

CON RORTY CONTRA RORTY HACIA UNA ÉTICA POSTLIBERAL

EN TORNO AL TEMA: LIBERALISMO Y SOLIDARIDAD.

MARGARITA CEPEDA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Resumen

El artículo analiza el concepto de solidaridad de Richard Rorty. Con la intención de criticar su postura liberal etnocéntrica, considera, en primer lugar la estrecha relación que Rorty establece entre solidaridad y liberalismo. Posteriormente, sin embargo, destaca ciertos elementos de la concepción rortyana de solidaridad que harían posible una reflexión ética capaz de transgredir por fin los estrechos límites de la postura liberal característica de la filosofía política actual. Finalmente, sugiere algunos aspectos propios de semejante ética postliberal.

Abstract

This paper analyzes the concept of solidarity in the work of Richard Rorty. With the purpose of criticizing his liberal ethnocentric posture, it considers, first, the close relationship established by Rorty between solidarity and liberalism. Later, though, it outlines certain elements of the rortyan conception of solidarity that would make possible an ethical reflection capable of transgred finally the thight limits of the liberal point of view that characterizes the actual political philosophy. Finally, it suggest certain proper aspects of such a postliberal ethics.

Introducción

Para Rorty, la solidaridad es la capacidad imaginativa de captar el sufrimiento de otros, diferentes a nosotros, una habilidad que no está dada de antemano, pero que podemos cultivar. Rorty parece confiar en que la exposición a los detalles particulares de pena y humillación de otros incrementa nuestra sensibilidad, de modo que el extraño termine siendo para nosotros un compañero de sufrimiento y por lo tanto uno de los nuestros. Así, el cultivo del sentimiento de solidaridad lleva consigo la expansión del 'nosotros', sinónimo para Rorty de progreso moral.

El 'nosotros' que sirve de punto de partida a las reflexiones de Rorty está situado histórica y geográficamente. Es un 'nosotros los liberales'. De este modo, el progreso moral entendido como la extensión de la solidaridad termina identificándose con la expansión del liberalismo. No en vano se remite Rorty a la definición dada por Judith Sklar, según la cual el liberal es aquel que considera que la crueldad es lo peor que puede haber (Rorty, 1991, 17). De allí que la meta social liberal, desde la perspectiva de Rorty, sea la erradicación de la crueldad, y las instituciones liberales den cuenta de tan alta meta. La solidari-

dad, por lo tanto, es considerada por Rorty como “una creación accidental de los tiempos modernos” o, dicho de otro modo, un invento liberal (Rorty, 1991, 87)¹.

En esta muy curiosa versión de lo que sea solidaridad saltan a la vista al menos dos cosas. En primer lugar, llama la atención la vaguedad de la definición de solidaridad, que parece no diferenciarse de un sentimiento de empatía. Mas adelante intentaré destacar las ventajas de esta amplitud, la cual en mi opinión abre la puerta a un sendero alternativo en la reflexión actual de filosofía práctica.

En segundo lugar, resulta sorprendente la íntima relación que Rorty establece entre liberalismo y solidaridad. ¿Acaso puede hablarse de solidaridad como la meta de un modelo social que se apoya tan fuertemente en el individualismo? ¿No es acaso la solidaridad un componente de sociedades ‘premodernas’, y su pérdida uno de los costos sociales que los logros liberales parecen llevar consigo?

Aun sin entrar en una discusión acerca de los valores morales que rijan los diferentes tipos de sociedad ¿puede afirmarse sin más que el odio a la crueldad es sinónimo de liberalismo? ¿Acaso no es de esperarse que todo ser humano considere la crueldad como lo peor que existe? ¿Se complacen en la crueldad todos aquellos que no son liberales? ¿No hay liberales crueles? ¿Son liberales todos aquellos que abominan la crueldad?

Este desconcierto es el punto de partida de las reflexiones que expondré a continuación. Comenzaré tratando de dilucidar las relaciones que Rorty establece entre liberalismo y solidaridad con la intención de sacar a luz las contradicciones. Posteriormente, con Rorty contra Rorty me propongo esbozar algunos de los rasgos de lo que podríamos denominar una ‘ética postliberal’.

1. Liberalismo y solidaridad.

1.1. ¿Qué entiende Rorty por liberalismo?

Con el objeto de esclarecer los vínculos entre liberalismo y solidaridad, es necesario indagar acerca de lo que entiende Rorty por liberalismo. Hay una gran ambigüedad en sus comentarios en torno al tema, en los que el convencimiento pleno en las bondades del liberalismo se mezcla con formulaciones de carácter ideal. Se confunden así afirmaciones optimistas sobre el liberalismo en la historia, con aquellas sobre el liberalismo como debería ser, la realidad y la utopía.

La confianza de Rorty en las instituciones liberales está claramente expre-

¹ Es necesario aclarar que Rorty parece usar los términos solidaridad y crueldad como antónimos. Semejante oposición no resulta evidente desde su amplia definición de solidaridad, pues también el cruel capta el dolor ajeno. La diferencia estaría en que mientras el cruel se complace en el padecimiento de su víctima, el solidario sufre con el dolor ajeno como si fuera propio, y por lo tanto es movido a actuar en favor del otro.

sada en aquellos pasajes en los que expone sus diferencias con Foucault, así como en aquellos en donde comenta sus afinidades con Habermas (Rorty, 1991, cap. III).

Mientras Foucault insiste en que las sociedades liberales han traído consigo nuevas formas de coacción sin que éstas se compensen con una disminución del dolor, Rorty es un convencido de la tesis liberal según la cual “la única forma de impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad es la de elevar al máximo la calidad en la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades para ejercer una influencia política y cosas semejantes” (Rorty, 1991, 85). De modo que “la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para su propia mejora” y, por lo tanto, con el liberalismo “el pensamiento social y político de occidente puede haber tenido la última revolución *conceptual* que necesita” (Rorty, 1991, 82).

De allí que, en contra de Foucault, quien, reticente a incluirse en el ‘nosotros liberales’, propone más bien la formación futura de un ‘nosotros’, de una alternativa a la actual sociedad que ella misma se ha encargado de hacer impensable, Rorty considera que el ‘nosotros liberales’ es lo suficientemente bueno. Tanto, que uno de los proyectos que ve como fin en sí mismo es el de su ampliación (Rorty, 1991, 83).

Así, pues, Rorty no duda en ningún momento de las instituciones liberales democráticas tradicionales. En esto coincide con Habermas. Incluso, en su mismo espíritu dialógico, Rorty define la sociedad liberal como “una que se complace en llamar ‘verdadero’ (o ‘correcto’ o ‘justo’) a lo que sea resultado de una comunicación libre y abierta, sea lo que fuere” (Rorty, 1991, 86).

En esta descripción, sin embargo, se distancia a la vez de Habermas, a quien tacha de metafísico. Para Rorty, la verdad es algo contingente que depende de encuentros fortuitos y no algo que podamos llegar a conocer. No tiene, pues, ningún sentido preguntarse por la validez universal e intentar ofrecer una fundamentación ahistórica del liberalismo. Es necesario desplazarse de la epistemología a la política, al ámbito en que se libran tales combates. Las ansias metafísicas, que son una nueva versión de las mismas ansias absolutistas de la religión, deben ser erradicadas de la autocomprensión del liberalismo, de modo que éste empiece a concebirse a sí mismo, no como una verdad ahistórica y universal descubierta por medio de la razón, sino como el resultado de una historia azarosa que pudo haber sido otra.

Pero si no existe la racionalidad transcultural ¿cómo defender el liberalismo? ¿No quedaría entonces en pie de igualdad incluso con alternativas inadmisibles, todas ellas contingentes?

Para escapar a la pusilanimidad del ‘todo vale’, Rorty apela a lo que él considera una “comparación histórica con otros intentos de organización social” (Rorty, 1991, 72).

Si asumir la contingencia quiere decir aceptar que no podemos saltar por encima de la historia, que no podemos hacer otra cosa que partir de donde estamos, (Rorty, 1996 A, 49, 50) entonces partamos del producto histórico que somos. Esta es la versión ‘débil’ del etnocentrismo de Rorty, de la cual convenecería a cualquier historicista. Sin embargo, Rorty confunde esta posición con un ‘etnocentrismo fuerte’, entendido como el convencimiento de la superioridad del propio punto de vista (Rorty, 1996 A, 49), uno que parece añadir a la afirmación anterior otra, según la cual no podemos hacer otra cosa que quedarnos donde estamos, en el centro, y embelesarnos con ello, afirmación que no simplemente se limita a decir que ‘nosotros los liberales’ somos producto de la historia, sino que agrega que esa es una historia de progreso y, por lo tanto, comparado con otras alternativas del pasado, el liberalismo es superior. Lo que no se entiende es cómo pueda llevar a cabo Rorty estas ‘comparaciones odiosas’ sin salirse de la historia, sin abstraerse de las circunstancias concretas, sin descartar las posibilidades futuras y, en últimas, sin coquetear con el fin de la historia, al menos en los que atañe a las revoluciones conceptuales del pensamiento político-social (Rorty, 1991, 82).

Así, llegamos a la contradicción ínsita en la utopía liberal de Rorty, utopía cuyos ciudadanos asumen la contingencia sin asumirla. Esto no es sino el reflejo consecuente de la versión rortyana del liberal como el que satisface el criterio de civilización de Schumpeter, criterio según el cual el hombre civilizado se distingue del hombre bárbaro en su capacidad de reconocer la contingencia de sus propias convicciones y defenderlas, no obstante, resueltamente.

Tal fidelidad resuelta contrasta con la apertura al diálogo y la libertad de los encuentros, que mas atrás identificaba Rorty con el liberalismo. Contrasta también con la descripción ofrecida por Rorty al final de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (Rorty, 1991, 216) según la cual el liberalismo es autocrítico y capaz de autotransformación, lleno de dudas sobre sí mismo y sobre sus instituciones, curioso frente a otras alternativas.

1.2. *Solidaridad y antifundacionalismo*

A esta altura podemos destacar dos características de la utopía liberal de Rorty. La primera es su carácter antifundacionalista, y la segunda es su carácter etnocéntrico. ¿Qué consecuencias tiene esta redesccripción del liberalismo para el concepto de solidaridad?

Rorty se enfrenta aquí a un problema complicado. La solidaridad es un sentimiento despertado por el reconocimiento de la pertenencia, una responsabilidad moral frente a otro que se acepta ante la evidencia de lo que nos es común. En palabras de Rorty, “algo resuena en nosotros ante la evidencia de eso mismo en otros seres humanos” (Rorty, 1991, 202). Pero lo común puede ser el vecindario, la profesión, la

clase, la raza. De esta manera los alcances de la solidaridad se limitan a un 'nosotros' por oposición a un 'ellos'. Tenemos así una solidaridad que por definición es excluyente.

Tanto el cristianismo como la filosofía encontraron la manera de ensanchar los límites de la solidaridad hasta englobar a toda la especie humana: si la solidaridad resulta de la identificación en lo común, se hace necesario encontrar algo que compartamos todos los seres humanos; un sustrato universal e inmutable, una 'naturaleza humana', que en el cristianismo equivale a nuestra condición de hijos de Dios, y que la filosofía tradicionalmente ha definido como 'racional'. Pero Rorty se opone ahora a esta noción de naturaleza ahistórica que pueda proveer un fundamento universal a la solidaridad. No sólo considera que el conocimiento de un sustrato inmutable sea imposible, sino insiste en que, aun si llegáramos a conocerlo, éste sería irrelevante para efectos de la solidaridad, ya que, aunque ofrecería una razón para ser solidarios, no nos proporcionaría una motivación (Rorty, 1996 B, 157).

De hecho, dice Rorty, este tipo de argumento no ha sido jamás convincente, no ha movido a nadie a la solidaridad. "Porque es también un ser humano" no ha sido jamás algo determinante en nuestro actuar. Más bien nos ha movido la constatación de algo menos abstracto y más concreto que nos es común con otros, por ejemplo, el hecho "de que ella sea también una madre como yo".

¿Quiere decir ésto que quedamos condenados a la estrechez de solidaridades grupales?

Rorty no lo considera así. Él capta muy bien que aquello que resuena en nosotros tiene poco que ver con un sustrato inmutable o con un poder compartido, y mucho que ver con una vulnerabilidad común. "Pobrecita, debe estar sufriendo por su hijo como yo sufriría", he aquí algo que sí nos mueve a la solidaridad; el reconocimiento de que el otro es susceptible de sufrir, como lo soy yo, con un dolor que rebasa el meramente físico, con un dolor que podríamos llamar cultural.²

Podría objetarse que con este giro de la racionalidad a la sensibilidad, Rorty no ha hecho más que remplazar una noción de naturaleza humana por otra. Sin embargo, lo que Rorty busca es contraponer a una noción transcultural y ahistórica de racionalidad, una susceptibilidad que no puede asimilarse tan fácilmente a la inmutabilidad e identidad que caracterizan a la noción de naturaleza humana, ya que, aunque todos somos susceptibles de sufrir, lo hacemos de maneras diferentes de acuerdo con nuestra peculiar concepción del mundo, siempre culturalmente condicionada. De esta manera podemos interpretar la vulnerabilidad al sufrimiento como lo común en lo diverso, entendiéndola en un

² En realidad Rorty no habla de dolor cultural, pero insiste en que, a diferencia de los animales, somos susceptibles de ser humillados (Rorty, 1991) y habla de 'hechos culturales' en un intento de diferenciarnos de los animales (Rorty, 1996 B).

sentido dialéctico según el cual lo común es ya siempre diverso, por oposición a la noción de lo común como una naturaleza que permanece inalterada dentro de una envoltura accidental, ésta sí culturalmente determinada y sujeta a la historia.

Al dar este paso antifundacionalista, la solidaridad pierde su carácter sobreentendido. Dadas las diferencias culturales, el sufrimiento del otro no tiene nada de obvio. Para reconocerlo se requiere del cultivo de la propia sensibilidad. La solidaridad no está dada de antemano; es una capacidad que va tan lejos como lo haga nuestra imaginación. De allí que desde la perspectiva de Rorty la cuestión de la solidaridad no sea un asunto de racionalidad y de filosofías fundamentadoras, mientras que la literatura y también las instituciones liberales como la prensa libre sí puedan jugar un papel decisivo en su ensanchamiento.

1.3. *Solidaridad y etnocentrismo.*

Sin duda los encuentros reales con extraños y la necesidad de convivencia en un mundo plural tendrían que contribuir también a hacernos sensibles al dolor ajeno y a extender el estrecho marco de nuestra solidaridad. Sin embargo, no es evidente que ésta sea la dirección que toman las reflexiones de Rorty.³

Semejantes encuentros con la diversidad parece dejarlos Rorty en manos de una especie de mediadores como el etnógrafo, el antropólogo, el literato o el periodista, a quienes Rorty denomina ‘agentes del amor’ o ‘especialistas en la diversidad’. Todos ellos se encargan de describirnos vidas ajenas, miembros de otras culturas, habitantes de otros mundos reales o imaginarios, víctimas de la guerra o de la injusticia en tierras lejanas o cercanas. Esta mediación conserva para Rorty, no obstante, un carácter meramente institucional en una sociedad liberal, tajantemente dividida en las esferas privada y pública. La información sobre los detalles de las vidas de otros pareciera ser relevante sólo en la medida en que denuncia la injusticia y obliga a las instituciones liberales, justas, a subsanarla. Si la prensa libre nos hace saber de gentes sin oportunidades, el Estado liberal debe reaccionar extendiendo sus beneficios en dirección de la igualdad real. De modo semejante, cuando el antropólogo logra convencernos de que los miembros de otras culturas marginadas no son bestias salvajes sino que de uno u otro modo se nos parecen -al menos en su vulnerabilidad al dolor-, el Estado liberal capta que son dignos de pertenecer a sus instituciones y da así un paso más en la erradicación del sufrimiento.

En su artículo “*Sobre el etnocentrismo: una respuesta a Clifford Geertz*” (Rorty, 1996 A, 275-284), Rorty describe muy bien la lógica de este proceso de mediación e inclusión:

³ Esta dirección se sugiere cuando Rorty habla de la educación para la sensibilidad (Rorty, 1996 B), así como también en su insistencia en los encuentros libres y abiertos como rasgo distintivo del liberalismo (Rorty, 1991).

“Las tareas de una democracia liberal se dividen entre los agentes del amor y los agentes de la justicia. En otras palabras, una democracia así utiliza y faculta tanto a los especialistas de la diversidad como a los guardianes de la universalidad. Los primeros insisten en que existen pueblos por fuera que la sociedad que no ha percibido hacen visibles a estos candidatos al ingreso, mostrando cómo explicar su extraña conducta en términos de un conjunto de creencias y deseos coherentes, si bien no conocidos -en vez de explicar esta conducta en términos como estupidez, locura, perversidad o pecado-, los últimos, los guardianes de la universalidad, aseguran que una vez que estas personas son admitidas como ciudadanos, una vez que los especialistas de la diversidad han proyectado la luz sobre ellos, sean tratados igual que el resto de nosotros” (Rorty, 1996 A, 278-280).

¿En qué consiste el trato igual que los agentes de la justicia brindan a los nuevos candidatos a ingreso en la sociedad liberal?

La igualdad liberal está encarnada en el ideal de justicia procesal, según el cual se concede a todos el mismo trato independientemente de sus diferencias de raza, sexo, religión, etc., una noción indisolublemente ligada a la idea de tolerancia liberal. La diversidad, entonces, es algo que se debe ignorar en el ámbito público institucional del trato igual, y que se relega a la vida privada de los individuos. Desde esta perspectiva, la sociedad liberal se define como aquella que “busca un equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento (Rorty, 1991, 82), de modo que su aglutinante social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, meta que requiere, aparte de paz y prosperidad, de las libertades burguesas clásicas” (Rorty, 1991, 102).

Rorty admite que se trata de un ideal occidental, pero le parece que no hay que aceptar mucho más de la cultura occidental para encontrarlo atractivo; ni una concepción filosófica, ni una concepción de naturaleza humana o del significado de la vida (Rorty, 1996 A, 283).

Extraña paradoja. Rorty despoja al liberalismo de sus fundamentos ahistóricos, transculturales y universales, y lo concibe como una contingencia histórica. Esto mismo le permite, no obstante, presentar al liberalismo como libre de presupuestos metafísicos y epistemológicos, y por lo tanto como un ideal atractivo para cualquiera y por ende universalizable. La ausencia de supuestos se transforma así en la puerta de escape de la contingencia, y le permite coquetear con una universalidad, ya no metafísica ni epistemológica, sino histórico - política, entendida como un proceso de extensión del liberalismo cuya meta sería el culmen del progreso moral. Desde la perspectiva privada, semejante sociedad justa y digna de universalización puede describirse, en palabras de Rorty, como una cuyo modelo es un bazar rodeado por numerosos clubes exclusivos:

“Imagino a muchas de las personas en semejante bazar como personas que prefieren morir antes que compartir las creencias de muchos de aquellos con los que regatean y, sin embargo, regateando provechosamente” (Rorty, 1996 A, 283). Una imagen muy plástica para describir la ‘sociedad civil de tipo democrático burgués’, en la cual todo lo que se necesita es la capacidad de *controlar*⁴ nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales” (Rorty, 1996 A, 283).

Hemos llegado de esta manera a una visión de sociedad muy diferente a la que podría derivarse de la solidaridad entendida como resultado de la educación de la sensibilidad, pues, como vemos, aquí se describe al ciudadano liberal como uno que controla sus sentimientos, no como alguien capaz de reeducarlos al encuentro con el otro. De acuerdo con esto, no corresponde al ciudadano común el ser solidario, sino que la solidaridad es algo en manos de las instituciones liberales iluminadas por especialistas mediadores, ellos sí sensibles a la diversidad, y consiste simplemente en la expansión de la no consideración de diferencias característica de la justicia procesal del ideal del ‘nosotros liberales etnocéntricos’.

2. Hacia una ética postliberal

Sin duda alguna, la figura del mediador es de gran relevancia, dados los estrechos límites de nuestro propio mundo. Puesto que no podemos conocerlo todo, no tenemos por qué comprenderlo todo, ni nos es posible, por lo tanto, una capacidad de empatía universal.

Vistas así las cosas, ni siquiera los mediadores son expertos en la diversidad como tal. Simplemente son personas familiarizadas con al menos dos perspectivas, lo suficiente como para tender un puente entre ellas. Y siempre estamos necesitados de tales puentes, en especial en sociedades llenas de conflictos como la colombiana.

Sin embargo, ni la figura del mediador, ni la imposibilidad de empatía universal, tendrían por qué exonerarnos de la responsabilidad que tenemos de ensanchar nuestros propios horizontes y cultivar así nuestra sensibilidad a las diferencias.

En esta dirección puede transitarse, en mi opinión, un camino alternativo que se abre desde las reflexiones del mismo Rorty, si en lugar de deslizarnos de la epistemología a la política, damos un giro de la política a la ética.

⁴ Itálicas mías: M. C.

Semejante giro contrarrestaría la visión liberal supuestamente minimalista, según la cual al ciudadano no hay que sobreexigirle moralmente, según la cual basta con establecer unos principios mínimos de convivencia, una serie de derechos que las instituciones liberales garantizan a cada cual. La actitud de tolerancia condescendiente para con el otro responde a esta concepción del ciudadano como un beneficiario de las instituciones liberales, como un sujeto de derechos con iguales garantías que los demás. Así, la obligación moral de los ciudadanos entre sí se reduce a la no violación de estos derechos. Lo que sobrepase este mínimo es resultado del amor, cosa de simpatías personales, o excepciones de carácter supererogatorio propias de héroes o de altruistas.

A mi parecer, éstas son las consecuencias éticas de una reflexión que pretendía ser netamente política y que, al trasladar el problema de la ética a la esfera privada, se lava las manos, mientras generaliza al mismo tiempo una visión bastante empobrecida de las relaciones interpersonales y, más aún, se convierte en zángano de lo mal llamado 'supererogatorio', pues ¿qué sería por ejemplo de la sociedad liberal sin madres abnegadas? ¿Puede realmente reducirse la responsabilidad para con los demás a la no violación de derechos?

Lo que en mi opinión resulta más preocupante, es el potencial de violencia latente en el trato de la diferencia como cuestión de autocontrol individual, una visión que presupone, además, que el diferente es alguien que nos encontramos ocasionalmente en las plazas de mercado -probablemente con otro color de piel-, y no alguien que ya siempre forma parte de nuestra vida de todos los días. Rorty olvida tal vez que aun los clubes privados no son oasis de mismidad, sino la comunidad de uno o unos pocos aspectos que convergen en medio de la multiplicidad de sus integrantes.

Yo considero que esta bomba de tiempo solo puede desactivarse dando el paso por entre lo otro, en lugar de soportarlo mientras se evade el roce con sus diferencias y se delega toda responsabilidad moral al Estado. Tal paso estaría posibilitado sin duda alguna por derechos como el de la libre expresión; sin embargo, lo que no han captado los apologistas del liberalismo es que, con el derecho a hablar, no se le ha garantizado a nadie que será escuchado, ya que para escuchar se necesita más que respetar el derecho del otro a expresarse; se necesita de una cierta disposición, de una actitud de apertura hacia lo otro, sin la cual los combates que se libran en la esfera pública, y sobre todo aquellos que se libran en la vida cotidiana, están condenados de antemano al fracaso. Se trata, en mi opinión, de la misma actitud que subyace a la definición de solidaridad dada por Rorty. Como lo vimos mas atrás, Rorty define la solidaridad como la capacidad imaginativa de captar el dolor ajeno (Rorty, 1996 B) ⁵. Sin

⁵ Como se sugiere en la introducción y en el último capítulo de Rorty, 1991, la solidaridad en tanto capacidad imaginativa no debe entenderse como un ejercicio en solitario, no tiene nada que ver con la arbitrariedad de la invención, sino mas bien con el poder ir más allá de lo propio, del ámbito de lo ya conocido, algo que sucede en toda experiencia genuina artística, literaria y dialógica.

duda la definición es excesivamente vaga, pero en su vaguedad tiene la virtud de no reducir la solidaridad a un sentimiento gremial siempre reciproco nacido del hecho de que nuestro propio interés, como el de otros, esté en juego, y orientado pragmáticamente hacia una meta específica, a un logro de grupo o a la defensa frente al enemigo. En su amplitud, esta definición de solidaridad nos recuerda que se puede ser solidario con causas ajenas, que la solidaridad es más que un espectáculo de mismidad o de contractualismo. Para ser solidario con causas ajenas hay que identificarse de algún modo con ellas, hay que poder captar lo común en lo diverso. Así, pues, la posibilidad de sobrepasar los intereses de grupo y las pertenencias sectarias, depende de una cierta receptividad a lo diverso, sin la cual es imposible captar lo común, pues, como habíamos sugerido ya, lo común no es un sustrato universal que permanezca inmodificable en medio de la envoltura accidental, sino que es precisamente algo que siempre es distinto: si bien todos sufrimos, lo hacemos de maneras muy diferentes de acuerdo con nuestro peculiar modo de ver el mundo, siempre condicionado por nuestras pertenencias concretas. Por ello la sensibilidad frente a la diversidad es el presupuesto de la solidaridad.

De esta manera Rorty sienta las bases para una reflexión ética que, inspirada en Annette Baier, destacaría la relevancia moral de los sentimientos por oposición a la dignidad de la razón⁶.

Éste me parece a mí un atisbo de gran importancia. En mi opinión, la vulnerabilidad al sufrimiento ofrece un mejor punto de partida para hablar de responsabilidad moral, que la noción de autonomía racional, legado kantiano y base liberal de la idea de derechos. Es porque somos vulnerables, que necesitamos la protección de ciertos derechos. Pero cuáles sean estos derechos y cómo deban interpretarse, es algo que debería depender de las diversas formas de dolor, siempre culturalmente condicionadas⁷. En consecuencia, los derechos liberales tendrían que ser redescritos desde la vulnerabilidad, de tal manera que la violación de la autonomía individual empezara a entenderse como una forma de dolor entre otras, y la protección liberal a los individuos a lo sumo como una forma de solidaridad⁸, no como la encarnación de ésta. Más aún, precisamente porque somos seres vulnerables necesitados de reconocimiento y de afecto,

⁶ Podría argüirse, sin embargo, que razón y sentimiento se oponen solamente cuando nos basamos en una comprensión de razón de sesgo kantiano, universalista y ahistórica. Una vez que nos apoyemos en una concepción contingente de razón, esta oposición entre razón y sentimiento podría desaparecer.

⁷ Por ejemplo, la humillación de los musulmanes en el caso Rushdie mostró que la libertad de expresión tiene varias interpretaciones, dependiendo del énfasis que se haga en pertenencia o en autonomía. Ver Mendus, Susan: "The Tigers of Wrath and the Horses of Instruction" y Modood, Tariq: "Muslims, Incitement to Hatred and the Law", en: Horton, John (ed.) 1993.

⁸ Solidaridad que procura evitar el sufrimiento de seres en tanto se conciben a sí mismos como autónomos.

experimentamos formas de sufrimiento diferentes a las de la violación de derechos propios de sujetos autónomos. Quien capta esto y actúa en consecuencia es solidario, pero es también alguien capaz de sacrificar su propia autonomía por otros, de ayudarlos, de tener compasión y otro tipo de sentimientos morales de los cuales el liberalismo no puede dar cuenta.

Todo esto nos lleva lentamente mas allá del liberalismo. No hacia el mundo de los bárbaros, de los que censuran y torturan. No. Sino hacia un mundo en que la distinción entre liberales y no liberales pierda por completo esta connotación maniquea de buenos y malos, de solidarios y crueles. Un mundo que no es ni liberal ni antiliberal, sino postliberal. Un mundo en el cual el liberalismo deja de concebirse como el centro, de construir barricadas contra el enemigo, de satanizarlo con comparaciones odiosas, de colonizarlo en nombre de la solidaridad, de la igualdad, de la libertad, y aprende a convivir con múltiples opciones frente a las cuales empieza a ser realmente curioso. Un mundo en el que el liberalismo acabe por admitir que, ni el diálogo, ni la igualdad, ni la libertad, ni la solidaridad fueron sus inventos; que él simplemente ofreció versiones, si bien históricamente decisivas, no por ello inmodificables ni universalizables, nunca dueñas del monopolio de la pureza del concepto. Un mundo quizás libre de la dialéctica autoritaria de la verdad, típica del dogma religioso y de la metafísica, pero libre también de la lógica impositiva de la superioridad etnocéntrica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Horton, John (Ed) (1993)

"Liberalism, Multiculturalism and Toleration". St.Martin's Press. New York.

Rorty, Richard (1989)

"Contingency, Irony and Solidarity". Cambridge University Press, USA. (Contingencia, Ironía y solidaridad. Paidós: Barcelona, 1991)

Rorty, Richard (1991)

"Objectivity, Relativism and Truth". Cambridge University Press, USA. (Objetividad, relativismo y verdad. Paidós: Barcelona, 1996)

Rorty, Richard (1993)

"Human Rights, Rationality and Truth", en: Shute, S. y Hurley, S. (ed.) *On Human Right*. The Oxford Amnesty Lectures. ("Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo". en: *Ensayo y error #1*. Bogotá, Noviembre de 1996)



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Editada por el Instituto de Filosofía
de la Universidad de Antioquia

No. 14 - Agosto de 1996

CONTENIDO

*Mimesis: La doctrina platónica sobre la imitación
artística y su significado para nosotros*
W. J. VERDENIUS

Teología y cosmología en Platón
JAIRO IVÁN ESCOBAR

*El conflicto por la verdad. La fenomenología
y la tarea futura de la filosofía*
KLAUS HELD

Richard Rorty o el miedo a la ilustración
JUAN MANUEL BERMUDO

Homo brevis. Ética de la duración, la fatiga y el fin
DANIEL INNERARITY

La semejanza en Aristóteles
LUZ GLORIA CÁRDENAS

Del motivo último y rector de la crítica de la razón pura
JUAN ADOLFO BONACCINI

*El tiempo del Logos. - Consideraciones sobre el lugar sistemático
de la Historia de la Filosofía en Hegel*
FÉLIX DUQUE

Desde el Onoma, reflexión entre Heráclito y Platón
JUAN MANUEL CUARTAS

Suscripciones: Colombia: \$19.599 Exterior: US\$20

Pago a nombre de la Universidad de Antioquia, Revista Estudios de Filosofía,
Cuenta No. 180-010077-0 Banco Popular.

Estudios de Filosofía
Departamento de Publicaciones
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia