

## La pérdida de la unidad: un argumento pragmatista para replantear la libertad

Alberto Quintero Soriano

### Introducción

El 17 de septiembre de 2005 el periódico danés *Politiken* publicó un artículo titulado “A profound fear of criticizing Islam”. El texto discutía las actitudes de autocensura que se han presentado recientemente con respecto al tema del islam. Dos semanas después, en respuesta a este artículo, el periódico *Jyllands-Posten* de Dinamarca publicó doce caricaturas de Mahoma. La consigna del periódico era que cada caricaturista dibujara al profeta según su propia percepción. La intención era descubrir si los artistas se autocensuraban por miedo a las reacciones musulmanas. El contenido de las caricaturas variaba desde lo anodino y, tal vez, lo gracioso hasta lo ofensivo.

Las caricaturas generaron diversas reacciones entre la comunidad musulmana y un intenso debate público en el mundo. Representantes de diversas asociaciones musulmanas condenaron las caricaturas y exigieron una disculpa pública por parte del periódico. Pero la controversia no terminó ahí, sino que se extendió más allá de las fronteras de Dinamarca. Hubo boicots económicos en contra de productos daneses en algunos países musulmanes; se quemaron embajadas de Dinamarca en Damasco, Beirut y Teherán. Hubo disturbios violentos en algunos países que dejaron un saldo de alrededor de 150 muertos. En 2008 una bomba afuera de la embajada danesa en Pakistán mató a ocho personas. Al Qaeda declaró que se trataba de una venganza en contra de los dibujos ofensivos. Los embajadores de once países musulmanes pidieron al primer ministro danés que interviniera censurando la publicación de las caricaturas y le solicitaron una reunión para discutir las caricaturas, es decir, para persuadir su prohibición y solicitar una sanción para los publicistas. El primer ministro danés se negó a intervenir argumentando que el gobierno no podía interferir con la libertad de expresión de la prensa e ignoró la solicitud de los embajadores para realizar la reunión.

El escenario provocado por la publicación de las caricaturas pone sobre la mesa un problema importante para las democracias liberales que parecen estar amenazadas, y con ellas su principal baluarte, la libertad. Este problema es parte de una discusión más general, esto es, el conflicto que se presenta cuando el liberalismo entra en contacto con doctrinas distintas –como la del islam– que no comparten la misma fuente de responsabilidad moral hacia los demás individuos.

Ante este escenario, la pregunta que surge entonces es cómo proteger la libertad ante un posible derrumbe. Más aún, si debemos replantear la libertad por completo con la finalidad de

hacer más fácil la integración de nuevos actores sociales y persuadir de manera más convincente a otros a aceptarlos. La tradición occidental ha defendido la libertad de una manera ontológica, esto es, por medio de una doctrina de derechos naturales derivada directamente de nuestra facultad llamada razón. Este ensayo propone rechazar dicha doctrina de derechos inalienables. En cambio, propongo a la imaginación, como facultad contrapuesta a la razón, como el principal medio para defender la libertad en nuestra sociedad. Una libertad soportada sobre estos cimientos será capaz de dar un sustento cívico lo suficientemente fuerte como para evitar su colapso. La defensa de la libertad en estos términos parte de la idea de que nuestra realidad está determinada únicamente por la contingencia, en lugar de por una esencia o naturaleza humana determinada.

Para defender esta postura, utilizaré el pragmatismo, y en particular, el pensamiento de Richard Rorty, uno de sus principales expositores. Las ideas básicas del pragmatismo de Rorty son las siguientes: primero, el liberalismo es un producto meramente de Occidente y su interpretación no puede distanciarse del desarrollo histórico y cultural de las democracias occidentales que lo aplican. Segundo, Rorty renuncia a la creencia de que existen valores objetivos intocables, esto es que la libertad puede restringirse en ciertos casos, siempre y cuando se haga para proteger la libertad de otros. Con ello, Rorty rechaza su validez universal. Por lo tanto, los límites de la libertad deben acordarse por medio de un consenso libre de individuos que permita a cada uno el mayor espacio posible para alcanzar su propia versión de perfección humana. Esto quiere decir que el único constreñimiento aceptable, de acuerdo con Rorty, en una democracia liberal para restringir o expandir los límites de la libertad es la obligación utilitarista de permitir a cada individuo por igual el mayor espacio posible para autorrealización sin que intervenga con la libertad de los demás.

Este ensayo se compone de cuatro apartados. En el primer y segundo apartados expondré las teorías modernas sobre la libertad de expresión. Primero, discutiré el liberalismo deontológico de Immanuel Kant y después el liberalismo consecuencialista de John Stuart Mill. En la sección tres presentaré el pragmatismo de Richard Rorty, enfoque con el que intento defender mi argumento. En la sección final haré una breve síntesis del argumento central y hablaré de las aportaciones del análisis de la libertad en nuestras sociedades.

## **I. El liberalismo deontológico: Kant**

Existen diferentes esfuerzos por defender la libertad en Occidente. La diferencia entre estos radica en la forma en que se entiende el liberalismo, esto es, de manera deontológica o de manera consecuencialista. En esta sección trataré el liberalismo deontológico de Kant. Su filosofía política

fundamenta las relaciones de la conducta humana y los límites del Estado en criterios racionales aplicables a todos los individuos por igual.

La idea básica de la moralidad kantiana consiste en que debemos hacer el bien por sí mismo. Es a través de la facultad de la razón, nos dice Kant, que el ser humano descubre lo que es el deber. Esta regla de oro, que denomina imperativo categórico, puede formularse de la siguiente manera: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant 39). Esto quiere decir que existen ciertas reglas de conducta que el ser humano debe respetar de manera incondicional, sin tomar en cuenta sus consecuencias. Por ejemplo, un hombre debe decir siempre la verdad, sin importar que esto tenga consecuencias desastrosas.

Kant buscaba un principio de moralidad que fuera objetivo, y por ello, creía imposible encontrarlo en el conocimiento de la naturaleza humana, pues esta es únicamente evidencia empírica y contingente sin ningún valor trascendental. Kant creyó encontrar la fuerza de su principio en la universalidad de la razón práctica. La universalidad de su principio hizo posible superar la subjetividad de la razón empírica y otorga al imperativo categórico la necesidad moral capaz de justificar racionalmente el deber (Massini). Dado que el deber se deduce de la razón, todo ser humano dotado de razón es legislador de esta máxima, en pocas palabras, la máxima es aplicable a todos por igual. La universalidad de la ley puede entenderse como que, en caso de conflicto, debemos hacer lo que sea igualmente bueno para todas las personas.

Los fundamentos del liberalismo kantiano parten de la premisa de que el único objeto que tiene un valor incondicional para los seres humanos es la libertad de elección y acción. Para Kant, la libertad está definida en términos de la autonomía. Una persona es libre cuando su voluntad es autónoma, es decir, que está sujeta solo a aquellas leyes que se da a sí misma. En otras palabras, cuando actúa conforme a la ley universal de la que es legislador; “así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a las leyes morales son una y la misma cosa” (Kant 56). Por lo tanto, el fundamento principal de la moralidad es que todos los individuos están obligados a adoptar máximas de acción que preserven y promuevan la libertad de cada uno, siempre y cuando sea compatible con una libertad igual para todos. Lo que nos hace seres morales es nuestra libertad de actuar conforme a la ley universal; esto es, la idea de libertad es una condición necesaria para la moralidad kantiana.

La libertad para Kant entendida de esta forma es un valor que no puede tocarse. Detrás de la libertad se encuentra la idea de dignidad humana. Kant es un optimista cuando dice que el sujeto pensante es capaz de dirigirse a sí mismo sin la tutela de nadie más que de su propia razón,

y que posee madurez política para expresar su libre pensamiento o su elección moral en el ámbito público.

La intervención del Estado solo es aceptable, para Kant, cuando está dirigida a la preservación y promoción de la libertad individual, dentro de los límites de una libertad igual para todos. Este principio parece sugerir que Kant está a favor de un Estado mínimo. Dado que la elección moral depende de la libertad individual, es decir, de la autonomía del individuo para elegir actuar conforme al deber, entonces, se entiende que el Estado no puede forzar acciones virtuosas o buenas en sí mismas.

La adopción y expresión de una creencia particular no infringe por sí sola, directamente, la libertad de otros. Por tanto, el supuesto kantiano es que siempre que un individuo sea un agente libre, el hecho de que otro individuo sostenga y exprese una creencia no puede por sí mismo restringir la opinión o acción de los demás, y por consiguiente, no hay derecho a constreñir la formación o expresión de dicha creencia. Es la confianza que deposita Kant en el individuo como agente racional lo que hace inadmisibles las intromisiones estatales para limitar o manipular la libertad. De aquí se sigue que para el liberalismo kantiano existen derechos básicos que no pueden ser trasgredidos ya que son condición necesaria de la autonomía del individuo, sin importar cuáles sean las consecuencias de su ejercicio.

El problema con el argumento kantiano está en sus pretensiones universalistas. Defender la libertad como un principio universal significa poner los principios liberales fuera de la discusión. La libertad se muestra aquí como un principio fundamental y su característica principal es una incondicionalidad sin compromisos, que rechaza toda inclinación hacia la utilidad o el interés propio. “Para Kant el hombre es tan libre que puede prescindir incluso de sus propios intereses. Cuando la voz de su conciencia sigue el deber —el imperativo categórico—, no actúa simplemente en aras de su utilidad, sino que se decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea bueno para él” (Safranski 165).

El problema consiste en que en la noción universalista de libertad de Kant subyace un concepto de racionalidad que no todos comparten. Ser libre para él consiste en actuar racionalmente conforme al deber o al imperativo categórico, que puede replantearse, con el riesgo de ser demasiado simplista, como no hacer nada que no me gustaría que me hicieran a mí. Sin embargo, algunas personas entienden de manera muy diferente el deber, es decir, que no comparten el concepto de racionalidad kantiana. Para ellos el deber no consiste en respetar el imperativo categórico, sino que el deber radica tal vez en no blasfemar, como con aquellos con el islam y que es igual de universal que el deber kantiano. Por lo que la libertad para ellos no es una condición necesaria para la moralidad.

El inconveniente del argumento kantiano es que ve toda crítica a la libertad de expresión como una crítica al mismo liberalismo. La representación de los valores liberales de manera ontológica, o como buenos en sí mismos, hace, para grupos que no comparten la misma creencia sobre la fuente de las obligaciones morales hacia otros individuos, imposible aceptar estos valores manteniendo sus propias identidades. Esto es porque el contenido del liberalismo en su forma kantiana no logra alcanzar ese objetivismo (o universalidad) al que aspira, pues solo puede ser aceptado por gente que comparte la creencia de que la fuente de obligación moral es la facultad de razón, como lo indica Kant.

El argumento kantiano presupone que todo el mundo tiene la misma idea de moralidad. Sin embargo, las sociedades multiculturales nos han demostrado que esto no es así, debido a la creciente presencia de migrantes con diferentes bagajes culturales. Presuponer una fuente común de la moral es excluir a todos aquellos que difieren con ella. Sin embargo, es poco deseable e incluso problemático excluir a quienes no aceptan los principios básicos del liberalismo, sobre todo en países en los que la población no occidental alcanza un alto porcentaje de la población total. La presencia de una gran cantidad de migrantes que no comparte la misma concepción de moralidad en un sentido liberal hace necesaria la búsqueda de nuevos argumentos persuasivos para integrar a los nuevos actores en las sociedades liberales. Tratar de convencer a las personas que no participan de nuestra visión del liberalismo de que somos nosotros quienes conocemos mejor cuál es la verdadera responsabilidad que tenemos hacia los demás, difícilmente tendrá éxito. El problema es la universalidad —o el contenido deontológico— que Kant atañe a su filosofía. El liberalismo debe estar sujeto a revisión, aceptando que es una cosmovisión característica de las sociedades democráticas de Occidente y, por tanto, está lejos de ser universal. La libertad es, por consiguiente, un principio falible, pero que debemos defender, no a través de argumentos deontológicos sino apelando a un mayor éxito en la persecución del objetivo de las sociedades liberales, es decir, el aumento y protección de la libertad individual para la autorrealización.

## **II. El liberalismo consecuencialista: Mill**

He tratado hasta ahora la versión deontológica de Kant sobre la defensa de la libertad. Como ya mencioné, a mi parecer la defensa kantiana resulta poco satisfactoria debido a que muchos grupos de individuos no comparten los fundamentos metafísicos de la moralidad kantiana. En esta sección discutiré la versión opuesta al enfoque deontológico; me refiero al liberalismo consecuencialista de John Stuart Mill. Quisiera adelantarme un poco para decir que el pensamiento de Mill ha sido una de las influencias más importantes del enfoque pragmatista que

intento defender en este ensayo. Sin embargo, esto lo discutiré más adelante. Por ahora quisiera ocuparme del pensamiento de Mill sobre la libertad.

El liberalismo de Mill se ocupa principalmente de la defensa de la libertad individual frente a las presiones de la sociedad. Mill luchó contra el trascendentalismo y siempre creyó que la felicidad era el único fin de la existencia humana. Para él, el motor del progreso moral no era la racionalidad, como lo creía Kant, sino la diversidad, y en estos términos entendía la libertad. Cuanto más variadas sean las formas en que el individuo busca sus propios fines, cuanto más numerosas sean las posibilidades, tanto más amplia será su libertad. El fin último al que Mill consagra su vida, tratado en una de sus más grandes obras, *Sobre la libertad* (1859), es la defensa de la libertad individual.

Para Mill, el motor que pone en marcha el progreso humano y “la única fuente de mejoras, infalible y permanente, es la libertad, ya que, gracias a ella, hay tantos centros independientes de mejoramiento, como individuos” (Mill 146). A diferencia de Kant, el filósofo inglés entiende la libertad de manera muy diferente. Para Mill, “[l]a única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo” (Mill 72). Por el momento quiero concentrarme en la naturaleza de la libertad de acuerdo con Mill, y más adelante me ocuparé de sus límites. Una diferencia sustancial con el pensamiento kantiano es que para Mill la libertad ya no es un valor bueno por sí solo, sino que considera “la utilidad como la suprema apelación de las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo” (Mill 69). Esto quiere decir que la libertad es defendida por las consecuencias que puede traer a los individuos.

Kant entendía la libertad del individuo como la autonomía de la voluntad para hacer el bien; en cambio, para Mill esta consiste simplemente en su capacidad de acción y pensamiento. Esto significa que mientras más campo de acción tenga una persona, mayor será su libertad, por lo que la diversidad es un punto clave para Mill. No es coincidencia que comience su obra con una cita de von Humboldt que dice: “El gran principio, el principio dominante, al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano, en su más rica diversidad” (Mill 55). Dado que el hombre es falible, es beneficioso que haya una pluralidad de personas y opiniones, pues de manera contraria la humanidad sería como “una laguna estancada”, como dice el propio Mill. Las personas libres “[n]o solo introducen cosas buenas que antes no existían, sino que dan vida a las ya existentes” (Mill 138). Por lo que la humanidad en general se beneficia de la diversidad creada por la libertad individual.

Debido a que la diversidad es algo bueno, es ilegítimo limitar la libertad de expresión, sin la cual la libertad en general no tendría sentido. Nos dice Mill: “Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad” (Mill 77). El poder es ilegítimo para acallar una opinión debido a que reduciría el número de posibilidades entre las que podría elegir un individuo (recordemos que para Mill la evaluación de la libertad radica en los resultados que esta tiene sobre el individuo), y por lo tanto habrá menos diversidad.

Para Mill, a diferencia de Kant, no existe tal cosa como una verdad única, pues “[n]egarse a oír una opinión, porque se está seguro de que es falsa equivale a afirmar que la verdad que se posee es la verdad absoluta. Toda negativa a una discusión implica una presunción de infalibilidad” (Mill 77). Es evidente que para Mill el hombre, al igual que la época en la que vive, son falibles. Por lo tanto, la humanidad perdería algo significativo sin la libertad de expresar cada opinión. Esto debido a dos razones en específico. Una, si la opinión resulta tener algo de verdad, entonces, la discusión puede mejorar el conocimiento humano. Y dos, si la opinión es totalmente errónea, la discusión pública ayudará a que los individuos acepten las opiniones verdaderas no como dogmas, sino de una manera razonada. Es necesario hacer una aclaración aquí. Cuando Mill habla de opiniones verdaderas, no significa infalibles, pues “[e]xiste la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación” (Mill 96).

Retomemos pues la diferencia entre el liberalismo kantiano y el de Mill. Para este último, la solución de Kant es “adoptar la lógica de los perseguidores y decir que nosotros podemos perseguir a otros porque acertamos y ellos no pueden perseguirnos a nosotros porque yerran” (Mill 168). De acuerdo con Mill, apelar a principios deontológicos (como hace Kant) es asumir que son infalibles y que ello nos da el derecho de perseguir a otros para que los acepten, pero esto no es así. El pensamiento de Mill va en contra de la creencia de que existe una naturaleza inalterable de las cosas y de que la respuesta a los problemas sociales puede ser científicamente encontrada. Como dice Isaiah Berlin, de acuerdo con esta línea de argumentación, el hombre es un ser imperfecto. Mill substituyó “esta idea de la naturaleza humana (no conscientemente del todo) por la imagen del hombre como creador, incapaz de completarse a sí mismo, y por lo tanto nunca totalmente predecible: falible, compleja combinación de opuestos, algunos reconciliables, otros no susceptibles de ser resueltos o armonizados; incapaz de cesar en su búsqueda de la verdad, felicidad, novedad y libertad, pero sin garantía teológica, lógica o científica de poder alcanzarlas: un ser libre e imperfecto, capaz de determinar su propio destino” (Berlin 51).

Mill aborrece el imperativo categórico kantiano o “el derecho social absoluto de todo individuo de que otro individuo se conduzca, en todos los aspectos, ateniéndose rigurosamente a su deber”, y esto debido a que “la más pequeña falta viola mi derecho social y me autoriza para pedir a la legislatura la reparación del daño. Un principio tan monstruoso es mucho más peligroso que todos los casos de invasiones de la libertad” (Mill 152). Si se acepta esto, la libertad no es intocable como lo cree Kant, sino que cualquier cosa justifica su violación. Una justicia de tal condición es preferible que no exista. Mill está convencido de que no hay un camino *a priori* para llegar a la verdad, de ahí la importancia de la variedad. La libertad, así pues, es defendida como un medio, no como un fin.

Hemos visto, entonces, que la libertad de desarrollar la individualidad a través de la mayor diversidad posible, y por medio de la expresión y el intercambio de las opiniones de todos los individuos, es la clave del progreso moral para Mill. Sin embargo, la pregunta que se hace evidente aquí es: ¿cuál es el límite de dicha libertad? Para contestar la pregunta, Mill comienza su obra formulando lo que ha sido conocido como el *harm principle* (principio del daño). Este “consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente” (Mill 158).

Mill dejó claro que las acciones de un individuo concernientes a los asuntos que solo involucran a ese individuo están fuera totalmente de la jurisdicción de la sociedad. Por lo que ningún individuo puede intervenir por el bien del individuo en cuestión. Cada persona sabe lo que es bueno para ella y tiene el derecho de decidir el camino de su propia vida. Sin embargo, tan pronto como la conducta de una persona afecte perjudicialmente los intereses de otra, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella. Para ilustrar el principio mencionado, utilizaré un ejemplo del propio Mill. Supóngase que se quiere protestar en contra de los propietarios de trigo. Es válido expresar opiniones en la prensa contra ellos y la propiedad privada. Sin embargo, no es aceptable hacerlo, por ejemplo, oralmente en medio de una turba enardecida que se encuentra reunida frente a la casa de un comerciante de trigo y que la expresión de esa idea sirva como provocación para atacar físicamente al comerciante.

Es difícil contradecir el *harm principle* cuando la amenaza de un daño es innegable al expresar una idea. Sin embargo, la situación se complica cuando el daño no es tan evidente. Hay personas que consideran las conductas que les disgustan como una ofensa o agravio a su persona. Mill cita el ejemplo del fanático religioso que considera irrespetuoso toda acción que no vaya con



su religión. El mahometano considera una ofensa para su religión que los cristianos coman cerdo. Supóngase –nos dice Mill– que, en un pueblo cuya mayoría estuviera compuesta de musulmanes, esta mayoría insistiera en prohibir comer carne de cerdo dentro de los límites de su territorio. ¿Sería un ejercicio legítimo de la autoridad moral, ya que de lo contrario los musulmanes lo considerarían una ofensa para su religión? La respuesta de Mill es que no. La intervención de la ley solo es aceptable cuando las consecuencias de una acción u opinión amenacen directamente los intereses y la libertad de un tercero.

Mill reconoce el hecho de que los musulmanes puedan sentirse ofendidos porque alguien coma cerdo o dibuje a Mahoma, pero es el precio que hay que pagar por una libertad mayor. No olvidemos que para Mill la evaluación ética de las acciones es meramente utilitaria: “el daño contingente o, como podría ser llamado, constructivo, que una persona cause a la sociedad por una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana” (Mill 162). Cuando la conducta de un individuo no nos afecta de manera directa, pero la consideramos ofensiva, el único recurso que tenemos es usar nuestra misma libertad; contestar la ofensa con otra ofensa, sin el menoscabo de su individualidad, sino sencillamente en el ejercicio de la nuestra. Es esto lo que Salman Rushdie argumenta a favor de la libertad de expresión para defender uno de sus controversiales libros: “¿Qué es la libertad de expresión? Sin la libertad de ofender, esta cesa de existir. Sin la libertad de desafiar, incluso satirizar todas las ortodoxias, incluyendo las religiosas, esta cesa de existir” (Rushdie, 1990, c.p. Parekh).<sup>1</sup>

La variedad de opiniones es un elemento significativo debido a que abre una cantidad importante de posibilidades para que el ser humano se realice individualmente. La discusión política es un elemento importante para Mill, pues todo mundo tiene derecho a decir algo sin importar cuál sea la concepción del bien que cada quien tenga.

La libertad completa de contradecir y desaprobar una opinión es la condición misma que nos justifica cuando la suponemos verdadera a los fines de la acción; y por ningún otro procedimiento puede el hombre llegar a tener seguridad racional de estar en lo cierto [...] El hombre es capaz de rectificar sus equivocaciones por medio de la discusión y la

---

<sup>1</sup> El caso del escritor Salman Rushdie es similar al de la controversia de las caricaturas danesas. En 1988 el autor publicó una obra titulada *Los versos satánicos* en la que hacía una crítica del profeta Mahoma. El libro fue considerado una blasfemia contra el islam por la comunidad islámica. En 1989 el ayatola Ruhollah Jomeiní emitió un edicto religioso, o *fatwa*, en el que se condenaba a muerte al escritor inglés. Rushdie tuvo que vivir varios años escondido para evitar cualquier atentado.

experiencia... [...] es necesaria la discusión para mostrar cómo debe ser interpretada la experiencia (Mill 81).

Si la sociedad no está de acuerdo con que los valores liberales sean sometidos a discusión, entonces, dice Mill, la libertad está expuesta a ser entendida como un mero dogma o prejuicio. “El argumento es plausible solo si se parte del supuesto –que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado obviamente– de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con las demás” (Berlin 28). Por lo tanto, cuando hay un enfrentamiento entre dos concepciones del mundo con pretensiones igualmente universalistas, es decir, “cuando dos o más principios secundarios entran en pugna, se hace necesaria una llamada directa a algún primer principio”. Y este principio es el de la utilidad, pero aquella a favor de la mayor libertad. Solo podemos aspirar a llegar a una solución que nos dé mejores resultados para proteger la individualidad de las personas –o lo que para Mill es el fin último: la felicidad.

Es difícil definir este último concepto, y por lo tanto se vuelve un tanto problemático. Este es uno de los inconvenientes del pensamiento de Mill. Aunque él no define en qué consiste la felicidad, el significado parece estar implícito en todo su argumento. Berlin, en su prólogo a *Sobre la libertad*, discute este inconveniente y nos dice que “[e]l fin último en Mill es ‘complejo e indefinido’ [...] la felicidad viene a ser algo como la ‘realización de los propios deseos’, sean estos los que sean. Esta definición amplía tanto su significado que la hace parecer trivial” (Berlin 19). De alguna forma, esta ambigüedad en el pensamiento milliano hace difícil la aplicación de su concepto de utilidad una vez desprovista de su contenido materialista. Es aquí donde quiero dar el salto hacia el pragmatismo en la defensa de la libertad de expresión. Este enfoque obtiene gran parte de su sustento teórico en el pensamiento de Mill, pero a mi parecer evade esa “vaga generalidad” que el filósofo inglés no puede evitar, y por ello creo que resulta una mejor solución a la controversia de las caricaturas danesas.

### **III. El pragmatismo: Rorty**

Hasta ahora he discutido dos posturas modernas del liberalismo, la de Kant y la de Mill. Dos teorías que han defendido la libertad de manera deontológica y consecuencialista, respectivamente. Sin embargo, esta defensa no resulta convincente por el hecho de que ambas apelan a una fuente muy específica de la moralidad de la que se supone cada individuo es partícipe. Kant cree que todo individuo, sin importar su cultura, comparte la misma idea de

moralidad o del deber. Mill, por su parte, es menos explícito pero se intuye que su defensa de la libertad de expresión es de carácter universal. Para intentar resolver este problema expondré aquí el enfoque pragmatista que nos presenta una mejor alternativa para defender la libertad en nuestras sociedades. Quiero empezar diciendo que, a diferencia de los enfoques kantiano y milliano, el pragmatismo es una teoría posmoderna por el simple hecho de que no trata la libertad como un valor trascendental, sino como el mero resultado de un proceso histórico característico de Occidente, es decir, niega su valor epistemológico, reafirmando su carácter contingente.

Richard Rorty es uno de los filósofos más prominentes del pragmatismo contemporáneo. Discutiré su pensamiento, expuesto principalmente en *Philosophy and Social Hope* (1999) y *Philosophy as Cultural Politics* (2007), para proponer una alternativa al soporte tradicional sobre el que se sostiene la libertad en Occidente, una alternativa que formule un mejor argumento para que otros la acepten. El pragmatismo de Rorty se embarca en una cruzada contra la filosofía basada en una metafísica, como aquella de Kant que insiste en someter y limitar toda acción humana bajo el juicio de la razón. Su filosofía es una reivindicación de la literatura, y la cultura en general, como elementos tan válidos como la ciencia para lograr el progreso humano. Empezaré a hablar de la manera en que Rorty concibe la moralidad.

Rorty propone, en primer lugar, una visión de la moralidad en un sentido no kantiano. La identidad moral de un individuo está determinada por el o los grupos con los que este se identifica. Se abandona, pues, la idea de moralidad como obediencia y se asocia con la lealtad o empatía. La “moralidad empieza no como una obligación sino como una relación de confianza recíproca entre un grupo muy unido, como una familia o un clan” (Rorty, 2007: 45). Un ejemplo de acción moral es el de la madre que prefiere darle el alimento a su hijo antes que comerlo ella. Sin embargo, que esa misma mujer prefiera comer ese alimento antes de enviarlo a los niños que mueren de hambre en África no representa una falta a la moralidad. La moralidad es, entonces, nuestra capacidad para ser sensibles a las necesidades de otros. En este sentido, el progreso moral está definido por un incremento en la lealtad o empatía hacia un mayor número de personas. Los dilemas morales no se definen en términos de la distinción entre el deber ser y el interés egoísta movido por las pasiones, sino entre las distintas lealtades o formas alternativas de ver la vida. Un conflicto moral, nos dice Rorty, es un asunto de alguna creencia que se pone en práctica con el objetivo de alcanzar algún bien, pero que interfiere con alguna otra creencia que se pone en práctica para alcanzar algún otro bien. La moralidad consiste, entonces, “en un asunto de compromiso entre bienes que compiten en lugar de una elección entre lo absolutamente correcto y lo absolutamente incorrecto” (Rorty, 1999: xxviii).

Si la moralidad no es otra cosa más que una competencia entre dos o más bienes, esto significa que todas las decisiones de los hombres están encaminadas a alcanzar diferentes objetivos y satisfacer determinadas necesidades, y no existe un parámetro al que apelar para decidir cuál es mejor. Este concepto de moralidad le permite a Rorty estar de acuerdo con Mill acerca de la felicidad como finalidad de toda acción humana:

Una vez que se ve que no hay manera de categorizar las necesidades humanas, más que de compararlas unas con otras, la felicidad humana es lo único que importa. *Sobre la libertad* de Mill provee toda la instrucción ética que se necesita –el único consejo filosófico que se va a obtener sobre la responsabilidad hacia otros seres humanos. Pues la perfección humana se convierte en un asunto privado, y nuestra responsabilidad hacia otros se convierte en un asunto relacionado con permitirles tanto espacio para perseguir sus intereses privados como es compatible con la garantía de una cantidad igual de espacio para todos (Rorty, 2007: 24)

Rorty reafirma la idea de Mill de que la felicidad consiste en la persecución del interés privado de los individuos, cualquiera que este sea. Rorty también cree que existe una infinidad de formas igualmente valiosas de dirigir una vida humana. Esto significa que la perfección humana se logra en el ámbito privado únicamente, es decir que cada ser humano puede dirigir su vida de la forma en que mejor le parezca, sin despegarse del constreñimiento utilitarista que nos dice que no se puede intervenir directamente con la libertad de otro individuo (*harm principle*).

La moralidad entendida en este sentido, y su creencia en que no es posible clasificar las necesidades humanas pues el fin último del hombre es la felicidad, lleva a Rorty a negar la creencia kantiana de que existen derechos intrínsecos al ser humano que no pueden ser violados. Rorty ve al hombre en un sentido darwiniano, no muy diferente a un animal que lucha por sobrevivir. Este usa el lenguaje y sus creencias no para representar una realidad inteligible, sino simplemente para lidiar con su entorno. De acuerdo con Rorty:

desde el punto de vista pragmatista, la noción de “derechos humanos inalienables” no es una mejor o peor consigna que aquella de “obediencia a la voluntad de Dios” [...] Los filósofos que conciben una moral basada en la metafísica ejercen demasiada presión en esta noción al preguntar cosas como ¿existe un Dios? o ¿los seres humanos en verdad tienen estos derechos? Estas preguntas presuponen que el progreso moral es un asunto de

incrementar el conocimiento moral, conocimiento que es independiente de nuestras prácticas sociales: algo como Dios o la naturaleza humana (Rorty, 1999: 83-84).

Rorty repudia esta concepción de moralidad y cree que no hay nada extra-humano, o fuera de la experiencia histórica, a lo que las personas puedan apelar para obtener una guía de conducta. De esta manera, los derechos humanos no son características innatas al hombre que tienen un sustento extra humano o filosófico, sino que son una serie de prácticas sociales comúnmente aceptadas.

Una vez que se renuncia a una fundamentación extra-humana de la sociedad, podemos acordar con Rorty que una utopía liberal no es en mayor medida el destino de la humanidad, como lo podría ser una tiranía fascista o cualquier otro arreglo sociopolítico. Lo que Rorty está diciendo es que si una tiranía resultara en el futuro para cualquier sociedad liberal, no se deberá a que el ser humano haya sido irracional o porque no pudo vivir a la altura de sus obligaciones morales, como lo creía Kant. “Una sociedad perfecta no cumplirá con un estándar pre-existente, sino que será un logro artístico, producido por el mismo proceso largo y difícil de ensayo y error como es requerido por cualquier otro esfuerzo creativo” (Rorty, 1999: 270). Es de suma importancia dejar claro aquí que ni Rorty ni la teoría pragmatista en sí rechazan la importancia de la existencia de los derechos humanos o de una sociedad liberal. Lo que se intenta afirmar es que estos dos son simplemente producto de la contingencia, es decir, del desarrollo histórico de las sociedades de Occidente y su existencia no tiene nada que ver con una racionalidad común a todos los seres humanos.

Por su parte, Rorty declara que él apuesta por la utopía liberal descrita en *Sobre la libertad* de Mill: “un mundo en el que nada se mantenga sagrado salvo la libertad de conducir tu vida por tus propias luces, y nada está prohibido mientras no interfiera con la libertad de otros” (Rorty, 1999: 271). Las bases de esta apuesta son que el arreglo político que Mill propuso nos dará un mayor espacio de maniobra a cada individuo por igual que cualquiera de los otros arreglos políticos conocidos para que cada uno persiga su propia concepción del bien. De esta forma, la búsqueda de una utopía social, o en este caso de una sociedad liberal, se trata meramente de un conflicto entre una serie de creencias encontradas que intentan satisfacer distintas necesidades o lograr diferentes objetivos igualmente buenos, y no es un asunto de actuar conforme al deber, como lo afirma Kant. Entonces, la cooperación social se disocia de la teología y de la ciencia; no tiene ninguna fundamentación filosófica, sino enteramente pragmática y utilitaria. Esto quiere decir que el liberalismo no puede ser encontrado o perfeccionado a través de conocimientos que no provengan de nuestra experiencia histórica. Experiencia de la que hemos aprendido cómo

personas con grandes diferencias son capaces de vivir juntas manteniendo un cierto grado de respeto y compromiso.

Así, el pragmatismo, nos dice Rorty, debe ser visto no como el resultado de un profundo entendimiento de una verdad o el conocimiento absolutos, sino como la versión de verdad y conocimiento que es probable adoptar si, como resultado de la propia experiencia con varias alternativas sociopolíticas, apostamos por la utopía liberal presentada por Mill (Rorty, 2007). Lo anterior significa que el pragmatismo será el sustento teórico más viable y sólido para sostener el arreglo liberal en su versión propuesta por Mill, por ser este el que ha mostrado mayor éxito en garantizar el espacio más amplio posible para la persecución de los intereses de cada individuo.

Si el liberalismo es entendido solo como un conjunto de prácticas sociales, y si cada necesidad tiene en una primera instancia derecho a ser satisfecha, entonces la distinción ya no es entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo, sino entre cooperación social y espacio individual para la auto-realización. La responsabilidad hacia otros individuos se convierte “en un asunto concerniente a permitir a los demás tanto espacio para perseguir sus propios intereses [...] como sea compatible con la garantía de una cantidad igual de espacio para todos” (Rorty, 2007: 30). Esta es la tesis de Michael Walzer en su libro *Thick and Thin* (1994), que resulta altamente ilustrativo. El argumento principal de Walzer consiste en rebatir la idea kantiana de que todos los individuos, sin importar dónde se encuentren, empiezan con una idea común muy delgada que después trabajan de distintas formas. De acuerdo con Walzer, esta afirmación debe ser invertida. “La moralidad es gruesa [*thick*] desde el principio, integrada culturalmente, totalmente resonante, y se revela de manera delgada [*thin*] solo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral tiene propósitos especiales” (Walzer 4). Los seres humanos tienen una identidad moral enteramente definida por su contexto social; por lo tanto, es una identidad que comparten solo con los miembros de su comunidad, mas no con el resto de los seres humanos. Sin embargo, hay ciertas ocasiones muy específicas en las que un individuo puede ser empático y compartir algunos rasgos morales con otro individuo de otra comunidad, pero sin despojarse de su moralidad bien definida. Un ejemplo ilustra esto de una mejor manera. Walzer empieza su libro diciendo que en 1968 tuvo oportunidad de ver una protesta callejera en Praga de un grupo de gente que exigía la “verdad” a su gobierno. Walzer se sintió identificado con esa gente, no porque los checos y él compartieran el mismo concepto de “verdad”, sino por un sentimiento de empatía que lo hacía darse cuenta de que a él tampoco le gustaría que su gobierno le mintiera. Por eso compartía algunas características morales en cuanto a ese asunto determinado; sin embargo, su identidad moral, que está altamente determinada por su contexto social, continúa inalterada, pues sus

opiniones sobre si desea compartir su estado de bienestar u otorgar beneficios sociales a los checos continuaban siendo las mismas.

La distinción que hace Walzer entre moralidad gruesa y delgada es una distinción entre las diferentes narrativas que uno puede decir sobre sí mismo como miembro de un grupo y una narrativa más general como parte de la humanidad. Existen entonces situaciones que producen la convergencia en un mismo desfile o marcha (para seguir utilizando el ejemplo de Walzer) de individuos con identidades diferentes, pero ¿acaso esto significa que estas personas siempre deban marchar por los mismos propósitos en un *gran* desfile común a la humanidad? La respuesta de Walzer es negativa:

No hay nada que se gane de esta fusión, pues el valor principal de estos desfiles radica en la experiencia particular de los que marchan. Pueden unirse unos con otros solo por algún tiempo; no hay razón para decir que todos se dirigen a la misma dirección. La afirmación de que todos deben dirigirse a la misma dirección, ya que existe una sola dirección hacia la que los hombres y mujeres buenas de corazón (o ideológicamente correctas) pueden posiblemente marchar, es un ejemplo —como lo escribe el novelista checo Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*— del *kitsch* izquierdista (9).

Así, la tarea consiste en definir ese espacio de cooperación social, o lo que Walzer llama la moralidad delgada. Para decirlo en términos de Rorty, ¿cómo hacemos para incrementar nuestra lealtad (moralidad) hacia un mayor número de personas con el objetivo de satisfacer un mayor número de necesidades humanas? ¿Cuáles son esas normas lo suficientemente razonables, y en específico los límites de la libertad, que todos los miembros de una comunidad están dispuestos a aceptar y, por tanto, sean justificables para ellos; y además que estén dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas (Rawls)? Para definir este espacio de cooperación social, Rorty hace referencia al concepto de “consenso traslapado” de John Rawls. Quisiera aclarar que el Rawls que discutiré es el del *Liberalismo político* (1993) y no el de *Teoría de la justicia* (1971) porque, aunque en ambas obras sostiene sus propuestas sobre la justicia, Rawls ha querido distanciarse de su pensamiento en *Teoría de la justicia*.

El consenso traslapado de Rawls consiste en un acuerdo sobre las normas y principios entre varias concepciones razonables del bien. Este concepto va en el mismo sentido que el argumento de Walzer, en el que la gente comienza con una moralidad *gruesa* que deviene *delgada* cuando desarrolla un consenso traslapado y, por lo tanto, crea una comunidad más inclusiva. Los hombres cuentan con una concepción moral que creen verdadera; sin embargo, están dispuestos

a fijar normas y principios para la cooperación social que no entren demasiado en conflicto con su concepción del bien. El consenso traslapado permitirá que el liberalismo político produzca un pluralismo razonable. El punto clave está en la palabra *razonable*. Según Rawls (1993),

[l]as personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Consideran que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y, por tanto, justificables para ellos; y están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas (167).

Quiero detenerme un momento en el concepto *razonable* (*reasonableness*) de Rawls. El consenso traslapado integra a personas razonables, es decir, “personas dispuestas a proponer principios [...] y cumplir con ellos de buen grado”. Esto excluye a personas o grupos cuya concepción de moralidad hace referencia a una concepción del bien en específico, como aquella del islam, y que no están dispuestos a ceder en ella. Es en este punto en el que el pensamiento de Rorty diverge del de Rawls. En *The Law of Peoples* (1997) Rawls intenta apelar a la universalidad para su concepto de justicia. Para él es importante evitar el “historicismo”, comprobando que la concepción de justicia de una sociedad liberal puede ser extendida más allá de los límites de esta creando lo que él llama “el derecho de gentes” (*the law of peoples*): “debemos encontrar principios que regulen las relaciones entre sociedades liberales y lo que llamaré sociedades jerárquicas. Resulta que sociedades liberales y jerárquicas pueden estar de acuerdo en el mismo derecho de gentes, y por lo tanto esta ley no depende de aspectos característicos de la tradición occidental” (Rawls, 1997: 41).

Sin embargo, la condición para aceptar estos principios, tanto un consenso traslapado como el derecho de gentes, consiste en que las personas sean *razonables*, esto es que se acepte “que todas las personas tengan ciertos derechos mínimos: a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida); a la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación armada; a la propiedad personal y a la igualdad formal expresada en las reglas de la justicia natural (por ejemplo, el tratamiento igual de casos iguales)” (Rawls, 1997: 52). Si todas las sociedades aceptan este mínimo de derechos, entonces se podría lograr un consenso traslapado entre ellas. Rawls es optimista al creer que estas condiciones pueden ser universales, es decir, extendidas a todas las sociedades del mundo. Es aquí precisamente donde Rorty está en desacuerdo. El consenso traslapado de Rawls es un concepto con el que Rorty concuerda, mas no con sus



pretensiones universalistas. Rawls intenta evitar el historicismo en su planteamiento; sin embargo, dice Rorty, “la noción de Rawls de lo que es razonable, en pocas palabras, limita la pertenencia a la sociedad de gentes solo a sociedades cuyas instituciones abarquen la mayor parte de los logros ganados por Occidente en los dos siglos desde la Ilustración” (Rorty, 2007: 48). Apelar a sociedades en las que las diferencias entre razas, religión y sexo sean tratadas como arbitrarias no es apelar a algo universal, sino hacer referencia a un desarrollo reciente que se ha dado sobre todo en las democracias liberales de Occidente.

Al evocar esta concepción de *razonable*, Rawls no puede evitar hacer alusión a la tradición occidental. Rawls intenta sostener la superioridad del liberalismo occidental por medio de un argumento transcultural, pues de otra forma, Rawls cree, no es posible descalificar las doctrinas no razonables de la concepción de justicia. Sin embargo, para Rorty no existe, y probablemente para Walzer tampoco, tal cosa como un “tribunal transcultural de la razón ante el que podamos evaluar la superioridad” (Rorty, 2007: 49). Es evidente la necesidad de un acuerdo entre distintas posturas, pero no hace falta respaldarlo dándole un carácter universal para que este se sostenga.

Aferrarnos a la idea de universalidad es, para Rorty, una concesión desafortunada a la tradición kantiana; es no lograr la disociación de esa carga que no es otra cosa más que la idea de que existen valores y derechos que son trascendentales. El consenso traslapado es el mejor argumento hasta ahora, pero no porque posea validez universal, sino porque es el argumento más convincente para persuadir a una determinada audiencia, en este caso, la sociedad multicultural de las democracias liberales. La función del acuerdo público no es más que la de resolver los problemas que aquejan a las sociedades liberales contemporáneas. El punto clave radica entonces en innovar nuevas formas de resolver los nuevos problemas. Sustituir la validez universal por la innovación. Esto es a lo que me refería anteriormente cuando hablaba de la reivindicación de la cultura; una reivindicación que tiene sus inicios ya con el romanticismo del siglo XVIII cuando Shelley nos dice en su *Defensa de la poesía* (1821) que los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo. “[H]ablar de validez universal es solo una forma de dramatizar la necesidad por el acuerdo intersubjetivo, mientras que el ardor romántico y la necesidad de profundidad romántica son solo maneras de dramatizar la necesidad de novedad, la necesidad de ser imaginativo” (Rorty, 2007: 85).

Entonces, fijar los límites de la libertad, así como los demás principios de una sociedad liberal, es un asunto de procedimiento, es decir, *cómo* acordamos qué hacer, en lugar de en *qué* acordamos. Por lo tanto, se trata de inventar “una manera de comprometer en algún grado a las personas, y de aumentar la felicidad humana, que [luzca] más prometedora que cualquier otra forma que se ha propuesto hasta ahora” (Rorty, 1999: 273). Rorty afirma que los principios de

una sociedad deben estar determinados por medio de un acuerdo al que se llega a través de la conversación imaginativa y libre. “Es pensar que el conocimiento es el resultado de un consenso en lugar de un estado mental que disfruta de una relación más cercana de la que cuenta la opinión” (Rorty, 2007: 78). Por lo que el proceso de discusión para fijar los límites de la libertad es importante. Es evidente que Rorty está a favor de una sociedad en la que nada quede sacralizado, en la que la ofensa se convierte en un elemento recurrente como el costo que tenemos que pagar por una mayor libertad.

*a) La imaginación como motor de la libertad*

La originalidad del argumento de Rorty consiste en una innovación en el problema de la presencia de diferentes universalismos en conflicto con el liberalismo en Occidente, es decir, la idea de desechar la pretensión universalista del liberalismo. Rorty dice que, si reconocemos que el ser humano no podrá converger nunca en una verdad única, los argumentos serán más persuasivos simplemente por el hecho de reclamar el éxito experimental de las sociedades liberales. “Yo creo –dice Rorty– que es mejor no afirmar que el Occidente liberal está mejor informado sobre la racionalidad y justicia, y en su lugar afirmar que, al hacer demandas a las sociedades no liberales, es solamente honesto consigo mismo” (Rorty, 2007: 47); ser honesto consigo mismo y aceptar su imposibilidad de reclamar una superioridad racional. Si partimos de la idea, como lo hace Walzer en su libro, de que nos es imposible acordar un mismo concepto de verdad, solo entonces podremos ocuparnos de definir reglas que consistan en cómo hacer compatibles en el mayor grado posible distintas verdades, en lugar de aferrarnos a definir en qué consiste el deber o la verdad absoluta.

El problema que surge aquí es el de la integración de actores que provienen de contextos sociales y culturales distintos. Es evidente que en las últimas décadas la migración hacia los países del norte se ha incrementado considerablemente, lo que nos recuerda la afirmación de Huntington (1993) de que en el futuro los conflictos serían culturales debido al choque de civilizaciones. Entonces el problema que sigue es cómo lograr el progreso moral, es decir, cómo lograr una comunidad más inclusiva que satisfaga un mayor número de necesidades humanas. La respuesta de Rorty es: a través de la cultura y el arte.

La discusión política en las sociedades liberales contemporáneas consiste en cómo hacer una sociedad más inclusiva para los nuevos actores sociales, como los musulmanes. Los argumentos políticos deben evaluarse conforme a su habilidad para convencer a una determinada audiencia, y si esta cambia, entonces la argumentación política debe cambiar también. Rorty retoma el postulado romanticista de Schiller que dice que “los ideales no deben ser para nada

descubiertos, sino deben ser inventados; no para ser encontrados sino generados, generados como el arte es generado” (Rorty, 2007: 84). El motor del progreso moral es la cultura y el arte, pues aquel ya no depende de incrementar la racionalidad, sino de imaginar nuevos acuerdos políticos que ayuden a incluir a un mayor número de personas. “El arte opone a la represión institucionalizada la imagen del hombre como un sujeto libre [... debido a que] las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica” (Marcuse, 2003: 144). El carácter libertador del arte y la literatura proviene de su negativa a aceptar las limitaciones impuestas sobre la libertad. Solo la imaginación artística es capaz de imaginar todo aquello que el hombre puede llegar a ser:

Un hombre, para ser excelso, debe imaginar intensa y comprensivamente, debe ponerse a sí mismo en el lugar de otro y de muchos otros, debe aceptar como propios los placeres y dolores de toda su especie. El gran instrumento del bien moral es la imaginación y la poesía administra el efecto actuando sobre la causa. La poesía amplía la circunferencia de la imaginación abasteciéndola de pensamientos de un deleite sin cesar renovado (Shelley, 1821/2001: 106).

Se sustituye, por lo tanto, la idea de moralidad como obediencia. El progreso moral es aquí un asunto de sensibilidad, de empatía con los demás. A esto se refiere Herbert Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación* (1969) cuando habla de la necesidad de una *nueva sensibilidad*. Una nueva sensibilidad estética que enaltezca los instintos de vida o necesidades humanas, y que a una escala social promovería la abolición de la injusticia y miseria y moldearía el estilo de vida. “La oposición entre imaginación y razón, altas y bajas facultades, pensamiento poético y científico, será invalidada” (Marcuse, 1969: 31). Y esto es así porque toda actividad humana, ya sea el arte o la ciencia, está encaminada a hacer la vida más fácil.

La propuesta de Rorty consiste en la transición de una cultura filosófica a una literaria en la que la imaginación sea aquella que produzca los nuevos argumentos para sostener nuestra libertad: “los intelectuales de Occidente han, desde el Renacimiento, progresado a través de tres etapas: han esperado la redención primero de Dios, luego de la filosofía, y ahora de la literatura [...] La literatura, finalmente, ofrece redención al dar a conocer una variedad de seres humanos tan grande como sea posible” (Rorty, 2007: 91). La reivindicación literaria es, por lo tanto, una afirmación de que la literatura es capaz de proveernos de una imagen útil de la realidad que puede servirnos para la crítica social y la reflexión política. Ya muchos han insistido en este punto, entre ellos Martha Nussbaum (1997), quien afirma que la literatura rechaza las generalidades

autoritarias de la ciencia y hace énfasis en la individualidad; nos hace ponernos en los zapatos del otro y es esa empatía la que logrará la cohesión social, pues “una ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer a seres humanos reales a menos que estos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros” (Nussbaum 18). La afirmación del arte y la literatura como principales motores del progreso moral no es otra cosa que hacer hincapié en la necesidad de la innovación para definir y redefinir el consenso traslapado que nos permita ser sensibles a más necesidades humanas. La pregunta es qué tipo de cultura se necesita para crear y sostener un ambiente de tolerancia que funcione mejor en las sociedades democráticas liberales contemporáneas. Por lo tanto, si el arte y la cultura, a través de la imaginación, son el vehículo central de la instrucción moral, entonces la expresión artística no puede ser limitada. La conquista de la utopía social de la que habla Kant y la tradición liberal de Occidente se logra cuando encontramos los límites de la imaginación humana, pero estos límites pueden extenderse infinitamente. Siempre es posible seguir imaginando nuevas formas de ser seres humanos que se reinventan perennemente.

La cultura propuesta por Rorty nos provee de caminos alternativos para ser humanos; una cultura liberal que creará un pluralismo bastante amplio, capaz de integrar a un mayor número de actores sociales y de dar una base sólida a las sociedades multiculturales de hoy en día. No es sino a través de la cultura y el arte que las distintas formas de ver la vida interactúan en una sociedad liberal, y censurar alguna de ellas sería una presunción de infalibilidad, como lo dice Mill; y si esto pasa, el progreso moral se detiene, entendido este de la forma en que Rorty lo hace, y con él perece algo de lo que nos hace humanos.

#### **IV. Conclusión**

Las sociedades liberales libran batallas a diario. Nosotros hemos aprendido mucho en el curso de los últimos siglos en lo que concierne a la convivencia de personas con diferentes puntos de vista: estas pueden vivir juntas manteniendo un cierto grado de compromiso cívico. Usualmente, este tipo de pensamiento posmoderno se identifica con un insensato relativismo cultural que afirma que toda cultura tiene un valor intrínseco. Considero que esta afirmación malinterpreta el pragmatismo, pues estamos conscientes de que el ser humano estaría mejor si no existiera alguna que otra cultura. Por el contrario, lo que el pragmatismo afirma es la banalidad de intentar otorgar un lugar a cada cultura y a cada persona en una escala jerárquica, y esto está lejos de tener consecuencias relativistas. La diferencia radica entre lo que está pragmáticamente justificado para lograr una mayor libertad individual siguiendo el consejo utilitarista y una irresponsabilidad imprudente.

Si empezamos reconociendo el papel determinante que juega la contingencia en la formación de los argumentos de ambas partes, nos será más fácil argüir que la libertad de no mantener nada fuera del objeto de la crítica y la burla ha sido adoptada libremente como una práctica social de las democracias de Occidente y que esta práctica no es más o menos verdadera que cualquier otra, ni es la que más se acerca a la naturaleza humana; sin embargo, sí es más probable que esta práctica social logre un mayor compromiso entre personas de diversas culturas para otorgar tanto espacio como sea posible a cada individuo de dirigir sus vidas sin la injerencia de nadie. De eso se trata una sociedad multicultural: sustituir la idea de unidad por la de pluralidad; abandonar la creencia de que todos estamos caminando en la misma dirección, o marchando en un mismo desfile, como diría Walzer. Pues hoy en día se ha hecho plausible la idea, con el rechazo de toda justificación deontológica, de que el significado de una vida humana tiene poco que ver con el significado de otra vida humana. La realización personal, entonces, no se trata de cumplir con una esencia fija del ser humano o del ciudadano conforme a una fórmula moral predeterminada. El objetivo de una sociedad liberal es, por lo tanto, permitir a sus ciudadanos la libertad de ser tan individualistas e irracionales como ellos quieran, sin causar daños a otros, y de otorgar las oportunidades en igual medida, dejando que cada individuo las aproveche o las desaproveche según sus intereses.

Debe quedar claro que el pragmatismo no implica necesariamente un compromiso con el liberalismo. Por ello, Rorty es tan buen pragmático como lo podría haber sido cualquier tirano fascista. No obstante, el liberalismo en una sociedad multicultural está cerca de implicar un compromiso con el pragmatismo, pues las sociedades democráticas multiculturales no están conformadas por un público fuertemente cohesionado ni sus miembros comparten los mismos intereses. La negativa a seguir sustentando la libertad a través de un enfoque filosófico kantiano no significa que debemos abandonar nuestra confianza en la democracia liberal; simplemente significa depositar nuestra confianza en que este nuevo enfoque nos proveerá de un mayor espacio para la participación y el progreso democrático.

Así, como dice Rorty, si se tienen políticas democráticas y libertad artística plena, no es necesario preocuparnos demasiado por descubrir cuál es la verdad o el deber moral. Es posible entonces afirmar que de lo único que el ser humano debe preocuparse de manera conjunta dentro de una sociedad liberal es de tener políticas democráticas y un arte tan libre como sea posible, apoyándose estos mutuamente y reafirmando que es imposible la existencia del uno sin el otro. Hablamos pues de emancipar el liberalismo de la búsqueda mesiánica de una justicia social y le damos un nuevo soporte, el de la cultura y el arte. Creo que estamos hoy dispuestos a ceder de una vez por todas nuestras ansias por lo “absoluto”. Esta emancipación del pensamiento nos

ofrecerá una cultura secular capaz de producir una comunidad cívica lo bastante fuerte para proteger a la sociedad democrática liberal contra un colapso.

## **Bibliografía**

Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en *Sobre la libertad* (págs. 9-53). Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Massini, C. *La concepción deontológica de la justicia: el paradigma kantiano*. La Coruña: Facultad de Derecho, Universidad de La Coruña (inédito), 1998.

Marcuse, H. *Ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969.

---. *Eros y civilización*. (7 ed.) Barcelona: Colección Ariel, 2003.

Mill, J. S. *Sobre la libertad*. (1 ed.). Madrid: Alianza, 1997.

Nussbaum, M. *Justicia poética*. Madrid: Andrés Bello, 1997.

Parekh, B. “The Rushdie affair: research agenda for political philosophy”. *Political Studies* 38.4: 695-709.

Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2000.

---. *Liberalismo político*. México: FCE, 1995.

---. “El derecho de gentes”, *Isegoría* 0.16: 5-36.

Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books, 2000.

---. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Safranski, R. *El Mal o el drama de la libertad*, Barcelona: Tusquets, 2000.

Shelley, P. *Ensayos escogidos*. Barcelona: DVD Ediciones, 2001.

Walzer, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Londres: University Of Notre Dame Press, 1994.