

**Luis Sáez**

## **POR UNA DIFERENCIA NO INDIFERENTE**

### **A propósito de las críticas de Rorty y Lyotard a la nueva ilustración alemana**

No cabe duda de que uno de los ámbitos de discusión más importantes en la filosofía actual es el que tiene como contendientes a los representantes de una modernidad ilustrada, por un lado, y a los defensores de un rebasamiento radical del espíritu moderno, por otro. Entre los primeros, como se sabe, destacan Habermas y Apel; el «neopragmatismo americano», el «postestructuralismo» francés y el «pensamiento débil» italiano podrían contar entre los segundos. Se somete a juicio en ese tribunal del pensamiento el destino del así llamado «proyecto moderno», experimentado como un proyecto en crisis. El conjunto de problemáticas incluidas en esta discusión es tan amplio que sería ilusorio pretender dar cuenta acabada de todas ellas. En el presente trabajo me ciño a uno de los puntos de conflicto, el que gira en torno a las posiciones polares del universalismo («moderno») y del pluralismo («postmoderno»). Y quisiera, al abordar esta problemática, mostrar que en ella están imbricados problemas concernientes a la filosofía teórica y a la ética. En primer lugar, trataré de aclarar los orígenes y las implicaciones del problema (I). A continuación examinaré dos posiciones extremas que, a mi juicio, son igualmente inaceptables, la «heterófila» de Rorty —relativista— y la «homófila» de Habermas y Apel —homogeneizadora— (II). Más allá de estas dos posiciones, quisiera defender la posibilidad de un pensamiento de la diferencia ni «indiferente» éticamente ni proclive al «indiferentismo» de la homogeneización, sirviéndome de la obra de J.-F. Lyotard y de la así llamada «filosofía del reconocimiento» (III).

## I. Las pretensiones polares de la «homofilia» y la «heterofilia»

Para esclarecer la vinculación entre las dimensiones teórica y ética de la cuestión mencionada resultará iluminador recordar las claves de dos diagnósticos contrapuestos y paradigmáticos de la crisis de la modernidad: por un lado, el de la «Escuela de Frankfurt»; por otro, el de la hermenéutica radical de M. Heidegger. El primero cifró la esencia del proyecto moderno en el esfuerzo ilustrado por definir el Logos en los términos de una razón universal y autónoma, origen de criterios incondicionados que regulan la búsqueda de la verdad y el comportamiento moral. Semejante proyecto entra en crisis, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, a causa de un autoendiosamiento y mitificación que acaba reduciendo el sentido de la Ilustración al de una racionalización instrumental y estratégica, espoleada por el afán de dominio y administración de la existencia. Desde este punto de vista, sin embargo, la crisis de la modernidad tiende a ser entendida como ofuscación o deformación del sano espíritu ilustrado. «El responsable es un complejo social de enceguecimiento»<sup>1</sup> —pensaban. En cambio, el desafío de Heidegger a la modernidad implica una «crítica total» a la razón ilustrada, por cuanto entiende el iluminismo como un momento más en la «historia del ser», en la que éste se revela y oculta simultáneamente. La «luz de la razón» —dictamina— no es fuente originaria; previa a ella es la «apertura del ser», apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)<sup>2</sup>. La historia del ser es para Heidegger un acontecer ontológico «indisponible», porque precede a la actividad del sujeto; en su decurso son abiertos «mundos de sentido» heterogéneos que fundan en cada caso el horizonte desde el cual es comprendido el sentido de lo real; el espíritu ilustrado, de acuerdo con este análisis heideggeriano, estaría lastrado por la pesquisa de un «fundamento estable» que reduzca la profundidad y multiplicidad de las aperturas posibles del ser a una única óptica; con ello ingresaría en el proceso de deca-

1. HORKHEIMER-ADORNO, 1970, 58.

2. Cfr. HEIDEGGER, M., 1968, 142-144 y 150 ss.

dencia de Occidente, que coloca a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia<sup>3</sup>; el proyecto ilustrado no sería, desde este punto de vista, más que una expresión de la compulsión «técnica» que rige los cauces de la modernidad en su conjunto: una compulsión que «provoca» a lo real, lo fija, lo interpela y se asegura de él, para hacerlo objeto de medidas planificadoras<sup>4</sup>.

Aunque estos modelos paradigmáticos no constituyen la única fuente de la que se nutren las actuales posiciones de «modernos» y «postmodernos», podemos tomarlas como horizontes que nos ayudan a comprender la intención global de unos y otros. En la defensa que hacen Habermas y Apel de los potenciales de la modernidad, ésta es entendida como un proyecto irrebasable e inacabado de ilustración; irrebasable por cuanto la razón universal no puede ser criticada en su totalidad sin incurrir en una autocontradicción con las propias exigencias «de razón» de la crítica misma; inacabado, porque tiene ante sí hoy la tarea de restablecer el sentido cabal de lo racional, que habría sido menguado y deformado a través del imperante cientificismo; desde esa atalaya ven los nuevos ilustrados alemanes en la crítica «postmoderna» una huida tan incoherente como irresponsable a «lo otro de la razón», a lo místico y lo estetizante, cuyos impulsores, afirman, serían en último término Nietzsche y Heidegger<sup>5</sup>. En contraste con ello, todas las corrientes que hoy son llamadas, aún de un modo impreciso y no unívoco, «postmodernas», son acreedoras del diagnóstico heideggeriano, aunque cada una a su modo intente ir incluso más allá de él. Lo son en cuanto interpretan la fe del ilustrado en una razón intemporal y universal como expresión de una «voluntad de dominio» tan sutil y coercitiva como la «voluntad técnica» de la que habla Heidegger. Así, por ejemplo, Lyotard descubre en ella una voluntad de supresión de la diferencia, de la heterogeneidad<sup>6</sup>, y simultáneamente una actitud tendente a la construcción calculadora

3. Cfr. HEIDEGGER, M., 1960, 93-98.

4. Cfr. HEIDEGGER, M., 1985, 17 ss.

5. Paradigmáticos a este respecto resultan HABERMAS, 1981 y 1989b, y APEL, 1981.

6. LYOTARD, J.-F., 1987, prólogo.

de «lo real», a través de la cual el hombre impone su ley en el encuentro con el mundo<sup>7</sup>. Desde esta perspectiva, pues, salir de la crisis de la modernidad significa, en general, no sólo sustituir la fe científicista por una nueva ilustración que restaure el proyecto moderno, sino renunciar a toda forma de «pensamiento de la identidad», de fundamentación de una unidad esencial del Logos. Y ello tiene el sentido de un «rebasamiento» —en sentido heideggeriano (*Verwindung*)— de la modernidad, más que el de una «superación» —en sentido hegeliano (*Aufhebung*)— de ésta.

De lo dicho hasta el momento se desprende que en la polémica es posible despejar un núcleo de cuestiones en las que se entrelazan la teoría de la racionalidad —en el ámbito de la filosofía teórica— y la ética. Respecto a la primera, figura como fundamental la cuestión acerca de si existe algo así como un Logos universal o si, más bien, lo que entendemos por «verdad» y «racional» está disgregado en una inconmensurable pluralidad de «aperturas del sentido» histórica o culturalmente condicionadas. Es preciso mencionar en este punto que, debido a que la discusión actual se despliega en el marco del «giro lingüístico» contemporáneo, la cuestión aquí planteada es expresada con frecuencia en clave wittgensteiniana. La siguiente aclaración pretende tan sólo delimitar la forma en que nuestro problema será formulado en lo sucesivo cuando se elija esta clave. Como se sabe, el giro pragmático que las *Investigaciones Filosóficas* supuso respecto al *Tractatus* implicaba la apertura a una visión pluralista del carácter de nuestro lenguaje. Baste recordar muy sucintamente dos tesis del último Wittgenstein que sirven de tópico en la contienda. La primera afirma que el lenguaje está constituido por una pluralidad de «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales supone una praxis determinada de los hablantes y un «modo de vida»; la segunda pone en cuestión la existencia de un juego lingüístico universal capaz de conmensurar

---

7. Cfr. LYOTARD, J.-F., 1986, 1-5. En esa línea, Vattimo entiende cualquier aclaración racionalista del sentido de la totalidad como un «totalitarismo» que segrega y expulsa del «todo» a una «parte maldita». Cfr. VATTIMO, G., «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en VATTIMO, G., 1990, 18-43, especialmente 22-26.

dicha pluralidad. Pues bien, frente a la posición pluralista de la postmodernidad, permeable a estas tesis, la posición universalista de la modernidad reilustrada opone la existencia de un juego de lenguaje no relativizable que contendría las reglas de lo que llamamos racionalidad.

Por otro lado, cada una de estas opciones implica una concepción ética. El vínculo es claro en el caso de la posición moderna de los reilustrados alemanes, en la medida en que son herederos de ese análisis kantiano en el que la crítica de la metafísica, la aclaración de los fundamentos estables de la razón teórica y la revalorización de una moral deontológica se copertenecen y, en la medida, también, en que el descubrimiento de esa dimensión moral de la racionalidad les obliga a considerar la ruptura heideggeriana y postmoderna con la razón ilustrada como fuente de irracionalismo y relativismo, como expresión de una indiferencia moral irresponsable. Precisamente porque esta opinión ha alcanzado una enorme difusión en la actualidad a través de la filosofía habermasiano-apeliana, resulta más extraño hablar de un vínculo semejante en el caso de la filosofía «postmoderna». Sin embargo, si reparamos en la circunstancia, anteriormente descrita, de que la crítica de ésta a la racionalidad ilustrada está fundada en una crítica más englobante a la voluntad metafísica de una identidad coercitiva, resultarán sugerentes investigaciones que, como la de Simon Critchley, son tendentes a descubrir en los esfuerzos por una «deconstrucción» de dicha metafísica el horizonte de un impulso ético<sup>8</sup>. Situarse más allá de lo moderno significa situarse en la comprensión de lo heterogéneo, «haciéndole justicia». Y significa, al mismo tiempo, exorcizar la compulsión técnica de la modernidad, su taimada voluntad de poder, liberando lo que ésta ha oprimido y sojuzgado.

Nuestra intuición actual más extendida sobre la moral es sensible a esa llamada de Apel a la necesidad de una ética universal del respeto a la igual dignidad de todos los seres humanos; y resulta aleccionadora, entrañable, su confesión de que él ha llegado a la

8. V. CRITCHLEY, S., 1992, 225-236.

filosofía precisamente a causa del horror de la «catástrofe alemana» de la guerra, en la que el «principio de igualdad» fue sojuzgado bajo el de la heterogeneidad, bajo el de la diferencia de raza y rango<sup>9</sup>. Pero de la repulsa de esa injusticia no se sigue inevitablemente que la defensa de la diferencia haya de ser éticamente indiferente. Siguiendo el ejemplo, valga la apreciación iluminadora de Welsch<sup>10</sup> según la cual no resulta difícil reconocer bajo los deseos de una deconstrucción de la modernidad el componente de esa experiencia psicológica de que la guerra puso en obra un ideal totalitario de igualitarismo, en el que lo diferente fue percibido como enemigo y sometido a una nivelación. Y no es una casualidad que en la obra *La diferencia*, de Lyotard, esté presente continuamente la comparación del campo de exterminio nazi con ese otro campo de exterminio de la diferencia que, a su juicio, representa la modernidad y su ideal de identidad.

Tal vez haya que hablar hoy, en el contexto de esta problemática, de dos impulsos éticos; por un lado, uno «homófilo», que pone los fundamentos de su crítica de la injusticia en la exigencia del universalismo igualitario, es decir, en el principio de identidad; otro, «heterófilo», que vislumbra la posibilidad de una resistencia a los poderes coercitivos de la historia a través de una liberación de lo heterogéneo, es decir, del principio de la diferencia. Los «homófilos» criticarían el espíritu moderno porque ha roto una unidad deseable, proponiendo como terapia una nueva unidad; los «heterófilos» ofrecen, frente a la búsqueda de unidad y de identidad, la terapia del pluralismo<sup>11</sup>.

9. Cfr. APEL, K.-O., 1988, 371.

10. Cfr. WELSCH, W., 1991, 40.

11. W. Welsch ha utilizado con mucho acierto, a mi juicio, estas categorías para aclarar una oposición básica en el interior de la crítica a la modernidad. La búsqueda de una nueva metafísica (Spaemann), de nuevas formas de interdependencia (Toulmin), de un nuevo mito unificador (M. Frank), o de una integración comunicativa (Habermas, Apel), podrían constituir ejemplos para los primeros; los alegatos de Lyotard, Rorty, Derrida o Vattimo, de los segundos. V. WELSCH, W., 1991, cap. II.

## II. Homofilia homogeneizadora (Habermas/Apel) vs. heterofilia relativista (Rorty)

La oposición de la que nos ocupamos señala hoy una de las fisuras fundamentales que separa a la reilustración alemana de Habermas y Apel y el neopragmatismo americano de R. Rorty, sobre el telón de fondo de la pregunta por el carácter y el destino de la modernidad. En una reciente conferencia en Alemania, hace coincidir R. Rorty la causa principal de su proximidad con el pensamiento «postmoderno» y el punto crucial de su conflicto con Habermas y Apel. Como clave de su adhesión al primero señala Rorty su convicción de que los criterios de lo verdadero y lo correcto son dependientes de la contingencia de «prácticas sociales» diversas e incommensurables entre sí. Rorty reprocha a Habermas y Apel la fe en que existe una racionalidad universal más allá de esa pluralidad de prácticas, una fe que constituiría un resto del pensamiento metafísico (identitario) y un signo de *logocentrismo*<sup>12</sup>. Esa concepción de la racionalidad posee, a su juicio, nefastas consecuencias; implica un universalismo destructivo y coercitivo, porque «(...)presupone un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados»<sup>13</sup>. En la terminología que he propuesto al principio: el universalismo reilustrado adolece de una «homofilia» peligrosa por cuanto amenaza con una homogeneización o paralización de la diferencia. En coherencia con esa acusación, es posible descubrir en la posición de Rorty un impulso ético marcado por la «heterofilia». En efecto, en un sentido general, propone el pragmatista despertar la «creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal»<sup>14</sup>; en el ámbito de la teoría ético-política, esa disposición es considerada por Rorty como signo de una sociedad más «auténtica» y más justa, como la principal virtud de una «sociedad

12. Cfr. RORTY, R., 1994a, 982 ss. y 986 s.

13. RORTY, R., 1991b, 71.

14. *Ibíd.*, 86; Cfr. 85-88.

liberal»: liberados de la idea de que existe un metalenguaje, un criterio universal, podremos asumir valientemente la «libertad como reconocimiento de la contingencia». Precisamente esa es la disposición que Rorty llama «ironista» y que reclama de nosotros «advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente»<sup>15</sup>.

Esta crítica de Rorty constituye una interesante hipótesis heurística para abordar la confrontación, por cuanto Habermas y Apel han calificado su concepción de la racionalidad de «postmetafísica», y en esa medida, como una posición respetuosa con el fenómeno de la diferencia. Presentaré brevemente a continuación los argumentos reelustrados para enjuiciar con mayor precisión la crítica del pragmático. Me gustaría mostrar, en este trayecto, que Rorty ha vislumbrado con éxito un problema, pero que la solución que aporta conduce a un relativismo insostenible del concepto de «diferencia». De otro modo: defenderé que, efectivamente, la posición reelustrada presupone una «homofilia» peligrosa, pero que la «heterofilia» propuesta por Rorty implica un riesgo aún mayor.

Tanto Habermas como Apel han admitido parte de los argumentos de Heidegger y Wittgenstein que subyacen a la posición de Rorty, pues, al redescubrir el carácter dialógico de la racionalidad se han visto obligados a considerarla como un *logos intramundano* que opera ya en el seno del mundo de la vida porque está inscrito en el movimiento de la comunicación intersubjetiva<sup>16</sup>. En ese sentido, el análisis de la racionalidad tiene que contar con que el diálogo real está configurado por la diferencia, por la concurrencia de «mundos de sentido» o «formas de vida» disímiles. Por otro lado, han puesto un límite a estas exigencias de pluralismo, pero la imposición de dicho límite no es considerado por los reelustrados alemanes como signo de un pensamiento metafísico o «logocéntrico» que sobreponga el principio de identidad respecto al de la diferencia. Este límite se expresa, al menos en dos aspectos:

---

15. *Ibid.*, 63-65.

16. Cfr. HABERMAS, J., 1990, 61.



a) En primer lugar, la racionalidad dialógica no está disgregada por principio, sino que constituye una unidad, un todo universalizante, a saber, el todo compuesto por el conjunto de condiciones procedimentales que rigen el diálogo. Este carácter formal de la racionalidad lo ha vinculado Habermas con la idiosincrasia de un «pensamiento postmetafísico». El metafísico es un pensamiento «identitario», pues busca en el «todo» también el «uno», la unidad sustancial de lo múltiple, bien se la piense como Dios, bien como el fondo de la naturaleza o como el ser<sup>17</sup>. En cambio, la racionalidad dialógica ya no constituye, ella misma, una «imagen filosófica y unitaria del mundo», sino un conjunto de reglas orientativas del diálogo, de la interpretación y de la discusión crítica, reglas que han de regir, en el campo de juego del discurso real, el examen argumentativo de la validez de las plurales «imágenes del mundo»<sup>18</sup>. En este sentido, la dimensión universalizadora de la razón —que se identifica con el plano «formal» de las condiciones de posibilidad del diálogo— no anula el principio de la diferencia —que pertenece al plano «material» de la discusión real.

b) En segundo lugar, aunque la teoría reconoce que el diálogo real está condicionado por la facticidad histórica y cultural y, por tanto, trabado por la pluralidad de los puntos de vista que en él intervienen, hay inscrito en él —como dice Habermas— «un momento de incondicionalidad»<sup>19</sup>. Todo punto de vista concreto eleva, en el enfrentamiento dialógico con el resto, una pretensión de validez universal. Con ello, anticipa una «situación ideal de habla» (Habermas) o una «comunidad ideal de comunicación» (Apel), en la que habría sido alcanzado un acuerdo ya no revisable. Las condiciones de dicha situación ideal serían las condiciones formales de una completa simetría en las posibilidades de participación argumentativa, lo que aseguraría un diálogo sin distorsiones en el que triunfara «la fuerza de los mejores argumentos»<sup>20</sup>. Esta presuposición idealizadora de la

17. Cfr. HABERMAS, J., *Ibíd.*, 40 ss.

18. Cfr. HABERMAS, J., *Ibíd.*, pp. 45-62.

19. Cfr. HABERMAS, J., 1991a, 125 ss.

20. V., por ejemplo, HABERMAS, J., «¿Qué significa pragmática universal?», en HABERMAS, J., 1989a.

racionalidad no tiene como consecuencia, según los nuevos ilustrados, una destrucción del pluralismo. Ciertamente, la dinámica misma de los procesos de entendimiento —dice Habermas— nos coloca en el «movimiento de una trascendencia»: las pretensiones de validez presupuestas en cada defensa argumentativa de un punto de vista particular trascienden todo provincialismo o contextualismo fáctico; reclamamos para las normas morales o las convicciones acerca de lo verdadero un valor universal e incondicional, anticipando con ello el punto de vista de una comunidad ideal «contrafáctica» que rebasa nuestros actuales condicionamientos del aquí y el ahora. Sin embargo, nuestras pretensiones de validez incondicional y, por tanto, nuestra vocación racional de autotrascendernos, son ejercitables sólo en el contexto de nuestros lenguajes y nuestras formas de vida fáctica, condición que es insuperable por principio. Por esa razón, en la comunicación estamos expuestos a un «movimiento de trascendencia» «desde dentro»<sup>21</sup> que nos fuerza a revisar críticamente la validez de nuestras parciales y plurales convicciones, sin que por ello nos coloque de hecho en la imparcialidad que el ideal anticipado reclama.

El análisis de las condiciones universales del diálogo revela, según los frankfurtianos, que la racionalidad comunicativa posee inherentemente una orientación al acuerdo. La resolución de las pretensiones de validez que pugnan en el diálogo ha de estar guiada por la mencionada victoria de los mejores argumentos y, dado que no podemos salir del discurso hacia una contemplación pura de la realidad, dicha victoria no puede tener otro criterio que el reconocimiento intersubjetivo de todos los participantes en la discusión en condiciones de igualdad. En base a este principio, Habermas y Apel han propuesto, en primer lugar, una teoría discursiva de la verdad y de la corrección moral, que identifica «verdadero» y «correcto» con «consensuable en un diálogo ideal» y que implica el principio ético fundamental del reconocimiento de la dignidad de los demás como miembros virtuales de un diálogo entre iguales<sup>22</sup>. Además de ello, y

21. Cfr. HABERMAS, J., 1991, 124 y 142.

22. V., por ejemplo, HABERMAS, J., 113-161 y 350-369; APEL, K.-O, 1985, vol. II, 341-415 y 1991.

en segundo lugar, han desarrollado una nueva fundamentación de la teoría crítica frankfurtiana, que tiene como propósito desenmascarar los factores que pueden provocar un diálogo asimétrico, pues es obvio que la polémica discursiva, la confrontación entre puntos de vista, falsearía nuestra búsqueda de la verdad y nuestra confrontación ética si se impusiera en ella la fuerza del poderoso, del estratega o del dogmático. En consecuencia, esa teoría crítica coloca en el progreso infinito hacia la realización de las condiciones ideales de una comunicación en condiciones de completa simetría la idea regulativa de la emancipación y autorrealización de la humanidad<sup>23</sup>. De todo ello se desprende que los presupuestos universalistas y consensualistas de la racionalidad constituyen, desde la perspectiva que nos han presentado Habermas y Apel, condiciones que no sólo no limitan la diferencia, sino que la posibilitan en condiciones de convivencia pacífica o de una digna confrontación. La proliferación de la diferencia estaría expuesta a una autodestrucción si no se desplegara sobre la base del principio universalista, que preserva, con sus potenciales críticos, la invasión o aniquilación de unos «mundos de la vida» por parte de otros<sup>24</sup>.

Consecuencia, pues, paradójica: el principio de «homofilia» se nos revela condición de posibilidad del principio de «heterofilia». Con ello quedaría refutada la acusación de Rorty según la cual la posición reilustrada implica una homofilia peligrosa en cuanto niveladora de diferencias. Sin embargo, me gustaría mostrar a continuación que la acusación de Rorty es completamente certera, que hay razones para desenmascarar en la solución habermasiano-apeliana una falacia. Resumiré en este contexto algunos argumentos que ofrecí en un trabajo expreso sobre este problema<sup>25</sup>, con la intención de completarlos a partir de algunas observaciones de Axel Honneth, Taylor y el propio Habermas.

23. V., por ejemplo, HABERMAS, 1987, vol. II, 527 ss; APEL, «Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías», en APEL, K.-O., 1985, vol. II, 91-12.

24. V. la respuesta explícita, en este sentido, de Habermas a Rorty. HABERMAS, J., 1984.

25. SÁEZ RUEDA, L., 1994.

La teoría dialógica de Apel y Habermas ponen en juego dos principios polares. En cuanto el diálogo es entendido simultáneamente como un diálogo real —inserto en las condiciones históricas de la existencia— y como un diálogo ideal anticipado, podría pensarse que las condiciones del ejercicio de la racionalidad son tanto las condiciones de la facticidad como las de una idealidad contrafáctica. Ahora bien, Habermas y Apel conciben el progreso como una continua aproximación asintótica de la sociedad real a las condiciones de la ideal. Si esto es así, las condiciones de la facticidad son consideradas tácitamente como obstáculos cuya supresión es deseable. Y este punto de vista contradice la tesis, defendida a mi juicio con justicia por hermeneutas como Gadamer y fenomenólogos como M. Merleau-Ponty, según la cual las condiciones de la facticidad —el disenso, la pertenencia a condiciones históricas finitas, el «apriori corporal», etc— son potencias positivas de la génesis de un «mundo de sentido» y de la «posesión de un mundo», y no sólo obstáculos. Todo ello quiere decir, que la concepción habermasiano-apeliana del progreso sugiere una necesaria supresión paulatina de tales elementos de la facticidad. Si seguimos este razonamiento, concluiremos que el pluralismo, tal y como lo han pensado Habermas y Apel, y precisamente porque pertenece a las condiciones de la facticidad, está condenado a una supresión en favor de una convergencia paulatina de los mundos de la vida.

El contraargumento inmediato que esta crítica sugiere es el siguiente: las condiciones ideales que constituyen el punto de fuga de dicho proceso de convergencia son sólo formales. El progreso en racionalidad implica un progreso «formal» en la instauración de condiciones procedimentales de simetría, pero en absoluto un progreso «material» como convergencia de los modos de vida y concepciones de la realidad. Esta réplica posible fracasa si tomamos en cuenta la siguiente consideración. La forja de un proceso de entendimiento es impensable si está fundada exclusivamente en el reconocimiento formal de ciertos derechos fundamentales; ese requisito es una condición necesaria del entendimiento, pero no suficiente, pues por sí mismo no puede garantizarlo; posee un carácter más bien limitativo

en la medida en que evita la exclusión o segregación de posibles participantes en el discurso. Un proceso de entendimiento exige, más allá de esto, el reconocimiento recíproco de los «mundos de la vida» de los individuos o grupos que ingresan en el diálogo. Si no, ¿cómo podrían ser comprendidos sus argumentos y sus exigencias? El propio Habermas, que en los últimos años se ha visto forzado a afrontar multitud de críticas a su «formalismo», admite que el procedimiento discursivo exige disposiciones que permitan la participación activa en el destino existencial del otro. En todo discurso práctico está supuesto un principio de solidaridad que impele a un reconocimiento de los demás, no sólo como miembros con iguales derechos, sino como individuos con una identidad irrepetible. Habermas llama a ese principio «*Das Andere der Gerechtigkeit*», «lo otro de la justicia»<sup>26</sup>. En ese sentido, llega a afirmar que los resortes universalizadores del discurso serían completamente impotentes si de la anticipación de una comunidad ideal no surgiera, al mismo tiempo, la «conciencia de una solidaridad irrescindible» y la «certeza de un hermanamiento en un contexto vital común», a lo que añade que la justicia es impensable sin la idea de una reconciliación<sup>27</sup>.

Con razón ha argumentado Axel Honneth que el resultado precedente encierra un presupuesto idealista y utópico ilusorio, pues supone aceptar que todos los hombres, más allá de las metas heterogéneas y distintas de sus específicos mundos de la vida, pueden reconciliarse sobre el suelo de un mismo mundo vital con idénticas metas y valores, supuesto que pasa por alto la circunstancia de que la pertenencia a formas de vida implica inexcusablemente un elemento de particularismo, de diferencia<sup>28</sup>. En términos de Taylor, pensar el proceso del reconocimiento intersubjetivo como un proceso dirigido hacia una convergencia final convierte el ideal igualitario en un «igualitarismo», en un ideal que tiene por meta la nivelación de las diferencias. Frente a ello, una filosofía de la diferencia exige el reco-

26. Cfr. HABERMAS, J., 1991b, 70-74.

27. Cfr. *Ibíd.*, 72.

28. Cfr. HONNETH, A., 1994b, 218-220.

nocimiento del carácter irrepentible del mundo de la vida de los pueblos, culturas e individuos, en un sentido pluralista<sup>29</sup>.

Si los argumentos ofrecidos hasta aquí son correctos, se hace necesario pensar el fenómeno de la heterogeneidad de otro modo, de un modo que no implique, como el anterior, un ideal racional en la aproximación al cual la diferencia sea disuelta en la «indiferenciación» homogeneizadora. Ahora bien, de la posición habermasiano-apeliana podemos aceptar un argumento fundamental, a saber, que sin la definición de criterios para la crítica la «heterofilia» se convierte también en peligrosa. Una asunción acrítica de la diferencia disolvería también a ésta, de otro modo, en la «indiferencia» ética. Precisamente a este otro resultado conduce, a mi juicio, la posición de Rorty. Pasemos a ello.

Frente al universalismo, Rorty asegura que el mundo de la vida está disgregado en un conjunto de «juegos lingüísticos» —y «formas de vida»— inconmensurables. Su coexistencia posee el aspecto de «redes de relaciones sin un punto central» o el de un «trenzado extensible de relaciones»<sup>30</sup>. La aclaración de este punto de partida posee, si hacemos un recorrido por la filosofía del autor, al menos los dos siguientes rasgos:

a) Una reducción pragmatista y naturalista de la filosofía heideggeriana. Heidegger, a su juicio, ha sido, junto con el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, el padre del pluralismo. Sin embargo, se habría equivocado en considerar los «mundos de sentido» históricos como fenómenos en los que tiene lugar simultáneamente una apertura y una ocultación del sentido. Las funciones del lenguaje se agotan, según el pragmatista, en la presentación de una lista de «todos ya siempre abiertos», de mundos de sentido que no son más que prácticas sociales describibles<sup>31</sup>. Por otro lado, piensa que los diferentes «juegos lingüísticos» no son expresión de una dimensión existencial-ontológica, sino medios para la consecución de fines y

29. Cfr. TAYLOR, Ch., 1992, 37 ss.

30. Cfr. RORTY, R., 1991a, 83-84.

31. Cfr. *Ibíd.*, 90-91.

deseos. El naturalista, a su juicio, no sólo mantiene el principio de contingencia (heideggeriano), ese según el cual «todo podría haber sido de otro modo y no hay condiciones incondicionadas», sino que asimismo, considera que «todas las explicaciones son explicaciones causales»<sup>32</sup>. Las prácticas sociales que forman parte de un determinado «juego lingüístico» no son la expresión de algo «oculto»; constituyen aquello que puede ser explicado por la biología, la sociología y la historia de la ciencia<sup>33</sup>.

b) Una «privatización» liberal del pensamiento. En una de sus primeras obras paradigmáticas había combatido Rorty la tendencia de la filosofía tradicional a considerar que los productos del pensamiento «representan», como en un espejo, el mundo<sup>34</sup>. Esta posición parece haberse agudizado posteriormente al reivindicar la independencia del pensamiento también respecto al ámbito público de lo social. El filósofo tradicional, en especial el ilustrado, cree en la existencia de un ámbito de validez intersubjetivo, público. Frente a ello, afirma Rorty que la teoría está al servicio de la «creación de sí», de la «perfección privada», no al de la verdad o la solidaridad<sup>35</sup>. Para Rorty toda validez es privada, hasta el punto de que lo que incluye bajo lo público es sólo una condición negativa de preservación de lo privado; lo único compartible, dice, es una «esperanza egoísta común»: «la esperanza de que el mundo de uno —las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último— no será destruido»<sup>36</sup>.

Es necesario responder ahora a la cuestión de si los dos presupuestos anteriores del pluralismo de Rorty determinan o no una «heterofilia» acrítica, una «diferencia indiferente». Todo augura, según creo, una respuesta positiva. En efecto, el presupuesto pragmatista y naturalista abandona la confrontación entre mundos de sentido o formas de vida a una lucha cuyo desenlace no puede ser otro que el

32. *Ibíd.*, 77; V. 69-82.

33. Cfr. *Ibíd.*, 84-85.

34. RORTY, R., 1983.

35. Cfr. RORTY, R., 1991b, 115 ss.

36. *Ibíd.*, 110.

del predominio del más «fuerte». Ni siquiera hay motivos para paliar la crudeza de esta concepción entendiendo la «fortaleza» en un sentido heideggeriano, a saber, como entrega auténtica a las responsabilidades propias, pues de acuerdo con la reducción mencionada del pensamiento de Heidegger, ya no podemos invocar ni siquiera un criterio existencial de esa autenticidad. El mismo Rorty afirma que es preciso entender la interacción intersubjetiva darwinistamente, como «la adaptación recíproca de dos robles que han crecido cerca uno del otro y compiten por la luz y el espacio»<sup>37</sup>. Por otro lado, el segundo presupuesto impide, al negar la posibilidad de criterios o reglas con incidencia pública, la contención de esa lucha darwinista mediante la crítica de las ideologías y de los mecanismos estratégicos del poder. Con completa consecuencia admite Rorty que un liberal «no puede refutar a sus adversarios nazis o marxistas»<sup>38</sup>.

Sin embargo, Rorty defiende que los presupuestos anteriores implican otro tipo de concepción ética. Comienza admitiendo que de tales premisas sólo se puede seguir una concepción de la moral «centrada» culturalmente. En la reivindicación de una solidaridad moral, dice, apelamos al «nosotros» de una comunidad determinada<sup>39</sup>. Incluso asegura que esa autoafirmación implica siempre una definición frente a un otro: «La noción explicativa fundamental es la de 'uno de nosotros' (...) Sostengo que lo típico es que la fuerza de 'nosotros' es contrastante, en el sentido de que contrasta con un 'ellos' que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos»<sup>40</sup>. No obstante, a su juicio, esto no implica un etnocentrismo, pues, según Rorty, ese carácter centrado de la solidaridad es compatible con un acto de aproximación al otro que nos permite percatarnos de que lo que nos une es la posibilidad del sufrimiento. Tratar de evitar el sufrimiento es la expresión moral de la solidaridad a un nivel máximamente universal. Tanto es así, que afirma que es posible el progreso moral, a saber, como una

37. RORTY, R., 1994a, 976.

38. RORTY, R., 1991b, 72.

39. Cfr. *Ibíd.*, 207-10.

40. *Ibíd.*, 208-9.



ampliación del «nosotros»; esa ampliación tiene lugar mediante una «identificación imaginativa» con el otro que nos mueve a responsabilizarnos respecto a su sufrimiento y nos empuja a luchar por disminuir el dolor humano<sup>41</sup>.

Yo me pregunto cómo es posible alcanzar esa meta sin una filosofía que tenga el valor de proponer criterios para la crítica. Cualquier intento filosófico en ese sentido es tachado por Rorty de metafísico, aconsejando una abdicación de la filosofía en favor de la política<sup>42</sup>. Pero, ¿de qué política? De la liberal, por supuesto. Según Rorty, para la consecución de esa meta de «evitar el sufrimiento» son suficientes las condiciones de «paz y prosperidad» y «las 'libertades burguesas' clásicas», pues lo que ha de proporcionar la parte pública «estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades». Lo demás vendrá por añadidura: si nos cuidamos «de la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos»<sup>43</sup>.

Para Rorty está claro lo que está claro para el liberalismo político: que la libre confrontación de lo diverso entre sí, el «laissez faire», posee la virtud de confabular, sin ayuda de ningún otro criterio, la justicia y el progreso. Por cierto, en un sentido religioso sugirió Herder que quizás la variedad había sido prevista por Dios, que la pluralidad de las culturas no es casual, sino que, de un modo tácito, está destinada a producir la máxima armonía alcanzable<sup>44</sup>. De un modo desacralizado, para Rorty, la proliferación de lo heterogéneo parece constituir, por sí misma, una garantía de libertad y justicia. No otra cosa parece sugerir su invocación a una sociedad utópica en la que cualquier perspectiva posible sería bienvenida<sup>45</sup>. Hay una fe, en el fondo, tan injustificable como esa fe que él reprocha al ilustrado, la de que la «razón», liberada de impurezas, nos reconciliará con el mundo, porque es su «espejo». Esta fe de Rorty en la eficacia espon-

41. Cfr. *Ibíd.*, cap. 9, especialmente 207-210.

42. Cfr. RORTY, R., 1994a, 986 ss.

43. RORTY, R., 1991b, 102.

44. Debo esta información a TAYLOR, Ch., 1992, 72.

45. Cfr. RORTY, R., 1994a, 982.

tánea del liberalismo obvia el problema, planteado por el reilustrado, de la voluntad «ocultamente estratégica», es decir, la posibilidad de que se deslicen, bajo la bandera de la libertad, intenciones ocultas de dominio; obvia la posibilidad de que unos «juegos lingüísticos» se apropien de otros retóricamente, con la astucia suficiente como para hacer invisible que con ello se infringe un daño a la libertad del otro. Y si Rorty ni percibe este problema ni, en consecuencia, oferta una concepción del pluralismo en el que quepa la crítica, su «heterofilia» hace coincidir el fenómeno de la diferencia con el de una «indiferencia ética» irresponsable.

Con este análisis hemos llegado a la delimitación de dos concepciones polares en la comprensión del pluralismo. Uno maximiza el punto de vista homófilo sucumbiendo a su pesar a la utopía de una humanidad hermanada en un misma forma de vida; el otro, por el contrario, maximiza el punto de vista heterófilo sustituyendo esa utopía por la contraria, la de un «cielo de la máxima pluralidad». Ambas, al menos en la forma en que han sido formuladas por sus mentores, conducen a un «indiferentismo». La primera, diluyendo la diferencia en el igualitarismo; la segunda, recluyéndose en la indiferencia ética. ¿Es posible una salida a este dilema? Para finalizar, me gustaría aludir a dos puntos de vista que alumbran, a mi juicio, una superación de esta dificultad: la filosofía de la diferencia de J.-F. Lyotard y la «política del reconocimiento», en la que se debaten hoy posiciones como la de Taylor, Honneth y el movimiento feminista alemán. Mis alusiones subsiguientes adolecen de una excesiva simplificación, pues apuntan a temáticas que merecen, por sí mismas, un estudio específico.

### **III. Caminos de un posible pensamiento no «indiferente» de la diferencia**

En *La condición postmoderna* caracteriza Lyotard la «postmodernidad» como la época y el mundo espiritual en el que ha sido constatada la muerte de los grandes «metarrelatos», es decir, de los sistemas totalizantes que antaño proporcionaban criterios integrados

res del entramado social y patrones legitimadores de la crítica. Examinado con rapidez, este diagnóstico revela claves semejantes a las de Rorty. El repudio de la homofilia como propensión peligrosa se patentiza en los alegatos de Lyotard contra el «terror» del universalismo consensualista, que violenta la heterogeneidad y paraliza la invención de nuevas formas de vida<sup>46</sup>. La propensión a la heterofilia, como medio de liberación y enriquecimiento, queda claramente reflejada en la concepción «agonística» del lenguaje, como una lucha entre «juegos lingüísticos» no susceptibles de conmensuración<sup>47</sup> y en la convicción de que la promoción de esa heterogeneidad y del disenso desestabilizador constituye una fuerza productiva, creativa<sup>48</sup>.

Sin embargo, Lyotard arremete contra esa postmodernidad «difusa» del «debilitamiento», contra la miserable teoría débil o «del cansancio», oponiendo a todo ello una postmodernidad rica y filosóficamente más rigurosa que no confunda la heterogeneidad con la indiferencia, hasta el punto de que aconseja —justamente a mi juicio— tomar en cuenta a algunos pensadores franceses que «no han tenido el honor de haber sido leídos por el señor profesor Habermas»<sup>49</sup>.

Es en *La diferencia* donde Lyotard ha aportado una explicación del fenómeno del pluralismo que deja espacio a la crítica ética. Me limitaré a interpretar algunas tesis fundamentales con la intención de mostrar que los potenciales críticos de su posición se fundan, en parte, en la circunstancia de que Lyotard conserva ciertos elementos de la filosofía de Heidegger que han sido reducidos pragmatistamente en la de Rorty.

Simplificando máximamente el portentoso análisis lingüístico que Lyotard realiza en este libro, se podría decir que combina genialmente el principio wittgensteiniano de la pluralidad irreductible de «juegos lingüísticos» o «formas de vida» y el principio heideggeriano

46. Cfr. LYOTARD, R., 1987, sobre todo Introducción y § 14.

47. Cfr., *Ibíd.*, §§ 3 y 5.

48. Cfr. *Ibíd.*, 110-118.

49. V. LYOTARD, J.-F., 1982.

de la copertenencia entre el aparecer de un «mundo de sentido» y el ocultamiento de otros posibles (si despojamos a éste último del carácter metafísico que Heidegger le confiere al vincularlo a un «acontecer» de la verdad). El habla está disgregada, nos muestra el análisis de Lyotard, en heterogéneos «géneros de discurso» (categoría que sería equivalente al concepto de «juegos de lenguaje»); cada uno de ellos «encadena» frases en función de un fin determinado (justificar, saber, seducir, evaluar, ...). Esta heterogeneidad, implica además, una contingencia no controlable por el sujeto. En efecto, puesto que no hay reglas universales de una lógica del lenguaje, el encadenamiento que realiza cada género de discurso no responde a una necesidad predeterminada; por principio, cada frase podría ser integrada en infinitud de encadenamientos posibles<sup>50</sup>.

Por «diferencia» entiende Lyotard un conflicto entre géneros que no puede ser resuelto porque, al no existir un género de discurso universal, falta una regla de juicio entre ellos<sup>51</sup>. De la tesis de la heterogeneidad entre géneros mencionada se deduce que la diferencia es

---

50. Cfr. LYOTARD, J.-F., 1988, sobre todo los capítulos titulados «ficha de lectura» y «la diferencia». Esta concepción de Lyotard implica, a mi juicio, que el lenguaje posee una dimensión «inmanipulable» en un sentido semejante al que atribuye Heidegger al acontecer de la verdad; la ocurrencia del encadenamiento de las frases y, por tanto, la génesis del significado, se sustrae a cualquier intención subjetiva de control. Esta consideración sustenta una crítica expresa e inteligente de Lyotard a Apel: la comprensión de la verdad como una empresa dependiente exclusivamente de los resultados del discurso argumentativo obvia la dimensión pre-discursiva e inmanipulable de lo que nos es «dado» en el encuentro lingüístico con el mundo y sojuzga lo verdadero a lo «construido» (V. LYOTARD, J.-F., 1986). Esto mismo le ha valido a Lyotard la acusación de que incurre en un «fetichismo del lenguaje», en el mito de que «el lenguaje habla» (V. WELSCH, W., 1987). Semejante acusación debe ser descartada por injusta si mis argumentos subsiguientes son correctos, pues intentan mostrar que la concepción de Lyotard no abandona sin más la responsabilidad del sujeto en favor de la trascendencia del ser lingüístico, sino que permite una ética crítica. Por cierto que este presupuesto «humanista» no puede ser comprendido en la forma exagerada en que Rorty lo ha hecho cuando acusa a Lyotard de haber resucitado la figura hegemónica del intelectual en la dirección de la praxis (V. RORTY, R., 1994b).

51. LYOTARD, J.-F., 1988, 9.

consustancial al lenguaje; pero esto implica, no sólo que existe una pluralidad inconmensurable de «todos abiertos», como afirma Rorty, sino también que existe una «pluralidad potencial» cuya actualización está impedida por la existencia real de posibilidades actualizadas de comprensión del mundo. La contingencia del encadenamiento implica que la actualización de cualquier género de discurso o conjunto de géneros lleva consigo la ocultación, la no ocurrencia, de otras formas de encadenamiento posibles. Por eso dice Lyotard que la riqueza de lo expresable excede la finitud de lo que actualmente podemos expresar<sup>52</sup>.

La cuestión crucial en nuestro contexto atañe a la vinculación que Lyotard establece entre esta tesis —de carácter teórico— y una concepción ética. En efecto, el fenómeno de la diferencia está expuesto, por su propio carácter, al fenómeno de la «injusticia», en un preciso sentido: en el conflicto entre lo heterogéneo se produce una injusticia cuando las reglas de un juego se imponen sobre las de otro reduciéndolo al silencio e ignorando la diferencia. A esta forma de injusticia la llama Lyotard «sinrazón»<sup>53</sup>. De los argumentos de Lyotard deduzco que, en consecuencia, hay dos formas de «injusticia». La primera de ellas pertenece al carácter mismo de nuestra condición de hablantes y es insuperable por principio: como no existe un género de discurso que goce de una autoridad universal para resolver el conflicto entre lo heterogéneo, es inevitable que la actualización de una determinada posibilidad cometa una «sinrazón» sobre otras posibles que permanecen inactualizadas<sup>54</sup>. La segunda implica la intervención de la voluntad humana y se produce cuando el lenguaje en el que habla una forma de vida anula el de otra, lo que ejemplifica Lyotard sobre todo aludiendo a mecanismos retóricos implícitos en los intentos de poner en duda el acontecimiento de las cámaras de gas nazis<sup>55</sup>. Si esto es así, hay dos formas correspondien-

52. Cfr. *Ibíd.*, 26 ss.

53. Cfr., por ejemplo, *Ibíd.* 9 y 22 ss.

54. Cfr. *Ibíd.*, 10-11.

55. Si entiendo a Lyotard, el problema es el siguiente. A las víctimas de las cámaras de gas se les causa por segunda vez una «sinrazón». La sinrazón causada a los muertos en las cámaras de gas se repite ahora de otra manera. El testigo en el juicio

tes de una acción crítica con carácter ético. La primera, que hace frente a la condición misma del lenguaje, coincide, curiosamente, con el principio de la «heterofilia», es decir, con la promoción activa de la diferencia, pues de ese modo abrimos el espacio a nuevas formas de lenguaje que permanecen en el silencio. «Hacer justicia a la diferencia significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinatarios, nuevos referentes, para que la sinrazón pueda expresarse (...) Esto exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento entre ellas»<sup>56</sup>. Si consideramos ahora la segunda forma de «injusticia» mencionada, tendremos que deducir que la posición de Lyotard implica otro modo de acción ética, a saber, la de desenmascarar la invasión de unos mundos de la vida por parte de otros, lo que coincide con una mostración de la diferencia, es decir, de la irreductibilidad del mundo de sentido de la «víctima» respecto al del «verdugo».

A mi juicio, ambas formas de acción ética se complementan en un sentido muy productivo y no relativista. La primera de ellas subraya el poder de la invención y de la creación, cuya expresión en el marco de la interacción dialógica sería la promoción activa del disenso. La segunda podría parangonarse con la crítica de las ideologías propuesta por los reilustrados, pero no está vinculada a la promoción del acuerdo, sino que posee un sentido limitativo respecto al primer criterio ético mencionado: el de impedir que la promoción de la diferencia se convierta en indiferente éticamente; no todo vale en la promoción de la pluralidad; el criterio invita a evitar, en el ejercicio de esa heterofilia, la imposición por la fuerza de unos mundos de la vida por parte de otros. Por eso me parece desacertado el dictamen, tanto de Axel Honneth, como de Manfred Frank, según el cual lo que exige Lyotard es reductible a la exigencia habermasiano-ape-

---

sobre el tema ha sobrevivido a aquel supuesto acontecimiento, por lo que su testimonio no es reconocido (el testigo de un acto de exterminio, según cierta lógica judicial, no puede estar vivo). Esa retórica la utilizó el historiador francés Faurisson, que pretendía poner en cuestión la existencia de las cámaras de gas. V. *Ibid.*, §§ 2, 9, 155, 157.

56. *Ibid.*, 25.

liana de la eliminación de las trabas que impiden un discurso igualitario<sup>57</sup>. Podríamos, ciertamente, interpretar el segundo criterio ético mencionado como característico de la propensión a la homofilia, por cuanto exige la deconstrucción de una desigualdad (entre el verdugo y la víctima), pero de acuerdo con lo dicho, ese criterio poseería un carácter limitativo respecto al primero, característico de la heterofilia. Es más, si mi reconstrucción es acertada y convincente, tendríamos que desestimar por descabellada esa insistente réplica alemana según la cual el disenso presupone inevitablemente, y está al servicio de, la persecución del consenso<sup>58</sup>.

Sin embargo, a mi juicio, la reflexión de Lyotard, aunque productiva, posee carencias que deberían ser completadas con la consideración de una problemática adicional. Intentaré mostrar esta necesidad sólo de un modo programático, porque viene sugerida por una actual polémica que merecería una atención más minuciosa. Los dos criterios éticos mencionados implícitos en el pensamiento de Lyotard poseen la intencionalidad de convertirse en las vías de una posibilidad de la diferencia; están orientados al fin de permitir y abrir espacio a una diferencia digna. Se supone que, abierto el espacio para el libre cumplimiento de los proyectos vitales específicos de cada individuo o cada grupo, es responsabilidad exclusiva de éstos el desarrollo de sus metas irrepetibles, el ejercicio de su autorrealización. Este punto de vista no incluye, por tanto, la expectativa y la pertinencia de una colaboración positiva, activa, en la existencia del otro. Considero en este punto que las premisas de lo que viene llamándose «filosofía del reconocimiento» aportan una exigencia adicional completamente justificada. Aunque Taylor, Honneth y el actual movimiento feminista alemán mantienen posiciones distintas al respecto, sus puntos de partida son semejantes. Dicho punto de partida podría ser explicitado del modo siguiente. La identidad de los individuos y de los grupos humanos, siendo irrepetible, está, sin embargo, afectada de raíz por el reconocimiento del otro. En la medida en que la

57. Cfr. HONNETH, A., 1994b, 199-202 y FRANK, M., 1988, 63-76.

58. Cfr., por ejemplo, FRANK, M., 1988, 92-96.

identidad se gesta en el contexto de una interacción, el reconocimiento del otro debe ser considerado como un elemento activo que opera internamente en los proyectos de autorrealización. La falta de reconocimiento, paralelamente, puede producir una deformación real u ocasionar sufrimientos autodestructivos. La satisfacción de esta exigencia de reconocimiento en un sentido meramente negativo, como si reclamase exclusivamente de nosotros que nos contengamos en la posibilidad de despreciar al otro, puede coincidir con la concesión de una «indiferencia respetuosa», es decir, con la «deferencia». Honneth ha elevado el fenómeno de la lucha por el reconocimiento al nivel del principio fundamental que rige la dinámica de las sociedades modernas<sup>59</sup>. Como ha mostrado Taylor, la modernidad ha traído consigo un grave problema en este sentido. En la Edad Media el reconocimiento estaba relativamente asegurado por un sistema unitario que asignaba a cada uno expectativas de comportamiento en el conjunto y lo valoraba en la medida en que dichas expectativas eran cumplidas. Sin embargo, esa unidad ha sido rota; en un mundo plural, sin centro, el reconocimiento tiene que ser ganado en un intercambio que no excluye la lucha, por lo que se encuentra siempre ante la posibilidad del fracaso. Y ese fracaso puede provocar actitudes de resentimiento (como muestran los nacionalismos exacerbados) o de postración (como es posible detectar en la sociedad de los indios originarios de Canadá)<sup>60</sup>. Lo peculiar de este problema es que su solución excede las ofertas de «simetría», homófilas, de una acción ético-política puramente formal. Reconocer la cultura de los indios canadienses o de los francófonos de la provincia de Quebec implica, según Taylor, reconocer formas excepcionales de legalidad y de modo de vida que vulneran irremediabilmente las normas exigidas en el ámbito nacional más amplio en el que se integran. Por su parte, el movimiento feminista alemán han mostrado que a la dimensión ética pertenece una demanda del otro en el que éste se nos pre-

59. V. HONNETH, A., 1994a.

60. Cfr. TAYLOR, Ch., 1992, §§ I y II.



senta como destinatario de nuestro «cuidado» (*Fürsorge*) y no sólo como destinatario de un sistema formal de derechos y deberes<sup>61</sup>.

Falta mucho por pensar en el problema del pluralismo, pero, a mi juicio, cualquier propuesta debería tener en cuenta estas dos exigencias; en primer lugar las que, a propósito del pensamiento de Lyotard, he expuesto como condiciones necesarias de una «posibilitación» de la «diferencia» que permita evitar, tanto la «indiferencia» de la homogeneización como la «indiferencia ética» del relativismo; en segundo lugar, las que exige una filosofía del reconocimiento, es decir, condiciones de una sensibilidad ética que despierten nuestro compromiso en el destino existencial del otro, para evitar esa otra forma de «indiferentismo» que representa la «deferencia».

### Referencias bibliográficas

APEL, K.-O., 1985, *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus.

— 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

— 1989, «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad», *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, n. 29, 63-96.

— 1991, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.

BAIER, A. C., 1994, «Wir brauchen mehr als bloss Gerechtigkeit», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, 225 ss.

CRITCHLEY, S., 1992, *The Ethics of Deconstruction*, Oxford.

---

61. V., por ejemplo, BAIER, A. C., 1994 y NAGL-DOCEKAL, H./PAUTER-STUDER, H., 1993.

FRANK, M., 1988, *Die Grenzen der Verständigung — Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

HABERMAS, J., 1981, «Die Moderne — ein unvollendetes Projekt», en HABERMAS, J., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M., Suhrkamp., 444-464.

— 1984, «Questions and Counterquestions», *Praxis International*, 1984, 4/3.

— 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid.

— 1989a, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

— 1989b, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

— 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, Alfaguara.

— 1991a, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

— 1991b, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

HEIDEGGER, M., 1960, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.

— 1968, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 130-153.

— 1985, «La pregunta por la técnica», *Época de Filosofía*, año 1, n. 1.

HONNETH, A., 1994a, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

— 1994b, «Das Andere der Gerechtigkeit — Habermas und die ethischen Herausforderung der Postmoderne», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 195-220.

HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W., 1970, *Dialéctica del Iluminismo*, B. Aires, Sur.

LYOTARD, J.-F., 1982, «Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne?», *Critique*, nº 419, 357-367.

— 1986, «Grundlagenkrise», *Neue Hefte für Philosophie*, 26, 1-33.

— 1987, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.

— 1988, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.

NAGL-DOCEKAL, H./PAUTER-STUDER, H., 1993 (eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt a. M.

RORTY, R., 1983, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid.

— 1991a, «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en B. McGuines (coed.), *Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 69-93.

— 1991b, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós.

— 1994a, «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 6, 975-988.

— 1994b, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», *Praxis International*, 4/1, 32-44.

SÁEZ RUEDA, L., 1994, «Facticidad y excentricidad de la razón», en BLANCO, D./TAPIAS, J.A./SÁEZ, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, 228-251.

TAYLOR, Ch., 1992, «The Politics of Recognition», en GUTMANN, A. (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press, New Jersey, 25-75.

VATTIMO, G., 1990, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra.

WELSCH, W., 1987, «Heterogeneität, Widerstreit und Vernunft. Zu J.-F. Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne», *Philosophische Rundschau*, 34, Heft 1/2.

— 1991, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora.