

Del bazar a la familia: una aproximación crítica a las “idealizaciones” políticas rortyanas^{*}

Eduardo Mattio

Universidad Nacional de Córdoba

Universidad Nacional de Villa María

Resumen: La obra política de Richard Rorty ha reunido, en un único tejido narrativo, las esperanzas sociales del igualitarismo liberal con las exigencias filosóficas del antiesencialismo posmoderno. En consecuencia, al momento de “justificar” las instituciones de la democracia liberal, la filosofía política rortyana no apela a *fundamentos* metafísicos o trascendentales firmemente establecidos, sino más bien a *idealizaciones*, esto es, a constructos narrativos que permiten enfatizar aquellos componentes de nuestras prácticas políticas que creemos valiosos y minimizar aquellos que consideramos prescindibles. En el presente trabajo, analizaremos dos de las idealizaciones utilizadas por Rorty para resumir los propósitos de su democracia liberal, a saber, la del bazar kuwaití –imagen de la escisión entre las esferas pública y privada– y la de la familia –arquetipo de las relaciones que han de promoverse en el marco de las sociedades liberales–. Entendemos que tales recursos narrativos no solo expresan la naturaleza de su proyecto político, sino que dan cuenta de sus limitaciones al momento de realizar su objetivo fundamental: la expansión de la solidaridad.

Palabras clave: idealización, liberalismo, democracia, público-privado, solidaridad

Abstract: “From the Bazaar to the Family: A Critical Approach to Rortyan Political Idealizations”. Richard Rorty’s political work has united, in a unique narrative, the social hopes of liberal egalitarianism with the philosophical anti-essentialism of postmodernism. As a consequence, when Rorty’s political philosophy “justifies” the institutions of liberal democracy it does not appeal to metaphysical or transcendent fundamentals firmly established; however, it does appeal to idealizations, to narrative constructions that allow emphasizing those components of our political practices that we think are worthy and minimize those that we think are secondary. This article analyzes two of the idealizations used by Rorty to summarize the purposes of his liberal democracy: Kuwaiti bazaar -images of the separation between public and private sphere- and of the family -archetype of the relations that should be promoted in liberal societies. These narratives resources not only express the nature of his political project but also show the limitations at the moment of realizing his main objective: the expansion of solidarity.

Key words: idealization, liberalism, democracy, public-private, solidarity

^{*} Una versión preliminar de este artículo ha sido leída en julio de 2007 en el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Agradezco los generosos comentarios de Pablo Quintanilla, César Escajadillo y Cecilia Monteagudo.

La obra política de Richard Rorty ha reunido, en un único tejido narrativo, las esperanzas sociales del igualitarismo liberal con las exigencias filosóficas del antiesencialismo posmoderno. En consecuencia, al momento de “justificar” las instituciones de la democracia liberal, la filosofía política rortyana no apela a *fundamentos* metafísicos o trascendentales firmemente establecidos, sino más bien a *idealizaciones*, esto es, a constructos narrativos que permiten enfatizar aquellos componentes de nuestras prácticas políticas que creemos valiosos y minimizar aquellos que consideramos prescindibles. En el presente trabajo, analizaremos dos de las idealizaciones utilizadas por Rorty para resumir los propósitos de su democracia liberal, a saber, la del bazar kuwaiti –imagen de la escisión entre las esferas pública y privada– y la de la familia –arquetipo de las relaciones que han de promoverse en el marco de las sociedades liberales–. Entendemos que tales recursos narrativos no solo expresan la naturaleza de su proyecto político, sino que dan cuenta de sus limitaciones al momento de realizar su objetivo fundamental: la expansión de la solidaridad.

Tal como consta en el prefacio de *Philosophy and Social Hope*, durante la década de 1990 –e incluso antes–, la mayor parte de la obra de Richard Rorty ha intentado reunir, en una única narración, sus esperanzas sociales –“esperanzas de una sociedad global, cosmopolita, democrática, igualitaria, sin clases y sin castas”– y su rechazo antifundacionista de toda forma de platonismo¹. En esa línea, una clara expresión de dicho propósito puede encontrarse en el modo particular en que nuestro autor ha “justificado” las instituciones de la democracia liberal. En razón de su credo pragmatista, naturalista y antiesencialista, Rorty entiende que nuestras prácticas políticas no necesitan *fundamentos* ahistóricos y necesarios que garanticen una mayor inclusividad; es decir, Rorty está persuadido de que no tenemos –ni necesitamos– razones que justifiquen por qué deberíamos ampliar nuestra comunidad moral y política hasta incluir a quienes no son varones, blancos, propietarios y heterosexuales².

234

¹ Cf. Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Londres: Penguin Books, 1999, p. xii.

² Cf. Rorty, Richard, “Idealizations, Foundations, and Social Practices”, en: Benhabib, Seyla (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 334.

En su lugar, nuestro pragmatista solo cree preciso brindar *idealizaciones* que nos permitan articular de un modo más coherente nuestras prácticas políticas corrientes. De hecho, Rorty cree que el debate político, en su más alto nivel de abstracción, no es más que una disputa entre idealizaciones en competencia³. Con lo cual, ser antifundacionista en política supone que la crítica o el elogio de nuestras prácticas no conlleva el intento de cimentarlas en algo que sea exterior a las mismas, sino que se circunscribe a la comparación con otras prácticas reales o posibles, o mejor, con otras idealizaciones disponibles. Nada más necesitamos, según parece, al momento de diseñar una política orientada a garantizar la mayor felicidad para el mayor número.

Ahora bien, ¿en qué consisten tales idealizaciones? Según Rorty, dichos constructos narrativos funcionan como “bombas de intuición” (*intuition pumps*)⁴, es decir, como artefactos narrativos capaces de enfatizar ciertos

³ Cf. *ibid.*, p. 333.

⁴ Daniel Dennett considera que los experimentos mentales, caros a la tradición analítica, funcionan en realidad como “bombas” o “generadores de intuición”, es decir, como construcciones narrativas, valiosas no por sus méritos metodológicos –i.e. por ser herramientas de análisis conceptual, capaces de brindar conocimiento cierto con independencia de todo conocimiento empírico–, sino más bien por su valor heurístico, es decir, por el campo de problemas que suscitan o por las sugerencias teóricas y empíricas que encierran: “En filosofía, existe una estrategia muy popular que consiste en construir un cierto tipo de experimento mental que he denominado *generador de intuición*... Estos experimentos mentales, a diferencia de los de Galileo o los de Einstein, no presentan argumentos estrictos que prueban conclusiones a partir de premisas. Antes bien, su objetivo es brindar al lector un conjunto de reflexiones imaginativas que desemboca, finalmente, no en una conclusión formal sino en un dictado de la ‘intuición’. Los generadores de intuición están astutamente diseñados para centrar la atención del lector en los aspectos ‘importantes’ e impedir que el lector se empantane en detalles difíciles de seguir. En principio, no hay nada malo en este procedimiento. En efecto, una de las misiones más altas de la filosofía es la de ayudar a la gente a ver el bosque y no solamente los árboles. Sin embargo, con frecuencia, se abusa de los generadores de intuición, aunque raras veces en forma deliberada” (Dennett, Daniel, *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia del libre albedrío*, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 25). En otras palabras, tales instrumentos argumentativos no necesariamente “bombean” intuiciones aprovechables; en algunos casos, dan lugar a pseudo-problemas y a respuestas falaces que entorpecen o contradicen la investigación empírica. Para un naturalista como Dennett, este es un motivo suficiente para deshacernos de tales mistificaciones. Véanse, por ejemplo, sus observaciones críticas al experimento de John Searle acerca de la Habitación china o al de Frank Jackson respecto de Mary, la investigadora del color. Cf. Dennett, Daniel, *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1991; Dennett, Daniel, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*, Barcelona: Paidós, 1995; la introducción del compilador en: Dahlbom, Bo (comp.), *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Oxford: Blackwell, 1993, pp. 3-4. Agradezco a Laura Danón el haberme esclarecido este punto.

componentes de nuestras prácticas políticas que creemos valiosos y de minimizar aquellos que consideramos prescindibles. La idealización que resume la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo, nos recuerda lo que hacemos en nuestros tribunales de apelación; la de Nozick, en cambio, nos remite a lo que ocurre en nuestros mercados.

En las páginas que siguen, es nuestro objetivo analizar dos de las idealizaciones utilizadas por Rorty a la hora de exponer su propuesta política y moral, a saber, la del bazar kuwaití, expuesta en los *Philosophical Papers I*⁵; y la de la familia, formulada en el artículo “Idealizations, Foundations, and Social Practices” y en el tercer capítulo de *¿Esperanza o conocimiento?*⁶ Con dicho análisis, pretendemos evidenciar las insuficiencias y limitaciones que, a nuestro juicio, desmoronan las pretensiones igualitaristas de su proyecto político liberal.

1. Del bazar kuwaití a nuestro club privado

Haciendo propio uno de los *desiderata* fundamentales de la tradición liberal, Richard Rorty ha reconocido, al menos desde *Contingencia, ironía y solidaridad*, la perdurable utilidad de “la vieja tensión entre lo público y lo privado”⁷. Pese a que su versión “deflacionada” y “posmoderna” del liberalismo no duda en reemplazar la búsqueda de fundamentos incommovibles por la adhesión a una tradición política común, dicho proyecto sigue presumiendo que, frente a la pluralidad de concepciones morales y religiosas que se han multiplicado desde el inicio de la Modernidad –lo que Rawls llama el “hecho del pluralismo”–, el Estado no debe asumir como propia ninguna “doctrina comprensiva” ni alentar ningún “ideal de perfección” en particular. Más aun, Rorty cree que solo la escisión entre lo público y lo privado operada por el liberalismo puede asegurar a cada individuo la libertad de elegir su propio proyecto de vida sin que medie coacción exterior alguna.

Sirviéndose de un ejemplo de Clifford Geertz, Rorty entiende que la comunidad liberal ha de ser pensada como un inmenso *collage*, como un heterogéneo “bazar kuwaití”, más que como un club de *gentlemen* inglés:

236

⁵ Cf. Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona: Paidós, 1996.

⁶ Cf. Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: FCE, 1997.

⁷ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 16; de aquí en adelante, abreviado como CIS.

“Imagino a muchas de las personas en semejante bazar como personas que prefieren morir antes de compartir las creencias de muchos de aquellos con los que regatean, y, sin embargo, regateando provechosamente”⁸. Expresada así la pluralidad, no solo en el interior de las democracias consolidadas, sino también del concierto de las naciones⁹, Rorty no cree que pueda aspirarse a construir una comunidad en el sentido fuerte del término, sino más bien “una sociedad civil de tipo democrático burgués” en la que negociemos, en la que solapemos nuestras creencias –diría Rawls–, hasta hacer el mejor trato posible, para luego retirarnos a nuestro club privado a gozar de la compañía de nuestros “*partenaires morales*”¹⁰.

Con dicha metáfora, Rorty muestra a las claras que el “nosotros” liberal y democrático que propicia supone un doble compromiso. Por un lado, con el consenso superpuesto en la esfera pública –el bazar– y, por otro, con el respeto de lo idiosincrásico en el ámbito privado –los clubes de *gentlemen* ingleses–. Es este doble compromiso, estima Rorty, el que ha permitido construir un conjunto de instituciones capaces de asegurar la cooperación social entre los particulares, sin perjudicar sus deseos de autoedificación. Con lo cual, al tiempo que se responde a las demandas de ambas esferas sin privilegiar unas u otras ni pretender reunir las en un único relato, la democracia liberal se vuelve capaz de garantizar un modo de organización social comprometido con la disminución de la crueldad.

Dicho esto, revisemos más detenidamente el modo en que Rorty ha redescrito la clásica distinción liberal entre las esferas pública y privada.

Tal como ha observado Nancy Fraser, el compromiso rortyano con la propia edificación y con la justicia social es expresión de la tensión entre dos motivaciones inconmensurables, a saber, un *impulso romántico* que pretende universalizar la ironía privada y un *impulso pragmático* que intenta extender la solidaridad en el ámbito público. El primero supone una valorización de la invención individual, en tanto autocreación que pone en el pedestal al individuo extraordinario –al “genio”, al “poeta vigoroso”–, capaz no solo de tomar

⁸ Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 283.

⁹ En efecto, Rorty cree que la metáfora del bazar kuwaití rodeado de clubes exclusivos bien puede aplicarse a la constitución del orden mundial: una cosmópolis liberal en la que sean *ignoradas* las diversidades culturales al momento de diseñar las instituciones políticas.

¹⁰ Cf. Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 283; Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid: Trotta, 2005, p. 150.

parte, si no de reescribir el guión cultural que su medio socio-histórico ha preparado para él. A la luz de dicho impulso, la ciencia, la política y cualquier otra área de invención son una rama de la literatura. Todo acto significativo es un acto estético, en el que la pura diferencia entre lo encontrado o heredado y lo hecho o ideado *ex nihilo* es lo que confiere valor e importancia. En tanto sobrealora al hacedor individual, al poeta vigoroso, fuente y medida del progreso social, el impulso romántico “se vuelve estetizante, individualista y elitista. Es, en resumen, el impulso de engendrarse a sí mismo, de ser *causa sui*, de separarse de la propia comunidad”. El impulso pragmático, en cambio, conlleva “una impaciencia respecto de las diferencias que no hacen una diferencia... un disgusto por la invención barroca y por los epiciclos inútiles, por todo aquello que no vaya al grano”¹¹. Dirigido siempre a una meta precisa, el impulso pragmático se preocupa menos por la originalidad que por los resultados. Sustituye la metafórica lúdica y poética del romanticismo por la de la producción y del trabajo. Desde este punto de vista, entiende que las palabras son herramientas y que la cultura es una caja de herramientas más amplia, que ha de ser abandonada en cuanto pierda utilidad. Prefiere la inclinación cívica del reformador presto a resolver problemas que el narcisismo del poeta solo preocupado por autoedificarse. Apostando al sentido común, a la competencia técnica y al compromiso público, “su *ethos* sería reformista y optimista, su política liberal y tecnocrática”¹².

Si bien es cierto que, como ha señalado Fraser, en los escritos de la década de 1980 Rorty ha oscilado entre subrayar la afinidad¹³ o la

¹¹ Fraser, Nancy, “Singularity or Solidarity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”, en: Malachowsky, Alan (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford/Cambridge: Blackwell, 1990, p. 304.

¹² *Ibid.*

¹³ La primera posición que, según Fraser, Rorty habría abonado –la “concepción de la mano invisible”–, supone que la ironía y el pragmatismo, *i.e.* el interés por lo privado y el cuidado de lo público, son “compañeros naturales”. El ironista-romántico y el liberal-pragmático son dos variantes levemente diferentes de la misma especie; sus respectivas actividades son complementarias y, aunque no son estrictamente idénticas, llevan agua para el mismo molino. En este sentido, recuérdese que el esteticismo frívolo que promueve el liberalismo rortiano no solo desencanta el mundo, sino que fomenta la tolerancia, el liberalismo y la racionalidad instrumental. Por otra parte, Rorty considera que proteger la práctica redescritiva de los intelectuales redundaría en beneficio de la democracia: si se cuida a los poetas, habrá lugar para los cambios de vocabularios que estos propician y que permiten la reforma de las instituciones. En tal sentido, Rorty parece afirmar que “la innovación cultural y la justicia social van juntas”, con lo cual su argumento reproduce ingenuamente la “teoría del derrame”: la libertad en

incompatibilidad¹⁴ entre ambas motivaciones, desde CIS, el neopragmatista ha privilegiado una tercera perspectiva –la que Fraser llama la posición de la “partición” (*“partition” position*)–, en la que hace lugar a ambos impulsos, aunque salvando la autonomía de uno y otro. Es decir, “mantenemos de forma simultánea pero distinguidos dos conjuntos de deseos igualmente coherentes”¹⁵: en la vida pública, dominio del pragmatismo, predominan la utilidad y la solidaridad; en la vida privada, dominio del romanticismo, se privilegian el autodescubrimiento, la sublimidad y la ironía¹⁶. No obstante, pese a que ambos léxicos no pueden –ni deben– fusionarse, Rorty cree que pueden coexistir, siempre que se les asigne una esfera de competencia propia y se les impida interferir una sobre la otra. Así, en la esfera pública habrán de privilegiarse los deberes para con la propia comunidad, mientras que en la esfera privada cada particular podrá abocarse a la creación de sí mismo, de espaldas a las necesidades de su comunidad de pertenencia.

Ahora bien, formulada la distinción entre la búsqueda privada de grandeza y sublimidad y el afán público de extender la justicia y la felicidad –vale decir, entre los deberes que tenemos para con nosotros mismos y los que tenemos para con los demás–, conviene hacer algunas precisiones significativas.

las artes asegura la igualdad en la sociedad; lo que es bueno para los poetas beneficia a los trabajadores. Pese a que es obvio que ninguna sociedad que se destaque por su literatura será por ello la más igualitaria, Rorty insiste en que cuidando la libertad –en este caso la de los poetas–, lo demás viene por añadidura. Cf. *ibid.*, pp. 304, 307; Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 263; Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 165.

¹⁴ La segunda perspectiva, opuesta a la primera, se debate entre la sublimidad y la decencia; es decir, considera que el impulso romántico y el pragmático son antitéticos. La tendencia estetizante del primero atenta contra la vocación pública y democrática del segundo. Rorty descubre con claridad que, al encarnar el ideal romántico, el ironista solo está preocupado por crear para sí el mejor *yo* posible a través de una continua redescipción. Y, para peor, en la mayoría de los casos, “los placeres de la redescipción” violentan o desconocen el sufrimiento de aquellos que son redescritos. En pocas palabras, Rorty “percibe un motivo ‘egoísta’, antisocial en el Romanticismo, uno que representa la antítesis misma de la identificación comunitaria. Descubre que la búsqueda romántica de lo sublime está alimentada por un deseo de desafiliación, por una necesidad de ‘desprenderse de la tribu’. Así, detrás del amor del poeta vigoroso por lo que es original y completamente nuevo se oculta un desprecio secreto respecto de lo que es familiar y ampliamente compartido” (Fraser, Nancy, *o.c.*, pp. 304, 309). En ese caso, no parece que haya lugar para ambos impulsos en la utopía liberal rortyana.

¹⁵ Nystrom, Derek y Kent Puckett (eds.), *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Virginia: Prickly Pear Pamphlets, 2001, p. 62; cf. Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 159.

¹⁶ Cf. Fraser, Nancy, *o.c.*, p. 311.

En primer lugar, no ha de interpretarse que Rorty coloque tales aspiraciones en compartimientos herméticamente separados. Pese a la crítica de Fraser y de otras feministas, Rorty aclara que su distinción entre preocupaciones públicas y privadas no intenta separar entre *oikos* y *polis*, entre lo doméstico y foro público¹⁷. La “privacidad” –“aquello que la gente hace con su soledad” (Whitehead)– no ha de identificarse con la demarcación de un espacio físico o la definición de un catálogo de actividades; en todo caso, supone una distinción de aspiraciones que, en el seno de las sociedades liberales, usualmente entran en conflicto. Más aun, Rorty no cree que tal escisión tenga un carácter normativo que pueda imponerse de manera universal. En una entrevista, sostiene: “Proponía, por el contrario, que dejásemos de considerar errónea la división de la vida de la gente entre lo privado y lo público. No tenemos la responsabilidad moral de unir las dos cosas. Mi tesis era negativa, no una recomendación acerca de cómo se debe comportar todo el mundo”¹⁸. Es decir, más que prescribir la separación de las esferas, Rorty nos exime de la carga de reconciliarlas¹⁹.

¹⁷ Cf. Rorty, Richard, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 342; Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, pp. 158, 46.

¹⁸ Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 159.

¹⁹ Pese a ello, nuestro autor no desconoce “la utilidad para el discurso público de algunos hitos imaginativos”. Tal como Rorty reconoce, sin los afanes de artistas y pensadores que dedicaron sus vidas a la búsqueda de la sublimidad, nuestras vidas serían menos ricas y variadas. No obstante, señala, esto no quiere decir que “debamos arreglar nuestras instituciones públicas de acuerdo con la búsqueda de la grandeza o la sublimidad”. Si algo han enseñado las grandes dictaduras (cuasi)teocráticas occidentales, es a “no concebir las instituciones públicas como vehículos de grandeza. Antes bien, deberíamos concebirlas como intentos de maximizar la justicia y la felicidad mediante los recursos improvisados (representación proporcional, cortes constitucionales, el entramado caótico de asociaciones que llamamos ‘sociedad civil’) que prometen cumplir esa función” (Rorty, Richard, *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Madrid: Ariel, 2000, pp. 14-15). En función de fines tan modestos, huelga que las instituciones liberales tengan firmes fundamentos filosóficos o una conexión privilegiada con la realidad.

En una entrevista con Michael O’Shea (1995), Rorty reitera: “No creo que las creencias privadas puedan ser totalmente separadas (de la esfera pública); ellas se filtran, por así decirlo, e influyen en el modo en el que nos comportamos con los demás. Al hacer la distinción, pensaba que el lenguaje de la ciudadanía, de la responsabilidad pública, de la participación en los asuntos del Estado, no va a ser un lenguaje originalmente creado por uno mismo... hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que sean compatibles, aunque esto no significa que uno y otro no puedan afectarse recíprocamente con el tiempo. Cuando gente como Nietzsche, Kierkegaard y Derrida desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro cómo eso impactará,

En segundo lugar, Rorty no cree que dicha partición sea una mera elucubración teórica sin correlato en las prácticas políticas de su nación²⁰. A sus ojos, constantemente estamos distinguiendo ambas esferas: “Los creyentes lo hacen cuando hacen una distinción entre su relación con Dios y sus tratos políticos con otros hombres. La devoción de una mujer católica se dirige a algo que sobrepasa la mera belleza. Pero, en tanto que ciudadana de un país democrático, también puede dedicarse a la tarea de lograr compromisos bellos y útiles”²¹. Si esto resulta posible es porque, tal como propone el liberalismo rawlsiano, la esperanza social que comparten los habitantes de las sociedades liberales es pública, mientras que la justificación que cada particular pueda brindarle desde su propia cosmovisión puede permanecer en lo privado: “John Rawls dice que en una sociedad pluralista todo el mundo tiene su propia noción del significado de la vida, pero eso no estorba a la política puesto que se acuerda en dejarlo fuera de la esfera pública”²². Un juicio semejante no solo expresa la adhesión rortyana a la primacía del derecho sobre el bien, sino también la tradicional convicción liberal respecto de la extensión limitada y la utilidad acotada de lo político. Tal como lo expresa Rorty, se entiende que, “con fortuna, la política no penetra todos los ámbitos de la vida humana”; más aun, que “el fin último de la política liberal es dejar el mayor espacio posible a la privacidad”²³.

Finalmente, también hay que agregar que la aceptación de la escisión privado-público tiene para Rorty consecuencias metafilosóficas y metapolíticas muy precisas, en tanto no solo redefine las tareas de la filosofía y las de la política, sino que refuerza la escisión entre ellas. En concreto, Rorty ya no

si es que lo hace, en el discurso público. Pero a lo largo de los siglos, resulta que tiene cierto impacto” (Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 70). No obstante, es claro que la influencia que lo privado pueda tener sobre lo público no es –ni debe ser– inmediata. Más aun, Rorty no cree que deba alentarse semejante influencia.

²⁰ En su réplica a Laclau, Rorty desestima la necesidad de esclarecer el “*status* teórico” de su distinción entre lo público y lo privado. Entiende que su pragmatismo lo exime de tal requisito; si dicha distinción no es más que una herramienta a la que apelamos cuando algún problema lo requiere, no será evaluada por ser “adecuadamente teorizada” sino por su capacidad para resolver dicho problema. Cf. Rorty, Richard, “Respuesta a Ernesto Laclau”, en: Mouffe, Chantal (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 147-148.

²¹ Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 95.

²² Nystrom, Derek y Kent Puckett (eds.), *o.c.*, p. 58; cf. Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 157.

²³ Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, p. 47.

espera que la filosofía proporcione un aglutinante social racional e ilustrado, un metaléxico que reemplace el proporcionado previamente por la religión²⁴. En su lugar, “privatiza” las aspiraciones de la filosofía: esta solo puede alimentar nuestras fantasías privadas, contribuir a nuestra propia edificación. En todo caso, nuestro pragmatista cree que el único aglutinante necesario es un *consenso social mínimo* que asegure a cada individuo la posibilidad de autocrearse, meta que solo es alcanzable en un contexto de paz y prosperidad que asegure las “libertades burguesas clásicas”²⁵.

A esto hay que sumar el modo en que Rorty priva a la reflexión filosófica de todo alcance crítico. No solo considera innecesaria la crítica filosófica y emancipadora de la llamada “Izquierda Cultural” –más preocupada por erradicar estigmas que por la promoción de leyes menos excluyentes²⁶–, sino que desestima todo intento de bosquejar un orden social “redimido” a partir de la crítica *radical* de las instituciones sociales –crítica que pretende atravesar las apariencias ideológicas hasta alcanzar la estructura profunda de la sociedad²⁷–. En su lugar, sugiere Rorty, los intelectuales tienen que contribuir en la *reforma* de las instituciones liberales, generando “una larga lista de leyes, tratados internacionales, rectificaciones de fronteras, decisiones judiciales y otras cosas similares”²⁸. En suma, más allá de cualquier prurito de complicidad para con las instituciones existentes, las únicas críticas que cuentan son las reformistas más que las radicales, es decir, “aquellas que aconsejan instituciones concretas alternativas, alternativas que, a su vez, no presuponen la

²⁴ Por razones biográficas, Rorty mismo ha desesperado de encontrar un vocabulario semejante. En el artículo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”, Rorty confiesa que, aunque en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (de aquí en adelante, *FEN*) pudo articular el historicismo antiplatónico que le permitiría abandonar la tradición analítica, no logró reunir en un único relato sus afanes públicos y privados: la retórica socialista recibida de sus padres y su afición por clasificar las orquídeas silvestres del bosque de Flatbrookville (New Jersey). Solo después de una década, al escribir *CIS*, pudo abandonar esa inquietud platónica que lo había llevado a la universidad, es decir, el deseo de reunir la ironía privada autocreadora con la esperanza liberal de extender la justicia. Cf. Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 37-38.

²⁵ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 102.

²⁶ Cf. Rorty, Richard, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 72; Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, pp. 132, 136, 146; Bernstein, Richard, “Rorty’s Inspirational Liberalism”, en: Guignon, Charles y David Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge, Mass./Nueva York: Cambridge University Press, 2003, p. 127.

²⁷ Cf. Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 54.

²⁸ Rorty, Richard, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pp. 290-291.

existencia de un nuevo tipo de ser humano”²⁹. Solo estas reformas paulatinas, locales y concretas harán posible una genuina extensión de la solidaridad.

Habiendo precisado algunos rasgos de la distinción rortyana entre las esferas pública y privada, señalemos ahora algunas pocas objeciones a su planteo.

Como hemos señalado hasta aquí, el liberalismo rortyano resulta ser “un *collage* de densa textura”³⁰, en el que el narcisismo privado y el pragmatismo público son escindidos para asegurar que las demandas de uno y otro impulso sean satisfechas. Semejante “partición” resulta problemática, al menos, por dos razones: (1) por circunscribir la ironía al ámbito privado, (2) por el efecto que dicha operación tiene sobre la forma de la política. Veámoslo más detenidamente.

La “privatización” de la ironía que Rorty promueve parece ser un corolario necesario de suscribir la primacía liberal del derecho sobre el bien, es decir, de anteponer la justicia *pública* a las diversas concepciones de bien que asuman *privadamente* los particulares. Aunque esta última estrategia permite proteger a los individuos de la interferencia que el Estado u otros particulares puedan oponer –de hecho, la neutralidad del Estado asegura a las minorías y a los individuos el cultivo (privado) de sus rasgos idiosincrásicos–, hay un rasgo nocivo en esta “lógica del *apartheid*”, en esta rígida distinción

²⁹ Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 55. Una de las razones que, según Rorty, han vuelto recomendable este reformismo ha sido la caída del socialismo en el este europeo. Semejante acontecimiento ha obligado a que los intelectuales de izquierda –entre los que Rorty se enrola– modifiquen su jerga anticapitalista por otra más banal y complaciente con las sociedades de mercado: “No podemos seguir empleando el término ‘capitalismo’ para referirnos a la vez a ‘una economía de mercado’ y a ‘la fuente de todas las injusticias de nuestro tiempo’. No podemos seguir tolerando la ambigüedad entre el capitalismo entendido como una forma de financiar la producción industrial y el capitalismo como el Gran Mal que da cuenta de casi toda la miseria humana actual” (Rorty, Richard, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, p. 284; cf. Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 58). Es más, Rorty está convencido de que “se necesita el capitalismo para asegurar una oferta viable de bienes y servicios y para asegurar que existirá un valor añadido que, a través de impuestos, podría financiar el bienestar social... Creo, pues, que las virtudes públicas seguirán dependiendo de los vicios privados. No parece probable que emerja nada remotamente parecido al ‘nuevo hombre socialista’” (Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 51). Por lo tanto, poner como término de nuestra acción política las metas transhistóricas que animaron a cristianos o marxistas –a saber, “el nuevo ser en Cristo” o “el nuevo hombre socialista”– encubre, según veremos, el intento de unir en un único relato el propio proyecto privado de autocreación –lo idiosincrásico– con las obligaciones que tenemos para con los demás en la esfera pública –lo universal-. Cf. *ibid.*, pp. 71, 38-39.

³⁰ Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 284.

entre ambas esferas³¹. En la medida en que las concepciones de la vida buena –entre ellas, las ironistas– quedan confinadas a la vida privada, su potencial transformador o desestabilizador es prácticamente neutralizado. Como señala Chantal Mouffe, Rorty –al igual que Rawls– ha dejado de lado la dimensión antagonista de *lo político*. La idea misma de un consenso solapado en la esfera pública –imagen fantasmática de una sociedad “reconciliada”– descansa sobre la creencia equivocada de que los desacuerdos deben ser relegados a lo privado. En ambos casos, se pretende alcanzar “una concepción de la sociedad democrática bien ordenada supuestamente libre de antagonismos y sin exclusiones –en otras palabras, la ilusión de que es posible establecer un ‘nosotros’ que no implique la existencia de un ‘ellos’”³². Más aun, la construcción de un “nosotros” semejante supone ya la exclusión originaria de un “ellos”: todos aquellos que desafían o desconocen las reglas de juego liberales son privados de la condición de ciudadanos, son excluidos de la conversación democrática. Con el pretexto de salvaguardar la libertad de los particulares, es negada la radicalidad del juego democrático. No obstante, la privatización de la propia concepción de bien es, para Rorty, un precio razonable a pagar por la libertad particular de la que gozamos³³.

Próxima a Mouffe, Nancy Fraser insiste en que una estrategia semejante no solo ignora el carácter político de diversas manifestaciones de la vida social³⁴, sino que tiene un efecto dañino sobre la forma de la política. En la

³¹ Cf. Bernstein, Richard, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons for Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992, pp. 275, 286.

³² Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 28; cf. Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa, 2003, p. 37; Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE, 2007, pp. 95-96.

³³ Desde otra perspectiva diferente, Simon Critchley hace una observación semejante: “al restringir la ironía y a los ironistas a la esfera privada, puede decirse que Rorty rechaza la posibilidad de una crítica de la sociedad liberal que usara la estrategia de la ironía pública para descubrir la violencia que el liberalismo trabaja mucho para esconder y disimular”. Sucesos tales como la Guerra del Golfo –o cualquiera de las numerosas intervenciones beligerantes del país del Norte– ponen de manifiesto el rostro de Jano del liberalismo: “un lado volcado hacia la legitimidad y la universalidad... y el otro vuelto hacia la particularidad de la violencia y la guerra motivadas por el propio interés económico” (Critchley, S., “Desconstrucción y pragmatismo: ¿es Derrida un ironista privado o un liberal público?” (1996), en: Mouffe, Chantal (comp.), o.c., p. 56).

³⁴ En palabras de Fraser, “los movimientos sociales de los últimos cien años nos han enseñado a ver la carga de poder (*power-laden*) y por consiguiente el carácter político de las interacciones que el liberalismo clásico consideró privadas. Los movimientos de los trabajadores, por ejemplo, esclarecidos especialmente por la teoría marxista, nos han

medida que la ironía –y la teoría a que da lugar– son vinculadas al impulso romántico, se hace posible privatizarlas y apartarlas de la vida colectiva, hasta referirlas a una esfera de intimidad y de autoedificación individual tan segura como estéril³⁵. En compensación, observa Fraser, Rorty atribuye a la política el carácter comunitario, público y solidario del que priva a la ironía. De este modo, abandonado el confort metafísico de la filosofía tradicional, somos llevados al confort comunitario de un “nosotros” único –ajeno, por cierto, a toda mediación deconstructiva–. Presumiendo que no hay fragmentaciones sociales profundas, capaces de generar solidaridades en conflicto, el reformismo rortyano homogeniza el espacio social hasta suplantarlo por la contienda política por la ingeniería social. Dado que solo reconoce una serie de problemas sociales locales y discretos, no admite la necesidad de articular una crítica teórica capaz de transformar la estructura básica institucional. En palabras de Fraser, “las concepciones de Rorty acerca de la política y de la teoría son opuestas entre sí. Si la teoría es hiperindividualizada y despolitizada, la política es hipercomunitarizada y desteorizada. Así como la teoría deviene pura *poiesis*, la política se aproxima a la pura *techne*. Además, así como la teoría es convertida en un coto de pura trascendencia, la política es banalizada, vaciada de radicalismo y de deseo. Finalmente, así como la teoría se transforma en la producción *ex nihilo* de nuevas metáforas, la política debe ser meramente su literalización; solo debe ser aplicación, nunca invención”³⁶.

enseñado que lo económico es político. De la misma forma, los movimientos de mujeres, iluminados por la teoría feminista, nos han enseñado que lo doméstico y lo personal son políticos. Finalmente, una amplia gama de movimientos sociales de la Nueva Izquierda, iluminados por la teoría gramsciana, foucaultiana y, también, althusseriana, nos han enseñado que lo cultural, lo sanitario, lo educativo –todo lo que Hannah Arendt llamó ‘lo social’, como distinto de lo privado y de lo público–, que todo esto, también, es político” (Fraser, Nancy, *o.c.*, pp. 312-313). Si bien es cierto que, como dijimos, Rorty no entiende la escisión privado-público como una distinción “física” –entre *oikos* y *polis*–, sino más bien como una distinción entre aspiraciones –las que solo atañen a nuestra edificación idiosincrásica y las que involucran a otros particulares–, es claro que el límite no solo es inestable, sino que, en la práctica, es transgredido cada vez que un determinado grupo de interés pretende hacer valer sus demandas en la esfera pública, y tales demandas resultan agraviantes para otro grupo de interés. Valgan como ejemplo los conflictos que se desatan entre abortistas y no abortistas, entre las minorías sexogenéricas y quienes se oponen a sus formas de vida, etc. Frente a tales situaciones, habituales en el marco abierto por el pluralismo, no parece que la solución partitiva ofrecida por Rorty pueda servir de mucho.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 314.

³⁶ *Ibid.*, p. 315.

Ahora bien, si, en el espacio discursivo que Rorty diseña, el discurso político se limita a la reforma gradual de desajustes locales y al discurso teórico se le atribuye solo un carácter individualista y estetizante, se hacen posibles una serie de exclusiones que socavan las pretensiones solidarias de su proyecto político. Si no hay lugar para expresiones que superen el mutismo forzoso de grupos sociales desaventajados o para interpretaciones no liberales de las necesidades sociales y de los intereses colectivos –por ejemplo, la de agentes tales como los “nuevos movimientos sociales”³⁷–, es porque el programa político rortyano reedita dos limitaciones del liberalismo que aquí solo pretendemos esbozar.

Por una parte, se convalida una única forma de ser ciudadano –la del liberalismo burgués posmoderno– que *per se* involucra una profunda deflación de la vida política. Al eludir explícitamente el carácter virtuoso de la participación cívica y alentar la retracción de los particulares a la vida privada, obstaculiza toda posible expresión de disidencia política y, con ello, entorpece y paraliza la transformación de las instituciones sociales. Por otra parte, en tanto nada dice, al menos de modo unívoco, acerca del vínculo que ha de propiciarse entre Estado y mercado³⁸ –otra de las relaciones que se cubren bajo la escisión privado-público³⁹–, queda sin regular todo un campo

³⁷ *Ibid.*, p. 316.

³⁸ En relación a la redescrición del liberalismo ofrecida por Rorty, hay que tener en cuenta una objeción de Critchley: “La definición de liberalismo de Rorty es ético-política y no presta ninguna atención al liberalismo *económico* –la libertad definida en términos de mercados libres– que está en realidad en el proceso de rápida y violenta globalización, y no siempre acompañado de un compromiso de tolerancia y de rechazo a la crueldad... Siguiendo el clásico análisis de C.B. Macpherson, es evidente que las bases históricas para el desarrollo de una democracia liberal pasaron por un estado liberal comprometido tanto con un sistema de partidos políticos competitivos, como con un mercado económico competitivo, en las que eventualmente se injertó, tras muchas luchas y derramamiento de sangre, un derecho político universalmente democrático. El punto importante que debe ser explicado aquí es que el liberalismo denota una forma tanto económica como política de sociedad y que no hay nada *necesariamente* democrático en relación con el estado económico liberal” (Critchley, S., *o.c.*, p. 54; cf. Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, p. 28). Junto a esta objeción, habría que señalar cierta ambigüedad respecto de las políticas económicas: por un lado, Rorty ha reconocido la ineludible necesidad de apoyar el capitalismo como un modo hoy excluyente de regular las relaciones económicas; por otro lado, ha expresado un vigoroso apoyo al bienestarismo liberal. Cf. Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 51, nota 8; Rorty, Richard, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, pp. 52, 56-58, 62.

³⁹ Cf. Rabotnikof, Nora, “Público-Privado”, en: *Debate Feminista*, IX (1998), pp. 6-7.

de situaciones relativas al derecho de propiedad y a los intereses particulares que institucionalizan la crueldad y la injusticia social.

Baste lo expuesto para poner en entredicho las pretensiones políticas rortyanas: nuestro filósofo se ha propuesto un objetivo deseable –la extensión de la solidaridad–, pero sus herramientas –las que ha tomado de la tradición liberal– no son suficientes a la hora de realizarlo.

2. Lo primero es la familia...

En “Idealizations, Foundations, and Social Practices”, Rorty propone otra idealización que, a su juicio, permite reconciliar –allende todo sobrenaturalismo– la ética cristiana y el darwinismo⁴⁰, es decir, aquellas intuiciones morales que nos resultan familiares con un sentido naturalista de nosotros mismos como simples animales inteligentes. Desde una perspectiva deweyana, un maridaje semejante nos ayuda a sustituir la idea griega de que lo que distingue a los sujetos humanos es el conocimiento por la idea de que “lo que nos hace especiales es nuestra capacidad para sentir, querer y confiar en gente muy diferente de nosotros... Para hacer esta sustitución –prosigue–, hay que persuadir a la gente de abandonar Atenas por Jerusalén. Tenemos que hacerles apreciar la sugerencia de Kierkegaard de que, *pace* Hegel, el punto fundamental del cristianismo estaba en que Dios quería amigos (*lovers*) más que sabios (*knowers*)”⁴¹.

Habida cuenta de que el “amor” resulta ser un ideal demasiado oneroso respecto de nuestros propósitos seculares, Rorty sugiere sustituirlo por la noción de “confianza apropiada” propuesta por Annette Baier. Dicha concepción no solo viene a reemplazar la noción de “obligación moral” en tanto principio

⁴⁰ A diferencia de un “darwinista amoralista” como Nietzsche, Rorty entiende que Dewey ha querido reconciliar la ética cristiana con Darwin y Mendel. Para ello, ha tratado a la razón no como una fuente de juicios verdaderos, sino tan solo como una aptitud para usar el lenguaje. Concebir a la razón de este modo hace imposible pensar que *un* lenguaje de deliberación moral y política (y el conjunto de prácticas que involucra) sea más racional o más verdadero que cualquier otro. Desde una perspectiva darwinista, cualquier rasgo o práctica humana no es independiente de los accidentes de la evolución biológica: “La historia humana es simplemente la evolución biológica continuada por otros medios –una competencia en la que lo que está en juego es la supervivencia de lenguajes, más que de genes” (Rorty, Richard, “Idealizations, Foundations, and Social Practices”, p. 334; cursivas nuestras). En consecuencia, así como no hay una razón necesaria que explique por qué fue más valioso que los mamíferos primitivos sobrevivieran a los reptiles gigantes, tampoco hay una razón que justifique el valor político de una creciente inclusión democrática.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 335.

incondicionado de corrección moral, sino también a sustituir la comprensión de los sujetos que dicho término supone, a saber, “el mito del yo como no relacional” –i.e. la idea de que somos “psicópatas fríos y autointeresados” que necesitan ser controlados o amedrentados para atender a las necesidades de los demás⁴². En su lugar, Baier enfatiza el papel de la familia, del amor materno en la creación de personas no psicópatas, de seres humanos que encuentran *natural* el preocuparse por los demás⁴³. Para Baier, la confianza en Dios ha de ser sustituida por la confianza en la comunidad humana y esta ha de edificarse sobre la confianza que los hijos tienen en sus padres y hermanos: “La confianza que une a una familia es el modelo de Baier para la fe secular que puede unir a las sociedades modernas, tradicionales”⁴⁴. De esta forma, nuestro compromiso moral con nuestras familias –con aquellos cuya infelicidad nos haría infelices– no resulta ser una obligación, sino una reacción *natural* que, como tal, ha de ser extendida a todos aquellos que no son miembros de nuestra familia⁴⁵. Obrar moralmente, entonces, no es cuestión de obligaciones incondicionadas, sino de *ampliar nuestra comunidad familiar* hasta incluir en ella a todo el género humano⁴⁶. Se trata de identificarnos *sentimentalmente*

⁴² Cf. Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, p. 84. Como puede verse, es clara aquí la alusión a la propuesta moral de Hume. Al igual que Baier, Rorty considera necesario recuperar el vínculo estrecho entre sentimiento y conciencia moral establecido por el filósofo escocés. Esto no solo le permite “desintelectualizar y desantificar la empresa moral”, sino que, a nuestro juicio, contribuye a diseñar una versión del liberalismo que reniega del egoísmo racional hobbesiano. Pese a ello, veremos que el autointerés que Rorty expulsa por la puerta termina ingresando por la ventana de su utopía liberal. Agradezco a Pablo Quintanilla el haberme señalado este punto.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 86.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵ En “La justicia como lealtad ampliada”, leemos: “En la explicación de Baier, la moralidad comienza no como una obligación sino como una relación de confianza recíproca entre miembros de un grupo estrechamente vinculado, tal como una familia o clan. Comportarse moralmente es hacer lo que surge de manera natural en el trato con tus padres o hijos o con tus compañeros del clan. Equivale a respetar la confianza que ellos han puesto en ti. La obligación, como opuesta a la confianza, solo entra en escena cuando la lealtad a un grupo pequeño entra en conflicto con la lealtad a un grupo más amplio” (Rorty, Richard, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2007, p. 45; cf. Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, p. 109; Rorty, Richard, *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, p. 230).

⁴⁶ Fundado en este paradigma moral familiar, Rorty entiende que “moralidad” y “obligación” son términos contrapuestos. Es decir, mientras que la moralidad tiene que ver con lo que es natural hacer por quienes son como nosotros, la obligación tiene que ver con hacer algo que en cierto modo resulta innatural, por ejemplo, quitar el

con aquellos que ayudamos, haciéndolos parte de la historia que narramos cuando expresamos quiénes somos⁴⁷.

Esta iniciativa antifundacionista, opina, es verdaderamente prometedora en la medida en que radicaliza –y destrascendentaliza– el proyecto de Kant de “dejar de lado la razón para hacer lugar a la fe”. Abandonada la tentación supernaturalista kantiana de referir esa fe a obligaciones que no son empírica ni históricamente condicionadas, una noción como la de Baier evita confundir meros ideales con el poder putativo de lo incondicionado y atemporal. Como Baier, Rorty propone considerar a *la familia como modelo de comunidad moral y política*, en lugar de la escuela, el tribunal o el mercado; es en la confianza que los hijos tienen en su madre que comienzan nuestras escalas morales⁴⁸. Si se aceptan tales sugerencias, concluye, se podría ver la búsqueda de fundamentos para la democracia como una distracción respecto de los debates entre idealizaciones políticas en competencia.

Si bien creemos que Rorty acierta al proponer una concepción antifundacionista de la democracia, capaz de abandonar la búsqueda de fundamentos en favor de la construcción narrativa de aquellas idealizaciones que resulten más deseables, encontramos en su propuesta algunos presupuestos riesgosos. Entendemos que pensar la política desde una idealización como la familia no solo da lugar a un liberalismo meramente “inspirador”, incapaz de descender de la mera retórica “elevada” a las reformas liberales efectivas⁴⁹, sino que falla en aquello que se propone como meta fundamental, a saber, la extensión de la solidaridad, o también, la evitación de la crueldad. En otras palabras, creemos que dicha idealización no le permite resolver el problema de la inclusión económica, cultural y política. El nosotros liberal rortiano no

pan a nuestros hijos para dárselo a alguien que tiene hambre. En palabras de Rorty, “puedo sentir la obligación específicamente *moral* de privar a mis hijos y privarme a mí mismo de una porción de alimento disponible porque hay personas hambrientas en nuestra puerta. La palabra ‘moral’ es entonces apropiada porque la exigencia es menos *natural* que la exigencia de alimentar a mis hijos. Está menos conectada con la imagen que tengo de mí, de quién soy” (Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, p. 87). Obviamente, Rorty reconoce que el deseo de alimentar a los extraños que tienen hambre puede estar tan fuertemente incorporado a mi autoimagen moral como el alimentar a los miembros de mi familia. De hecho, no se olvide que, para Rorty, el progreso moral consiste en advertir las necesidades que tienen otros seres humanos –en el caso ideal, *cualquier* ser humano– hasta incluirlos y reconocerlos como uno de nosotros.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 88.

⁴⁸ Cf. Rorty, Richard, “Idealizations, Foundations, and Social Practices”, p. 335.

⁴⁹ Cf. Bernstein, Richard, “Rorty’s Inspirational Liberalism”, p. 135.

solo resulta ineficaz al momento de resolver las injusticias socio-económicas –en concreto, la inclusión de los pobres, ya a nivel de su país, ya en el marco de las relaciones Norte-Sur⁵⁰–, sino que es deficitario respecto del reconocimiento de ciertos sectores minoritarios –*v.g.* las mujeres, los negros y los homosexuales⁵¹– o de la asignación de representación política a “quienes no tiene voz” –pongamos por caso las víctimas de violaciones a los derechos humanos⁵²–. En el caso de la redistribución de bienes y recursos, tal operación está subordinada a la preservación de los privilegios económicos que gozan los más aventajados. Respecto del reconocimiento de las mujeres, Rorty les propone una estrategia separatista que habrá de “acondicionarlas” para una futura *asimilación* en el marco de las instituciones liberales. En relación a las víctimas de los derechos humanos, privadas por cierto de toda representación política, la satisfacción de sus demandas es condicionada a la benevolencia de los poderosos. En todos los casos, es incontestable la acusación de Bernstein: el liberalismo rortyano no es más que una justificación acritica del *statu quo*⁵³.

Ahora bien, en vista de las respuestas deficitarias que Rorty propone frente a tales desafíos, ¿cuáles son los supuestos teóricos que le impiden ofrecer una solución más apropiada? Entendemos que, al menos, hay dos grupos de razones bien definidas –unas políticas, otras antropológicas– que no pueden menos que “bombear” intuiciones poco felices. Entre las *razones políticas*, hay que enumerar la deficitaria idealización que nuestro pragmatista propone como modelo de sociedad política, es decir, el concebir los vínculos morales y políticos de modo análogo a las relaciones familiares. Adviértase que Rorty opone dicha idealización a la del mercado, a la del tribunal o a la de la escuela, pero no a otra mucho más promisoria y de mayor antigüedad como

⁵⁰ Cf. la polémica con Clifford Geertz en: Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, pp. 275-284; Rorty, Richard, “Who are We? Moral Universalism and Economic Triage”, en: *Diogenes*, XLIV (1996); Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, pp. 223-228. Cf. también nuestro “En defensa de los ‘impensables’. La construcción del ‘nosotros’ y el desafío de la pobreza”, en: Schickendantz, Carlos (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba: EDUCC, 2005.

⁵¹ Cf. Rorty, Richard, “Feminismo y pragmatismo”, en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pp. 243-275.

⁵² Cf. Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *ibid.*, pp. 219-242. Cf. también nuestro “Hasta que vuelvan sus ojitos de cerdo... Naturalismo, sensibilización moral y el ‘fenómeno de los derechos humanos’”, en: Schickendantz, Carlos (ed.), *Crisis cultural y derechos humanos*, Córdoba: EDUCC, 2004.

⁵³ Cf. Bernstein, Richard, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons for Modernity/Postmodernity*, p. 241.

la de la plaza pública, en la que debaten y negocian ciudadanos autónomos que gozan de paridad en la participación. Un olvido semejante revela las limitaciones fundamentales de un liberalismo que, por una parte, *se deshace de la política (i)* y que, por otra, *es solidario, pero injusto (ii)*.

En otras palabras, Rorty se compromete con un proyecto político en el que, fiel a la tradición liberal, *(i)* se *despolitiza* la vida pública para fortalecer el cuidado de la vida privada. Extrapolando la crítica de Sebastián Barros respecto de Rawls, en Rorty también encontramos “un liberalismo político *sin política*”. Es decir, se supone acríticamente una razón pública o un consenso político ampliamente compartido –todos somos *una familia*–, en el que no hay lugar para el conflicto, en el que el antagonismo y las diferencias son obliterados, en el que los adversarios son desconocidos o eliminados. Más aun, aunque se reconoce el posible conflicto entre diversas concepciones o intereses, este solo puede tener lugar en el ámbito privado⁵⁴. Pensada a imagen de la familia, la esfera pública es un ámbito ajeno al antagonismo: quienes participen de ella habrán de generar lazos de confianza recíproca, capaces de reproducir el vínculo padres-hijos, lo cual no hace más que naturalizar las diferencias y las asimetrías entre aquellos que ocupan el lugar paterno –los más aventajados– y aquellos que ocupan el lugar filial –los menos aventajados–. En virtud de esto último, *(ii)* la solidaridad recíproca que Rorty propone no es de ninguna forma paridad en la distribución económica, en el reconocimiento simbólico y en la representación política. Justamente, el discurso de la solidaridad supone un orden asimétrico en el que quienes han sido beneficiados “por la lotería natural” han de ser sensibilizados a fin de asimilar, por pura benevolencia, a los menos aventajados. El discurso de la justicia, en cambio, supone un orden distinto, en el que las asimetrías deben resolverse en razón de la autoproclamada igualdad de los miembros de la comunidad –igualdad que no es meramente formal, ni se reduce a la igualdad de oportunidades, sino que supone el acceso *efectivo* de *todos* los ciudadanos a los bienes necesarios para su desarrollo–. En ese caso, pese a las buenas intenciones de nuestro pragmatista, *la solidaridad no es justicia*, sino que solo es “*cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno... no será destruido*”⁵⁵.

⁵⁴ Cf. Barros, Sebastián, “Rawls: un liberalismo político sin política”, en: Scribano, Adrián et al. (eds.), *Portal 1. Producciones en estudios sociales*, Villa María: IAPCS-UNVM, 1999.

⁵⁵ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 110, cursivas nuestras.

Respecto de las *razones antropológicas*, es preciso hacer algunas precisiones importantes respecto de la concepción rortyana de sujeto y del vínculo que este mantiene con su comunidad de pertenencia. En primer lugar, no debe olvidarse que el sujeto rortyano no puede ser concebido como un sujeto desvinculado de su comunidad o como un “psicópata frío y autointeresado” –no se olvide su expresa adhesión a la concepción antropológica de Taylor⁵⁶ y su rechazo del “mito del sujeto no-relacional”–. La construcción narrativa del sujeto rortyano no involucra un agente *exclusivamente* abocado a la consecución de sus fines particulares, sino más bien un individuo que, al menos en su “lado público”, es capaz de compartir fines comunes con otros particulares. Veamos un poco más detenidamente cómo puede entenderse esta última afirmación.

En *El liberalismo y los límites de la justicia*⁵⁷, Michael Sandel resume tres concepciones de comunidad que, según creemos, pueden ayudarnos a entender más cabalmente la naturaleza y los límites del vínculo yo-comunidad en el liberalismo rortyano⁵⁸. Tal como recuerda Sandel, Rawls mismo distingue en su teoría de la justicia dos concepciones de comunidad bien diferenciadas⁵⁹, a las que el comunitarista llamará “instrumental” y “sentimental” respectivamente. La primera, basada en “supuestos individualistas convencionales”, da por descontadas las motivaciones egoístas de los agentes. Concibe, por tanto, la comunidad en términos puramente instrumentales; es decir, a la manera de una “sociedad privada”, los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria, útil para alcanzar los fines que privadamente se proponen. En la segunda concepción, en cambio, los agentes son capaces de compartir ciertos fines comunes y de valorar positivamente los esquemas de cooperación social. Como indica Sandel, sus intereses no son completamente antagónicos; en algunos casos, pueden complementarse o solaparse. No se asume *a priori* que los móviles de la acción concertada sean únicamente egoístas, sino que también se cuenta con que algunos individuos actúan teniendo en cuenta el bienestar de otros y con que intentan promoverlo⁶⁰.

⁵⁶ Cf. Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 244.

⁵⁷ Cf. Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000.

⁵⁸ Aunque el examen crítico sandeliano tiene por objeto la teoría de la justicia como equidad de John Rawls, entendemos que se ajusta más apropiadamente a la propuesta política de nuestro pragmatista.

⁵⁹ Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México D.F.: FCE, 1997, pp. 470-475.

⁶⁰ Cf. Sandel, Michael, *o.c.*, p. 187.

Para Sandel, una y otra versión son claramente *individualistas*. La primera, en el sentido de que los sujetos de cooperación se suponen gobernados solo por motivaciones egoístas: “el bien de la comunidad consiste solamente en las ventajas que los individuos derivan de la cooperación para la prosecución de sus fines egoístas”⁶¹. La sentimental, en cambio, es individualista en tanto asume un sujeto individual que, allende sus motivaciones –ya altruistas, ya egoístas–, es anterior a toda forma de cooperación. Por otra parte, Sandel señala otra diferencia significativa entre ambas perspectivas. Mientras que, en la primera versión, “la comunidad es totalmente *externa* a los objetivos e intereses de los individuos que la componen”, en la segunda, “la comunidad es parcialmente *interna* a los sujetos, en el sentido de que alcanza los sentimientos y emociones de aquellos involucrados en el esquema cooperativo”⁶².

De acuerdo a lo dicho y a fin de hacer justicia al proyecto rortyano, habría que distinguir entonces su “individualismo solidario” –o, si queremos, su “individualismo sentimental”–, afin a la segunda versión descrita por Sandel, del “individualismo posesivo” que Crawford B. Macpherson ha atribuido a la tradición liberal clásica⁶³ y que es reductible a una concepción de comunidad puramente instrumental. Es decir, no habría que equiparar el individualismo rortyano con aquellas formas de liberalismo más conservadoras en las que la idealización que sirve de modelo para la sociedad es la provista por la teoría de los mercados competitivos⁶⁴. Como Rawls, Rorty cree que la sociedad es

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 188.

⁶³ En relación al liberalismo de Locke, Macpherson afirmaba: “Al igual que en el caso de Hobbes... el individuo del que parte ha sido creado ya a imagen y semejanza del hombre mercantil. Los individuos son por naturaleza igualmente libres de la autoridad ajena. La esencia humana consiste en libertad de toda relación distinta de aquella en la que el hombre entra por su propio interés. La libertad individual solo puede ser limitada justamente por las exigencias de la libertad de los demás. El individuo es el propietario de su propia persona, por la que nada debe a la sociedad. Es libre de enajenar su capacidad para trabajar, pero no toda su persona. La sociedad es una serie de relaciones entre propietarios. La sociedad política es un artificio contractual para la protección de los propietarios y para la ordenada regulación de las relaciones entre ellos” (Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta, 2005, p. 262). A pesar de que el sujeto rortyano tiene ciertos “parecidos de familia” con el de la tradición liberal que lo precede, es necesario reconocer aquellos matices propios, aquellos rasgos igualitarios que son inescindibles de la construcción narrativa que Rorty propone para su agente liberal. De lo contrario, se perderá su no menos conflictiva particularidad.

⁶⁴ Cf. Rawls, John, *o.c.*, p. 471. Dicha concepción, ajena a la teoría de la justicia como equidad de Rawls, es característica de Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México D.F.: FCE, 1991.

“una unión social de uniones sociales”⁶⁵, por tanto, no ha de ser simplemente caracterizada como una asociación de individuos antisociales, egoístas y racionales, que ha de ser preservada por los beneficios que los particulares puedan obtener a través de ella⁶⁶.

Ahora bien, esta última aclaración no deja sin efecto las críticas que hemos realizado del proyecto liberal rortyano, incapaz de asegurar una mayor extensión de la solidaridad. Solo intenta desmarcar al individualismo liberal rortyano de aquellas objeciones que desconocen su talante igualitarista, progresista y solidario. No obstante, pese a tales matices, es preciso insistir en que también hay otra concepción de comunidad que, excediendo a los más diversos liberalismos, hace justicia a otras idealizaciones políticas, en particular a aquella que concibe a la política desde la imagen de la plaza pública. Esta tercera concepción de comunidad –perspectiva a la que Sandel se adhiere, y que Bernstein reconoce en Dewey⁶⁷– se parece a la concepción sentimental en que el sentido de comunidad se manifiesta en los objetivos y valores que comparten sus miembros; pero se distingue de aquella en que involucra no solo sentimientos o emociones, sino primordialmente una determinada *auto-comprensión parcialmente constitutiva* de la identidad de los agentes. Tal como señala Sandel, “afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad... como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte. Para ellos, la comunidad describe no solo lo que *tienen* como ciudadanos, sino también lo que *son*; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. Por oposición a las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta perspectiva fuerte como la concepción constitutiva”⁶⁸.

De acuerdo a esto, puede verse más claramente que el vínculo yo-comunidad que Rorty propone no tiene el carácter accidental o secundario que una

⁶⁵ Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 265; cf. Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, p. 252; Rawls, John, o.c., p. 476.

⁶⁶ Cf. Ovejero, Félix, *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 36-37, 40-41.

⁶⁷ Cf. Bernstein, Richard, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons for Modernity/Postmodernity*, pp. 254-255, nota 12.

⁶⁸ Sandel, Michael, o.c., p. 189.

concepción del “yo desvinculado” podría proponer. En un sentido absoluto, el yo no es anterior a su comunidad. Pero, por otra parte, tampoco dicha relación es constitutiva en un “sentido fuerte” o metafísico. Si la primera concepción, por trivial, es ininteligible, la segunda es, en términos ontológicos, excesivamente gravosa. En todo caso, la relación yo-comunidad que Rorty construye supone un modo de agregación social que involucra la *identificación sentimental* del individuo narrativo con una determinada comunidad. En este sentido, el vínculo no es metafísicamente constitutivo –en realidad, nada puede serlo–, puesto que tal agregación supone, *al menos en términos relativos*, un yo anterior a los fines de la comunidad. En otras palabras, aunque el yo no es ontológicamente anterior a la comunidad, lo es en términos narrativos. Dejada atrás la preocupación ontológica acerca de lo que sea el sujeto –Rorty, como Rawls, considera políticamente relevante abandonar la cuestión a sí misma–, nuestro pragmatista concibe un individuo narrativo que por agregación solidaria o identificación sentimental forma parte de un todo mayor, de un nosotros contingente e inestable capaz de definir “nuestras afiliaciones espacio-temporales contingentes”. ¿Vale la pena preguntarse si es primero el individuo o la comunidad? Como frente a toda cuestión filosófica tradicional, Rorty aquí cambia de tema. En todo caso, lo que hace una diferencia en la práctica, una diferencia funcional a la tradición liberal, es que ese individuo narrativo pueda edificarse a voluntad y que la comunidad, en última instancia, no interfiera en lo que dicho sujeto quiera hacer con su soledad.

Antes de terminar, nos gustaría agregar una última observación en función del desajuste que percibimos entre las esperanzas igualitaristas de Rorty y las respuestas precarias que ofrece a los desafíos que impone la justicia. Para ello, nos detendremos en un breve pasaje en el que, al equiparar “El alma del hombre bajo el socialismo” de Oscar Wilde con las obras de Mill y Rawls, Rorty reitera el núcleo de su propuesta política: “el único punto para librarse de los sacerdotes y de los reyes, para establecer gobiernos democráticos, para tomar de cada uno de acuerdo a sus capacidades y dar a cada uno de acuerdo a sus necesidades, y de ese modo crear la Buena Sociedad Global, es *hacer posible que la gente lleve el tipo de vida que prefiera*, siempre que al hacerlo no disminuya las oportunidades de que otros seres humanos hagan lo mismo”⁶⁹.

⁶⁹ Rorty, Richard, “Philosophy as a Transitional Genre”, en: Benhabib, Seyla y Nancy Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2004, pp. 24-25, las cursivas son nuestras; cf. Rorty,

¿Cómo hemos de entender esta afirmación? A pesar de que Rorty propone una utopía liberal en la que sea posible responder tanto a las inquietudes idiosincrásicas del yo-ironista como a los compromisos solidarios del yo-liberal, sin desestimar ni unas ni otras aspiraciones, es claro que dicha construcción política no tiene otro objeto que la protección de las libertades individuales. Pese a que no se pretenda privilegiar ninguna de las dos esferas, al establecerse como meta del consenso el “dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus posibilidades”⁷⁰ no se hace más que poner lo público al servicio de la autoedificación privada. En otras palabras, las instituciones liberales en su conjunto –entre ellas, la dicotomía público-privado– han sido pensadas en términos estrictamente *individualistas*, *i.e.* para garantizar que cada individuo pueda “resolver su salvación privada”⁷¹. Para ello, como cualquier liberal sabe, no es preciso que todos los que participan de un mismo espacio público compartan una única concepción de bien. En todo caso, basta con que no se interfiera la legítima libertad de los particulares: “nosotros los seres humanos no necesitamos estar de acuerdo acerca de la naturaleza o del fin del hombre a fin de facilitar la capacidad de nuestro vecino para actuar sobre sus propias convicciones en dichas materias, siempre que esas acciones no interfieran con nuestra libertad de actuar sobre nuestras propias convicciones”⁷².

Ahora bien, ¿qué significa en este contexto “facilitar”? Pese a su declarado apoyo al reformismo bienestarista, nunca es claro si Rorty propone asegurar a cada uno la efectiva libertad de realizar su propio proyecto de vida, o si tan solo se trata de asegurar una mera igualdad de oportunidades. Lo que sí es claro es que dicha meta implica mantener la dicotomía público-privado, es decir, la exigencia de que nuestras concepciones de bien se circunscriban a la vida privada y de que nuestra libertad de autocrearnos *no interfiera* la libertad de nuestros semejantes. Como decíamos, se trata de “hacer posible que la gente lleve el tipo de vida que prefiera, *siempre que al hacerlo no disminuya las oportunidades de que otros seres humanos hagan lo mismo*”⁷³. Más allá

Richard, “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”, en: *Ciencias de Gobierno*, VI (2002), p. 121.

⁷⁰ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 103.

⁷² Rorty, Richard, “Philosophy as a Transitional Genre”, p. 26; cf. Rorty, Richard, “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”, p. 122.

⁷³ Rorty, Richard, “Philosophy as a Transitional Genre”, p. 25, las cursivas son nuestras.

de este límite *negativo*, el liberalismo edificante de Rorty nada dice acerca de cómo efectivizar la igualdad deseada.

Si nos remitimos al problema de la pobreza –cuestión en la que pueden ponerse a prueba los *desiderata* de la utopía rortyana–, la solución que ofrece nuestro pragmatista expresa con claridad el vicio constitutivo del igualitarismo liberal, a saber, la incapacidad para eludir el conflicto entre las exigencias de las libertades particulares y los desafíos que impone la igualdad. En este caso, como en otros, Rorty es fiel a la tradición liberal. Nuestro pragmatista está sujeto al “orden lexicográfico” que caracteriza al igualitarismo liberal rawlsiano⁷⁴. Se antepone la libertad a la igualdad, es decir, se pretende que los derechos particulares de los más aventajados no sean violentados por los requerimientos de la justicia social. De esta forma, una política de redistribución económica está condicionada a que los ricos no pierdan sus ventajas, a que no se vean conculcados sus derechos de propiedad. De manera más general, queda en manos de quienes han sido beneficiados por la “lotería natural” el que los menos aventajados –económica, simbólica o políticamente– sean asimilados a los beneficios que comporta la pertenencia al “nosotros liberal”.

Ahora bien, siendo claro que la escisión liberal entre las necesidades públicas y las aspiraciones privadas *no alienta con el mismo énfasis* el cumplimiento de los deberes públicos, sino que tiene como fin último la plena realización de los proyectos *individuales* de autoedificación privada, todavía queda por resolver si en dicho marco es factible *universalizar* la autocreación de todos los particulares. Rorty parece desconocer que “el hecho del pluralismo” lleva consigo un sino problemático. Si bien Rorty supone que las diversas concepciones de bien pueden ser fácilmente circunscritas a los límites de la vida privada, lo cierto es que el antagonismo entre intereses en conflicto no siempre es fácil de saldar en las sociedades que se autoconciben como plurales y democráticas. Frente a determinadas cuestiones –*v.g.* el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la homoparentalidad, etc.–, es claro que su solución supone que alguna de las partes en conflicto resigne sus convicciones para que otra pueda ejercer los derechos que pretende legítimar. Peor aun, es

⁷⁴ En *Teoría de la justicia*, Rawls formula los dos principios de justicia según un riguroso “orden lexicográfico”, según el cual el segundo principio –el que regula la distribución de los recursos de la sociedad– queda subordinado de modo inexcusable a la realización del primero –el que propone una igual cuota de libertad para todos–. En pocas palabras, la libertad de cada uno de los particulares nunca será limitada, ni siquiera en nombre de los deberes que impone la igualdad, sino solo en el caso de que entre en conflicto con otras libertades básicas. Cf. Rawls, John, o.c., pp. 52-53.

habitual que la resolución de tales dilemas esté mediada por la capacidad de presión que tienen los grupos de interés involucrados.

En ese caso, no parece que Rorty haya ofrecido los mejores instrumentos para resolver tales problemas. Dados los presupuestos individualistas que estructuran su propuesta política –en particular, el privilegio de la libertad individual que conlleva su compromiso liberal–, la satisfacción de las aspiraciones privadas no puede ser garantizada a todos los particulares por igual. No si eso pone en peligro la libertad de quienes ya han sido beneficiados por la “lotería natural”. Con lo cual, pese a las buenas intenciones, el “*dar a todos* la posibilidad de autocrearse” tiene límites ineludibles en la comunidad moral que Rorty construye, a saber, aquellos que impone de antemano la primacía de la libertad individual respecto de las necesidades de la comunidad.