

LA AUTONOMÍA Y EL OTRO: KANT, LÉVINAS Y RORTY

Importancia de la historia para la ética

W. DAROS

ABSTRACT: En esta ponencia, se presenta el problema moderno del valor ideal -y promovido por los docentes- de la autonomía en la ética kantiana y se lo contrapone a la concepción presentada por E. Lévinas y R. Rorty. Del ideal de una autonomía centrada en la autodeterminación considerada como un absoluto (aunque se respete al hombre como fin en sí y no como medio para otro) se pasa a la consideración de la primacía del otro, en la postura de Lévinas, y a la concepción pragmática y posmoderna de Rorty, donde la ética, reducida a convenciones contingentes útiles, se propone, no obstante, una vida moral social ampliada, fundada en el sentimiento, en la perspectiva histórica y en el consenso tendiente a considerar a los demás “como a nosotros”.

Introducción

1. Se nos atenemos a definir “ética” como el estudio de las conductas humanas en cuanto son valoradas como justas o injustas, correctas o incorrectas, buenas o malas, entonces el tema del valor de la autonomía y del otro son primordiales.

Casi todo se ha puesto en duda en ética, menos quizás el valor de la autonomía y del yo (concepto que conlleva ciertas dificultades propias del idealismo kantiano), y el valor del otro con el que se convive. Ambos valores se viven y son promovidos tanto desde la familia como desde la cultura escolar, y parecen ser de difícil convivencia, por no decir opuestos y excluyentes.

La autonomía kantiana

2. En la perspectiva de Kant, el concepto de un *fin de la naturaleza*, según su realidad objetiva, no es en modo alguno demostrable por la razón. No es sacado de la experiencia ni es exigible para la posibilidad de la misma. Pero si queremos investigarla necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la Naturaleza el concepto de una intención en sus productos organizados¹. La *finalidad*, en particular, es un concepto a priori, que tiene su origen en la *reflexión*, cuando ella enlaza los fenómenos según leyes empíricas tratando de encontrar algo universal. Kant no teme afir-

¹ Cfr. KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin

mar que se trata de un juicio "con un fundamento subjetivo, pero inherente, de un modo indispensable, a la raza humana". En este contexto, la doctrina teleológica de la Naturaleza, el hombre e incluso la sociedad humana, deben ser pensados (como Kepler y Newton pensaron a la naturaleza física) según ciertos principios. El principio que propone Kant es el de que "todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a una finalidad", al menos como especie (segundo principio), superando su ordenación mecánica, propia de la existencia animal y con posibilidad de participar de una perfección libre de instinto y mediante la razón (autonomía: tercer principio)².

Así pues, Kant distinguía: a) el mundo de la naturaleza (física y sensible); b) de la naturaleza suprasensible, de lo innato, donde la historia no cuenta para nada. El hombre pertenece, en la concepción kantiana, a estos dos mundos. En cuanto es físico, sensible, histórico, el hombre es regido por *leyes que él no establece* y que son, en consecuencia, *heterónomas*. En cuanto el hombre es suprasensible, por su razón, se rige por "la *autonomía* de su razón práctica pura"³.

3. La razón pura (esto es, innata) kantiana es una sola pero posee dos funciones: 1) una *teórica* que consiste en tener ideas a priori, innatas que son síntesis supremas, independientemente de los datos de la experiencia (las ideas de yo, mundo y Dios); y 2) una función *práctica*. La razón en cuanto es práctica (dicho brevemente, la *razón práctica*) "juzga según los principios a priori"⁴.

Teóricamente, la razón tiene el interés de comprender hasta los principios supremos y no descansa hasta comprender todo lo que comprende integrándolo en esas supremas síntesis. *Prácticamente*, "determina el interés de todas las fuerzas del ánimo y se determina a sí misma el suyo". En el uso práctico, la razón pura teórica "determina la voluntad respecto del fin último y completo". Ahora bien, "en el orden de los fines, *el hombre es fin en sí*, es decir, jamás puede ser usado por nadie, ni siquiera por Dios"⁵. En última instancia, el fin último y completo del hombre, "el

1900-1975, *La crítica del juicio*. 2a. parte, n. 74-75.

² KANT, I. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* en *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 41-42.

³ KANT, I. *Crítica de la razón práctica (Kritik der Prastischen Vernunft)*. Bs. As., Losada, 1968, cfr. p. 49.

⁴ Ídem, p. 129.

⁵ Ídem, p. 140.

bien supremo" es la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, o sea, el origen de su *autonomía*⁶.

4. La razón práctica, la voluntad, "se limita a poner en la razón pura el motivo determinante de la causalidad del hombre"⁷. La voluntad, pues se determina a sí misma, pero teniendo en cuenta la racionalidad de la razón, esto es, lo *a priori* de la razón y de sus ideas; por esto la voluntad del hombre es *libre*, o sea, independiente de los criterios de la sensibilidad humana y de los datos de la experiencia sensible. La voluntad debe regirse, pues, por principios racionales (esto es, universales) que se proponen como fines que la libertad debe moralmente elegir; y no como medios placenteros para el hombre⁸.

La razón es, pues, *autónoma* en un doble sentido: a) en el sentido de que la razón teórica pura es *independiente*, en sus ideas, de los datos de los sentidos (de la forma del espacio y del tiempo) y de los conocimientos elaborados por la inteligencia sobre esos datos (categorías del intelecto); b) en el sentido de que en la práctica, la razón práctica o voluntad libre, elige sin presión exterior a ella, sin presiones sociales o históricas, sin dejarse guiar por el placer, por la felicidad o por ningún otro criterio heterónimo: ni siquiera porque Dios lo manda.

5. La razón pura, en el pensamiento de Kant, es *un absoluto*. Por una parte, no depende del mundo empírico y sensible, sino que ella es *a priori*, trascendental, respecto de ese mundo. Por otra, tampoco puede probar que dependa de Dios que la crea, pues la razón pura no puede probar la real existencia de Dios, aunque el hombre pueda creer en Él. La razón kantiana es un tribunal supremo, en el hombre,

Más aún, como la razón es la razón del hombre y de todo hombre, ella pertenece al sujeto humano mismo, a los principios de su propio funcionamiento racional *a priori*. Es, en última instancia, el hombre mismo (entendido como naturaleza humana) un absoluto.

Cada hombre individual no debería obrar caprichosamente, sino moralmente, esto es, de acuerdo con las normas que la razón le dicta; una razón que es absoluta

⁶ Ídem, p. 116. Cfr. KANT, I. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Bs.As., Aguilar, 1968, p. 136.

⁷ Ídem, p. 56.

⁸ Ídem, p. 64-65.

en sí misma, pues ella no rinde cuenta a nadie más. El hombre es moral, pues, por el respeto a la ley, la cual es un yugo "suave porque nos lo impone la razón misma"⁹. Algo es moral porque lo que se hace es racional, sea lo que fuere lo que se hace. *No importa la materia* de un acto moral (*lo que se hace*), sino *la forma* en que se hace, esto es, importa que el acto moral sea hecho siguiendo el imperativo que manifiesta la racionalidad mediante una ley. Un acto es moralmente bueno si el hombre lo hace porque la ley (la racionalidad, la estructura de la razón, no el ser en sí de las cosas) lo manda y el hombre libremente lo acepta.

6. En esta obediencia libre a la razón, Kant ve la mayor dignidad del hombre, de la persona humana. La personalidad consiste, justamente, "en la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza". El hombre es absoluto (*absolutum*: suelto de) respecto de las leyes de su sensibilidad, del mundo exterior y de Dios mismo. En este sentido, el hombre es *autónomo*: las leyes por las que debe regirse todo hombre depende de la razón del hombre que es un fin en sí mismo. El hombre es sagrado por su libertad, no por las leyes que la razón le impone indicándole cómo debe obrar en ésta o aquella circunstancia. La razón teórica no le ofrece a la razón práctica *ningún contenido concreto como norma concreta* para que el hombre actúe moralmente.

"Solamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *un fin en sí mismo*. En efecto, es el sujeto de la ley moral, que es sagrada, en virtud de la *autonomía de su voluntad*. Precisamente a causa de ésta, toda voluntad, aun de toda persona, su voluntad propia dirigida a ella misma está limitada a la condición de que concuerde con la *autonomía del ente racional*, o sea, que no se someta a ningún propósito que no sea posible según una ley que *pueda surgir de la voluntad del sujeto* pasivo mismo; por lo tanto que considere nunca a éste como mero medio, sino al mismo tiempo como fin del mismo"¹⁰.

7. F. Nietzsche llevó adelante la idea de autonomía del hombre, desconectada de toda exigencia racional objetiva, asumiendo las ideas vitalistas e irracionalistas. La única finalidad del hombre es la que algunos de ellos se proponen: llegar a *ser superhombres*, creando ellos mismos los valores. Los valores no son el precio objetivo del ser de las cosas, de los acontecimientos y personas en sus circunstancias

⁹ Ídem, p. 92.

¹⁰ Ídem, p. 94. Cfr. TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980, p. 405.

precisas; sino *el resultado del evaluar* de los sujetos libres. El hombre crea el sentido de lo humano creando sus propios valores.

"La verdad es que los hombres se dieron todo su bien y todo su mal. La verdad es que no lo tomaron, que no lo encontraron, que no les cayó como una voz del cielo. El hombre es quien puso el valor en las cosas a fin de conservarse. Él fue el que dio un sentido a las cosas, un sentido humano. Por eso se llama 'hombre' es decir, el que evalúa. *Evaluar es crear...* Por la evaluación se da el valor".¹¹

Nietzsche sostenía que no se puede ser libre y creer al mismo tiempo en la verdad. El hombre libre crea la verdad. "Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: pues creen todavía en la *verdad*... Nada es verdadero todo está permitido. Pues bien, esto era libertad de espíritu; con ello se dejaba de creer en la verdad misma".¹²

La propuesta de Lévinas sobre la ética

8. Emanuel Lévinas, de origen judío y lituano, nacionalizado como ciudadano francés, padecedor del los campos de concentración nazi, inició en su tiempo – desde la fenomenología de su maestro Husserl y tratando de superarla- una crítica a la posición de Heidegger. El punto de partida de Heidegger ha sido el ser, por oposición a los entes; pero el ser de Heidegger es un ser sin rostro, sin sentimientos.

Si su maestro Heidegger había delatado el error que cometió la filosofía occidental al atender más a los entes que al ser, Lévinas quiere dejar de lado el estudio del ser para *subrayar el compromiso y la responsabilidad de cada persona ante el otro*. La filosofía, a su entender, no debe asentarse en la Ontología o en la Metafísica sino en la Ética.

Esta atención primaria del hombre a la relación con el otro, como base de la Ética, no implica que Lévinas renuncie a toda fundamentación racional de ésta. Dicha relación le viene sugerida briosamente por la tradición bíblica -que él conoce y asume merced a su condición hebrea-, pero, como filósofo, no puede reducirse a profesar una fe religiosa y ajustar su vida a los preceptos que de ella se derivan.

9. Lévinas desea, además, revisar el concepto de autonomía kantiana, donde la libertad, hecha autonomía (decisión personal e individual), sustituye o supera a la verdad o a cualquier otro valor.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Así hablaba Zaratustra*. Bs. As., Siglo XX, 1976, p. 42.

¹² NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 173.

La propuesta de Lévinas parte de esta convicción: Es desde el Otro (que siempre merece escribirse con mayúscula), desde donde el ser humano es humano.

Mas el Otro no es solo ni principalmente ente-objeto-de-comprensión. Si comprendemos al *otro hombre* solo desde nuestra apertura al ser y en su ser, entonces comprender es *tomar posesión de él por el conocimiento*; es reducirlo a un objeto de conocimiento. El objeto conocido pierde su independencia: es *capturado como objeto*. El conocimiento aparece entonces como una violencia, como una *posesión* y “la posesión es el modo en que un ente deja de existir, resulta parcialmente negado”¹³.

El yo humano es aquel que, antes que toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo, aunque él no la haya buscado. “Ser yo es siempre tener una responsabilidad de más”¹⁴.

La filosofía occidental, en la mayoría de sus autores, desde Sócrates a Kant, Husserl y Heidegger, ha sido un intento por comprender; pero, después de Auschwitz, Lévinas advierte que hay que superar esa finalidad. La filosofía debe pasar de ser amor a la sabiduría para convertirse en *sabiduría acerca de que es amar al otro*; y, para convertirse, solo así, en filosofía de la educación.

9. El *rostro* es la expresión del encuentro con el otro, entendido como *no-posesión del otro*: es estar *más allá del ser*. No es otro modo de ser, sino otro modo distinto que el ser: algo totalmente distinto de la problemática del ser, la nada o los entes (ontología). Lévinas ya no estima que la filosofía deba comenzar por la ontología (o por un retorno al ser, como lo deseaba Heidegger) o por el análisis fenomenológico del ser (Husserl), o por la filosofía del lenguaje, sino por la ética que se expresa en el rostro.

“*Rostro*, lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original de rostro humano, despojado de la compostura que le aportan los nombres propios... Lenguaje original, mamada, ruego... mendicidad pero también imperativo que me obliga a responder del prójimo, a pesar de mi propia muerte; mensaje de la difícil santidad, del sacrificio; origen del valor y del bien, idea del orden humano en el mandato que se da al ser humano. Lenguaje inaudible, lenguaje inaudito:... Más allá de la ontología. Palabra de Dios”¹⁵.

¹³ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros. Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 21. Cfr. PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.

¹⁴ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 78.

¹⁵ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 266, 267, 36. Cfr. LÉVINAS, E. *Totalité et Infinité*. Martinus, 1971. En versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme,

En el rostro, la persona es toda su desnudez y se dirige a la conciencia moral de quien le está enfrente. Es persona porque no es reducible a un objeto de pensamiento: por ello también, solo lo absoluto (*Ab-solutum*: independiente) es persona. “La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro”¹⁶, porque “el hombre está referido al hombre”¹⁷; el hombre es sujeto en cuanto originariamente *está sujeto a los demás, en forma pre-original*, anteriormente al ejercicio de su libertad¹⁸.

El hombre establece medidas para las cosas que realiza; pero no es él la medida y centro de valor para las otras personas. El prójimo, *el Otro inocente* (débil, desamparado, explotado por la corrupción estructurada) es el sentido de todo otro hombre. Y la educación es el proceso para proteger al Otro y constituye lo más humano que hay en el hombre¹⁹. Ante la “terrible novedad racista” del siglo XX, ante la descarnada prepotencia de los fundamentalismos, ante las ambiciones más o menos ocultas de la globalización, *los educadores no deberían exaltar una autonomía como decisión libre sin referencias sociales, sino la primacía del otro inocente*, hasta el propio sacrificio. El cuidado de sí debe anteponer el cuidado del *otro inocente* en riesgo de ser mal tratado. Auschwitz marca la historia humana y moral; pero ni aún la historia es suficiente si no está contemplada con una primacía por el Otro.

Es cierto que “del hombre puede esperarse cualquier cosa”²⁰, precisamente porque es libre; pero es humano solo cuando es responsable del otro, ante el rostro del otro y, por ello, se plantea la cuestión de la ética: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética”²¹.

La propuesta de Richard Rorty sobre la ética.

1987, p. 75. LÉVINAS, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1963. LÉVINAS, E. *Noms Propes*. Montpellier, Fata Morgana, 1976.

¹⁶ LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 295. Cfr. LÉVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale?* En *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.

¹⁷ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 94. FINFIELDKRAUT, A. *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 44.

¹⁸ LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 222. Cfr. REQUENA TORRES, I. *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas en Pensamiento*, n.º 31, 1975, p. 125-149. CHALIER, C. *Lévinas. La utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 55.

¹⁹ MÈLICH, J-C Y BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación* en *Revista Española de Pedagogía*, 1999, n.º 214, p. 465.

²⁰ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 43, cfr. p. 134.

²¹ LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 67. Cfr. LÉVINAS, E. *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Némo*. Paris, Fayard, 1982.

10. Si resumimos mucho el pensamiento de R. Rorty²², podemos advertir que su pragmatismo supone -y asume sin probarlo- *una visión contingente del mundo según la cual éste es inmanente*, o sea se justifica en sí mismo, en lo que es y por lo que es (finito, cambiante, sin ninguna otra razón o fundamento para ser).

Según este filósofo, el *reconocimiento de las contingencias* (esto es, de las cosas que son o existen, pero bien podrían también no ser, porque no tienen en sí la necesidad de existir) es “la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal”²³. Gran parte de la sociedad humana se está rigiendo, de hecho, al final del siglo XX e inicio del XXI, por una concepción sociopolítica liberal.

En este tipo de sociedad, “ponemos a la libertad por delante de la perfección” afirma Rorty, siguiendo a John Rawls²⁴. Con el ejercicio de la libertad, podemos mejoraros lentamente; y no se requiere por el contrario, ser primero perfectos para ser luego libres.

La cultural occidental se está imponiendo en todo el mundo y esta cultura supone *apreciar la libertad para los propios proyectos humanos, como un valor supremo, superior a la verdad o a la objetividad*. Este aprecio por la libertad tiene aún más sentido cuando Rorty está admitiendo que *no hay esencias en las cosas*; que no sabemos cómo son: las cosas suceden, acaecen; pero bien podrían suceder de otras formas. Por ello, lo importante no es la verdad o buscar la verdad, sino ser libre para decidir -según las circunstancias- como son las cosas y qué hacer. Cobra, entonces, importancia la capacidad para interpretar (-negociar los significados de-) las cosas de acuerdo con los propios proyectos y la capacidad para decidir en medio de las contingencias.

11. Afirmar que el mundo es *contingente* significa, para Rorty, afirmar que *no existe y no conocemos nada absoluto en forma absoluta*. Sostener que las cosas son contingentes quiere decir que las cosas suceden, acecen; pero sin ninguna ne-

²² Para una presentación más amplia de mi parte puede verse: DAROS, W. R. *La propuesta filosófica de Richard Rorty en Daimon. Revista de Filosofía*. (Universidad de Murcia). Nº 23, 2001, pág. 95-121. DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad, y el relativismo*. Rosario, UCEL, 2002.

²³ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 253.

²⁴ “We... put liberty ahead of perfection” (RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 65). Cfr. CONNELL, R. *Escuelas y justicia social*. Madrid, Morata, 1997

cesidad de que sucedan o acaezcan, o que sucedan o acaezcan de tal o cual modo. Ya Aristóteles contraponía *endejómemon* (lo contingente o posible), a *anankáion* lo que es necesario.

Encuadrada en la ontología medieval, el ser era lo necesario, y los entes eran contingentes, dependientes del ser. Pero después del empirismo (y luego del pragmatismo) lo que hay son solo cosas, sucesos; y el “ser” pasa a significar un producto de la imaginación.

Ahora bien, la postura de Rorty es una prolongación del pragmatismo de John Dewey con ciertos aspectos propios de la posmodernidad, en cuanto ésta no cree que haya que buscar fundamentos.

Admitida la contingencia del mundo, -y solo bajo este supuesto asumido y no probado- tiene sentido el *pragmatismo posmoderno*: si no hay nada absoluto, si no hay realidad, verdad ni objetividad (palabras que indican algo absoluto), entonces sólo tiene sentido apreciar y *hacer lo útil sin otro fundamento que lo que cada uno desea hacer según sus proyectos*.

El pragmatismo no es, pues, solo una inocente afirmación de la prioridad de la utilidad o de lo práctico. Esta afirmación tiene sentido y valor si previamente se acepta que *no existe nada (verdad, objetividad, realidad) ni nadie absoluto*. Si no existe nada ni nadie absoluto, entonces, sólo cabe *lo contingente: lo que sucede sin razón de suceder*, las interpretaciones (que no deben responder a nada objetivo) y los intereses personales.

12. En consecuencia, afirmar que la *moral humana es contingente* significa sostener que la moral ya no reverencia a nada necesario, como a algo divino o cuasidivino; sino que la moral humana es el producto del tiempo, de las circunstancias y del azar²⁵. Es contingente, según Rorty, una concepción de la “situación humana que renuncia a la eternidad y a la sublimidad, limitándose enteramente a las cosas finitas”²⁶.

En una *moral de la contingencia*, las comunidades solo necesitan:

- a) “Tener fe en sí mismas”.
- b) Perder el sentido del pecado (el cual es pensado por Rorty solo como un

²⁵ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 42.

²⁶ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 10.

bien menor) y de la esperanza en otro mundo,

- c) adquiriendo la habilidad de hallar, en la *cooperación* entre los mortales, la misma significación espiritual que nuestros antepasados hallaron en la relación con un ser inmortal²⁷.

13. La conducta moral, en una *moral de la contingencia*, significa que los hombres obran sin poseer fundamentos absolutos para justificar ese obrar. No existe un bien absoluto o Alguien absoluto en relación con el cual lo que se hace posee un valor independiente de las contingencias históricas y humanas.

En la concepción de Rorty, a lo máximo, la moral debería fundarse en “una cultura historicista y nominalista”, esto es, basada en lo que ha sucedido a través de la historia humana, con narraciones (nombres, palabras, más bien que realidades) que conecten el presente con el pasado, por un lado; y, por otro, con utopías futuras ulteriores, en un proceso sin término, hacia la “realización de una *incesante Libertad*, y no como convergencia hacia una *Verdad* ya existente”²⁸.

El pensamiento de Rorty se centra en la idea de utilidad sin otro fundamento que el criterio de eficiencia juzgado por los resultados obtenidos²⁹. El pasar de apreciar la Verdad a apreciar la Libertad, significa pasar de apreciar la objetividad a apreciar la subjetividad para la utilidad de los propios proyectos; aunque una libertad sin verdad, y una verdad sin realidad, es arbitrariedad sin referencia objetiva alguna.

En este contexto, sin verdad objetiva ni Dios preexistente al hombre, el hombre ocupa el lugar de Dios. Pero se trata del hombre pragmático, centrado en sus intereses.

“Una vez que Dios y su punto de vista desaparecen, sólo quedamos nosotros y nuestro punto de vista. Lo que Sartre llamaba ‘un ateísmo coherente’ nos prevendría contra la invención de sustitutos de Dios como la razón, la naturaleza, o una materia objetiva en relación con la garantía”³⁰.

En este sentido, Rorty pone como ejemplo de este modo de pensar al poeta

²⁷ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 32.

²⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18-19. Cfr. FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Bs.As., Planeta, 1992. DAROS, W. *La mente y la verdad: mitopóiesis filosófica según R. Rorty* en *Convivium. Revista de Filosofía*. Dpto. de Filosofía. Universidad de Barcelona. 2002, nº 15, p. 161-190.

²⁹ Cfr. RORTY, R. *Truth without Correspondence to Reality* en su libro *Philosophy and Social Hope*. London, Viking Penguin, 2000, p. 23-45.

³⁰ RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 77.

Walter Whitman (1819-1892), estadounidense muy orgulloso de su país:

“Whitman pensaba que nosotros, los estadounidenses, tenemos la naturaleza más poética porque somos el primer experimento completo de autocreación nacional: la primera nación-estado que no tiene que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios. Somos el más fabuloso de los poemas porque nos ponemos en lugar de Dios; nuestra esencia es nuestra existencia, y nuestra existencia está en el futuro. Nosotros redefinimos a Dios en términos de nuestros egos futuros”³¹.

14. No obstante esto, si lo desean, hay en los hombres espacio para la solidaridad, para la unión de los hombres ante la desesperanza de toda otra ayuda externa a los hombres.

Si se acepta que el mundo es contingente, que no hay verdad ni realidad ni razón objetivas, entonces, lógicamente, no quedan más que los hombres abandonados a sí mismos. Lo que luego se debe someter a prueba no es la lógica contundente de esta afirmación, sino la premisa asumida empíricamente pero no probada.

Ante tal situación, la *solidaridad* (ese asumir los sucesos sociales como un todo, donde lo que afecta a uno afecta a todos por igual) constituye una forma de vivir que los hombres deberían proponerse lograr como una creación suya, para evitar el aumento de sufrimiento innecesario entre los seres humanos. Para esto, no se requiere inventar nuevas razones: ni centradas en el sujeto, ni centradas en la comunicación. La solidaridad no necesita otro fundamento más que el querer de los hombres; no se requiere, en este caso ni de la religión, ni de filosofía alguna que busque fundamentos, ni menos fundamentos verdaderos.

“Se ha abandonado la noción de que la ‘razón’ designa un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de ‘razón comunicativa’ que reemplace a la de la ‘razón centrada en el sujeto’. No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador, que desempeñe la función que una vez desempeñó Dios”³².

³¹ RORTY, R. *Forjar nuestro país.. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 34. Cfr. RORTY, R. *La academia antipatriota* en NUSSBAUM, M. Y otros. *Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997, p. 27-32. RORTY, R. *Norteamericanismo y pragmatismo* en *Isegoría*, 1993, nº 8, p. 5-25. RORTY, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* en DICKSTEIN, M. (Comp.) *The New Pragmatism*. Durham, N.C., Duke University Press, 1998.

³² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de

15. Admitido que la cultura es poética, o sea, creación de cada persona y de cada pueblo, y admitida la contingencia del lenguaje (donde no existe una sola forma de expresión o comunicación, sino muchas), *hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la moral*. El ser que puede entenderse es el lenguaje³³. Este solo rasgo de abandono de la búsqueda de fundamentos es suficiente para inscribir sin dudas a Rorty, como un representante de los filósofos posmodernos.

De hecho, Rorty desea que *se abandone el recurrir a las experiencias religiosas o a un fundamento trascendente* como la Verdad o el fin verdadero de la historia, por una justificación que se base en hacer ver históricamente cómo el hombre ha creado lo que él es y su mundo cultural y social.

“Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y de las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible”³⁴.

16. En la concepción de R. Rorty, los llamados *principios* morales (no matarás, no robarás, etc.) no son, pues, suprahistóricos, sino constituyen resultados útiles, fruto del desarrollo histórico de una sociedad determinada y fundada solamente en ellas, no en una exigencia de la naturaleza humana. Según Rorty, en moral, no existen primero los principios universales y abstractos, y luego las lealtades entre los miembros de los grupos pequeños, base de la solidaridad moral. *Primero se da la lealtad que procede del sentimiento* (del sentir que el otro es uno de nosotros, de nuestro grupo, al que debemos lealtad). La *obligación moral* no es el resultado de la razón, sino del sentimiento de lealtad. Ser justos, *hacer crecer la justicia*, consiste entonces en hacer *crecer el sentimiento de que los demás son como nosotros*, de nuestro grupo. La ley moral no surge de la pura razón, como quería Kant; sino que “es, como

Quilmes, 1998, p. 309..

³³ RORTY, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 121.

³⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 313. LUKES, S. *Moral diversity and relativism en Journal of Philosophy of Education*, 1995, n. 29, 2, p.173-179. GUTTING, G. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999: “In treating justification as a social practice, Rorty generalizes Thomas Kuhn’s account of natural sciences” (p. 19).

mucho, el resumen de la red concreta de prácticas sociales”, como querían Hegel y Marx³⁵. La misma justicia no tiene ningún fundamento en el ser de las cosas o de las personas, ni en Dios, sino, según Rorty, en una lealtad ampliada al grupo³⁶.

17. Esta filosofía, pragmática y posmoderna, que asume Rorty, es por el mismo Rorty criticada como una filosofía que “no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará”. Dicho en otras palabras, el cambio moral no se dará por medio de la filosofía o del pensamiento; sino por medio del sentimiento.

Es necesario *conmover* para que los que poseen se hagan solidarios de los que no poseen medios para suprimir el dolor. Para ello se requiere de la estrategia de la imagen, de la fantasía en los detalles que muestran el sufrimiento en personas iguales a nosotros. “El novelista, el poeta o el periodista liberales son idóneos para esto. El teórico liberal habitualmente no lo es”³⁷.

Crear que *somos iguales por naturaleza*, o que hay una *igual dignidad* humana en las personas “es una excentricidad Occidental”³⁸. La igualdad es etnocéntrica: los norteamericanos son iguales entre los norteamericanos, los marxistas entre los marxistas, etc. Es inevitable nuestra filiación espacio-temporal contingente; pero aún así es deseable y aconsejable la terapia de ampliar nuestra igualdad etnocéntrica, aunque este deseo no pueda basarse en la idea de que existe una única y misma naturaleza humana que nos hace igualmente dignos. Los ideales de *la igualdad, la dignidad, la justicia*, aunque son de hecho limitados, son, no obstante, la mejor esperanza de la especie.

18. Cuando se trata del progreso moral, social y político, -progreso en la materialización de los sueños utópicos como el de un mundo sin clases, sin castas, un mundo igualitario- “*lo mejor que podemos pedir para el próximo siglo es que estos sueños se puedan seguir soñando*”³⁹. Lo que es previsible para este siglo un poco más

³⁵ Cfr. RORTY, R. *Pragmatismo y Política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 108-112.

³⁶ RORTY, R. *Filosofía y futuro*, p. 79.

³⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 112.

³⁸ RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volumen 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 281.

³⁹ RORTY, R. *La odisea del siglo que viene en Clarín*, 7/3/99, p. 8-9. Cfr. NOVO, M. *Pedagogía y Posmodernidad. Ni olvido de la historia ni relativismo moral en Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n.

de igualdad, entre el burócrata y el campesino, dentro de las naciones industrializadas; pero la mayoría de los que nacen en el siglo XXI nunca usarán una computadora ni viajarán en avión. No obstante, como los que a principios del siglo XX escribieron acerca de la ciencia ficción ilusionándonos con un mundo mejor que en parte se hizo realidad, debemos mantener las esperanzas intactas, la creencia de que *los seres humanos pueden cooperar para determinar el futuro*. La adopción de una esperanza social utópica es la versión secularizada de la esperanza cristiana de que todos los hombres vivan como hermanos; la esperanza de que ningún niño tenga que sentir una envidia innecesaria respecto de otro niño, por el alimento, la ropa o la posibilidad de estudiar.

19. Incluso, lo que se considera un ser humano o una conducta humana, no es una esencia metafísica, sino es algo pragmático; “algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas”⁴⁰.

En la cultura actual, ha perdido sentido -se ha vuelto ininteligible para Rorty- todo lo que pretende fundarse en algo que esté más allá de la *historia*; pero el sentido de solidaridad, núcleo de la moralidad, permanece intacto. ¿En qué se funda entonces el hecho de la solidaridad? Rorty cree encontrarlo en “una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no en el reconocimiento de algo previamente compartido”⁴¹. Esta identificación combina el *aborrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*. Amar al otro pero no por motivos ni esperanzas metafísicas como propone Lévinas.

20. En la estimación de Rorty, *existe un progreso moral*, pero no hay que pensarlo en abstracto o en relación con parámetros suprahistóricos, sino en forma concreta, pragmática e histórica. El estudio de la historia es fundamental. Debemos reemplazar preguntas teóricas como “¿Qué es el hombre?” ¿Qué puedo hacer o esperar?, por otras pragmáticas: “¿Qué fines comunitarios voy a compartir hoy?” “¿En qué clase

265, p. 86-89.

⁴⁰ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 207.

⁴¹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 208. Cfr. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 272.

de persona debo intentar convertirme?”⁴².

No existe el mal, el bien, la verdad en abstracto. Como afirmaba el pragmatis-
ta Dewey, el mal o lo peor es un bien rechazado, es lo que quedó después de una
deliberación y elección. “El mal no es más que el nombre de un bien inferior; un bien
descartado en el proceso de deliberación”⁴³.

21. Dicho brevemente, la vida moral, centrada en la *solidaridad*, será un proceso
secular, irreligioso; será la capacidad de incluir en la categoría de un “nosotros” a
personas muy diferentes de nosotros⁴⁴. “Debiéramos tener en cuenta a los margina-
dos”, y esto podría lograrse si los consideramos no como a “ellos”; sino -sin otra ra-
zón- como personas como “nosotros”. Debemos ser capaces de *ampliar nuestra
simpatía*. Los indios no tuvieron derechos humanos intrínsecos. Ellos, tanto ebrios
como sobrios, no eran, en Norteamérica, considerados personas, no tenían dignidad
humana: “Eran simples medios para los fines de nuestros abuelos”.

Pero los derechos se construyen. Como los consideraba Nietzsche, “referirse a
los *derechos humanos* es sólo un modo práctico de resumir determinados aspectos
de *nuestras* prácticas reales o propuestas”⁴⁵. Por eso se comprende que los indios
no tenían primeramente derechos humanos; más, luego, fueron los intelectuales,
especialmente los antropólogos los que los vieron como interlocutores semejantes,
simpatizaron con ellos y los convirtieron lentamente en objeto de derecho y de justi-
cia social⁴⁶. En una sociedad justa y libre, los ciudadanos pueden ser (o siguen sien-
do) tan privatistas, ‘irracionalistas’ y esteticistas como lo desean, siempre que lo
hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar daño a los otros ciudadanos.
Pero además deberían proponerse un *límite moral*: lo deberían hacer sin utilizar re-

⁴² RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 340. RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 209, 213, 214, 221.

⁴³ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 76.

⁴⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 210. RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. – SHUTE. St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112-134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 73, 71. RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 213.

⁴⁵ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 218.

⁴⁶ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 279, 267, 280. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 214.

cursos que necesiten los menos favorecidos⁴⁷.

La cultura escolar, sobre todo la superior, puede ayudar a crear críticamente esta conciencia histórica y moral de los valores que no olvide la búsqueda de la verdad en la historia (esto es, cómo fueron y son las cosas o los acontecimientos), de la libertad, y de la responsabilidad social y moral. En el contexto de nuestra aparente sociedad posmoderna, los jóvenes no son tan posmodernos como parecieran⁴⁸. En estos desafíos, donde la historia es la memoria viva, se juega el sentido del ser humano y de la sociedad humana.

⁴⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 16.

⁴⁸ TAVELLA, Ana M. – DAROS, W. *Valores Modernos y Posmodernos en las Expectativas de Vida de los Jóvenes*. Rosario, UCEL, 2002, p. 68. DAROS, W. *Crítica a la concepción de la educación derivada del pensamiento pragmático y posmoderno de R. Rorty* en *INVENIO* 2002, n° 9, p. 49-70.