

El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss

The problem of ethnocentrism in the anthropology debate between Clifford Geertz, Richard Rorty and Lévi-Strauss

Rafael Aguilera Portales

Profesor de filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria "Ramón y Cajal", Fuengirola (Málaga).
rafael.xcript@zsn.com

RESUMEN

Este artículo es una pequeña aproximación al debate que tuvieron Clifford Geertz y Richard Rorty sobre el problema de la interculturalidad y el etnocentrismo en la globalización actual. Nuestras sociedades posmodernas se enfrentan a nuevos retos y problemas que solucionar, como el racismo, el nacionalismo, el fundamentalismo, que tienen su raíz en el etnocentrismo. Richard Rorty defiende un etnocentrismo leve y moderado para salir del universalismo vacío, abstracto y caduco, mientras Geertz critica duramente a ambos por incurrir en un relativismo radical.

ABSTRACT

Economical, cultural, and technological globalization prolongs the problems such as racism, nationalism, fundamentalism. The present article explains one noteworthy discussion between Clifford Geertz and Richard Rorty, with Lévi-Strauss about the intercultural. Richard Rorty defends one moderate and light ethnocentrism which we remove of all empty, abstract, and very old universalism, while Geertz harshly criticises their radical cultural relativism. This discussion occurs within of one relevant debate on postmodernity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

etnocentrismo | relativismo cultural | interculturalidad | globalización | ethnocentrism | cultural relativism | interculture | globalization

La globalización económica, cultural y tecnológica trae consigo el resurgir de problemas como el racismo, el nacionalismo, el fundamentalismo que hunden su raíz en el etnocentrismo. El presente artículo expone una interesante discusión entre el antropólogo Clifford Geertz y Richard Rorty, junto con Lévi-Strauss, sobre el problema de la interculturalidad. Estos defienden un etnocentrismo débil y moderado, que nos aleje de todo universalismo vacío, abstracto y caduco, mientras Geertz critica fuertemente el relativismo cultural en el que incurren. Esta discusión se enmarca dentro de un debate de mayor envergadura entre posilustrados y posmodernos.

El problema de la interculturalidad en la discusión actual

El problema de la interculturalidad, las diferencias culturales y de la justicia tiene su centro de gravedad en la polémica entre posmodernos y posilustrados. La versión posmoderna de este debate se debe quizás a Jean-François Lyotard (1). El disenso, la activación de las diferencias, los islotes culturales sin comunicación mutua y la diversidad cultural son los elementos definidores de la situación. Existe un aislamiento cultural.

Las ideas de diálogo o comunicación intercultural pertenecen al universo moderno de las que habría que desprenderse. Según él no existe metalenguaje (Habermas), ni ningún consenso superpuesto (Rorty), ni

ningún mínimo común denominador entre las diversas culturas (Michael Walzer).

Habermas considera a Deleuze, Foucault y Lyotard neoconservadores, por no ofrecer ninguna razón teórica para tomar una dirección social mejor que otra. Les falta capacidad crítica y transformadora de la sociedad. Para Habermas habría que conservar al menos un eje seguro para no abandonar la "crítica racional de las instituciones existentes". De tal modo que considera que todo el que abandone tal enfoque es irracionalista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración. Abandonar esta perspectiva "universalista" es traicionar las esperanzas sociales, que han sido nucleares en la política liberal.

Rorty, al igual que Lyotard, desecha y huye de las "metanarrativas". Pero, a diferencia de éste, Rorty sigue defendiendo la necesidad de narrativas de primer orden edificantes. En este sentido, sigue los pasos de Dewey al pensar que podemos tener una narrativa histórica moralmente edificante sin levantar un telón (fundamento) metafísico.

Lyotard ataca radicalmente la noción de una historia universal del progreso humano y se pregunta: ¿Frente a la diversidad cultural, podemos seguir hablando de una historia universal? ¿Frente a la barbarie nazi de los campos de exterminio, podemos seguir hablando de una racionalidad moderna y de un pueblo como rey y héroe de la historia? Y Rorty, como buen deweyano, plantea que podemos contar un relato sobre el progreso de nuestra especie, un relato cuyos episodios últimos subrayan cómo las cosas han ido yendo mejor en Occidente en los últimos siglos. Aunque muchos son los pensadores posmodernos que contemplan la sociedad liberal como fatalmente defectuosa. Sin embargo, Rorty contempla la sociedad liberal occidental como aquella en que la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para producir un incremento en la igualdad y un decremento de sufrimiento. Desde esta perspectiva, Rorty piensa que "los 'posmodernos' están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos, mientras que los 'ortodoxos' están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos" (Rorty 1999: 88).

Polémica entre Clifford Geertz y Richard Rorty sobre el etnocentrismo

El etnocentrismo descansa en una actitud psicológica antigua, que aparece en nosotros ante una situación inesperada; consiste en repudiar las formas culturales que son diferentes y alejadas de otras más cercanas y con las cuales nos identificamos. Los griegos hablaban de "bárbaro" a todo el que fuese extranjero, mientras que nuestra civilización occidental utilizó el término "salvaje".

Cuando nos enfrentamos al problema del etnocentrismo, estamos obligados a partir del hecho histórico de que el hombre occidental se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica; de la trata de negros al exterminio, aún vigente, de los indios del Amazonas y del Mato Grosso. Occidente, por tanto, se está imponiendo como una locomotora dirigida a homogeneizar todas las diferencias culturales. Y como ha advertido Lévi-Strauss, la humanidad actualmente parece cristalizarse en una monocultura.

El peso del etnocentrismo se puede ver de forma patente, también en la construcción intelectual de la historia. El historiador europeo antepone la historia de Occidente a la del resto del mundo, la historia de Europa a la historia de Occidente, y la historia nacional a la historia de los vecinos. Ante esta visión eurocentrista surgió una nueva ciencia social, como la antropología, que pretende conocer la historia no desde la visión de los vencedores, sino desde el conocimiento etnográfico de los vencidos. En este sentido, la etnografía pretende resistir y superar el discurso eurocéntrico del colonizador para dar prioridad a la visión de los vencidos.

Desde esta perspectiva, la antropología se ha ocupado de la variedad de formas de vida de los humanos, captando la particularidad, la idiosincrasia, la inconmensurabilidad de cada cultura. Sin embargo,

recientemente, el antropólogo Clifford Geertz ha vislumbrado que la variedad (diversidad cultural) se está difuminando y se está convirtiendo en un pálido y reducido espectro. Existe un proceso de difuminación de contrastes culturales, "vivimos cada vez más en medio de un enorme *collage* (...) el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de gentleman inglés" (Geertz 1996: 56).

La diversidad cultural, por tanto, no se encuentra en espacios lejanos, sino en nuestra propia aldea, nos encontramos inmersos en una época de mestizaje y mezcla de diversidades, somos el resultado y producto de un enorme *collage*.

Ante este proceso de difuminación, surge un problema de gran transcendencia sobre el futuro del etnocentrismo, cuestión amplia a la vez moral, estética, y cognitiva. Normalmente, entendemos por etnocentrismo aquella actitud de un grupo, que consiste en atribuirse un puesto central con respecto a los otros grupos, en valorar positivamente sus propias realizaciones y particularidades, frente a los otros, los diferentes. Podemos decir, en cierto grado, que todos los grupos sociales y culturales son etnocéntricos. Por lo que el etnocentrismo es un sociocentrismo cultural, referido a un grupo humano en cuanto definido por su cultura, o bien a un área cultural (por ejemplo, Europa, o el islam). Formamos parte de una subjetividad social, etnocéntrica, mayor que nuestra propia subjetividad. Así pues, el etnocentrismo tiene dos vertientes, por un lado es positivo, porque mantiene la cohesión social del grupo y la lealtad de los miembros a ciertos principios. Y en segundo lugar, un cierto etnocentrismo radical puede conducirnos a actitudes y fenómenos como el nacionalismo, el racismo o clasismo social.

El etnocentrismo de Lévi-Strauss no defiende la superioridad de nuestra cultura y civilización tecnocientífica sobre otras, y califica esta posición de "canibalismo intelectual", consistente en que fuera de la propia cultura no hay más que "barbarie". Para él, éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros.

"El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie (...) y cree poder hacer legítimamente violencia al prójimo basándose en sus propias justas creencias" (Lévi-Strauss 1993: 165).

Rousseau había puesto los cimientos de la etnología contemporánea, mediante su consideración del hombre civilizado como "desnaturalizado". Y Lévi-Strauss, como etnógrafo o etnólogo, estudia las civilizaciones salvajes, defendiendo que el progreso y la supuesta superioridad de la civilización occidental se relativiza y muestra sus contradicciones, ambivalencias y su verdadero antiprogreso (destrucción ecológica). Generalmente, juzgamos al resto de sociedades desde criterios de nuestra civilización occidental; llamamos salvaje al que no comparte nuestra civilización, y primitivo al que no sigue nuestras pautas culturales, pero esto es un etnocentrismo que no reconoce la enorme riqueza de la pluralidad y la diversidad cultural. En este sentido, cuestiona el evolucionismo cultural que valora la civilización occidental como "más avanzada", frente a los grupos primitivos; y piensa que el pensamiento salvaje posee la misma complejidad estructural que nuestro pensamiento civilizado, o sea que un mito primitivo no es menos lógico que las ciencias del siglo XX. Este antievolucionismo le condujo a negar cualquier posibilidad de explicación unificada de la historia.

En 1971, la UNESCO le invitó para inaugurar el "Año Internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial". En dicha ocasión, Lévi-Strauss defendió un etnocentrismo natural y consustancial a nuestra propia dinámica como especie, un cierto etnocentrismo tenue y moderado. De esta forma, el etnocentrismo, para Lévi-Strauss, no es algo malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida en que no se nos vaya de las manos, es más bien bueno. Incluso, piensa que no es del todo reprochable colocar una manera de vivir o de pensar por encima de todas las demás o el sentirse poco atraídos por otros valores.

"Esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas. Las culturas para no perecer frente a los otros deben permanecer de

alguna manera impermeables" (Lévi-Strauss 1971: 67) (2).

Lévi-Strauss trata de algún modo de prevenirnos de que la globalización y la intensidad de las comunicaciones pueden ir destruyendo progresivamente las identidades culturales de cada pueblo. Caminamos hacia una civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los que reside el valor de cada cultura. Desde esta perspectiva, necesitamos un cierto grado de aislamiento para las culturas y un derecho a la diferencia.

Lévi-Strauss no está negando un cierto grado de acercamiento, pero también la necesidad de poner barreras y distancias interculturales, si queremos mantener la diversidad cultural. Por tanto, son tan perjudiciales la ausencia como el exceso de comunicación. Cuando se pasa un cierto límite, la comunicación puede convertirse en homogeneización o uniformidad.

Todorov, igualmente, nos advierte de este peligro potencial que conlleva la globalización:

"Una humanidad que ha descubierto la comunicación universal va a ser más homogénea que una humanidad que no sabía de ella; esto no quiere decir que se suprimirán todas las diferencias. Suponerlo así implica que las sociedades sean simplemente el fruto de la ignorancia mutua (Todorov 1991: 95).

La antropología sociocultural es particularmente sensible a las diferencias culturales, aunque tiene que plantearse también cómo defender y desarrollar la igualdad ética entre este nuevo pluralismo. El problema que se plantea, por tanto, es cómo conciliar la diversidad cultural con un marco mínimo común ético, que promueva y respete los derechos humanos. El objetivo, por tanto, de la antropología no es ofrecer relatos autocomplacientes y ombliguistas, sino ayudar a "vernors, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos" (Geertz 1996: 56).

Para Clifford Geertz, esta postura nos conduce inexorablemente a un relativismo cultural radical difícilmente superable, por lo que se situaría en una posición moderada entre el particularismo y el universalismo. El relativismo cultural, según él, nos lleva a un narcisismo autocomplaciente y una cierta autocentricidad cultural que conducen a una entropía moral.

"No todo el mundo -sijis, socialistas, positivistas, irlandeses- va a acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no es justo, qué es razonable y qué no lo es; ni pronto, ni tal vez nunca" (Geertz 1996: 89).

Clifford Geertz defiende la idea de que el mundo se encamina hacia un acuerdo universal sobre asuntos fundamentales. Sin embargo, para Richard Rorty, es preferible ser "francamente etnocéntrico" y asumir que no "podemos salir de nuestra piel" para acceder al mundo de la razón y la universalidad. Admitir que somos como somos en virtud de resultados de ciertas evoluciones contingentes, pero que creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras formas de vida alternativas. En lugar de "venderles" la idea de que nosotros nos hallamos más cerca de la racionalidad y de la justicia y ellos se hallan "retrasados" respecto de nosotros o les falta algo esencial que nosotros poseemos.

Clifford Geertz califica la posición de Rorty de "una rendición apresurada al bienestar de ser simplemente nosotros mismos, cultivando la sordera y maximizando nuestra gratitud por no haber nacido vándalo, o ik" (Geertz 1996: 45). (Esta visión etnocentrista del relativismo cultural esconde la afirmación implícita de decir: ¡Qué suerte he tenido de no ser un hitita!)

Y ve en ambas posiciones, de Rorty y Lévi-Strauss, como caras de una misma moneda. Ambas opiniones acerca de la diversidad cultural llegan a la misma conclusión.

Para Clifford Geertz el mundo social no se divide en perspicuos "nosotros" con los que podemos

simpatizar a pesar de las diferencias que tengamos con ellos, y enigmáticos "ellos" con los que no podemos simpatizar, por mucho que defendamos hasta la muerte su derecho a diferenciarse de nosotros.

Geertz se situaría en una posición intermedia entre el universalismo procedimental vacío (cosmopolitismo sin contenido de la UNESCO) y un relativismo cultural radical (que nos conduce al etnocentrismo provinciano y paleta). Y defiende un relativismo moderado que no concluye en un escepticismo de la comprensión, ni en un pirronismo moral que imposibilitaría el desafío moral actual.

Muy a menudo, aprecia Rorty, los liberales pecamos de etnocentrismo cuando reaccionamos a los nazis, o a los fundamentalistas con indignación o desprecio. Y con ello estamos ejemplificando la actitud que afirmamos detestar. Preferiríamos morir a ser etnocéntrico, pero el etnocentrismo es precisamente la convicción de que preferiríamos morir antes que compartir determinadas creencias. Entonces, debemos preguntarnos: ¿no es sólo nuestro liberalismo un sesgo cultural?

Nuestra comunidad no es una "mónada sin ventanas", antes bien nuestra cultura liberal burguesa se enorgullece en agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente simpatías. Su sentido de valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de tolerancia y simpatía.

El etnocentrismo que Rorty defiende es un etnocentrismo moral y político, que niega todo universalismo metafísico. Un etnocentrismo que aspira a ser fundamentalmente abierto a las alteridades. Un etnocentrismo inclusivo, cosmopolita, no exclusivo.

Este etnocentrismo moral, político y cultural nos lleva a ser solidarios con nuestros semejantes, con los que están dentro de unas estructuras socioculturales análogas. La solidaridad es, pues, la tarea de ampliar cada vez más el ámbito del "nosotros", aunque estos últimos no sean de nuestra cultura y utilicen un vocabulario final diferente al nuestro.

Pero, para Rorty, esta tarea de inclusión en el nosotros tiene una base más emocional que racional, lo que la alejaría de planteamientos más racionalistas como los de Rawls y Habermas.

En este sentido, Rorty se aleja del planteamiento platónico y kantiano que fundamenta la moralidad en la racionalidad humana y descarta el fundamento material de la sentimentalidad. Para ello, sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como la noción moral fundamental. Esto supone que la difusión de la cultura de los derechos humanos y de la solidaridad responde más a un "progreso de los sentimientos", que a un mayor conocimiento de las exigencias de los principios morales.

La tarea de ampliación de nuestras lealtades supondría una transformación sentimental (basada en emociones, amor, amistad, confianza, empatía o solidaridad) destinada a posibilitar un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

Rorty niega y se defiende de la acusación de que su posición sea tachada de relativismo cultural. Él entiende por relativismo que cualquier perspectiva moral y política es tan buena como cualquier otra. Pero cree firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa. Califica su postura de etnocentrista; pero nunca de relativista.

La idea importante es que, pese a la diversidad cultural, podemos encontrar atractivo el ideal liberal occidental de justicia procedimental. La ventaja del liberalismo posmoderno es que, al recomendar este ideal, no se está recomendando una concepción filosófica, ni una concepción de la naturaleza humana, o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Geertz tiene miedo de que, si la reacción etnocentrista va demasiado lejos, nos limitaremos a concebir las comunidades humanas como "mónadas semánticas casi sin ventanas".

Según Rorty, el instrumento de nuestra sociedad para resolver lo que Geertz denomina "cuestiones

sociales críticas, centradas alrededor de la diversidad cultural" consiste en tener a mano muchos especialistas del amor y especialistas de la diversidad. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía vayan a proporcionar reglas para resolver estas cuestiones. En los últimos siglos, el progreso moral se debe a los especialistas de la particularidad, no de la generalidad (filósofos, teólogos, etc.). Especialistas de lo concreto y lo local, como historiadores, novelistas, etnógrafos, periodistas, etc. Los especialistas de la universalidad, como filósofos y teólogos, en la formulación de principios morales generales han sido menos útiles para el desarrollo de las instituciones liberales que la expansión de la imaginación.

Rorty realiza una terapia filosófica cultural. Esta terapia insta al liberal a tomarse en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de igualdad humana son valores locales y ligados a nuestra cultura. Son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente, excéntrico. Y reconocer que no por ello pierden valor. La democracia liberal occidental es fruto y producto de azares de nuestra historia. Es el código moral, que nosotros, miembros de una sociedad liberal, tenemos que reformar paulatinamente.

Rorty parte de la premisa de que hemos sido aculturados. Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales o opcionales. Nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica, de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas. De aquí, su etnocéntrico "nosotros". Rorty se identifica plenamente con la cultura sociopolítica del liberalismo, diciendo cosas como "nuestra cultura", "nosotros los liberales"...

No obstante, Rorty, afirma que en épocas de cataclismo, como Auschwitz, ¿qué otra cosa puede ser, sino la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común?

Su etnocentrismo parte de la doctrina de Williams Sellars, de la obligación moral en términos de "intenciones-nosotros" (*we-intentions*). La expresión explicativa fundamental es la de "uno de nosotros" equivale a "gente como nosotros", "un camarada del movimiento radical", "un andaluz como nosotros". La noción e idea de "uno de nosotros" tiene más fuerza y contraste que la expresión "uno de nosotros, los seres humanos". El "nosotros" (3) significa algo más restringido y local que la raza humana.

Rorty critica el enorme grado de abstracción del cristianismo trasladado al universalismo ético secular. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta, en realidad, en dirección de una mayor solidaridad humana.

Pero la solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear -la esencia humana - en todos los seres humanos. Se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de raza, de costumbres) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación. Y aquí, el intelectual moderno puede realizar una contribución al progreso moral a través de descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidos en novelas e informes etnográficos), más que tratados filosóficos y teológicos.

De aquí, que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación, más que los tratados filosóficos y religiosos. La concepción que presenta Rorty sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Este progreso moral es más útil pensarlo desde una moral etnocéntrica, pragmática y sentimental, que no desde una moral universalista, abstracta y racionalista, como la de Kant. Estos términos abstractos, como "hijo de Dios" o de "humanidad", o "ser racional" han ayudado a hacer mejor la sociedad y han propiciado el camino para el cambio político y cultural en nuestras sociedades; pero adolecen de una excesiva dosis filosófica abstracta y de una cierta artificialidad. E invitan a cuestionar y dudar acerca de la noción de solidaridad humana,

como así lo hizo Nietzsche con su escepticismo moral.

Si continuamos ampliando nuestro sentimiento de "nosotros", tanto como podamos, al resto de los seres humanos, entonces la pregunta inútilmente escéptica "¿es real la solidaridad?" dejaría de tener sentido.

De esta forma, Rorty está planteando una nueva concepción de solidaridad como el intento de ampliar el ámbito del nosotros tanto como podamos, viendo similitudes entre el "ellos" y el "nosotros". No podemos partir del lugar en el que no estamos, como hacen las éticas universalistas, cuando hablan de entes abstractos como "la humanidad", "todos los seres racionales", porque nadie puede llegar a una identificación con estas abstracciones.

Para Rorty, "nosotros" los occidentales de finales del siglo XX tenemos suerte. Nada -ni Dios, ni la Historia, ni la Razón - garantiza esta sociedad nuestra, a la aventura humana la ha conducido a través del azar y de las enseñanzas de la experiencia. Lo mejor que podemos hacer es cuidar esta suerte.

Hacia una utopía liberal cosmopolita

Y cuando se pregunta sobre las diferencias culturales Rorty defiende que un diálogo con estos pueblos puede ayudarnos a ir transformando mejor nuestras instituciones liberales.

De tal forma, que esas culturas formen o lleguen a formar una comunidad democrática social cosmopolita. La utopía rortiana consistiría en facilitar encuentros libres y abiertos de todas las culturas, para crear una sociedad universal. Rorty defiende la necesidad de narrativas de un cosmopolitismo mayor, aunque no narrativas de emancipación, porque piensa que no hay nada de lo que emanciparse. Hay que desechar la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento, en favor de la retórica reformista sobre una mayor tolerancia y un menor sufrimiento.

"Si tenemos presente una Idea (en el sentido kantiano, con mayúsculas) es la de Tolerancia más que de la emancipación" (Rorty 1996: 288).

Según Rorty hay que dejar de soñar en el "hombre nuevo" del socialismo, puesto que las virtudes públicas (la democracia) seguirán siendo parasitarias de los vicios privados (la ética egoísta del capitalismo); e iniciar una reflexión guiada por una cierta banalidad (la gente debería ser menos egoísta...) que contribuya a hacer disminuir la injusticia y la crueldad en concreto. Tenemos que abandonar la pretensión de búsqueda de una visión unitaria, capaz de fundir teoría y práctica con propósitos emancipadores. Son preferibles campañas con objetivos modestos, plurales, descoordinados, y no siempre coherentes, fundamentados en la rebeldía (campañas ecologistas, contra la violencia sexista, aumentar el apoyo público a la enseñanza, etc.).

"No vemos razón por la que las realizaciones sociales y políticas recientes o el pensamiento filosófico reciente nos impidan intentar crear una sociedad universal cosmopolita -una sociedad que encarne el mismo tipo de utopía con que terminaron las metanarrativas de emancipación cristiana, ilustrada y marxista-" (Rorty 1996: 178).

En la Conferencia Tanner, Rorty participó en un diálogo abierto con las feministas (*Feminism y pragmatism*). En este texto, se puede visualizar la idea de progreso moral y social a la que Rorty aspira. Los tres objetivos que Rorty busca para la sociedad son: que la crueldad y el sufrimiento disminuyan, que la libertad se "maximice" (en el sentido rawlsiano), y que las oportunidades para que los individuos desarrollen su fantasía e imaginación sean iguales para todos.

Rorty cree que las instituciones liberales son, como mecanismo, idóneas a la vez que moldeables y revisables, para alcanzar las transformaciones sociales necesarias y suficientes de su utopía liberal irenista, en donde la crueldad se aminora, la libertad se expande, y nuestras oportunidades de

autocreación y autorrealización se multiplican. Sin esas instituciones liberales no podrían realizarse estas tres esperanzas o deseos. También está firmemente convencido de que estas instituciones tienen los propios e idóneos mecanismos internos para corregir insuficiencias y errores. Y la suficiente flexibilidad para permitir que la sociedad mejore. Y que no existe, hoy por hoy, mejor alternativa.

Rorty piensa que los cambios importantes para una vida mejor han ocurrido, fundamentalmente, a través de las diversas narrativas y de los grupos "separatistas" o marginales que han entrado en la escena política. Bajo el concepto de narrativa, Rorty engloba las novelas, las descripciones etnográficas, los reportajes periodísticos, en definitiva, cualquier documento que nos provea de un recuento amplio y preciso del sufrimiento y las humillaciones de los diversos grupos sociales. Tales narrativas permiten acrecentar la solidaridad por medio de la comprensión del sufrimiento, y por supuesto, el horizonte del "nosotros" puede ampliarse y expandirse mediante nuevas perspectivas.

La solidaridad sería, pues, la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos. Esta definición es semejante a la que Habermas da, cuando define lo que es una identidad pos-tradicional, cuando se relativiza la propia forma de existencia, atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida.

Rorty cree que los grupos separatistas, los movimientos sociales locales configuran una línea importante para acercarnos más a su visión de una utopía liberal irenista.

En este sentido, los líderes de los grupos sociales marginales son los que tienen la imaginación y la fuerza para cohesionar los esfuerzos de los demás y conseguir el reconocimiento de los otros. Las feministas serían un ejemplo idóneo de estas dos líneas. Los grupos separatistas, como grupos, crean nuevas prácticas lingüísticas y crean nuevas formas de identidad que ensanchan el horizonte democrático.

Notas

1. Lyotard, al igual que Feyerabend cae en un relativismo epistemológico y cultural radical, de los distintos géneros o discursos culturales. Existe una inconmensurabilidad de paradigmas entre los distintos discursos, ante lo cual sólo cabe un conversacionalismo simple y libre. Rorty no nos propone ninguna novedad cuando nos dice que el debate o la discusión (diálogo socrático) es la única alternativa a la violencia, y que la conversación cultural de Occidente debe de proseguir.

2. Por eso, mucho me temo que las interpretaciones estáticas de la cultura resultan problemáticas, tales como la idea de Lévi-Strauss, según el cual la civilización mundial es una coalición de las culturas que preservan su originalidad; es una idea que reniega del dinamismo de la cultura y, sobre todo, de una de las consecuencias de ese dinamismo: la inexistencia de culturas aisladas, del mismo modo que no existe una única cultura mundial.

3. La homogeneización rortiana del "nosotros" elude las dimensiones conflictivas de la lucha por el reconocimiento y la adquisición de la identidad. La política se reduce a ingeniería social y erradica la perspectiva crítica necesaria para la evaluación normativa de lo que es mejor y es peor. Igualmente la idea de autonomía deja a los individuos desprendidos de su matriz política e intersubjetiva. Su defensa a ultranza de los principios de libertad individual hace que Rorty defienda la estricta separación entre la vida pública y la privada. Como apunta R. del Águila, "el insuficiente tratamiento rortiano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad, al ver en el nosotros

el producto de una sola tradición, apoblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental" (Rafael del Aguila: "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo de rostro humano", *Isegoría*, nº 8, 1993: 26-48; 85). Deberíamos recordarle a Rorty, cómo, frente a ese "nosotros" compacto e inclusivo que cree ver, existen todavía en nuestras sociedades occidentales un buen número de excluidos y desheredados. Y que, precisamente, éstos no se identifican en ningún sentido con ese "nosotros". Pienso que este "nosotros" parece un sujeto metafísico ficticio transitorio, que le sirve a Rorty para fundamentar un mínimo conversacional que justifique el liberalismo democrático. El "nosotros" etnocéntricamente definido sirve de punto de arranque para la definición del mínimo conversacional rortiano.

Bibliografía

Duch, Ll.

1998 *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona, Herder.

Etxeberria, Xabier

1997 *Ética de la diferencia. (En el marco de la antropología cultural)*. Bilbao. Universidad de Deusto.

Geertz, Clifford

1973 *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.

1983 *Local knowledge. Further essays in Interpretative anthropology*. New York, Basic Books.

1995 "El lado oscuro de la descripción densa", *Revista de Antropología*, Buenos Aires.

1998a *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

1998b "Introducción", en C. Reynoso (coord.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

1999 *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona, Gedisa: 232-238.

Lévi-Strauss, Claude

1985 *La mirada distante*. Madrid, Argos Vergara.

1979 "Raza e historia", en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.

1988: *De cerca y de lejos*. Madrid, Alianza.

Reynoso, Carlos (coord.)

1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Rorty, Richard

1988 "Una esperanza social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional", *Revista de Occidente*, nº 90, noviembre.

1991 *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.

1991 "Intellectuals in politics", *Dissent*. Autum.

1995 *Batallas éticas* (con T. Abraham y A. Badiou). Buenos Aires, Nueva Visión.

1996 *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós.

1998 *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós.

1998 "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta.

1999 *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós.

2000 *El pragmatismo, una versión (antiautoritarismo en epistemología y ética)*. Barcelona, Ariel.

2000 "Un filósofo pragmático", *Revista de Occidente*, marzo, nº 226:142-153.

Rubio Carracedo, José

1996 *Educación moral, postmodernidad, y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid, Trotta.

2000 "Globalización y diferencialidad en los derechos humanos". *Alfa*, Granada, nº 8, 69-90.

Rubio Carracedo, J. (J. María Rosales y M. Toscano)

2000 *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid, Trotta.

Todorov, Tzvetan

1988 *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, Júcar.

1991 *Nosotros y otros*. México, Siglo XXI.

1993 *Las morales de la historia*. Barcelona, Paidós.

Walzer, Michael

1996 *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza.

Publicado: 2002-05

