad de la solidaridad entre comunidades con distintas tradiciones culturales. El paradigma objetivista se afana por dilucidar quién tiene la verdad y quién está equivocado; el paradigma solidario, en tanto conversacional, se afana por la comprensión mutua, y en tanto la pluralidad genera un nuevo ámbito dialógico, considera que la verdad en él es un proceso, una tarea común, un logro del encuentro argumentativo libre entre sujetos de diferentes procedencias culturales. La verdad sería en sí misma un hecho solidario, una consecuencia de la comunicación humana animada por la tolerancia y la voluntad de entendimiento. De esta manera, la pluralidad cultural

instala un desafío que es político en una medida no menor, ya que no se trata tanto de coincidir en un sino como de compartir un destino. “A un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere *solidaridad*” (Bauman, 2005: 312). La solidaridad suele asociarse demasiado con la dimensión pasiva del sentimiento, lo cierto es que es también una decisión que se adopta y una acción que se emprende. A través de ella los seres humanos pueden fundar deliberadamente una comunidad de intereses, dar buen cauce a la creencia de que, a pesar de todas las diferencias, estamos vinculados en un destino común. Simplemente la indiferencia ya no puede ser la respuesta a nuestras diferencias, vivimos en un sistema-mundo que por diversas vías -intercambios económicos, problemas ecológicos, sistemas de comunicación, flujos migratorios- nos acerca y nos relaciona multiplicando nuestros cruces y contactos.

Sin embargo, todo esfuerzo vinculante que se realice no puede borrar el enorme cúmulo de diferencias; sería un error hacerlo, un error intentarlo. Inspirado en la posición rortyana, el ya citado Z. Bauman señala que “la nueva solidaridad de lo contingente se basa en el silencio. Sus esperanzas yacen en no hacer ciertas preguntas ni buscar ciertas respuestas, se satisface con su propia contingencia y no desea ser elevada al estatus de verdad, necesidad o certidumbre, pues sabe muy bien (o más bien siente intuitivamente) que no sobrevivirá al ascenso. La solidaridad se hace verdad cuando el lenguaje de la necesidad, el lenguaje del distanciamiento, la discriminación y la humillación, quedan fuera de uso (...) El camino desde la tolerancia a la solidaridad, como cualquier otro, es impreciso; es en sí mismo contingente. También lo es el otro camino, el que conduce de la tolerancia a la diferencia y el distanciamiento; es igualmente contingente, y por eso igualmente plausible. El estado de tolerancia es intrínseca e incurablemente ambivalente (...) Vivir en la contingencia significa vivir sin garantía, con una certidumbre provisional, pragmática, escéptica y siempre momentánea, y esto incluye al efecto emancipatorio de la solidaridad” (Bauman, 2005: 313).

Rorty tiene la esperanza (y sabe que eso no es lo mismo que tener un pronóstico) de que una comunicación más amplia y libre será posible, pero es consciente de que tal meta no tiene estación de llegada ni un cumplimiento definitivo en que se disolverán las diferencias. Y es que tal comunicación, tal

disposición conversacional, no mide su valor por la reducción de lo extraño y diferente que descubrimos entre nosotros y los miembros de otras tradiciones. Desde una óptica liberal esa posibilidad ni siquiera se muestra como deseable. Esta comunicación tiene valor en sí misma: “no conversamos porque persigamos un fin, sino porque la conversación socrática es una actividad que es en sí misma su propio fin” (Rorty, 1996a: 254). Tal conversación pretendida se nutre precisamente de las diferencias y se anima por el desafío de darles cauce, es la condición necesaria para construir posibles acuerdos pero también para edificar la tolerancia recíproca y determinar los marcos para una convivencia pacífica. Por supuesto que Rorty es consciente que la suya es una postura que representa una propuesta con asidero en una cultura específica (a lo menos en parte de ella), la occidental; una cultura que ha incrementado a lo largo del tiempo su valoración del diálogo y la conversación como alternativa a la intolerancia y a la violencia: “La ventaja del liberalismo posmoderno es que reconoce que al recomendar ese ideal no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Todo lo que deberíamos hacer 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, 1996b: 283).

En un contexto de pluralidad cultural, el liberalismo político con su concepción procedimental de la justicia, representa, en esta perspectiva, una alternativa que cabe proponer, fortalecer y explorar. “El liberalismo político equivale a la sugerencia de que intentemos sustituir los *différends* por litigios todo lo que podamos, y que no existe una razón filosófica *a priori* por la que este intento tenga que fracasar, igual que... no existe una razón *a priori* por la que tenga que triunfar” (Rorty, 1996b: 292-293).

Es desde este planteamiento, entonces, que cabe leer la insistencia rortyana de dejar atrás el léxico de la Ilustración. Esto significa dejar atrás todo lo que en ese léxico estaba revestido de necesidad universalista sin el reparo crítico suficiente que develara su monoculturalismo. Pero esto debe ser realizado sin pasar por alto la insistencia de que no significa renunciar a los ideales modernos de igualdad y justicia social. Es precisamente una intensificada

conciencia de la pluralidad cultural, una contingencia asumida y un etnocentrismo confeso lo que amerita, a juicio de Rorty, conservar esos ideales, promoverlos y defenderlos -como nuestra más alta esperanza incluso-, pero a través de un vocabulario *ad hoc*, uno que evite el exclusivismo de la tradición objetivista, que se revista más bien de una retórica persuasiva, que se constituya como una sugerencia introducida en la conversación (intercultural) al modo de una propuesta de sentido. En este punto es, quizá, donde se producen frecuentes malentendidos. Rorty no es un autor que reniegue de la modernidad en su integridad. Su propuesta política, puede afirmarse con propiedad, es moderna, aboga por la democracia y el liberalismo político: “No se trata de una reacción contra el amor, o contra la justicia o contra las instituciones liberales. Es sólo una dosis de terapia filosófica *ad hoc*, un intento para curar los calambres producidos en los liberales por lo que Bernard Williams llama “la teoría racionalista de la racionalidad” –la idea de que cuando no puedes apelar a criterios neutrales estás siendo irracional y probablemente viciosamente etnocéntrico–. Esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales puedan ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza para la especie. (Rorty, 1996b: 282)

Lo que ocurre es que las estrategias discursivas que apoyaban el proyecto moderno resultan ya inapropiadas. Ninguna apelación a la estructura a priori y universal de la racionalidad o a la naturaleza humana o al curso necesario de la historia resultan plausibles. Tampoco la creencia de que existe un “nivel profundo del yo humano” en el que anida el sentimiento de solidaridad que se extiende a toda la humanidad. “La ilustración había esperado que la filosofía justificaría los ideales liberales y fijaría los límites de la tolerancia liberal apelando a criterios de racionalidad transculturales. Pero los filósofos en la tradición de Dewey ya no hacen semejante intento. Nos dicen que vamos a tener que formular los límites caso a caso, bien por intuición o por compromiso en el diálogo, en vez de por referencia a criterios estables. Nosotros los liberales burgueses posmodernos no tachamos ya de ‘necesarios’ o ‘naturales’

nuestras creencias y deseos centrales y de ‘contingentes’ o ‘culturales’ los periféricos” (Rorty, 1996b: 281 293).

En síntesis, la tesis que podemos extraer de los planteamientos de Rorty es que el etnocentrismo equivale a un acto de franqueza y autoconciencia crítica. Se trata de un punto de partida inevitable en nuestro encuentro y relación con seres aculturados en otras tradiciones, lo cual obliga a asumir la propia responsabilidad respecto al ethos de pertenencia. Significa el término del autoengaño de nuestro parroquianismo universalista y el reconocimiento de la pluralidad cultural, la afirmación de la tolerancia y la disposición a la conversación con el extraño, el desafío de construir acuerdos y la valoración de una convivencia respetuosa, la renuncia definitiva a la cruzada cultural, la tarea de imaginar formas que permitan ampliar la solidaridad, la construcción de un nuevo vocabulario para enfrentar la nueva situación que desafía a los vocabularios tradicionales, todavía demasiado reacios a reconocer y asumir su etnocentrismo y contingencia.

Notas

1. Las constataciones que podemos hacer de esto son múltiples y variadas. Considérese, por ejemplo, la siguiente pregunta formulada a Rorty en una entrevista y la respuesta que él da:

- *“¿Podemos defender racionalmente la superioridad de ciertas obras de literatura, arte, música, etc.? ¿Y si es así, basándose en qué? Es decir, ¿tiene sentido decir que la lectura de Shakespeare nos hace una persona mejor, o que la música clásica no es sólo una forma diferente de música, sino una forma estéticamente superior?”*

“La expresión “estéticamente superior” me parece que tiene poca utilidad. Defendería que Shakespeare y Mozart son “superiores desde un punto de vista educativo” en comparación con escritores y compositores menores porque sus obras han perdurado (nuevos públicos las siguen redescubriendo con placer). Así que cada nueva generación sale recompensada si les presta atención para averiguar por qué tanta gente los encuentra tan atrayentes, y para sumarse a la conversación sobre Shakespeare y Mozart que se ha venido manteniendo durante siglos. Pero estoy dispuesto a admitir que para un chino, cuyos compatriotas han venido manteniendo una conversación diferente, y quien tal vez no muestra inmediatamente simpatía ni hacia Shakespeare ni hacia Mozart, quizás no haya ningún valor educacional en las obras de estos hombres.

Para responder de una forma más directa, no creo que podamos “defender racionalmente la superioridad” de la cultura o de las producciones culturales que más valoramos. El término “racionalmente” sugiere una prueba que puede dimanar a partir de unas premisas que son aceptables para todos los seres humanos, sin reparar en su lugar cultural o histórico. No hay

tales pruebas. Pero no importa. Sigue siendo racional intentar persuadir a nuestros hijos de que amen lo que hemos amado, y de que admiren lo que admiramos.” (Rorty, 2005: 180)

2. Lo que cabe es dejar atrás la “imposible tentativa de despojarnos de nuestra piel –de las tradiciones lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica- para compararnos con algo absoluto”, abandonar lo que Rorty denomina “el apremio platónico por escapar de la finitud de nuestro tiempo y lugar, de los aspectos meramente convencionales y contingentes de nuestra vida.” (Rorty, 1996a: 26).

3. “La cuestión de si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca, o de si debemos tener una teoría positiva sobre cualquiera de ellas, es simplemente la cuestión de si nuestra concepción de nosotros mismos debe concebirse en torno a una relación con la naturaleza humana o en torno a una relación con una colección particular de seres humanos, es decir, de si deseamos la objetividad o la solidaridad” (Rorty, 1996b: 43)

4. “La modernidad se pensó a sí misma como una entidad destinada a remplazar a todas las demás entidades y, de esa manera, abolir la misma diferencia entre ellas. Pensó que la *diferenciación* se perpetraba como *universalización*. Éste fue el autoengaño de la modernidad. Sin embargo, fue un autoengaño que debía revelarse a sí mismo sin ninguna ayuda externa... El autoengaño proporcionó el coraje y la confianza necesarios para proseguir esa obra de la universalidad en solitario que siempre engendraba más diferencia, para perseverar en la persecución de la uniformidad, como estaba abocada a producir mayor ambivalencia. El autoengaño de la modernidad estaba preñado con su propio desenmascaramiento...la conciencia de lo contingente, aunque hijo pródigo, fue una descendencia completamente legítima de una ciega autoconfianza, no podía más que nacer de ésta y no hubiera nacido de ningún otro padre. Los moradores de la casa de la modernidad han sido entrenados constantemente para sentirse desdichados de cara a la contingencia; se les ha dicho que la contingencia es ese estado de desasosiego y angustia del que se necesita huir acoplándose a la norma vinculante y alejando así la diferencia.” (Bauman, 2005: 308-309)

5. Asumir la contingencia como destino es algo que Agnes Heller describe de la siguiente manera: “Un individuo ha transformado su contingencia en su destino, si esa persona ha llegado a la conciencia de haber hecho lo mejor de sus posibilidades prácticamente infinitas. Una sociedad ha transformado su contingencia en su destino, si los miembros de esa sociedad toman conciencia de que no prefieren vivir en otro lugar ni en otro tiempo que aquí y ahora.” (Citada por Bauman, 2005: 310)

6. “Fue esta clase de cosmopolitismo que en la década de los 1940, cuando se fundó la UNESCO, conservó un silencio consciente y respetuoso ante el fundamentalismo religioso y los dictadores manchados de sangre, que aún siguen gobernando en muchas partes del mundo. La forma más despreciable de dicho cosmopolitismo es la que da a entender que los derechos humanos están bien diseñados sólo para las culturas eurocentristas, mientras que para las necesidades de otras culturas resulta más adecuada una policía secreta eficiente que disponga no sólo de vigilantes de prisión y torturadores, sino también de dóciles jueces, profesores universitarios y periodistas.” (Rorty, 2002: 23)

7. El reconocimiento del etnocentrismo opera como una suerte de terapia que “insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que no significa que tengan menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales pueden ser

locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie.” (Rorty, 1996b: 282)

8. Ha sido Cornelius Castoriadis uno de los autores que más ha insistido en esta idea postulándola como rasgo identitario de Occidente, como un rasgo en el que éste debería reconocerse y comprometerse. Algo que no contradice su diagnóstico varias veces repetido respecto a que el fenómeno más preocupante y característico de la sociedad occidental contemporánea es que “ha dejado de cuestionarse a sí misma”. (Castoriadis, 1996)

9. Un etnocentrismo que ha operado sobre sí mismo un proceso de autoesclarecimiento sin concesiones y desarrollado una cierta disposición a la diferencia: “Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle Gatling, y el nativo no. Por ello, normalmente *hemos* utilizado la fuerza más que la persuasión para convencer de nuestra bondad a los nativos. Es útil que nos recuerden, como hace Lyotard, nuestra hipocresía imperialista habitual. Pero los liberales occidentales también hemos creado generaciones de historiadores del colonialismo, antropólogos, sociólogos, especialistas en economía del desarrollo, etc., que nos han explicado detalladamente lo violentos e hipócritas que hemos sido. Además los antropólogos nos han mostrado que los nativos de otras culturas preliterarias tienen algunas ideas y prácticas que podemos tejer útilmente con las nuestras. Estos argumentos reformistas, del tipo conocido en la tradición del liberalismo occidental, son ejemplos de la capacidad de esa tradición para modificar su orientación desde dentro, y por ello convertir los *différends* en procesos de litigio.” (Rorty, 1996b: 295)

10. “La antropología ha disuelto –inmisericordemente- unas cuantas elaboraciones especulativas del “estado natural”: ni ha encontrado al “buen salvaje” ni se ha enfrentado a la “horda primitiva”; ha encontrado sistemas diferentes de imaginación, raciocinio, juicio, valoración, culto, producción y gobierno; siempre sistemas culturales. La antropología hermenéutica ha pretendido –pretende- comprender tales sistemas desde su propia coherencia interna, que les acredita como “mundos”, “modos de vida” o “comunidades de sentido”, evitando calificativos como mentalidad pre-lógica, salvajismo cruel, depravación moral o patología colectiva. Con ello muestra y demuestra que la gama de posibilidades del comportamiento humano forma un mosaico colorista y dinámico (no siempre agradable o no agradable para todos) que incluye conductas que van desde la calma proverbial de algunas tribus polinesias hasta la ferocidad (también proverbial) de los aztecas o los yanomamos: todos ellos comportamientos humanos –demasiado humanos-, todos ellos comportamientos que conjugan racionalidad, cálculo y devoción, lógica y mística. Todos ellos comportamientos *naturales* precisamente por ser comportamientos *culturales*.” (Lanceros, 2000: 58). Parte de estas alusiones a Patxi Lanceros y Zygmunt Bauman, aparecen en nuestro trabajo “Esbozo del diálogo como política cultural” (Melo, 2012)

11. Lanceros, P., op. cit., p.59. Considérese también este otro pasaje en el mismo libro: “Creo que quienes siguen levantando monumentos a la ignota naturaleza humana malentienden el problema antropológico, sociohistórico y filosófico: la *n* (incógnita naturaleza) se da siempre culturizada; el ámbito de planteamiento de lo problema humano es el de la diversidad cultural y el de la posibilidad –real o imaginaria- de aproximación entre culturas. Y en ese nivel es en el que hay que preguntarse al respecto de los universales antropológicos (presuntos, hasta que no se demuestre lo contrario). Ni cabe pre-suponerlos, ni cabe atribuirlos a la *n* incógnita: tal vez quepa buscarlos entre el denso ramaje de los diferentes sistemas simbólicos. Tal vez haya que inventarlos (donde *inventar* no significa crear de la nada sino *in-venire*, hacerlos venir de

su lugar de procedencia). Tal vez –dejemos todas las posibilidades abiertas- haya que olvidarlos y operar con entidades, reales o imaginarias, menos ambiciosas.” (Lanceros, 2000: 58)

12. El libro del italiano Giovanni Sartori *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, representa un buen ejemplo de quienes ven sólo amenazas a la integridad de la cultura occidental en el contexto multicultural contemporáneo.

Referencias

- Bauman, Z. (2005), *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos
- Berlin, I. (2002), *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península
- Castoriadis, C. (1996), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: EUDEBA
- Heller, A. (2000), *Historia y futuro*, Barcelona: Península
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster
- Lanceros, P. (2000), *Verdades frágiles, mentiras útiles*, San Sebastián: Hiria Alegia
- Melo, D. (2012), *Diálogo y diversidad*, Santiago de Chile: Altazor editores
- Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1996a), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos
- Rorty, R. (1996b), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1996c), *Forjar nuestro país*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1997), *¿Conocimiento o esperanza?*, Buenos Aires: FCE
- Rorty, R. (2002), *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa
- Rorty, R. (2005), *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta
- Sartori, G. (2001), *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus