

TROTSKY Y LAS ORQUÍDEAS SILVESTRES

Si hay algo de verdad en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por izquierda y derecha, entonces estoy en buena forma. A menudo los guardianes de la cultura conservadora me citan como uno de esos intelectuales relativistas, irracionalistas, desconstruccionistas y llenos de desprecio cuyos escritos están debilitando la fibra moral de nuestros jóvenes. Neal Kozody, escribiendo en el boletín mensual del Committee for the Free World, una organización bien conocida por su vigilancia de los síntomas de debilidad moral, denuncia mi «punto de vista cínico y nihilista» y dice que «para él [Rorty] no es bastante que los estudiantes estadounidenses sean tontos, sino que los movilizaría activamente hacia la tontería». Richard Neuhaus, un teólogo que duda que los ateos puedan ser buenos ciudadanos, afirma que «el vocabulario ironista» que recomiendo «no puede proveer un lenguaje público para los ciudadanos de una democracia, ni competir intelectualmente contra los enemigos de la democracia, ni transmitir a la siguiente generación razones para apoyar la democracia». Mis críticas al libro de Allan Bloom *The Closing of American Mind*, han hecho escribir a Harvey Mansfield (recientemente nombrado por el presidente Bush miembro del National Council for the Humanities) que «he abandonado a los Estados Unidos» y que incluso me las he arreglado «para empequeñecer a Dewey», (Mansfield ha descrito recientemente a Dewey como «un “malefactor” mediano»). Su colega en el Council, el filósofo John Searle, cree que los estándares de la educación superior estadounidenses sólo pueden ser restaurados si se abandonan los puntos de

vista sobre la verdad el conocimiento y la objetividad que yo hago lo posible por inculcar.

Hablando desde la izquierda, Sheldon Wolin ve una gran semejanza entre Allan Bloom y yo mismo: ambos, dice, son intelectuales esnobs que únicamente se preocupan por la elite culta y ociosa a la que pertenecen. Ni Bloom ni yo tendríamos nada que decir a los negros o a otros grupos que han sido relegados por la sociedad estadounidense. Esta opinión se repite en Terry Eagleton, un relevante pensador marxista británico. Eagleton afirma que «en la sociedad ideal de Rorty los intelectuales serán ironistas que practican una actitud displicente y relajada hacia sus propios valores mientras las masas, para las cuales la autoironía podría ser un arma en exceso subversiva, continuarán saludando a la bandera y tomando la vida en serio». *Der Spiegel*, por su lado, señaló que (Rorty) «trata de hacer atractiva la regresión *yuppie*». Jonathan Culler, uno de los principales comentaristas y discípulos de Derrida, dice que mi versión del pragmatismo «parece completamente apropiada a la era Reagan». Richard Bernstein escribe que mis puntos de vista son «poco más que una apología ideológica para una anticuada versión del liberalismo de la guerra fría, disfrazado del discurso posmoderno de moda». La palabra preferida de la izquierda respecto de mí es «complaciente», la preferida de la derecha, «irresponsable».

La hostilidad de la izquierda se explica parcialmente por el hecho de que la mayoría de los que asumen a Nietzsche, Heidegger y Derrida tan profundamente como yo lo hago, la mayoría de los que se clasifican como posmodernos o, como es mi caso, son a regañadientes así clasificados, participan de lo que Jonathan Yardley ha llamado «parasitismo del todo o nada». Los pertenecientes a este gremio compiten por encontrar mejores y más amargas formas de describir a los Estados Unidos. Ven a nuestro país personificando todo lo malo del occidente rico postilustrado. Contemplan nuestra sociedad como lo que Foucault llamó «una sociedad disciplinaria», dominada por un odioso *ethos* de «individualismo liberal» que produce racismo, sexismo, consumismo y presidentes republicanos. Por el contrario, yo veo a los Estados Unidos como lo

hicieron Whitman y Dewey, es decir, como un proyecto abierto a innumerables perspectivas democráticas. Creo que nuestro país, pese a sus vicios y atrocidades pasadas y presentes, y pese a su continua ansiedad por elegir tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento.

La hostilidad de la derecha se explica ampliamente por el hecho de que los pensadores derechistas piensan que no resulta suficiente simplemente *preferir* las sociedades democráticas. Uno debe también creer que tales sociedades son Objetivamente Buenas, que sus instituciones se fundamentan en Primeros Principios Racionales. Especialmente si uno enseña filosofía, como yo, se supone que debe contar a los jóvenes que su sociedad no es sólo una de las mejores inventadas hasta el momento, sino la que personifica la Verdad y la Razón. Negarse a decir tales cosas se considera una traición, una abdicación de la responsabilidad moral y profesional. Sin embargo, mi perspectiva filosófica, que comparto con Nietzsche y Dewey, me impide decir esas cosas. No creo mucho en las ventajas de usar nociones como «valor objetivo» o «verdad objetiva». Creo que los así llamados posmodernos están en lo cierto en sus críticas a la charla filosófica tradicional sobre la «razón». Y, así, mi perspectiva filosófica ofende a la derecha tanto como mis preferencias ofenden a la izquierda.

A veces me dicen, desde ambos lados del espectro político, que mis puntos de vista son tan fantásticos que acaban siendo frívolos. Sospechan que diré cualquier cosa con tal de provocar asombro y que me divierto llevando la contraria a todo el mundo. Y esto duele. Así que he intentado en lo que sigue decir algo sobre cómo he llegado a la presente posición, cómo llegué a la filosofía y cómo me resultó imposible considerarla adecuada al propósito que tenía en un principio en mente. Acaso un poquito de autobiografía aclare que, incluso si mis puntos de vista respecto de la relación entre filosofía y política son extraños, no han sido adoptados por razones frívolas.

Cuando tenía doce años, los libros más llamativos de la estantería de mis padres eran dos volúmenes encuadernados en rojo: *The Case of Leon Trotsky* y *Not Guilty*. Ambos consti-

tuían el informe de la Comisión de Investigación Dewey sobre los juicios de Moscú. Nunca los leí con la fascinación con la que adquirí libros como *Psycopathia Sexualis* de Kraft-Ebbing, pero pensaba en ellos del mismo modo en que otros chicos piensan en su Biblia familiar: eran libros que irradiaban verdad redentora y esplendor moral. Si yo fuera un buen chico, me decía, debería leer no sólo el informe de la Comisión Dewey, sino también la *Historia de la Revolución Rusa* de Trotsky, un libro que empecé muchas veces y fui incapaz de terminar nunca. Porque en 1940 la revolución rusa traicionada por Stalin era, para mí, como la Encarnación traicionada por los católicos para un pequeño luterano precoz de cuatrocientos años antes.

Mi padre había acompañado a veces a John Dewey a México como representante de la comisión de investigación que presidía Dewey. Habiendo roto con el Partido Comunista Americano en 1932, mis padres habían sido clasificados por el *Daily Worker* como trotskistas y ellos aceptaron más o menos esa descripción. Cuando Trotsky fue asesinado en 1940, uno de sus secretarios, John Frank, pensó que el GPU no le buscaría en el remoto pueblecito a orillas del río Delaware en el que vivíamos. Con nombre supuesto fue nuestro huésped en Flatbrookville por unos meses. Se me advirtió que no revelara su verdadera identidad, aunque resultaba dudoso que mis compañeros de la escuela elemental de Walpack estuvieran interesados en mis indiscreciones.

Crecí pensando que toda la gente decente era, si no trotskista, al menos socialista. También sabía que Stalin había ordenado no sólo el asesinato de Trotsky, sino también los de Kirov, Ehrlich, Alter y Carlo Tresca (este último, tiroteado en las calles de Nueva York, había sido amigo de la familia). Igualmente, yo sabía que las buenas personas siempre serían oprimidas hasta que el capitalismo fuera superado. Trabajando gratis como chico de los recados durante el invierno de mis doce años, llevaba borradores de declaraciones de prensa desde las oficinas de Gramercy Park de la Liga de Defensa de los Trabajadores (donde mis padres trabajaban) a la cercana casa de Norman Thomas (el candidato a la presidencia del Partido So-

cialista), y también a la oficina de A. Philip Randolph en la Hermandad de los Mozos de Estación Pullman de la calle 125. En el metro leía los documentos que transportaba. Me enseñaron mucho sobre lo que los propietarios de empresas hacían a los sindicalistas, los propietarios de plantaciones a los aparceros y el sindicato de ingenieros de locomotoras de raza blanca a los bomberos de color (cuyos trabajos los blancos deseaban desde que las máquinas a carbón habían sido sustituidas por diesel). Así que a los doce años yo ya sabía que el sentido de la vida era luchar contra la injusticia social.

Pero yo también tenía intereses privados, fantásticos, esnobes e incommunicables. En aquellos primeros años mis intereses se centraban en el Tíbet. Había enviado al recientemente entronizado Dalai Lama un regalo con cálidas felicitaciones a un «colega» niño de ocho años que lo había hecho bien. Unos años después, cuando mis padres comenzaron a dividir su tiempo entre el Hotel Chelsea y las montañas del noroeste de Nueva Jersey, esos intereses se inclinaron hacia las orquídeas. En esas montañas había unas cuarenta especies de esas orquídeas silvestres y yo llegué a encontrar unas diecisiete. Las orquídeas silvestres no son comunes y resultan bastante difíciles de localizar. Me enorgullecía enormemente ser la única persona de por allí que conocía dónde crecían, cuáles eran sus nombres latinos y cuándo florecían. Cuando estaba en Nueva York iba a la biblioteca pública de la calle 42 a releer un volumen decimonónico sobre la botánica de las orquídeas del este de los Estados Unidos.

No estaba muy seguro de por qué aquellas orquídeas eran tan importantes, pero estaba convencido de que lo eran. De hecho, estaba seguro de que nuestras orquídeas silvestres, nobles, puras, castas y estadounidenses eran moralmente superiores a las llamativas e híbridas orquídeas tropicales que se exponían en las floristerías. Me encontraba igualmente convencido de que había un profundo significado en el hecho de que las orquídeas eran las últimas y más complejas plantas desarrolladas en el curso de la evolución. Mirando hacia atrás, sospecho que en todo ello había un montón de sexualidad sublimada (las orquídeas son un tipo de flor notoriamente sexy) y que mi

deseo de aprender todo lo que había que saber sobre ellas estaba ligado a mi deseo de comprender todas aquellas palabras difíciles del libro de Karft-Ebbing *Psychopathia sexualis*.

Sin embargo, era también consciente de que había algo un poco dudoso en ese esoterismo, en ese interés por flores socialmente inútiles. Había leído (durante el vasto tiempo libre que posee un chico listo, presumido e hijo único) trozos de *Marius the Epicurean* y también partes de la crítica marxista al esteticismo de Pater. Me temía que Trotsky (cuya *Literatura y Revolución* había hojeado) no habría aprobado mi interés por las orquídeas.

A los quince años escapé de los matones que me golpeaban regularmente en el patio del colegio (matones que yo asumía que de algún modo se desvanecerían una vez el capitalismo fuera superado) para trasladarme al Hutchins College de la Universidad de Chicago. (Ésta es la institución inmortalizada por A.J. Liebling como «la mayor colección de neuróticos desde la Cruzada de los Niños»). Yo tenía un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y las orquídeas. Quería encontrar algún marco intelectual o estético que me permitiera —dicho con una conmovedora frase de Yeats con la que me crucé— «fundir en una sola imagen realidad y justicia». Por *realidad* yo entendía, más o menos, aquellos momentos wordsworthianos en los cuales, en el bosque de Flatbrookville (y especialmente en presencia de ciertas orquídeas de raíz coralina y de las más pequeñas y amarillas *lady slipper*) me había sentido tocado por una inspiración, por algo de importancia inefable. Por *justicia* entendía aquello por lo que luchaban Norman Thomas y Trotsky: la liberación de los débiles de la opresión de los fuertes. Buscaba un camino para ser al mismo tiempo un intelectual esnob y un amigo de la humanidad, un ermitaño solitario y un luchador por la justicia. Me hallaba muy confuso, pero razonablemente seguro de que en Chicago averiguaría cómo los mayores se las arreglaban para solucionar el problema que yo tenía.

Cuando llegué a Chicago (en 1946) me encontré con que Hutchins, junto con sus amigos Mortimer Adler y Richard McKeon (el villano del libro de Pirsig *Zen and the Art of Mo-*

torcycle Maintenance) habían envuelto a la mayoría de la Universidad de Chicago en una mística neoaristotélica. El más frecuente objetivo de sus burlas era el pragmatismo de John Dewey. El pragmatismo era la filosofía de Sidney Hook, el amigo de mis padres, así como la filosofía no oficial de la mayoría de aquellos otros intelectuales neoyorquinos que se habían alejado del materialismo dialéctico. Pero de acuerdo con Hutchins y Adler, el pragmatismo era vulgar, «relativista» y autorrefutador. Tal y como señalaban una y otra vez, Dewey no tenía absolutos. Decir, como Dewey hacía, que «el crecimiento es, en sí mismo, el único bien moral», le dejaba a uno sin criterio alguno sobre el «crecimiento» y, así, no había manera de refutar la sugerencia de Hitler de que Alemania había «crecido» bajo su mandato. Decir que la verdad es lo que funciona es reducir la búsqueda de la verdad a la búsqueda de poder. Sólo una apelación a algo eterno, absoluto y bueno —como el Dios de santo Tomás o «la naturaleza de los seres humanos» de Aristóteles— nos permitiría responder a los nazis o justificar la elección de la socialdemocracia y no del fascismo.

Esta búsqueda de absolutos estables era común a los neotomistas y a Leo Strauss, el profesor que atrajo a lo mejor de los estudiantes de Chicago (incluido mi compañero de clase Allan Bloom). Entre el profesorado de Chicago había bastantes sabios refugiados que huían de Hitler, de los que Leo Strauss era el más reverenciado. Todos ellos parecían estar de acuerdo en que se necesitaba algo más profundo y de más peso que Dewey si debíamos explicar que era preferible estar muerto a ser nazi. Todo esto sonaba muy bien a los oídos de un niño de quince años. Porque los absolutos filosóficos y morales eran un poco como mis amadas orquídeas: difíciles de encontrar, conocidas por sólo unos pocos elegidos. Además, como Dewey era el héroe de toda la gente entre la que yo había crecido, despreciarlo era una forma muy cómoda de rebelión adolescente. La única pregunta era si ese desprecio debía tomar una forma religiosa o filosófica y cómo debía combinarse con la búsqueda de justicia social.

Como muchos de mis compañeros de clase en Chicago, me sabía de memoria muchas cosas de T.S. Eliot. Me atraían

las sugerencias de Eliot de que sólo los cristianos comprometidos (y quizá sólo los anglocatólicos) podían superar las poco saludables preocupaciones por sus obsesiones privadas y servir así a sus congéneres humanos con la apropiada humildad. Pero una orgullosa incapacidad para creer lo que decía cuando recitaba la Confesión General me condujo gradualmente a abandonar mis duros intentos de introducirme en lo religioso. Así que retrocedí hacia el absolutismo filosófico.

Leí a Platón durante el verano de mis quince años y me convencí de que Sócrates tenía razón: la virtud *es* conocimiento. Esta afirmación era música para mis oídos porque tenía serias dudas sobre mi carácter moral y sospechaba que mis únicas cualidades eran las intelectuales. Además, Sócrates *debía* tener razón, porque sólo entonces podía uno fundir realidad y justicia en una única imagen. Sólo si estaba en lo cierto se podía esperar ser al mismo tiempo tan bueno como el mejor cristiano (como Alyosha en *Los hermanos Karamazov*, al que no sabía —y no sé aún— si debía envidiar o despreciar) y tan docto y listo como Leo Strauss y sus estudiantes. Así que me decidí a especializarme en filosofía. Me figuraba que si llegaba a ser un filósofo podría alcanzar lo más alto de la «línea platónica de división»: el lugar «más allá de las hipótesis» en el que la plena luz de la Verdad irradia el alma purificada de los sabios y los buenos; los Campos Elíseos punteados de inmateriales orquídeas. Me parecía obvio que llegar a tal lugar era lo que todo el mundo con algún cerebro quería realmente. También me parecía claro que el platonismo tenía todas las ventajas de la religión, sin requerir la humildad que el cristianismo demandaba y de la que yo era aparentemente incapaz.

Por todas estas razones deseaba enormemente ser una suerte de platónico y de los quince a los veinte años hice lo que pude. Pero no salió bien. Nunca me fue posible aclarar si el filósofo platónico aspiraba a la habilidad de ofrecer argumentos irrefutables (argumentos que le convirtieran en capaz de convencer a cualquiera de lo que él creía), es decir, la habilidad que poseía Iván Karamazov o, más bien, aspiraba al tipo de bendición privada e incommunicable que su hermano Al-

yosha parecía poseer. El primer objetivo consiste en lograr poder argumentativo sobre otros, o sea, ser capaz de convencer a los matones de que no deben golpearte o a los ricos capitalistas de que deben ceder su poder a una comunidad cooperativa e igualitaria. El segundo consiste en entrar en un estadio en el que todas tus dudas se aquietan pero ya no sientes más deseo de argumentar. Ambos objetivos parecen deseables, pero no veo cómo podrían armonizarse.

Al mismo tiempo, me preocupaba la tensión interna del platonismo y de cualquier otro punto de vista de aquellos a los que Dewey llamó de «búsqueda de la certeza». Me preocupaba el conocido asunto de cómo podía uno lograr una justificación no circular de temas debatidos e importantes. Cuantos más filósofos leía más claro me parecía que cada uno de ellos podía retrotraer sus puntos de vista a primeros principios que resultaban incompatibles con los primeros principios de sus oponentes y que ninguno de ellos lograba llegar nunca a ese lugar fabuloso «más allá de las hipótesis». No parecía existir nada parecido a una atalaya neutral desde la que esos primeros principios alternativos pudieran ser evaluados. Pero si tal cosa no existía, entonces la misma idea de «certeza racional» y la idea socrático-platónica de reemplazar la pasión por la razón no parecían tener mucho sentido.

Eventualmente superé mi preocupación por la argumentación circular decidiendo que la prueba de verdad filosófica era la coherencia más que la deducción desde primeros principios incuestionables. Porque la coherencia es un problema de eludir las contradicciones y el consejo de santo Tomás, «cuando encuentres una contradicción haz una distinción», la hace muy fácil. Hasta donde yo podía apreciar, el talento filosófico era un problema de hacer proliferar tantas distinciones como fueran necesarias para huir de la esquina dialéctico-argumentativa. Más generalmente, era un problema de que cuando estuviéramos atrapados en esa esquina re-describiéramos el terreno intelectual cercano de tal modo que el término usado por el oponente pareciera irrelevante o inseguro o sin sustancia. Pero cada vez estaba menos seguro de que desarrollar esta habilidad fuera a hacerme más sabio o virtuoso.

Desde esta desilusión inicial (que llegó a su clímax aproximadamente cuando dejé Chicago para conseguir el doctorado en filosofía en Yale) he pasado cuarenta años tratando de encontrar una manera coherente y convincente de formular mis preocupaciones sobre para qué era buena la filosofía, si lo era para algo. Mi punto de partida fue el descubrimiento de *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, un libro que leí diciéndome: puesto que la filosofía es un asunto de volver a redescubrir al último filósofo, la astucia de la razón puede hacer uso incluso de ese tipo de actitud. Puede usarla para trenzar la estructura conceptual de una sociedad más libre, más justa y mejor. Si la filosofía puede ser, como mucho, lo que Hegel describía como «su propio tiempo hecho pensamiento», incluso en esas circunstancias podría ser suficiente. Porque al mantenerse de ese modo dentro del propio tiempo y lugar, se podía hacer lo que Marx deseaba: cambiar el mundo. Así que, incluso si no existía algo como «la comprensión del mundo» en sentido platónico, una comprensión desde una posición fuera del tiempo y el espacio, acaso después de todo había aún algún uso social para mis talentos y el estudio de la filosofía.

Bastante después de haber leído a Hegel aún pensaba que los dos logros más grandes de la especie a la que yo pertenecía eran *La Fenomenología del Espíritu* y *En busca del tiempo perdido* (el libro que había tomado el lugar de las orquídeas silvestres una vez dejé Flatbrookville por Chicago). La habilidad de Proust para trenzar juntos esnobismo intelectual y social y las espinas de los alrededores de Combray, el amor altruista de su abuela, los abrazos de Odette a Swann y de Jupen a Charlus y todo el resto de cosas que encontraba a su paso, su habilidad para dar a cada una de esas cosas el peso que merecían sin sentir necesidad de ayudarse con fe religiosa o teoría filosófica alguna, me resultaba tan asombrosa como la habilidad hegeliana para arrojarse sucesivamente en brazos del empiricismo, la tragedia griega, el estoicismo, el cristianismo y la física newtoniana, emergiendo de cada uno de ellos listo y ansioso por algo nuevo y completamente diferente. Fue el alegre compromiso con la irreductible temporalidad, que Proust y Hegel compartían, el elemento específicamente antiplatónico de su

obra, lo que me resultaba maravilloso. Ambos parecían capaces de trenzar todo lo que encontraban a su paso en una narrativa sin preguntarse si tal narrativa tenía moraleja o cómo aparecería esa narrativa desde el punto de vista de la eternidad.

Más o menos unos veinte años después de que decidiera que la voluntad del joven Hegel de dejar de buscar la eternidad y ser un hijo de su tiempo era la respuesta apropiada a la desilusión con Platón, me encontré regresando a Dewey. Dewey me parecía ahora un filósofo que había aprendido todo lo que Hegel tenía que enseñar sobre cómo evitar eternidad y certeza, mientras lograba inmunizarse contra el panteísmo al tomar a Darwin con seriedad. Este redescubrimiento de Dewey coincidió con mi primer encuentro con Derrida (que debo a Jonathan Arac, mi colega de Princeton). Derrida me condujo de vuelta a Heidegger y me sorprendieron las semejanzas en las críticas de Dewey, Wittgenstein y Heidegger al cartesianismo. Repentinamente las cosas empezaron a encajar. Pensé que tenía una forma de unir las críticas a la tradición cartesiana con el historicismo cuasihegeliano de Michel Foucault, Ian Hacking y Alasdair MacIntyre. Pensé que podía hacer encajar todo esto en una historia cuasiheideggeriana sobre la tensión con el platonismo.

El resultado de esa pequeña epifanía fue un libro titulado *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Aunque no gustó a la mayoría de mis colegas profesores de filosofía, el libro tuvo suficiente éxito entre los no filósofos como para darme la autoconfianza que antes me faltaba. Pero *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no hacía mucho para solventar mis ambiciones adolescentes. Los asuntos que trataba (el problema mente-cuerpo, las controversias de la filosofía del lenguaje sobre verdad y significado, la filosofía de la ciencia de Kuhn) eran bastante remotos respecto de Trotsky y las orquídeas. Había vuelto a estar en buenos términos con Dewey, había articulado mi historicismo antiplatónico, había esquematizado lo que pensaba sobre la dirección y el valor de los distintos movimientos de la filosofía analítica, había clasificado a la mayoría de los filósofos que había leído. Pero no había hablado de ninguna de las cuestiones

que me habían impulsado a empezar a leer filosofía. No me encontraba más cerca de la fusión de realidad y justicia en una única imagen cuya búsqueda, treinta años atrás, me había llevado a la universidad.

Traté de imaginar lo que había ido mal y gradualmente llegué a la convicción de que la idea misma de fundir realidad y justicia en una imagen única había sido un error. Que fue la búsqueda de tal imagen lo que hizo que Platón se equivocara. Más específicamente, decidí que únicamente la religión, únicamente una fe no argumentativa en un padre sustituto del padre real, podía aunar amor, poder y justicia en igual medida y podía conseguir realizar el truco que Platón deseaba. Dado que no podía imaginarme siendo religioso y, de hecho, era más y más estridentemente secular con el tiempo, decidí que la esperanza de conseguir una imagen singular haciéndome filósofo había sido el autoengaño de un ateo. Decidí, entonces, escribir un libro sobre cómo sería la vida intelectual si uno consiguiera abandonar el intento platónico de mantener la realidad y la justicia en una imagen única.

Ese libro, *Contingencia, ironía y solidaridad*, argumentaba que no era necesario trenzar juntos el equivalente personal de mi Trotsky y el equivalente personal de mis orquídeas. Más bien uno debía abandonar la tentación de ligar las responsabilidades hacia los demás con cualquier idiosincrasia, con cualquier cosa o persona que uno ama con toda la fuerza de su corazón, su alma y su mente (o, si se quiere, con las cosas o personas con las que uno está obsesionado). Para alguna gente ambas pueden coincidir, como ocurre con aquellos cristianos para los que el amor a Dios y a otras personas son inseparables o aquellos revolucionarios que se mueven sólo por la idea de justicia. Pero esto no siempre ocurrirá necesariamente y no debería intentarse que ocurriera a la fuerza. Así, por ejemplo, Jean Paul Sartre me parece en lo cierto cuando denuncia el autoengaño kantiano de la búsqueda de certeza, pero equivocado cuando denuncia el inútil capricho burgués de Proust, un hombre cuya vida y escritos eran igualmente irrelevantes para la única cosa que realmente importaba: la lucha para derrocar al capitalismo.

La vida y escritos de Proust eran, ciertamente, irrelevantes para esa lucha. Pero ésa no es razón para despreciarlos. Tal cosa es tan perversamente equivocada como el desprecio de Savonarola por el arte que él llamaba «vanidoso». Este tipo de firmeza de Sartre o Savonarola es la búsqueda de una pureza de corazón que desea algo que ya se ha convertido en rancio. Es el intento de verse a uno mismo como algo más amplio que uno mismo (el Movimiento, la Razón, el Bien, lo Sagrado) antes que aceptar la propia finitud. Esto último significa, entre otras cosas, asumir que lo que lo que más te importa en el mundo es algo que bien puede ser que nunca importe demasiado a la mayoría de la gente. Tu equivalente de mis orquídeas siempre puede parecer extraño o idiosincrásico a prácticamente todos los demás. Pero ésta no es razón para avergonzarse o degradar o expulsar de ti mismo tus momentos wordsworthianos, tu amante, tu familia, tu mascota, tus versos favoritos, tu curiosa fe religiosa. No existe nada sagrado en la universalidad que haga que compartirla sea automáticamente mejor que no hacerlo. No hay ningún privilegio automático en aquello de lo que puedes convencer a todo el mundo (lo universal) frente a aquello en lo que no puedes hacerlo (lo idiosincrásico).

Esto significa que el hecho de que tengas obligaciones con otra gente (no comportarte como un matón, ayudarles a derrocar tiranos, alimentarlos cuando están hambrientos) no implica que lo que compartes con ellos sea más importante que todo lo demás. En *Contingencia, ironía y solidaridad* afirmo que lo que compartes con ellos, cuando eres consciente de aquellas obligaciones, no es la «racionalidad» o la «naturaleza humana» o «ser hijos de Dios» o «el conocimiento de la Ley Moral» ni cualquier otra cosa distinta de la habilidad de simpatizar con el dolor de otros. No existe ninguna razón particular para esperar que tu sensibilidad a ese dolor y tus amores idiosincrásicos vayan a encajar dentro de un gran modelo omniabarcante y consistente. No hay, pues, demasiadas razones para esperar esa imagen única que fui a buscar a la universidad.

Ésta es la historia de cómo llegué a los puntos de vista que mantengo. Como dije al principio, la mayoría de la gente en-

cuentra esos puntos de vista repelentes. Mi libro *Contingencia* consiguió un par de buenas críticas que fueron ampliamente superadas por aquellas que afirmaban que el libro era frívolo, confuso e irresponsable. La esencia de las críticas de izquierda y derecha que recibí es bastante parecida a la esencia de las críticas dirigidas a Dewey por los tomistas, los straussianos y los marxistas en la década de los años treinta y cuarenta. Dewey pensaba, como yo ahora, que no existe nada mayor o más permanente o más digno de confianza tras nuestro sentido de la obligación moral hacia aquellos que sufren, que ciertos fenómenos históricos contingentes (la extensión gradual de la idea de que el sufrimiento de otros importa sin atención a si son o no miembros de la misma familia, tribu, color, religión, nación o tienen la misma inteligencia que nosotros). Esta idea, pensaba Dewey, no puede demostrarse verdadera mediante la ciencia o la religión o la filosofía (al menos si «demostrarse» significa «capaz de hacerse evidente a cualquiera sin atención a su *background*»). De hecho sólo puede hacerse evidente ante personas a las que no es demasiado tarde para aculturar en nuestra forma de vida particular, tardíamente surgida e históricamente contingente.

El punto de vista deweyniano implica una visión de los seres humanos como hijos de su tiempo y lugar sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad. Esto significa que el sentido de obligación moral es un asunto de condicionamiento más que de penetración intelectual. También implica que la noción de penetración intelectual (en cualquier área, la física tanto como la ética) entendida como percepción de lo que está *ahí*, al margen de cualquier necesidad o deseo humano, no es coherente. Como decía William James: «La huella de la serpiente humana se encuentra por doquier». Más específicamente, nuestra consciencia o nuestro gusto estético son igualmente productos del ambiente cultural en el que crecemos. Nosotros, los liberales humanitarios decentes (representantes de la comunidad moral a la que mis lectores y yo pertenecemos) no somos más inteligentes o penetrantes que los matones contra los que luchamos, sino simplemente más afortunados.

Este punto de vista es considerado a menudo como mero «relativismo cultural». Pero no lo es en absoluto si por relativismo entendemos que cualquier perspectiva moral es tan buena como cualquier otra. Creo firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa, aun cuando hay mucha gente a la que nunca será posible convertir al mismo. Una cosa es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra es afirmar, correctamente, que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Ese nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo en cuestión cuestiones cruciales y argumentando circularmente.

Sócrates y Platón sugirieron que si nos esforzábamos lo suficiente encontraríamos finalmente lo que *todo el mundo* considera intuitivamente plausible y que entre lo que encontraríamos habría creencias cuyas implicaciones, cuando cobráramos conciencia clara de ellas, nos convertirían en virtuosos así como en capaces de conocer. Para pensadores como Allan Bloom (del lado de los straussianos) y Terry Eagleton (del lado de los marxistas) tales creencias *deben* existir, debe haber un eje seguro que determine la respuesta a la pregunta: «¿Qué alternativas políticas y morales son *objetivamente* válidas?». Para pragmáticos deweynianos como yo la historia y la antropología nos muestran suficientemente que no existen tales ejes seguros y que la búsqueda de objetividad es solamente un asunto de conseguir tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible.

En los debates filosóficos sobre si la objetividad es algo más que la intersubjetividad, nada ha cambiado mucho desde que fui a la universidad o, si se prefiere, desde que Hegel fue al seminario. Actualmente los filósofos hablamos de «lenguaje moral» en vez de hacerlo de «experiencia moral» y sobre «teorías contextualistas de la referencia» en lugar de sobre «la relación entre sujeto y objeto». Pero esto es sólo la espuma en la superficie. Mis razones para alejarme de los puntos de vista antedeweynianos que se imbuían en Chicago son prácticamente las mismas razones que tenía Dewey para abandonar el cristia-

nismo evangélico y el panteísmo neohegeliano de sus veinte años. Y son prácticamente las mismas razones que impulsaron a Hegel a alejarse de Kant y a decidir que tanto Dios como la Ley Moral debían ser contextualizadas temporal e históricamente para ser creíbles. No creo tener más penetración intelectual hoy en los debates sobre nuestra necesidad de absolutos de la que poseía cuando tenía veinte años, pese a todos los libros que he leído y todas las discusiones que he tenido en estos cuarenta años. Lo que todos estos años de lectura y discusión hicieron fue permitirme expresar mi desilusión con Platón —mi convicción de que la filosofía no es de ayuda para tratar con nazis y otros matones— con más detalle y ante una mayor variedad de audiencias diferentes.

En este momento existen dos guerras culturales en los Estados Unidos. La primera de ellas es la descrita en detalle por mi colega James Davidson Hunter en su amplio e informativo libro *Cultural Wars: The Struggle to Define America*. Esta guerra entre los que Hunter llama «progresistas» y «ortodoxos» es importante porque decidirá si nuestro país continúa la trayectoria definida por la Declaración de Derechos, las enmiendas constitucionales, los apoyos económicos a la enseñanza universitaria, el sufragio femenino, el New Deal, el caso *Brown versus Consejo Educativo*, la construcción de universidades, la legislación sobre derechos civiles de Lyndon Johnson, el movimiento feminista y el movimiento gay. Continuar esta trayectoria significaría que Estados Unidos seguiría siendo un ejemplo de progresivo incremento de tolerancia e igualdad. Pero es posible que esta trayectoria sólo pueda continuar si la media de renta real sigue aumentando. Así, el año 1973 puede haber sido el principio del fin: el fin tanto de las expectativas económicas de crecimiento como del consenso político que emergió del New Deal. El futuro político estadounidense puede ser una serie de variaciones paulatinamente más agresivas y exitosas del spot de Willie Horton. El libro de Sinclair Lewis *It Can't Happen Here* puede convertirse en un escenario más plausible. Al contrario que Hunter, no siento necesidad alguna de ser juicioso y equilibrado en mi actitud ante los dos lados

de este primer tipo de guerra cultural. Tiendo a ver a los «ortodoxos» (gente que cree que cazando y expulsando a los gays del ejército se promueven los valores familiares tradicionales) como la misma gente honesta, decente, con anteojeras y desastrosa que votó por Hitler en 1933. Tiendo, en cambio, a ver a los «progresistas» definiendo al único Estados Unidos que me importa.

La segunda guerra cultural se produce en revistas como *Critical Inquiry* y *Salmagundi*, revistas con altas cotas de suscriptores y circulación muy baja. Esta guerra es entre aquellos que contemplan a la sociedad liberal como fatalmente defectuosa (los que por comodidad se denominan posmodernos) y los típicos profesores demócratas de izquierda, como yo mismo, que contemplamos a nuestra sociedad como aquella en la que la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para producir un incremento en la igualdad y un decremento del sufrimiento. Esta guerra no es muy importante. Pese a los columnistas conservadores que pretenden que existe una vasta conspiración (que englobaría tanto a posmodernos como a pragmáticos) para politizar las humanidades y corromper a la juventud, esta guerra es tan sólo una disputa diminuta dentro de lo que Hunter denomina las filas de los «progresistas».

Los del lado posmoderno en esta disputa tienden a compartir el punto de vista de Noam Chomsky sobre los Estados Unidos según el cual nuestro país está regido por una elite corrupta cuyo objetivo es enriquecerse a costa de la miseria del tercer mundo. Desde esta perspectiva, no es que nuestro país esté en peligro de deslizarse hacia el fascismo, es que siempre ha sido cuasifascista. Los posmodernos piensan que nada cambiará a menos que nos deshagamos del «humanismo», el «individualismo liberal» y el «tecnologismo». La gente que opina como yo no ve nada malo en estos «ismos», ni en la herencia política y moral de la Ilustración, formada con el denominador común de Mill y Marx, Trotsky y Whitman, William James y Václav Havel. Nosotros los deweynianos somos sentimentalmente patrióticos sobre los Estados Unidos, decididos a admitir el riesgo de que podría deslizarse hacia el fascis-

mo, pero orgullosos de su pasado y cautelosamente esperanzados con su futuro.

La mayoría de la gente que está de mi lado en esta segunda y pequeña guerra cultural han renunciado al socialismo en vista de la reciente historia de las empresas nacionalizadas y la planificación centralizada en el este y el centro de Europa. Estamos dispuestos a admitir que el Estado de bienestar capitalista es lo mejor que podemos esperar. La mayoría de nosotros que fuimos educados como trotskistas nos sentimos ahora obligados a reconocer que Lenin y Trotsky hicieron más mal que bien y que Kerensky fue falsamente responsabilizado los últimos setenta años. Pero todavía nos consideramos fieles a todo lo que de bueno tuvo el movimiento socialista. Nuestros adversarios, sin embargo, todavía insisten en que nada cambiará a menos que haya una revolución total de alguna clase. Los posmodernos que se consideran posmarxistas todavía quieren preservar una pureza de corazón como la que Lenin temía echar a perder si escuchaba demasiado Beethoven.

Tanto el lado «ortodoxo» de la guerra importante, como el lado «posmoderno» de la guerra poco importante, desconfían de mí porque creo que los «posmodernos» están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos, mientras los «ortodoxos» están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos. En contra de ambos, no me parece que se puedan valorar los puntos de vista de un filósofo relativos a la verdad, la objetividad y la posibilidad de una visión unificada descubriendo su política o su irrelevancia para la política. Así, no creo que cuente a favor de la teoría pragmática de la verdad de Dewey el hecho de que fuera un ferviente socialdemócrata, ni contra las críticas de Heidegger a las nociones platónicas de objetividad el que fuera nazi, ni contra la teoría de Derrida sobre el significado lingüístico el que su aliado estadounidense más influyente, Paul de Man, escribiera un par de artículos antisemitas cuando era joven. La suposición de que se pueden evaluar los puntos de vista filosóficos de un autor mediante una referencia a su utilidad política me parece una mala versión de la incorrecta idea platónico-straussiana según la cual

no tendremos justicia hasta que los filósofos sean reyes o los reyes estudien filosofía.

Pero ortodoxos y posmodernos aún desean una conexión fuerte entre la política y los puntos de vista teóricos (teológicos, metafísicos, epistemológicos, metafilosóficos). Algunos posmodernos que creyeron inicialmente que mi entusiasmo por Derrida significaba que debía estar de su lado político decidieron, al apercibirse de que mi posición política se hallaba cerca de la de Hubert Humphrey, que yo me había vendido. Los ortodoxos tienden a pensar que la gente como los posmodernos o como yo, que ni creen en Dios ni en ningún sustituto adecuado, deben entonces creer que todo está permitido y que todo el mundo puede hacer lo que quiera. Así, nos dicen que o bien somos inconsistentes o bien nos autoengañamos al afirmar nuestros puntos de vista morales o políticos.

Yo creo que esta práctica unanimidad de mis críticos demuestra que la mayoría de la gente —incluso gran cantidad de los supuestos posmodernos liberados— todavía añora algo similar a lo que yo deseaba cuando tenía quince años: una manera de mantener unidas en una única imagen realidad y justicia. Más específicamente, quieren unificar su sentido de la responsabilidad moral y política con el conocimiento de los determinantes últimos de nuestro destino. Quieren que amor, poder y justicia estén profundamente unidos en la naturaleza de las cosas o en el alma humana o en la estructura del lenguaje o en algún sitio. Desean una suerte de garantía de que su agudeza intelectual, y esos momentos extáticos y especiales que tal agudeza proporciona a veces, sea de alguna relevancia para sus convicciones morales. Todavía piensan que conocimiento y virtud están ligados de algún modo, que estar en lo cierto sobre asuntos filosóficos es importante para lograr acciones correctas. Yo creo, más bien, que esto sólo es importante ocasional e incidentalmente.

Sin embargo, con todo ello no quiero decir que la filosofía sea socialmente inútil. Si no hubiera existido Platón a los cristianos les hubiera costado bastante más vendernos la idea de que lo que Dios quiere de nosotros en realidad es amor fraternal. Si no hubiera existido Kant, al siglo diecinueve le hubiera

sido más difícil reconciliar la ética cristiana con la historia darwiniana sobre la evolución del hombre. Si Darwin no hubiera existido habría sido más complicado para Whitman y Dewey apartar a los estadounidenses de la idea de que eran el pueblo elegido de Dios y conseguir hacerles actuar por ellos mismos. Si Dewey o Sidney Hook no hubieran existido, los intelectuales estadounidenses de izquierda de los años treinta habrían sido aplastados por los marxistas, igual que lo fueron sus colegas de Francia o Latinoamérica. Las ideas, desde luego, tienen consecuencias.

Pero el hecho de que las ideas tengan consecuencias no significa que nosotros los filósofos, nosotros los especialistas en ideas, estemos en una posición clave. No estamos aquí para proveer principios o fundamentos o diagnosis teóricas profundas o visiones sinópticas. Cuando se me pregunta (cosa que ciertamente ocurre a menudo) cuál creo que es la «misión» o la «tarea» de la filosofía me quedo mudo. Lo mejor que puedo hacer entonces es balbucear que nosotros los profesores de filosofía somos gente que tiene una cierta familiaridad con ciertas tradiciones intelectuales del mismo modo que los químicos tienen una cierta familiaridad con lo que ocurre cuando se mezclan ciertas sustancias. Sobre la base de nuestro conocimiento de los resultados de pasados experimentos, podemos ofrecer algunos consejos sobre lo que ocurrirá si tratamos de combinar o separar ciertas ideas. Al hacerlo, puede que podamos ayudar a mantener nuestro tiempo en la reflexión. Pero no somos la gente a la que hay que acudir si se quiere confirmación de que las cosas que se aman con todo el corazón son centrales a la estructura del universo o de que el sentido de la responsabilidad moral es «racional y objetivo» más que «únicamente» el resultado de cómo se ha sido educado.

Existen, como C.S. Peirce decía, «bazares filosóficos en cada esquina» que pueden proveer de esa confirmación. Pero hay un precio. Y para pagarlo hay que dar la espalda a la historia intelectual y a lo que Milan Kundera llama «ese reino fascinante e imaginativo en el que nadie posee la verdad y todo el mundo tiene sin embargo el derecho a ser comprendido... la sabiduría de la novela». Se arriesga uno a perder el sentido de

la finitud y la tolerancia que surgen de cobrar conciencia de cuántas visiones sinópticas han existido y lo poco que la argumentación puede hacer para ayudarnos a escoger entre ellas. Pese a mi relativamente temprana desilusión con el platonismo, estoy contento de haber pasado todos esos años leyendo libros de filosofía. Porque aprendí algo que todavía me parece muy importante: desconfiar del esnobismo intelectual que en un principio me llevó a leerlos. Si no hubiera leído todos esos libros puede que nunca hubiera sido capaz de dejar de buscar lo que Derrida llama «una presencia plena más allá del alcance de la representación», una visión sinóptica luminosa, autojustificadora y autosuficiente.

Por ahora estoy bastante seguro de que la búsqueda de esa presencia y de esa visión es una mala idea. El problema principal es que puedes tener éxito y que tal éxito te haga imaginar que posees algo más en qué confiar que la tolerancia y la decencia con otros seres humanos. La comunidad democrática con la que Dewey soñaba es una comunidad en la que nadie imagina eso. Es una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana, más que el conocimiento de algo no humano, lo que realmente importa. Las aproximaciones actualmente existentes a esa comunidad completamente democrática y secular me parecen ahora los más grandes logros de nuestra especie. En comparación, incluso los libros de Hegel y Proust me parecen opcionales, extras «orquídeanos».