

Liberalismo, democracia y pragmatismo

La teoría política de Cornel West

ÁNGEL RIVERO RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Los acontecimientos de esta última década en los países del Este de Europa junto con la crisis de fundamentos y de objeto de la filosofía han dado paso a una nueva consideración de la teoría política y de su relación con la filosofía. Algunos de sus aspectos más llamativos son una reevaluación de la sociedad civil, como esfera de lo público, y de las instituciones democráticas. Esta nueva concepción de la política se aleja del mode-

lo europeo de partidos y se aproxima a las tradiciones políticas norteamericanas. El artículo intenta mostrar a través de una contrastación del pensamiento de dos teóricos neopragmatistas norteamericanos, Richard Rorty y Cornel West, la relevancia de este enfoque para la teoría política y la persistencia en él de uno de los conflictos por antonomasia del pensamiento moderno: la tensión entre democracia y liberalismo.

I. *La condición política postmoderna*

La condición política postmoderna es el título que Agnes Heller y Ferenc Fehér¹ han elegido, parafraseando el descrédito de los grandes relatos señalado por Jean-François Lyotard, para hacer, también, una descripción de esta situación de proliferación de micro-discursos, de cambio de vocabularios, que ha acompañado al final de los sistemas totalitarios del Este de Europa y al final, en cierto sentido, de las grandes narrativas, o si se quiere, en lo político, de las ideologías como formas de legitimación.² Aquí la palabra condición refleja ese sentido de circunstancia, de situación particular no incardinada en ninguna historia, de fijación en el presente. En definitiva, una sensación de contingencia y pérdida de sentido que también ha influido poderosamente en la nueva reconsideración de la política. Postmodernidad, por su parte, no señala la entrada en un nuevo tiempo histórico. Por el contrario, lo que muestra el sentido de esta palabra es nuestra dependencia de un proyecto, el de la modernidad, que ha quedado incompleto y que se halla pendiente de reevaluación y examen.

Pero los cambios no sólo se han producido en el nivel teórico, ni tan sólo han sido consecuencias de las reflexiones surgidas al calor de los acontecimientos históricos ni de la quiebra de fundamentos de determinados discursos filosóficos que apuntalaban determinadas políticas. Los escenarios políticos de las democracias occidentales consolidadas también se

han visto fundamentalmente trastrocados durante la última década. Los autores anteriormente citados señalan la desaparición de la política de clases, de la visión del estado como encarnación de una clase, y la nueva consideración funcionalista de la sociedad como dos de los elementos más relevantes de nuestro presente. Y esto es especialmente importante para el pensamiento político de la izquierda porque ha propiciado, por una parte, que ésta se tomara «más en serio que nunca» al Estado y a las instituciones democráticas. La otra cara de la moneda es la erosión constante de los partidos, en general, y de los de clase en particular, su pérdida de preeminencia, y la ascendencia de los movimientos sociales como nuevos sujetos políticos. Heller y Fehér señalan que en conjunto, este proceso «equivale a la asimilación europea de hábitos políticos americanos, un nuevo modelo en cuyos términos los movimientos en lugar de los partidos forjan las opciones políticas».³ Pero los autores que vengo comentando añaden una consideración más que pende de lo anterior y que tiene implicaciones directas sobre el ambiente que planea sobre la reflexión política y sobre la actividad política misma: la erosión de la racionalidad política. En su lectura, al margen de las «sublimas misiones universalistas» que las ideologías asignaban a las clases, éstas y las estrategias de clase estaban dirigidas por el propio interés. Tenían una «enorme propensión racional» puesto que el interés las hacía más o menos calculables y predecibles. De este modo la condición política postmoderna se refleja en una mayor «irracionalidad» en el cambio político y en la política misma.

La razón de introducir esta breve descripción de la «condición política postmoderna» es la de resaltar el contraste entre la percepción de lo contemporáneo en ambos lados del Atlántico. Este ambiente, vivido con tonos trágicos y con sonos apocalípticos de final de milenio en una Europa azotada por una profunda crisis de identidad, por los teóricos políticos y por los propios partidos políticos, de pérdida de sentido y de proyecto político, es vivido en América del Norte como la celebración de la contingencia como libertad fundacional y prerrequisito de la democracia creativa teorizada por John Dewey. Si en Europa la postmodernidad tiene un estatuto político ambiguo, en Estados Unidos concita el entusiasmo progresista e incluso la identificación con las tradiciones autóctonas de pensamiento. Así, en el neopragmatismo americano hay una asunción de la crítica filosófica postmoderna junto a un regreso satisfecho a las tradiciones propias de pensamiento. Uno de los símbolos de esta recuperación será la figura de Ralph Waldo Emerson, el ejecutor de la declaración de independencia intelectual de los Estados Unidos, quien celebró que su país se liberara del peso del sentido de la historia que soporta Europa y permitiera así el surgimiento de una comunidad política de sujetos, el surgimiento de una comunidad de comunidades individuales.⁴ Cornel West ha trazado con forma de huida de la filosofía (el camino de Europa) la senda que une a Emerson

con el pragmatismo americano.⁵ Dewey asoció su idea de la gran comunidad, del desarrollo de la democracia más allá de una mera forma de gobierno, a la idea emersoniana del despertar de esa enorme inteligencia durmiente que es la esfera de lo público.⁶ Y Richard Rorty ha celebrado con Emerson el surgimiento en América del sujeto libre privado, «desencantado» de la comunidad en su sentido tradicional. En suma, Emerson ejemplificaría a un tiempo la huida de la filosofía y la defensa de la comunidad liberal, de la particularidad, por tanto, norteamericana. Lo que se pretende mostrar, al socaire de los pensamientos de Rorty y West, es que la idea jeffersoniana de una democracia fundada sobre el principio de tolerancia, la democracia republicana, como él la denominó, ofrece un modelo distinto al de las «narrativas de la emancipación»⁷ que han dominado el panorama europeo, y que ahora se encuentran sumidas en profunda crisis. Este modelo contrapone la creatividad social de los sujetos contingentes al perfeccionismo político de los sujetos políticos necesarios para estas últimas. Esto no quiere decir que el modelo propuesto como ejemplo esté exento de problemas. Precisamente, el principio de tolerancia hace que las tensiones entre lo público y lo privado sean insalvables, pero lejos de constituir una amenaza a la racionalidad del sistema político, constituyen su alimento.

Volviendo al libro que antes hemos citado de Heller y Fehér, y que nos ha servido para dar contraste al trasfondo sobre el que se produce este resurgimiento del pragmatismo en América, su propósito es resumido por los autores en torno a la búsqueda de respuestas positivas a dos preguntas que muestran, al menos, un consenso básico que subyace a la pluralización y fragmentación contemporáneas: la institucionalización de la democracia como *constitutio libertatis*. Las preguntas que enuncian son «¿cuáles son los peligros que amenazan al salvavidas de la modernidad, a las tradiciones, valores, legados, instituciones y aspiraciones democrático-liberales y «socialistas democráticos?» y, en segundo lugar, ¿cómo pueden no sólo salvarse sino desarrollarse más aún esas tradiciones, tendencias y aspiraciones? Las preguntas me parecen pertinentes no sólo porque revelan este consenso básico, más fruto de la experiencia política que de la argumentación teórica, sino porque las diferentes respuestas posibles son las que marcan la diferencia entre los autores que quiero comparar. Richard Rorty y Cornel West intentan contestar a estas preguntas, sobre el trasfondo que brevemente hemos bosquejado, desde una perspectiva neopragmatista que apela a una racionalidad distinta de la fundamentalista, una racionalidad basada en las lecciones del experimento de democracia liberal que es, en su concepción, Estados Unidos. Para ambos, por volver a las preguntas que hemos mencionado, las democracias liberales no necesitan fundamentos ni justificaciones filosóficas, es más, este tipo de procedimientos no hacen ningún favor a la democracia. Por el contrario, «en lugar de cons-

truir imágenes fantásticas con arena», nos dice Agnes Heller interpretando a Rorty pero podría aplicarse también a West, «tales como normas universales y deberes cívicos, deberíamos apoyarnos [...] en la existencia real misma de hombres y mujeres liberales, en su aborrecer la crueldad, en su sentido cada vez mayor de solidaridad, y en nuestras instituciones libres existentes». ⁸ La diferencia entre Rorty y West radicaré en que el primero considera esencial para la defensa de la democracia el mantenimiento fuerte de la dicotomía entre público y privado, no sólo en el sentido de Stuart Mill de marcar un límite a la libertad civil frente a la del individuo, sino en el sentido más filosófico de identificar privado con autorrealización y público con justicia. De este modo ética y política quedan separadas en aras de la «optimización pragmática» que reza que lo que es bueno para nuestra autorrealización no lo es para la mejora de nuestras instituciones. Rorty entiende que la experiencia americana ha mostrado que el desencantamiento del mundo, la pluralidad de dioses privados, es un bien que hemos ganado y que constituye la esencia de la democracia liberal. Apelando a Dewey, nos dice que «el desencantamiento de la vida pública y comunal es el precio que pagamos por la liberación espiritual privada e individual, el tipo de liberación que Emerson consideraba típicamente americana. Dewey era muy consciente, al igual que Weber, de que había que pagar un precio, pero pensaba que valía la pena. Asumía que ningún bien alcanzado por sociedades anteriores merecía la pena de ser recuperado si el precio era una disminución de nuestra capacidad de dejar a la gente a su aire, de dejarles intentar llevar a cabo sus visiones privadas de la perfección en paz. Admiraba la costumbre americana de dar prioridad a la democracia [...]». ⁹ Para Cornel West, el pragmatismo, su «pragmatismo profético», adopta un tono más decididamente político, su impulso no viene del desencantamiento filosófico que enfatiza los límites de lo privado (dar prioridad no significa, para West, dejar en paz, sino ampliar la participación en la toma de decisiones) sino que busca ser un instrumento político al servicio de aquellos excluidos en la conversación noratlántica. Esto es, hace de la idea deweyana de realización de la democracia su principal estímulo teórico. ¹⁰

II. *El liberalismo neopragmatista de Richard Rorty*¹¹

Richard Rorty ha desarrollado una forma antifundamentalista de liberalismo que él conecta con el último Rawls y que es explícitamente anticomunitarista, al menos en su formulación original en «The Priority of Democracy to Philosophy». Es más, parecería que el liberalismo de Rorty estuviera construido a contrapelo de las críticas de comunitaristas como Sandel a Rawls. Y que este último hubiera aceptado la propuesta contextualista rortiana ante la presión de las críticas comunitaristas. En el artículo que

hemos citado, y que nos parece todavía el programa más claro del liberalismo de Rorty, éste encuentra en Jefferson el núcleo del liberalismo americano, que se resume, básicamente, en la irrelevancia de las creencias privadas para el funcionamiento de una sociedad democrática, esto es, en el principio de tolerancia. Sin embargo, también el propio Jefferson puso un matiz particular a su afirmación, como nos recuerda Rorty: «Los ciudadanos de la democracia jeffersoniana podían ser todo lo religiosos o irreligiosos que quisieran siempre que no fueran “fanáticos”. Esto es, debían abandonar o modificar sus opiniones sobre asuntos de importancia última, las opiniones que hasta ese momento podían haber dado sentido y propósito a sus vidas, si esas opiniones implicaban acciones que no podían justificarse ante la mayoría de sus conciudadanos». ¹² Esto es, el principio de tolerancia se atempera con la separación de lo público y lo privado.

Para Rorty esta idea jeffersoniana tiene dos vertientes: una absolutista que santifica la conciencia individual como origen de dignidad y derechos, y otra, pragmatista, que cercena, ante el altar de la conveniencia pública, las creencias de la conciencia relevantes para la política pública pero imposibles de defender sobre la base de las creencias comunes de sus conciudadanos. El empeño teórico de la Ilustración fue salvar esta tensión identificando la justificabilidad con la verdad. Y es precisamente del fracaso de este «experimento epistemológico» de la Ilustración del que ahora se hace eco la crítica postmoderna. Para Rorty es ésta una operación que ha quedado desacreditada en nuestro siglo y que ha dado al traste con la descripción del sujeto común «a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo ilustrado». El resultado ha sido, para lo que interesa a Rorty, una polarización de la teoría social liberal. Por una parte, el «lado absolutista» habla en términos abstractos de «derechos humanos» y de respuestas «correctas» a los dilemas morales y políticos sin necesidad de apelar a teoría alguna de la naturaleza humana. Se abandona la metafísica acerca de lo que son los derechos pero se sostiene al mismo tiempo que es algo que corresponde a todos los miembros de la especie. ¹³ En el lado pragmatista, por el contrario, se considera que «hablar de “derechos” es un intento de disfrutar de la metafísica sin asumir responsabilidades, todavía necesitamos algo para distinguir el tipo de conciencia individual que respetamos del tipo que condenamos como “fanática”. *Esto sólo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico —la tradición de una comunidad particular, el consenso de una cultura particular* [subrayado mío]. De acuerdo con este punto de vista lo racional o lo fanático es relativo al grupo respecto al cual creemos necesario justificarnos a nosotros mismos —el cuerpo de creencia compartida que determina la referencia de la palabra “nosotros”». ¹⁴ Lo interesante de esta consideración de Rorty del campo teórico liberal no es sólo que coloque a Ronald Dworkin en el campo de los absolutistas y que se haga acompañar en el campo pragmatista de Rawls y

Dewey, sino la manera en que es caracterizado el pragmatismo liberal respecto al comunitarismo. Para Rorty estos teóricos (que incluyen entre otros a Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, el primer Roberto Unger y otros) no sólo rechazan el individualismo racionalista de la Ilustración y la idea de derechos, sino que, «al contrario que los pragmatistas», consideran que este rechazo acarrea serias dudas acerca «de las instituciones y la cultura de los estados democráticos supervivientes». En la lectura de Rorty, que conecta a estos autores con la descripción absolutamente negativa de la modernidad de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, los comunitaristas sostendrían que las instituciones liberales no podrán sobrevivir a la crisis de la justificación filosófica que les proporcionaba la Ilustración. Sin embargo, después introduce matices y señala dentro de los comunitaristas tres tendencias: la primera (de la que sólo cita a Horkheimer y Adorno) sostendría que el pragmatismo es un resultado insuficiente del racionalismo ilustrado y que no es capaz de articular una comunidad; la segunda vendría a decir que en el balance entre pérdidas y ganancias proporcionadas por la democracia liberal, las primeras superan a las segundas, básicamente, que el tipo de ser humano producido por las instituciones y la cultura liberal es indeseable (ésta sería la posición de MacIntyre); la tercera defendería que las instituciones políticas presuponen «una doctrina acerca de la naturaleza de los seres humanos y que tal doctrina debe, al contrario que el racionalismo ilustrado, dejar claro el carácter esencialmente histórico del sujeto» (y aquí estarían Taylor y Sandel).

Será esta última posición la que más interese a Rorty porque es la que más fuertemente ha atacado al liberalismo, contextualista o no, de Rawls que él hace suyo. Para ello planteará dos preguntas cruciales a esta posición. La primera es si la democracia liberal necesita justificaciones filosóficas, a lo que contestará negativamente. Es decir, el filósofo de la democracia liberal puede desarrollar una teoría del sujeto humano en consonancia con las instituciones que admira pero no puede pretender fundamentar estas últimas en el primero. La democracia liberal puede necesitar «articulación filosófica» (Dewey) pero no fundamentación filosófica. En este preciso punto la concepción política de Rorty es deudora de su crítica demoladora del optimismo epistemológico de la filosofía (analítica o de otro tipo). Pero además, la búsqueda innecesaria de este tipo de fundamentación de la democracia liberal ha hecho que se identifique a ésta con el fracaso de esos intentos, perjudicándola. La búsqueda de un bien colectivo que dé fundamento a la justicia liberal sería otro intento fallido de redesccripción filosófica. Sencillamente no se necesitan ni son ya posibles filosóficamente pues, como sostiene el segundo Rawls, la justicia como imparcialidad, la concepción de la justicia apropiada para una democracia constitucional, «no necesita apelaciones filosóficas a la verdad universal, ni a la

naturaleza esencial, ni a la identidad de las personas», basta que esté inspirada en las «ideas intuitivas encarnadas en las instituciones políticas de una democracia constitucional y en las tradiciones públicas de su interpretación». Por tanto, a la segunda pregunta que hace Rorty a la crítica comunitarista, la de si «una concepción del sujeto que, como dice Taylor, hace a la "comunidad constitutiva del individuo", concuerda de hecho mejor con la democracia liberal que la concepción del sujeto de la Ilustración»,¹⁵ contestará que sí, pero que es irrelevante en cuanto a nuestras instituciones políticas.

Armado de estos presupuestos, Rorty emprenderá una relectura pragmatista, en el sentido que antes se ha especificado frente a la absolutista, de la *Teoría de la justicia*, de John Rawls. La clave de esta lectura será el concepto de tolerancia de Jefferson aplicado a la propia filosofía. Es decir, la filosofía entra en el ámbito de lo privado y es incapaz de justificar un concepto político de justicia. La relectura de Rawls por Rorty estará profundamente mediada por la segunda posición de este primero, esto es, por la autointerpretación que Rawls realiza de su obra en «Justice as Fairness: Political not Metaphysical».¹⁶ Será, por tanto, lo justificable en términos de nuestra tradición lo que dé apoyatura a la democracia liberal ejemplificada en la teoría de Rawls. Los límites de nuestras acciones individuales con trascendencia pública estarán fundados en el consenso de nuestra comunidad sobre lo que sea la justicia. Las democracias liberales no necesitan, por tanto, nada más que una articulación política de su concepto de justicia como justificación:

Puesto que la justicia como imparcialidad está pensada como una concepción política de la justicia, trata de inspirarse tan sólo en las ideas intuitivas básicas que están incardinadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en las tradiciones públicas de su interpretación. La justicia como equidad es una concepción política, en parte porque arranca de dentro de una determinada tradición política.¹⁷

Para Rorty, la democracia liberal no necesita ninguna fundamentación filosófica, menos aún una basada en una concepción política del sujeto. La libertad de los modernos de la que hablara Benjamin Constant no sólo es el regalo de la verdadera libertad sino la precondition de la democracia liberal. Sin sujetos «desencantados» comunamente no pueden articularse los intereses prepolíticos que forman el consenso básico sobre el que se asientan las instituciones y las tradiciones liberales. Buscar fuera de las tradiciones políticas de estos sujetos privados una justificación para la democracia es lo que ha dado lugar a la crítica fuerte comunitarista. Sin embargo, hay otra manera de entender esta crítica. Por ejemplo, para Amy Gutmann la crítica comunitarista estaría dirigida a la mejora de la justicia liberal, y muchas de las críticas, aunque no formuladas de la mejor mane-

ra, eran pertinentes debido al carácter abstracto, «absolutista» de las propuestas liberales.¹⁸ El segundo Rawls, «contextualista» y situado en una mejor posición para contestar a estas críticas, podría ser resultado de este intercambio crítico.

El problema con Rorty radica en que su concepción liberal está demasiado mediada por su antifundamentalismo filosófico. Como ha señalado Chantal Mouffe, Rorty tampoco desenreda, al igual que los comunitaristas objeto de sus ataques, la maraña en torno a lo que sea el liberalismo político dentro del enmarañado vocabulario en el que se mezclan la concepción «atomista del hombre del liberalismo individualista», el liberalismo económico, etc. Para Mouffe la principal virtud de Rorty es que separa correctamente, «siguiendo a Blumenberg», «los dos aspectos de la Ilustración, el de la "autoafirmación" (que puede ser identificado con el proyecto político), y el de la "autofundamentación" (el proyecto epistemológico)», pero «después ha identificado el proyecto político de la modernidad con un vago concepto de "liberalismo" que incluye tanto al capitalismo como a la democracia», y concluye, «su "liberalismo burgués postmoderno" es por tanto una pura y simple apología de las "instituciones y prácticas de las ricas democracias del Atlántico Norte" que no deja espacio para la crítica democrática».¹⁹ Sin embargo, Mouffe fuerza las cosas al describir políticamente a Rorty utilizando lo provocativo de sus autoatribuidas señas de identidad. A pesar de sus esfuerzos, el liberalismo de Rorty tiene mejor articulación en el terreno de la epistemología que en el de la política y no deja de ser curioso que cuando Rorty ha querido dejar ver el socialdemócrata que hay en él parapetado bajo la máscara de «liberalismo burgués postmoderno» lo ha hecho en términos biográficos.²⁰ Precisamente, para acabar con todos estos falsos dilemas escondidos bajo la capa del liberalismo, Mouffe propone una serie de distinciones:

- Para comprender la modernidad política considera imprescindible distinguir dos tradiciones, la liberal y la democrática.
- A continuación no ha de confundirse la «modernidad política» con el proceso de modernización ejecutado bajo la dominación de las relaciones capitalistas de producción (aunque algunos liberales conecten el liberalismo político con el económico).
- Aunque hay muchas concepciones filosóficas del liberalismo es un error el creerlas una sola doctrina, es más, la aceptación del liberalismo político no necesita de ninguna.

Si nos hemos detenido en estas distinciones es porque Richard Rorty, en su aceptación contextualista del proyecto rawlsiano de establecer el principio de la justicia social, de los principios liberales e igualitarios que entraña, hace implícitamente las distinciones que Mouffe exige. Es más,

Rorty no liga la economía de mercado al principio de tolerancia, como algunos liberales (en el sentido europeo, que no en el de que se reclama, en ocasiones, Rorty), sino en un criterio de eficacia derivado de la experiencia. Donde los matices son más difíciles de precisar es en si hace la distinción que aparece en la primera de las observaciones de Mouffe. Será en torno a ella, a la tensión entre democracia y liberalismo, donde se centre el conflicto con su crítico, y sin embargo discípulo, Cornel West.

III. *Cornel West y el mensaje profético del pragmatismo*

Lo que nos parece relevante de la crítica de Cornel West al pensamiento político de Rorty es que está hecha desde la aceptación de los mismos supuestos filosóficos, desde la misma tradición pragmatista, casi desde los mismos autores.²¹ La diferencia será el énfasis democrático deweyano con el que contrarrestará West el liberalismo político de Rorty, el carácter primordialmente político de su pensamiento (y no secundario en el sentido de post-filosófico) y la entrada abigarrada de autores del nacionalismo negro norteamericano y de la tradición política de la izquierda.

Post-analytic Philosophy,²² un libro editado por West y John Rajchman, tiene un doble valor para los propósitos de este artículo. Por una parte es una celebración del reencuentro con las tradiciones autóctonas del pensamiento americano que antes hemos comentado. El libro se abre, precisamente, con un artículo de Rajchman titulado «La filosofía en América» que es una respuesta a la afirmación de Tocqueville, en *La democracia en América*, de que ningún país estaba menos interesado en la filosofía que Norteamérica, que ni tenía tradiciones filosóficas propias ni conocía las ajenas. La respuesta, claro está, será ensalzar la prioridad de la democracia frente a la filosofía, la filosofía de la solidaridad rortiana frente al objetivismo llevado a América por los emigrados europeos. El libro es un documento importantísimo del discurso multidisciplinar que se ha creado en Estados Unidos animado en gran medida por el pensamiento de Rorty. Pero lo que nos interesa ahora es el artículo de Cornel West que cierra el libro y que lleva por título «The Politics of American Neo-Pragmatism», constituyendo en realidad una crítica a las limitaciones políticas del pensamiento rortiano. West espeta a Rorty la pregunta pragmatista por antonomasia, la pregunta por las consecuencias, la diferencia que hace aquí la diferencia: ¿cuáles son las consecuencias éticas y políticas de adoptar su neopragmatismo? La respuesta de West no puede ser más contundente: «En el nivel macrosocietal, simplemente ninguna. En este sentido, el neopragmatismo de Rorty es, en parte, un consciente proyecto ideológico postfilosófico para promover las prácticas básicas de las sociedades burguesas capitalistas y al tiempo desalentar su defensa filosófica. La despreocupación de Rorty por la filosofía va pareja de su vigilancia de la prácticas burguesas americanas».²³

Sin embargo, en el nivel microinstitucional, el neopragmatismo de Rorty sí que hace una diferencia para West. Y ésta consiste en las implicaciones antiprofesionales para la academia de la posición de Rorty. Para West, la paradoja de Rorty reside en que el radicalismo antiepistemológico de éste confina su compromiso de transformación a la academia y reserva su apologética para el Occidente moderno.

West simpatiza profundamente con la posición de Rorty frente a la epistemología, con que en su neo-pragmatismo no haya sitio para las justificaciones filosóficas ahistóricas. Sin embargo, le reprocha que su «débil historicismo se contenta con las narrativas históricas intelectuales y desconfía de las narrativas socio-históricas. Este tenue historicismo —ligado a la estrechas consecuencias éticas y políticas de su narrativa— queda claramente ilustrado en el uso frecuente que hace de una concepción omniabarcante e indiferenciada de sociedad».²⁴ Cornel West propondrá complementar la narrativa tenuemente historicista de Rorty con una perspectiva histórica y sociológica más afinada: con Marx, Durkheim, Weber, De Beauvoir y Du Bois. Porque, a pesar de las limitaciones que aparentemente encuentra en este pensamiento, para West puede ser un trampolín hacia una perspectiva filosófica más comprometida, e incluso «subversiva». La razón de esto la encuentra en el cultivo que el pensamiento de Rorty hace de la actitud crítica frente a todas las tradiciones filosóficas, en el cambio de énfasis de la búsqueda de fundamentos al examen de tradiciones, «de la epistemología a la ética, de la verdad a las prácticas, de los fundamentos a las consecuencias», que puede dar lugar a fines emancipatorios al socavar los vocabularios de órdenes sociales pasados y presentes. Incluso el explícito etnocentrismo de Rorty puede animar a que los marginados en la conversación noratlántica («especialmente en la academia») se decidan a tomar la palabra para explicar «que no son excluidos y oprimidos por tener un monopolio sobre la verdad que amenaza la cultura dominante [...] sino más bien por el desarrollo histórico de mecanismos societales estructurales tales como la explotación de clase, la represión del estado, el patriarcado, que reproducen y refuerzan tal marginalidad».²⁵ Pero, al margen de la sugerencia de tareas necesarias para dar un sesgo socialmente emancipador al pensamiento de Rorty (algo que éste vería como una auténtica aberración puesto que lo opuesto de la política de la tolerancia es, precisamente, ésta de la emancipación),²⁶ el «pragmatismo profético» de West es poco más que un proyecto de intenciones. El propio West ha reconocido que a pesar de las ya numerosas obras que ha publicado, aún no ha escrito «su» libro. Sin embargo las características de este pensamiento ya pueden reconstruirse a través de sus fragmentos y quizá, por la propia aceptación de las tesis antifilosóficas de Rorty por West, sólo sea a través de fragmentos como pueda articularse. La obra en la que aparece formulado este proyecto con más claridad es en su genealogía del pragmatismo: *The*

*American Evasion of Philosophy.*²⁷ Este libro proyecta el movimiento antifilosófico de Rorty sobre la historia del pragmatismo americano reforzando el carácter democrático de esta tradición. Ya se ha dicho que el libro arranca precisamente con la figura de Emerson, pasa rápido por el pragmatismo clásico y sus preocupaciones acerca del conocimiento y la creencia, y enlaza casi de inmediato con la «mayoría de edad» del pragmatismo americano: John Dewey. Lo que interesa a West del pragmatismo son sus implicaciones políticas, algo que, como ha observado Westbrook,²⁸ sencillamente no existía en el pragmatismo clásico: «el pragmatismo [...] como conjunto de argumentos acerca del conocimiento, el significado y la verdad, no tiene implicaciones morales ni políticas determinadas». Sólo a mediados de siglo pudo el pragmatismo desarrollar una tarea política, tras la estela de Dewey, en las obras de Sidney Hook, Du Bois y Wright Mills, pero sucumbió a las tensiones de la guerra fría. Para West el resurgimiento del pragmatismo americano propiciado por Rorty ha permitido el surgimiento de un tipo de pensamiento que hace de la crítica cultural y del compromiso político sus pilares básicos. El nombre que da West a este pensamiento es, como se ha dicho, el de «pragmatismo profético»,²⁹ y a él dedica el último capítulo de su libro, aunque en puridad la mayor parte del mismo se dedica a glosar el pensamiento de Roberto Unger y el desafío de Michel Foucault. Propiamente, el pragmatismo profético ocupa las últimas páginas, pocas, de la obra. El pragmatismo de este pragmatismo reside, tan sólo, en su carácter antifilosófico, esto es, rortiano, porque su articulación como arma pública está más próxima a la política de posiciones de un Foucault. Parece como si el liberal ironista de Rorty hubiera descubierto que su actividad política consiste básicamente en expresar su solidaridad en forma de ironía hacia las propias tradiciones, hacia el propio contexto de justificación, desenmascarando el sufrimiento que anida en los márgenes de nuestras instituciones liberales occidentales. West define el pragmatismo profético como un compromiso, que no rinde culto a ninguna ideología, con la eliminación del sufrimiento, con la eliminación de la opresión en cualquier lugar y tiempo sin mediación de compromisos estratégicos, con la lucha contra el racismo, el patriarcado, la homofobia y la injusticia económica desde la defensa de los «preciosos ideales» de la individualidad y la democracia: «El pragmatismo profético no está confinado a ningún sujeto histórico preconcebido, como la clase obrera, los negros o las mujeres. Por el contrario, invita a todas las gentes de buena voluntad de aquí o de fuera a luchar por una cultura emersoniana de democracia creativa en la cual la situación de los condenados de la tierra sea aliviada».³⁰ Parecería pues, que el pragmatismo profético fuera una última vuelta de tuerca, no sólo de la huida americana de la filosofía, sino de la evasión, también, de las políticas ideológicas. Su proclamado izquierdismo radicaría en que combina la conversación política norteamericana, el con-

senso político en torno a las instituciones liberales, con el ideal deweyano de la gran comunidad, para de esta forma iluminar constantemente la voz de aquellos excluidos de la conversación. Para ello, el pragmatismo profético complementa el «tenue historicismo» rortiano con las narrativas sociales tradicionales de la izquierda. Así, el último libro, de momento, de Cornel West, *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*,³¹ busca precisamente ejemplificar este tipo de crítica social radical que prescinde del obstáculo de las fundamentaciones filosóficas. Lo valioso en Marx es, para West, su capacidad de inspirar la acción radical en favor de la individualidad, la democracia y la libertad social, mediante su historicismo radical, sin sucumbir a la estéril búsqueda de fundamentos. Para ello enfrentará a Marx con algunos de sus comentaristas más reputados: la teleología de Engels, el naturalismo de Kautsky y la ontología de Lukács. El historicismo radical de Marx es una tarea eminentemente antiepistemológica y antifundamentalista.³² En suma, la posición política del pragmatismo profético³³ se hace cargo del desafío político de la postmodernidad, a través de la clave rortiana, para revertir en la concepción tradicional de la política norteamericana al enfatizar su componente democrático comunitarista. La idea de Dewey de la gran comunidad, el acceso de todas las comunidades a la esfera de lo público como forma de modelar la política, frente a la política ideológica, es recogida por West en su política postmoderna de posiciones que identifica la acción política con la voz de los condenados de la tierra en cada momento. El vocabulario político se reinterpreta no desde nuestras tradiciones compartidas sino haciendo sitio a los vocabularios marginados. Cornel West lo ha resumido así: «El pragmatismo profético es una forma de pensamiento y de acción de la izquierda americana en nuestro momento postmoderno. Es profundamente deudora de las teorías continentales en circulación como el marxismo, el estructuralismo y el postestructuralismo, sin embargo *permanece dentro de la esencia americana* [subrayado mío]. Está enraizado en lo mejor del radicalismo americano y *rechaza ser simplemente otra posición polémica dentro del espectro ideológico* [subrayado mío]. El pragmatismo profético hace un llamado a la regeneración de una vida intelectual de calidad, seria y sana en América y por la regeneración de las fuerzas sociales que den poder a los discriminados, a los degradados, a los abatidos. [...] El pragmatismo profético descansa sobre la convicción de que la evasión americana de la filosofía no es una evasión del pensamiento serio y de la acción moral. Por el contrario, tal evasión es una tradición rica y revisable que da oportunidad para la crítica cultural y el compromiso político al servicio de una cultura emersoniana de democracia creativa».³⁴

IV. *Los límites de lo razonable. Democracia y liberalismo*

Robert B. Westbrook³⁵ ha señalado de qué manera el neopragmatismo ha abandonado el alcance más bien restringido del pragmatismo clásico, dedicado a problemas del conocimiento, para centrar cada vez más su atención en problemas morales y políticos. La idea de Westbrook es que los pragmatistas clásicos lo eran en tanto antifundamentalistas respecto a la teoría epistemológica. Pero respecto a la moral y la política eran muchas otras cosas. Lo que nos interesa de Westbrook es que centra su crítica a West en el conflicto de éste con Rorty acerca de lo que pueda significar una ética o una política «deweyana».³⁶ En el terreno de la afinidad intelectual, el pensamiento de West está más próximo al proyecto de Dewey que el de Rorty. Es más, como sostiene Westbrook, West lleva razón al interpretar que Dewey transformó el romanticismo emersoniano en la visión de una cultura democrática participativa. Por el contrario, «para Rorty, la política liberal democrática implica poco más que asegurarse de que los ciudadanos se hagan el menor daño posible e interfieran lo mínimo en la vida privada de los otros. Hay poco en su concepción social o política del lado comunitarista del pensamiento de Dewey, y nada de la veneración de Dewey por la experiencia *compartida* de los ciudadanos. Defiende la solidaridad en la vida pública, pero es una solidaridad extraordinariamente tenue, que equivale a poco más que una aversión común al sufrimiento y a la humillación y explícitamente no a “una posesión común o a un poder compartido”. La política de Rorty se centra sobre la libertad negativa, “sobre nuestra capacidad de dejar a la gente a su aire”».³⁷ Por el contrario, West defendería la idea deweyana de una democracia participativa encaminada a ensanchar el acceso al proceso de toma de decisiones. Libertad positiva, pues. Westbrook nos matiza que Rorty no es un liberal «duro», él mismo se ha definido como socialdemócrata, en términos norteamericanos sería un «viejo liberal del *New Deal*» y en estos términos retrotrae este autor la polémica Rorty-West al debate entre Walter Lippmann y John Dewey. Entonces los términos de la polémica eran si, como defendía Dewey, la idea central regulativa de la vida americana debía ser la democracia participativa o si, como sostenía Lippmann, ésta había perdido su relevancia en las sociedades y estados industriales modernos. Por tanto, de nuevo, la polémica entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, pero traducida ahora, citando la que Roberto Unger considera la gran pregunta política de nuestros días, por Westbrook de la siguiente manera: ¿es la socialdemocracia lo mejor que, razonablemente, podemos esperar? La respuesta de Rorty (y Lippmann) sería que sí, y la de West (y Dewey) que a largo plazo no. La clave está en lo que podamos, nosotros contemporáneos, seguir considerando como razonable. Para Westbrook el precio que paga West por responder al liberalismo desinflado de los Lipp-

manns y los Rortys rebasa lo razonable. Lo que no encuentra razonable Westbrook en West es el recurso a la amalgamación y superposición de discursos: el marxismo vindicado por West casa mal con el «radicalismo pequeño burgués» de Dewey, «lo mejor de la tradición radical americana»; la combinación entre cristianismo y pragmatismo tampoco aclara «¿cómo se hace compatible la creencia religiosa con la concepción pragmatista de la verdad?»; y por último, West parece poco cauto acerca del nihilismo, político o de otro tipo, que amenaza al «matrimonio entre pragmatismo y postmodernismo». En definitiva, parecería que West, a pesar de todas sus cautelas filosóficas frente al fundamentalismo, hubiera recuperado el principio de emancipación en la articulación de su política reinstaurando, dentro de un discurso que se quiere pragmatista, la mitología arquimédica de las políticas redentoras.

Westbrook le recuerda con crueldad a West, a propósito de su pragmatismo profético entendido como un acto político, como un compromiso político «al servicio de una cultura emersoniana de democracia creativa», que Max Otto escribió en los años cuarenta a Dewey preocupado porque en un artículo de este último escrito en 1903 se decía que Emerson era el filósofo de la democracia. Dewey respondió que había olvidado por completo que alguna vez hubiera dicho tal cosa. West, concluye Westbrook, junto con Emerson, comparte un inmoderado optimismo respecto a posibilidades abstractas y un profundo pesimismo respecto a la realidad. El dilema que se nos ofrece es, finalmente, elegir entre «la modesta esperanza de Rorty de una mayor medida de democracia social y la inmoderada esperanza de una democracia participativa expansiva».³⁸

NOTAS

1. Agnes Heller y Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity, 1988.

2. Tanto el libro de Heller y Fehér como el de Lyotard (*La condición postmoderna* [trad. de Mariano Antolín Rato], Madrid, Cátedra, 1989) intentan responder, en último término, a los problemas contemporáneos de racionalidad política y a los problemas conexos de legitimación. Véase de este último autor el capítulo 14 del libro citado, «La legitimación por la paralogía».

3. *Op. cit.*, p. 8.

4. R.W. Emerson, *Selected Essays*, Harmondsworth, Penguin, 1982.

5. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy, A Genealogy of Pragmatism*, Madison, The Univ. of Wisconsin Press, 1989. Véase especialmente el primer capítulo: «The Emersonian Prehistory of American Pragmatism», pp. 9-41.

6. John Dewey, *The Public and its Problems*, Athens, OH, Swallow Press, Ohio U.P., 1988, p. 219.

7. Véase Richard Rorty, «Cosmopolitanism without Emancipation: A response to Jean-François Lyotard», en R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers*, vol. I, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

8. Agnes Heller, «The Ironies Beyond Philosophy: On Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*, *Thesis Eleven*, 28 (1991), 105-112, p. 107.

9. Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 294. Este artículo también puede encontrarse en Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, *op. cit.* Citaremos por la primera de las referencias.

10. Cornel West nunca ha sido muy preciso acerca de lo que sea el «pragmatismo profético». En el artículo «The Limits of Neopragmatism» da una definición algo inmodesta de lo que significan esas dos palabras: «Utilizo el adjetivo “profético” para recordar las ricas tradiciones, aunque no exentas de defectos, del judaísmo y del cristianismo para promover la resistencia valerosa y la crítica implacable contra la injusticia y la miseria social [...]. El pragmatismo profético es el mejor pragmatismo porque promueve la disposición crítica y la fe democrática sin hacer de la crítica un fetiche ni de la democracia un ídolo», pp. 124-125. El artículo está recogido en Michael Brint y William Weaver (eds.), *Pragmatism in Law and Society*, Boulder, CO, Westview Press, 1991. Por otra parte, el libro es muy recomendable por el completo panorama que ofrece de lo que significa para la teoría política, la teoría social y el derecho el nuevo pragmatismo puesto a andar por Richard Rorty.

11. El liberalismo antifundamentalista de Rorty es pergeñado por éste, de manera explícita, en «The Priority of Democracy to Philosophy», «Postmodernist Bourgeois Liberalism», «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», «Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard», todos ellos recogidos en *Objectivity, Relativism, and Truth*, *op. cit.*, y en *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge U.P., 1989. Una sugestiva crítica filosófico-política a Rorty puede verse en T. McCarthy, *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992 (el capítulo 1, titulado «Filosofía y práctica social: el “nuevo pragmatismo” de Richard Rorty», y el *Postscriptum* que le sigue titulado «La teoría ironista como vocación»). Por su parte, Richard Bernstein emprende una demoledora crítica de la filosofía política de Rorty en *The New Constellation, The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1992, en especial en los artículos titulados: «One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy» y «Rorty's Liberal Utopia». Rorty dio respuesta al primero de estos dos artículos en el suyo titulado: «Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein», *Political Theory*, 15, 4 (1987).

12. R. Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», *op. cit.*, p. 279.

13. R. Rorty combate las acusaciones de relativismo lanzadas por los absolutistas, Dworakin, en el provocativo artículo «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *op. cit.*

14. «The Priority of Democracy to Philosophy», *op. cit.*, p. 281.

15. *Ibid.*, p. 282.

16. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985), 223-251.

17. *Ibid.*, p. 225. Citado por Rorty en «The Priority...», *op. cit.*, p. 284. Una crítica radicalmente contraria a la lectura que hace Rorty de Rawls puede verse en Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, especialmente las páginas 232-247.

18. Amy Gutman, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985), 308-322. «El comunitarismo tiene el potencial necesario para ayudarnos a descubrir políticas que combinen la comunidad con un compromiso básico con los valores liberales», p. 320.

19. Chantal Mouffe, «Rawls: Political Philosophy without Politics», *Philosophy and Social Criticism*, 13, 2 (1987), 105-123, p. 106. Las citas que hace Mouffe de Rorty corresponden al artículo R. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, LXXX, 10 (octubre de 1983), p. 585.

20. El ejemplo esencial es «Trotsky and the Wild Orchids», *Common Knowledge*, núm. 1 (1993), pp. 140-153, donde un Rorty harto de críticas de derecha y de izquierda cuenta su historia de hijo de intelectuales trotskistas de Nueva York. Parecería que «la creencia», la forma pragmática de conocimiento a través de la experiencia, jugara un papel político muy superior al que

traslucen sus escritos. También es esencial en este sentido el artículo de L.S. Klepp, «The Philosopher King», *New York Times Magazine* (2 de diciembre de 1990). No deja de resultar curioso que Cornel West, quizá por el mismo apremio antifundamentalista y antifilosófico, también argumenta en términos autobiográficos sus puntos de vista políticos. Así, hace una breve mención a ellos en la introducción a *The American Evasion of Philosophy*, *op. cit.*, pero dedica nada menos que unas veinte páginas al tema en su *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, Nueva York, Monthly Review Press, 1991. El título de esta introducción-biografía es «The Making of an American Democratic Socialist of African Descent». También es muy iluminador para comprender la forma en la que Cornel West concibe la tarea intelectual el artículo de Robert S. Boyton, «Princeton's Public Intellectual», *The New York Times Magazine* (15 de septiembre de 1991).

21. Una magnífica lectura filosófica que une el pragmatismo clásico con nuevo pragmatismo puede verse en John P. Murphy, *Pragmatism from Peirce to Davidson*, Boulder, CO, Westview Press, 1990. El libro tiene además una introducción de Richard Rorty y un estudio bibliográfico bastante completo. Para el pragmatismo clásico una lectura cómoda y accesible es la antología de lecturas esenciales y de ensayos interpretativos de John J. Stuhr, *Classical American Philosophy*, Oxford, Oxford U.P., 1987.

22. John Rajchman y Cornel West, *Post-analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia U.P., 1985.

23. *Ibid.*, p. 267.

24. *Ibid.*, p. 270.

25. *Ibid.*, pp. 270-271.

26. R. Rorty, «Cosmopolitanism without Emancipation», *op. cit.*, esp. p. 213.

27. *Op. cit.* Acerca de las propuestas de West en este libro véase el número que le dedicó la revista *Praxis International*, 13, 1 (abril 1993). Los artículos que se contienen en el número son: Robert B. Westbrook, «Democratic Evasions: Cornel West and the Politics of Pragmatism» (pp. 1-13); Garry Brodsky, «West's Evasion of Pragmatism» (pp. 14-31); Lorenzo C. Simpson, «Evading Theory and Tragedy?: Reading Cornel West» (pp. 32-45); Cornel West, «A Reply to Westbrook, Brodsky, and Simpson» (pp. 46-49).

28. R.B. Westbrook, «Democratic Evasions: Cornel West and the Politics of Pragmatism», *op. cit.*, p. 1.

29. La palabra «profético» tiene especiales resonancias positivas para West, así su libro *Prophetic Fragments*, Grand Rapids, MI, B. Eerdmans Publishing Co., 1988, es especialmente revelador de su formación dentro de la Iglesia Evangélica Negra, de su compromiso socialista y de cómo concilia ambas cosas.

30. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, *op. cit.*, p. 235.

31. Nueva York, Monthly Review Press, 1991.

32. *Ibid.*, p. 168.

33. Para una crítica del léxico existencialista y trágico del discurso de West, que casa mal con el optimismo y practicidad pragmatistas, véase el artículo de Lorenzo C. Simpson, «Evading Theory and Tragedy? Reading Cornel West», *op. cit.*, y la crítica de West que le sigue.

34. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, *op. cit.*, p. 239.

35. Robert B. Westbrook, «Democratic Evasions: Cornel West and the Politics of Pragmatism», *op. cit.*

36. Para una defensa de la democracia creativa de Dewey libre de las estridencias de la retórica de West, véase Richard J. Bernstein, «Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-analytic Philosophy*, *op. cit.* Para una visión completamente distinta de las versiones de West y Bernstein de la democracia deweyana, véase Hilary Putnam, «A Reconsideration of Deweyan Democracy», en Michael Brint y William Weaver (eds.), *Pragmatism in Law and Society*, *op. cit.*, donde el autor hace un repaso de lo que denomina, siguiendo a Dewey, *la justificación epistemológica de la democracia*.

37. Robert B. Westbrook, «Democratic Evasions: Cornel West and the Politics of Pragmatism», *op. cit.*, p. 6.

38. *Ibid.*, p. 10.