



## El pragmatismo de R. Rorty.

### Alternativas a la teoría de la acción comunicativa.

**Amanda Garma**

Se ha tratado de comprender el pragmatismo y la filosofía analítica como dos aspectos diferentes de una misma tradición filosófica general. Una fuente clave para el desarrollo de un estudio integrado de ambas corrientes se encuentra en Charles S. Peirce, que Karl-Otto Apel caracterizó como la piedra miliar de la transformación de la filosofía trascendental en filosofía analítica en *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Von Wright escribió en ese mismo sentido que Peirce “puede en efecto ser contado como otro padre fundador de la filosofía analítica, junto con Russell y Moore, y la figura que está detrás, Frege.” (G. Von Wright, 1997:41). De esta forma, en lugar de considerar el movimiento analítico como una abrupta ruptura con el pragmatismo americano de las primeras décadas del siglo XX, resulta más certero detectar su notable afinidad (D. J. Wilson, (1999): 122-141). De modo parecido, el resurgimiento del pragmatismo avala también la continuidad entre ambos movimientos (R. Bernstein, (1993): 18-19). El pragmatismo más reciente puede entenderse como un desarrollo o modulación del movimiento precedente. Así es posible reconocer una teoría filosófica continuada que tiene sus raíces en la obra de los pragmatistas clásicos, Peirce, W. James y Dewey, que aparece actualmente en Quine, Putnam y Rorty.

Frente a las dicotomías simplistas entre hechos y valores, entre hechos y teorías, entre hechos e interpretaciones, Putnam defiende la interpretación de todas esas conceptualizaciones con nuestros objetivos y nuestras prácticas humanas. Aun a riesgo de ser descalificado como representante del “pensamiento blando” o de ser confundido con un relativismo escéptico. (H. Putnam, (1995):3.)

Peirce en sus últimos años de vida quiso desmarcarse como pragmatista a causa de las malas interpretaciones en términos de utilitarismo por el énfasis puesto por W. James en los efectos prácticos de las acciones. Peirce acuñó, entonces, el término “pragmaticismo” para referirse a su propio sistema filosófico. (Peirce, Ch., (1905),5.414).

### El conocimiento como ‘adaptación’, no como ‘representación’

La visión del conocimiento más eficaz para diluir los enquistamientos mencionados quizá es la de Richard Rorty. Su tesis antirrepresentacionista afirma que el conocimiento no consiste en la captación de la realidad en sí sino en la manera de adquirir hábitos para hacerle frente, abandonando por ello toda noción correspondentista de la verdad, que quedará reducida a lo probable de obtener mediante encuentros libres. Esta actitud torna ociosa la idea de que haya que contrastar nuestras teorías con algo externo a ellas que las vuelva “verdaderas”, prefiriendo comparar y elegir entre teorías alternativas en función de los seres humanos que deseemos ser.

Podríamos resumir la postura de Rorty diciendo que, ante la pregunta “¿existe realmente aquello sobre lo que hablamos?”, respondería que tal pregunta supone estar en el camino equivocado, y que mejor es sustituirla por esta otra: ¿hay otras creencias que debemos tener? Tal tesis sustituye la relación representacional entre lenguaje y mundo por una relación causal. Según ésta, no hay forma de limitar la oración y su

verdad a una relación con el hecho en sí. Al contrario, la causa de una oración es múltiple, ya que los "hechos" son híbridos: incluyen tanto estímulos físicos como elecciones teóricas previas. Como mucho, Rorty admitiría que hay objetos que nos causan muy directamente creencias sobre ellos (objetos intencionales), y creencias no causadas por objetos concretos (acerca de la voluntad de Dios, por ejemplo), lo cual no demuestra ninguna diferencia ontológica, solamente que hablar sobre objetos es útil para explicar los estímulos que recibimos. Coherentemente con esto, la metáfora del lenguaje como mediación entre nosotros y el mundo ya no resulta operativa. El pragmatismo prefiere considerar la conducta lingüística (creencias, teorías, conceptos,...) como una manera de habérselas con las fuerzas causales, modificarlas y modificarnos, sin necesidad de apelar a una supuesta representación del mundo. A lo único que apela es a otras ideas, con las que comparar las propias y examinar si encajan entre sí y con los relatos generales que deseamos contar.

En esta línea, Rorty considera que la discusión acerca de si lo real es determinado *a priori* o *a posteriori* (ya sea por el pensamiento o por el lenguaje) sólo se plantea desde perspectivas representacionistas. Su antirrepresentacionismo le lleva a rechazar el idealismo trascendental mentalista, pero también el socio-lingüístico. Ni el pensamiento ni el lenguaje son causa de la determinación de la realidad. La realidad -y en esto coincide con el realismo- es causalmente independiente de las creencias, de hecho la describimos así. No es posible, entonces, ser arbitrarios respecto de la realidad, sino que debemos atenernos a su efecto sobre nosotros (no cabe, pues, el solipsismo), pero sin necesidad de decidir si la estamos representando con exactitud. Propone así renunciar a la idea de que haya un conocimiento de objetos previo a la teoría y que, por tanto, hay objetos constituidos por el lenguaje y otros no. Lo único previo a la teoría es la estimulación y los desajustes que produce y a los que hay que responder.

En definitiva, para Rorty, los añejos conceptos usados para explicar que la realidad está determinada son problemáticos y ejemplifican un intento de saltar fuera de la mente y la comunidad. Frente a esto, defiende que no hay pruebas independientes (externas a la teoría y a la comunidad) que permitan dilucidar si una representación es exacta, lo cual no es relevante, ya que la utilidad de los términos de una teoría no les viene de que "representen" mejor o peor, sino, más nietzscheanamente, de las necesidades humanas que satisfagan. Citando a Putnam y Davidson, dirá que la idea de una realidad determinada independiente de la teoría incurre en *petitio principii*, pues asume que es posible contrastar el mundo en sí con lo que se conoce de él. Visión a la que subyacería la idea cartesiana de que el interior (mente) es contrastable con el exterior (mundo). Para Rorty, las creencias versan "acerca de", lo cual no implica señalar a algo externo a ellas que esté siendo representado, sino más bien a otras creencias relevantes para justificar las primeras.

Tal concepción del conocimiento es holista. Manifiesta que es imposible distinguir, en el lenguaje, qué fragmentos enlazan con qué fragmentos de la realidad. Es más, considera que aunque poseyésemos una teoría que emparejara cada fragmento del mundo con cada enunciado verdadero, no habríamos resuelto el problema, ya que aún deberíamos mostrar que el lenguaje que usamos (hablar de números, hormigas o justicia) "corta" correctamente la realidad. Mejor es que, abandonando toda pretensión de trascendencia y objetividad, las teorías de la verdad se dediquen a explicar cómo los usos lingüísticos de los individuos encajan entre sí y con la explicación acerca de la interacción de esos individuos.

## **No a la objetividad**

De dos maneras, considera Rorty en su ensayo *¿Solidaridad u objetividad?*, que damos los seres humanos sentido a nuestras vidas: narrando nuestro aporte a una comunidad humana (real o imaginaria), lo que ilustraría el deseo de *solidaridad*, que no implica relacionar la comunidad con algo externo a ella; y describiéndonos como seres que están en relación con una realidad no humana, lo que ilustraría el deseo de *objetividad*, que implica distanciarse de la comunidad y vincularse a algo que puede describirse sin referirse a seres humanos particulares.

Tal tradición de búsqueda de la verdad ejemplificaría el intento de dar sentido a la existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad, asumiendo que la verdad es alcanzable por sí misma y no porque sea buena para uno o la comunidad. Para Rorty, somos herederos de esta tradición objetivista que ansía alcanzar una comunidad objetiva que sea expresión de una naturaleza humana ahistórica. El origen de tal voluntad es que la naturaleza cumpla el rol de Dios: un poder distinto y externo a la comunidad humana ante el que adecuarnos.

Llamará *realismo* a esa pretensión de fundar la solidaridad en la objetividad que se ve obligada, por ello, a concebir la verdad como correspondencia con una realidad que, por tener una esencia subyacente, supuestamente nos estaría sugiriendo cómo desea ser descrita para serlo adecuada y verdaderamente. El presupuesto que descubre Rorty en tal concepción es transferir el tipo de conocimiento que tenemos sobre las creencias de otros (que, para él, es el ideal de conocimiento perfecto) al conocimiento sobre el mundo, en una suerte de cripto-animismo.

El pragmatismo que él defiende, en cambio, busca reducir la objetividad a solidaridad y, por tanto, concibe la verdad como aquello en que *nos* es bueno creer. No cabría, pues, un acercamiento a esencias subyacentes, sino sólo un producir relatos y entretenerlos con otros, labor que no precisa postular esencias reales. Junto a ello, considera que no hay niveles de relatos que se acerquen más a la verdad en sí y que, por tanto, pudieran considerarse paradigma de conocimiento.

Epistemológicamente, todo relato es igual, ya que no es la epistemología quien puede decidir sobre una superioridad, sino el tiempo. De aquí no se concluye que no haya criterios objetivos de selección, lo que supondría un relativismo, sino que todo criterio es siempre relativo a fines obtenidos y a la coherencia con el resto de la cultura.

## **No a la verdad**

La concepción pragmatista de la verdad como creencia recomendada no es una teoría positiva sobre la verdad que la reduzca a la opinión de un grupo. Propiamente, el pragmatismo declara no poseer una teoría de la verdad, sino que, en la línea de *Sobre verdad y mentira* de Nietzsche, explica el valor de la indagación desde bases éticas, no metafísicas o epistemológicas: una creencia es verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser una regla de acción que proporciona ventajas. Rorty prolonga así la voluntad davidsoniana de desepistemologizar la noción de verdad vinculándola a la justificación, de dejarla sin analizar por considerarla primitiva y carente de sinónimo alguno.

Una creencia (y los deseos son re-convertibles en creencias) es un hábito de acción, una disposición a responder de una manera a un estímulo. Y el ser humano no es sino la trama de ellas. Éstas son distinguibles sólo por el grado de transformación que provocan en el resto de nuestras creencias. Cuando la transformación es alta puede llegarse a la necesidad de confeccionar nuevos contextos, ya respetando las reglas poseídas, ya incluso cambiándolas. Rorty cree que tradicionalmente se ha con-

siderado que la ciencia y la racionalidad exigían atenerse a los contextos previos, intrínsecamente privilegiados, mientras que ámbitos como las artes podían modificarlos. Él se declara libre de estas ideas. No cree que haya contextos y modos descriptivos privilegiados. Toda descripción o indagación es interpretación, recontextualización. Tampoco es posible desnudar el objeto de sus contextos para examinar cuál le conviene: todo objeto está desde siempre contextualizado, todo objeto puede disolverse en relaciones en función de nuestros fines. La indagación consistirá, entonces, en buscar creencias que alivien la tensión que producen las que tenemos por la presencia de nuevos estímulos, o sea, recontextualizar nuestras creencias.

En resumen, para el antirrepresentacionista Rorty, la cuestión de si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca no puede decidirse examinando la naturaleza del conocimiento o la realidad (porque ello implica ya una tesis realista: que el conocimiento y la realidad tienen esencias reales), sino mediante explicaciones sociohistóricas (cómo los pueblos han buscado acuerdos sobre el objeto de sus creencias). La "verdad" es lo alcanzado en un encuentro humano libre, las creencias que consideramos justificadas actualmente por encajar mejor con las finalidades pretendidas por los seres humanos. Y la única justificación, según Rorty, de un esquema interpretativo es que vuelve la conducta de los demás mínimamente razonable a *nuestras* luces, que no pueden ser trascendidas para buscar criterios explícitos de racionalidad natural. Sólo quien concibe la racionalidad como aplicación de criterios puede creer que "verdadero" significa algo diferente en sociedades diferentes (porque sólo él posee algo por referencia a lo cual considerar relativo el término "verdadero".) Pero la racionalidad no está en la aplicación de criterios a casos, sino, más a la manera de Quine, en un permanente tejer y retejer creencias. Para tal holismo no cabe esperar una racionalidad transcultural desde la que comparar las culturas, sino sólo crear una *concepción* más racional de la racionalidad o una mejor *concepción* de la moralidad operando desde dentro de nuestra tradición. Esto nos conduce a hablar del etnocentrismo.

### **Sí al etnocentrismo**

Rorty ha puesto mucho interés en subrayar que el pragmatismo no es relativista sino etnocéntrico. Según él, el relativismo entendido como la afirmación de que cualquier creencia es tan buena como otra, se autorrefuta. Considera, en cambio, que el término "verdadero" es unívoco, y que lo único que puede decirse de la verdad o la racionalidad es describir los procedimientos de justificación que *nuestra* sociedad utiliza en la indagación. Tal tesis etnocéntrica no implica la teoría de que algo es relativo a otra cosa, sino que hay que desechar la distinción platónica entre conocimiento (donde la verdad es correspondencia) y opinión (donde la verdad es recomendación de las creencias justificadas).

En efecto, quien critique el etnocentrismo lo hace por ser relativista o por creer que puede alcanzarse la "objetividad". Ninguna de estas dos cosas es posible para Rorty. Ser relativista presupone asumir que es posible una relación (aunque no se dé), entre creencias verdaderas y mundo, especial y diferente de la que se dé entre creencias falsas y mundo. Rorty rechazará dicha posibilidad en aras de una perspectiva holista. Y pese a las apariencias de relativismo a que pudiese conducir dicha concepción de la verdad, reclama el etnocentrismo, al considerar que necesariamente privilegamos nuestra comunidad, aunque sea imposible una justificación no circular de ello. Esto no significa que haya que justificarlo todo, simplemente que hay que partir de donde estamos, y que muchas perspectivas no podemos tomarlas en serio. La regla de Neurath de que no podemos hacer otro barco con las tablas del nuestro y que, por tanto, hay que abandonarlo, es fantasmagórica, y sólo la asumen, según Rorty, quienes

desean ser convertidos en vez de persuadidos. La comunidad que él quiere no admite "conversiones", sino poder ofrecer explicaciones *post factum* de los hechos, poder justificarnos ante nuestro yo anterior.

El pragmatismo puede sintetizarse como un rechazo a la verdad objetiva. También como un antiesencialismo y un antifundamentalismo. Rorty sitúa la filosofía junto con la crítica literaria, la poesía, el arte y otras formas de la actividad humanística.

### **Solidaridad y racionalidad**

Finalmente la solidaridad humana vendrá en manos de Rorty desprendida de su carácter universal y racional. Para él, la solidaridad humana sólo puede ser entendida con la idea de que es "uno de nosotros", en donde el nosotros es algo mucho más restringido y más local que la raza humana. Esto tiene su razón de ser en que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos den la impresión de ser las más notorias, y la notoriedad estará a final de cuentas en función de ese léxico último históricamente contingente. De esta manera la solidaridad humana para el ironista liberal, figura central de la sociedad liberal de Rorty, no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno a las cuales uno ha tejido el propio léxico último- no será destruido.

Si Rorty puede ser clasificado como sustancialista, será en el sentido de que ofrece un contenido concreto de la moralidad, el de la democracia occidental contemporánea, la cual resulta aplicable en el plano privado, si bien no puede trasladarse a los fines sociales o políticos del liberalismo.

El peligro de los totalitarismos y toda actitud intransigente radica en la posibilidad que amenaza a una idea de volverse ideología; tal acechanza puede ser descrita como la tendencia –o tentación -de querer transformar nuestro léxico último o premisas fundamentales (sistema de ideas y creencias) en un léxico trascendental, una verdad objetiva que queremos imponer a otros, siendo pues -de este modo- la pretensión de objetividad sólo un argumento para obligar. Con facilidad, por medio de estos mecanismos que operan de forma inconsciente –en las interacciones humanas (manipulándonos)- es que corremos el riesgo de caer en este peligroso juego, y esto, sobre todo, por la extrema facilidad que tenemos para darle entidad a aquello que nombramos. De esta manera, llenamos el mundo de entes ficticios en los que terminamos creyendo y a partir de los cuales (cuando están bien trabados -un ejercicio "artístico", por tanto), damos lugar a la "ideología". –Una ideología, generalmente, es soportada por lo que Rorty denominaba "léxico último": conceptos que tan sólo pueden definirse recurriendo a sí mismos.

Esto no constituiría problema alguno si no mediara el concepto de verdad. Toda ideología -y todo sistema- se propone como verdadero. Es decir, como explicación verdadera. ¿De qué? ¿Del mundo? No (tengamos en cuenta que "el mundo" siempre se dice dentro de un sistema): como explicación de un mundo interpretado: el universo que se ha urdido a partir de una serie de conceptos cuya validez y referencialidad no se cuestionan.

## Filosofía, literatura y solidaridad.

Como hemos visto hasta aquí, Rorty aboga por un liberalismo consciente de su fragilidad, por un liberalismo irónico. Un liberal, piensa Rorty, es alguien que cree que no hay nada más repugnante que el sufrimiento y que la crueldad y que aspira, entonces, a minimizarla. Un ironista, por su parte, es –como hemos anticipado– alguien capaz de advertir la contingencia de sus deseos y de sus propósitos de autonomía y de autorrealización. Un liberal irónico es, entonces, alguien que está preocupado por la justicia y a quien le aterra la crueldad; pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esa preocupación y en ese terror.

Por eso un liberal metafísico se resigna a la discontinuidad entre lo privado y lo público. Los seres humanos, según Rorty, debemos decidir dos cosas distintas. Por una parte, cómo vivir nuestra vida. Por otra, cómo organizar la convivencia.

Contra el racionalismo —y contra la idea de que es la filosofía la que nos conducirá hacia una base racional que nos redima de la inmoralidad—, Rorty ha buscado en la literatura las fuentes de la ética colectiva y de la moral individual. En Walt Whitman rastrea el origen del ideal democrático norteamericano y en la literatura de Henry James y Marcel Proust encuentra las fuentes de la ética individual. Habitualmente se piensa que Proust y James nos forman de la misma manera en que nos forman Sócrates y Shakespeare; ya que no sólo nos dan vívidos retratos de personas que hasta entonces nos resultaban desconocidas, sino que además nos fuerzan a experimentar vívidas dudas sobre nosotros mismos. Pero para Rorty, lo que esta literatura ofrece es más profundo todavía: *"Así como las personas religiosas que al leer los textos sagrados se ven capturados por algo superior a ellos, algo que a veces puede parecerse al éxtasis del orgasmo, así también los lectores de James y Proust —escribe— se ven de pronto capturados en una suerte de aumento de la imaginación y de cierta intensidad compartida en la apreciación del tiempo, similar a la que tiene lugar cuando dos amantes ven que su amor es recíproco. Proust y James ofrecen una redención a sus lectores, pero no una verdad redentora; de la misma manera en que el amor redime al amante y sin embargo no le agrega nada a su conocimiento."* (Rorty, R (1996):207-208)

Por ello no debe resultar extraño que Rorty recurra a la literatura o a la ficción, allí se acota un problema y se llena el vacío de las reflexiones descontextualizadas sobre el carácter moral de las acciones humanas. Se busca la descripción ya no de formulaciones abstractas y vacías, sino de experiencias humanas concretas, –como el dolor o la traición– las que al ser compartidas, generen la necesaria empatía desde la cual se geste la solidaridad y la compasión.

Es importante insistir en que Rorty cree que esta *persuasión* a ser solidarios y compasivos no ha de tener lugar a través de la argumentación filosófica –no hay fundamentación última alguna en la preocupación por la justicia– sino a través de las re-descripciones de la metafísica como ironía, y de ésta –la ironía– como compatible con el liberalismo. Contingencia, ironía y solidaridad no pertenece, por lo tanto, al género de la filosofía sino más bien al de la crítica literaria que, para Rorty, es la única forma de discurso que puede tener relevancia moral en nuestra cultura posfilosófica: la sociedad liberal necesita literatura y no filosofía.

Rorty, como detractor de los discursos fundacionalistas, afirma la inutilidad de la pregunta “¿por qué ser solidario y no cruel?” Sólo los teólogos y los metafísicos piensan que hay respuestas teóricas suficientes y satisfactorias a preguntas como ésta. Por el contrario, de lo que se trata es de afirmar que “tenemos la obligación de sentirnos solidarios con todos los seres humanos” y reconocer nuestra “común humanidad”. Explicar en qué consiste ser solidario no es tratar de descubrir una esencia de

lo humano, sino en insistir en la importancia de ver las diferencias (raza, sexo, religión, edad) sin renunciar al nosotros que nos contiene a todos.

Rorty parte de la doctrina de Williams Sellars de la obligación moral en términos de “intenciones-nosotros” “we-intentions”. La expresión explicativa fundamental es la de “uno de nosotros” equivale a “gente como nosotros”, “un camarada del movimiento radical”, “un italiano como nosotros”.

Rorty propone demostrar que la noción e idea de “uno de nosotros” tiene más fuerza y contraste que la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”. El “nosotros” significa algo más restringido y local que la raza humana. De ahí entonces que Rorty conciba al individuo, más bien, como una contingencia histórica. La idea tradicional de “solidaridad humana” según la cual dentro de cada uno de nosotros hay algo –nuestra humanidad esencial– que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos, se difumina.

No existe un componente esencial en razón del cual un ser humano se reconozca como tal, ni existe tampoco un tal yo nuclear. No existe esencia, o fundamento o naturaleza humana. El ser humano es 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. Es de esta forma como Rorty afirma la contingencia del ser humano.

Así la solidaridad humana habrá de concebirse como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias –étnicas, políticas, religiosas, sexuales– carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación.

De allí que Rorty sostenga que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación –contenidos en novelas e informes etnográficos– más que los tratados filosóficos y religiosos. Piénsese, por ejemplo, en 1984 la novela de Orwell, de la que Rorty realiza un prolijo análisis.

### **El giro hacia la narrativa.**

*“La literatura –señala Rorty– contribuye a la ampliación de la capacidad de imaginación moral, porque nos hace más sensibles en la medida en que profundiza nuestra comprensión de las diferencias entre las personas y la diversidad de sus necesidades [...] La esperanza va más bien en la dirección de que, en el futuro, los seres humanos disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social, y que puedan desarrollar una mayor capacidad de imaginación, más empatía...la esperanza en que los seres humanos se vuelvan más decentes en la medida en que mejoran sus condiciones de vida.” (Rorty, R., (2002):158-159)*

Así pues, la tarea de la ampliación de nuestras lealtades supone una transformación sentimental –basada en el desarrollo de emociones como el amor, la confianza, la empatía y la solidaridad–, sólo por esta vía se posibilitará un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

En definitiva, más educación sentimental y menos abstracción moral y teorías de la naturaleza humana. De ahí que Rorty, por ejemplo, critique el enorme grado de abstracción que el cristianismo ha trasladado al universalismo ético secular. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana.

Por ello, insistimos, más educación sentimental y moral a través del desarrollo de la sensibilidad artística. Debemos prescribir novelas o filmes que promuevan la ampliación del campo de experiencias del lector, más aun cuando el lector es un político, un economista, un trabajador social, un médico, un empresario, un dictador, o, más aún, cuando se trate de un niño que tenga, como tal, la posibilidad de convertirse en cualquiera de estos tipos humanos reconocibles.

Si Hitler, por ejemplo, no hubiese sido rechazado en la Escuela de Bellas Artes cuando alrededor de los 17 años postuló a lo que era su única vocación, la pintura, sus actividades creativas no habrían sido sustituidas por el dibujo del horror, de los campos de concentración con su violencia voraz.

Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como “uno de nosotros”, y no como “ellos”, depende de la descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una descripción de cómo somos nosotros. Ello, como se ha aclarado, no es tarea de una teoría, sino de géneros como la etnografía, el informe periodístico, los libros históricos, el cine, el drama documental y, especialmente, la novela. Ficciones como las de Richard Wright o Malcolm Lowry nos proporcionan detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por persona en las que antes no habíamos reparado. Ficciones como las de Henry James o Nabokov (Rorty, R., (1996):159-186) nos dan detalles acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permiten redescubrirnos a nosotros mismos. Esa es la razón por la cual la novela y el cine poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado de ética como principales vehículos del cambio y del progreso moral. Este reconocimiento rortiano es parte de un giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa.

La Ética se constituye como reflexión y disciplina precisamente porque la razón humana es incierta, porque los seres humanos estamos conviviendo en un mundo interpretado, en un universo simbólico, en el que todo lo que hacemos y decimos se eleva sobre un horizonte de provisionalidad.

La realidad es inseparable de la ficción porque es inseparable del lenguaje o de los lenguajes, de la palabra o de las palabras y de los silencios, porque es inseparable de las interpretaciones, porque vivimos en un “mundo interpretado” en el que nunca nos sentimos seguros.

El giro narrativo de la Ética, aquí propuesto, asume que no existe ninguna instancia metateórica que legitime sus enunciados, ningún punto de vista trascendental, ningún meta-léxico, ningún dogma que consiga escapar a las figuras de las que nos servimos para construir sentido. Sólo la literatura es capaz de narrar, en ocasiones dramáticamente, el flujo de la vida, su *ambigüedad*. El poeta, el novelista –el narrador– renuncian al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de redescubrirlos mediante un único léxico.

Sin una imaginación literaria no es posible conmovirse ante el mal. La educación sentimental y literaria busca, pues, formar individuos que sean capaces de indignarse ante el horror.

La razón literaria, en la medida en que es una razón *estética*, es una razón *sensible* al sufrimiento del otro o, en otras palabras, es una *razón compasiva*.

### **Anticartesianismo y falibilismo**

Lo dicho permite destacar dos rasgos, que tienen un carácter central que, en cierta manera, son las dos caras de una misma moneda: el *anticartesianismo*, con lo que supone de aproximación del pensamiento a la vida, y el *falibilismo* (Stuhr J. (1987): 5-6)

1°) Anticartesianismo: se trata del rechazo frontal de la epistemología moderna y de sus dualismos simplistas que han distorsionado nuestra manera de comprender los problemas humanos: sujeto/objeto, razón/sensibilidad, teoría/práctica, hechos/valores, humano/divino, individuo/comunidad, yo/otros. Los filósofos pragmatistas no rehúsan emplear esos términos, pero reconocen que se tratan de simplificaciones nuestras, que a veces pueden resultar prácticas, es decir, cómodas, pero que son distinciones de razón, más que de niveles ontológicos o clases de entidades distintas. Para los pragmatistas la filosofía no es un ejercicio académico, sino que es un instrumento para la progresiva reconstrucción crítica, razonable, de la práctica diaria, del vivir. En un mundo en el que la vida diaria se encuentra a menudo del todo alejada del examen inteligente de uno mismo y de los frutos de la actividad humana, los pragmatistas piensan que una filosofía que se aparte de los genuinos problemas humanos -tal como ha hecho buena parte de la filosofía moderna- es un lujo que no podemos permitírnos.

Quizá lo más importante que trataba de defender -declaraba Putnam en 1992- sea la idea de que los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía dependen unos de otros. Dewey escribió en *The Need of a Recovery of Philosophy* que *"la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres. Pienso que los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres reales están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer esa conexión"* (J. Dewey, (1953): 46; Harlan, Hilary Putnam, (1993): 81)

2°) Falibilismo y pluralismo: El falibilismo es el reconocimiento de que una característica irreductible del conocimiento humano. La búsqueda de certezas incorregibles, característica de la modernidad, es un desvarío de la razón. Para el pragmatista la búsqueda de fundamentos incommovibles para el saber humano, típica de la modernidad, ha de ser reemplazada por una aproximación experiencial y multidisciplinar, que puede parecer más modesta, pero que muy probablemente sea a la larga más eficaz. El pragmatista no renuncia a la verdad, sino que aspira a descubrirla, a forjarla, sometiendo el propio parecer al contraste empírico y a la discusión con los iguales. El pragmatista sabe que el conocimiento es una actividad humana, llevada a cabo por seres humanos, y que por tanto siempre puede ser corregido, mejorado y aumentado. El falibilismo no es una táctica, sino que es más bien un resultado del método científico ganado históricamente.

### **Insuficiencia del falibilismo para la Ética.**

En este sentido pueden comprenderse aquellas críticas destinadas a superar el fracaso de una modernidad que ya no nos dice nada, evitando naturalmente caer en problemas que surgen al buscar un posible equilibrio entre lo elitista y lo popular, con el peligro de la cursilería y de la mistificación, enfrentándose también a las tentaciones de la sociedad de consumo. Esto se logra si se puede responder a los diversos gustos e intereses. Este eclecticismo no es otra cosa que apertura a la comunicación en el horizonte de sentido de un mundo de la vida que se resiste a la colonización planificadora y tecnocrática, y se abre al reino de la multiplicidad: de culturas, formas de vida, intereses, perspectivas de mundo, concepciones del bien, de la vida y del hombre. La articulación "espiritual" de tales contenidos fundamentándolos es lo que llamamos Ética.

El sujeto moral, aquel que se constituye en la sociedad civil en situaciones problemáticas y conflictivas puede estar desmoralizado o no. Es posible reconocer en

este sujeto moral al representante de la humanidad de la fenomenología de Edmund Husserl, capaz de reflexionar sobre el todo y de dar razones y motivos de su acción, de acuerdo con la antigua tradición griega del *logon didonai*; pero también es moral en sentido fuerte el sujeto capaz de disentir de Javier Muguerza (1989), sujeto que toma posición ante situaciones concretas hasta llegar a la desobediencia civil y a la protesta ciudadana. Este es el sujeto de los derechos humanos.

Éste es sobre todo el sujeto capaz de formarse, del cual dijera Kant que ha de acceder a su mayoría de edad, al atreverse a pensar por sí mismo y por tanto responsabilizarse de las situaciones que lo rodean. En este sentido se habla con toda propiedad de una "ética de la autenticidad" (Taylor, 1994), la cual se desarrolla a partir de una estructura fundamentalmente contextualizada -en el mundo de la vida, en la historicidad, en la sociedad civil, en la ciudad, en la comunidad- de la constitución del sujeto moral: responsable de... y con respecto a ...

Los sentimientos morales, que se dan en actitud participativa en el mundo de la vida, y que pueden ser analizados a partir de las vivencias tematizadas por la fenomenología husserliana, antes de ser formalizados en la clásica fenomenología de los valores de Max Scheler. En esta dirección puede ser útil considerar la propuesta de P. F. Strawson (1974) acerca de los sentimientos morales, "resentimiento, indignación y culpa", en los cuales se han apoyado recientemente Ernst Tugendhat (1990) y Jürgen Habermas (1985). Se trata de todas formas de dotar a la moral de una base fenoménica sólida, de un sentido de experiencia moral, de sensibilidad ética, que inclusive permita caracterizar algunas situaciones históricas como críticas por el "lack of moral sense" de las personas y otras como prometedoras por la esperanza normativa que se detecta en una sociedad preocupada por el "moral point of view" de sus miembros.

Es importante destacar en este lugar la estructura eminentemente comunicativa de una fenomenología de los sentimientos morales, en la cual por ejemplo el resentimiento ayuda a descubrir situaciones en las que quien se resiente ha sido lesionado en sus relaciones intersubjetivas, la indignación lleva a tematizar situaciones en las que un tercero ha sido lesionado por otro tercero, y la culpa me hace presente situaciones en las que yo he lesionado a otro.

Es claro que dichos sentimientos morales no constituyen ellos mismos la sustancia de una ética de la sociedad civil. Ellos explicitan un sentido de moral que debe ser justificado intersubjetiva y públicamente. Tal justificación no puede ser empírica. Quien se indigna ante determinadas acciones tiene que estar dispuesto a justificar públicamente, aduciendo razones y motivos, el porqué de su indignación. Lo mismo podría decirse de los otros dos sentimientos. Esta competencia para dar razones y motivos en relación con el comportamiento público y los sentimientos que eventualmente puede suscitar en los participantes se acerca a una exigencia para fundamentar normas. Una actitud falibilista puede ser aconsejable en el nivel crítico.

### **Momento hermenéutico**

Momento inicial de todo proceso comunicativo es el que podríamos llamar nivel hermenéutico de la comunicación y del uso del lenguaje, en el cual se da la comprensión de sentido de todo tipo de expresiones, incluyendo las lingüísticas, las de los textos y monumentos, las de las tradiciones, etc., gracias a las cuales nos podemos acercar en general a la comprensión y contextualización de las situaciones conflictivas, de las propuestas de cooperación social, etc. Este momento comprensivo es *conditio sine qua non* del proceso subsiguiente. Se trata de un reconocimiento del otro, del derecho a la diferencia, de la perspectividad de las opiniones personales y de cada punto de vista moral. Es un momento de apertura de la comunicación a otras culturas,

a otras comunidades, formas de vida y puntos de vista, para asumir el propio contexto en el cual cobra sentido cada perspectiva y opinión.

No olvidemos que toda moral tiene que comenzar por la comprensión y reconocimiento del otro. Naturalmente que comprender y reconocer al otro no nos obliga a estar de acuerdo con él. Quienes así lo entienden, prefieren de entrada ignorar al otro, ahorrarse el esfuerzo de comprender su punto de vista, porque se sienten tan inseguros del propio, que más bien evitan la confrontación.

Charles Taylor ha insistido en hacer fuertes las funciones hermenéuticas del lenguaje: primero, su función expresiva, para formular eventos y referirnos a cosas, para formular sentidos de manera compleja y densa, al hacernos conscientes de algo; segundo, el lenguaje sirve para exponer algo entre interlocutores en actitud comunicativa; tercero, mediante el lenguaje determinados asuntos, nuestras inquietudes más importantes, las más relevantes desde el punto de vista humano, pueden formularse, ser tematizadas y articuladas para que nos impacten a nosotros mismos y a quienes participan en nuestro diálogo .

Este momento hermenéutico del proceso comunicativo puede ser pasado a la ligera por quienes pretenden poner toda la fuerza de lo moral en el consenso o en el contrato, pero precisamente por ello es necesario fortalecerlo, para que el momento consensual no desdibuje la fuerza de las diferencias y de la heterogeneidad, propia de los fenómenos morales y origen de los disensos, tan importantes en moral como los acuerdos mismos.

### **La ética del discurso**

Varias son las alternativas que se han planteado en torno de la prolongación de las ideas modernas. Jürgen Habermas es quien más se ha dedicado a la tarea de una reconstrucción crítica de la racionalidad como base de la sociedad democrática y como cumplimiento del ideal emancipatorio de la modernidad.

Habermas desarrolla su teoría de la acción comunicativa, la cual constituye una ética del discurso. A diferencia de los filósofos modernos, él parte de un concepto de racionalidad intersubjetiva que se expresa mediante los actos de habla o de comunicación. De este modo sustituye la problemática moderna que se centra en la conciencia subjetiva, por una reflexión crítica acerca del lenguaje.

La teoría de la acción comunicativa contiene una crítica trascendental del lenguaje, o más específicamente de los actos de habla. Su intención principal es la de desarrollar una pragmática universal de los actos del habla.

Cuando uno de nosotros habla, es ese mismo acto, se encuentran estructuras universales que sólo pueden ser puestas de manifiesto críticamente. Así como para hablar un idioma no necesitamos conocer explícitamente su gramática, tampoco necesitamos conocer los elementos universales que se encuentran en el acto mismo de hablar. Éstos sólo pueden ser reconocidos mediante una reflexión posterior.

La idea de Habermas se centra en que, del mismo modo que existen estructuras sintácticas y gramaticales, también existe una pragmática contenida en el habla cotidiana. Por lo tanto, al igual que la sintaxis y la gramática expresan los rasgos universales presentes en el lenguaje, es posible establecer una pragmática universal de los actos de habla mediante una crítica trascendental del lenguaje.

Por ejemplo, cada vez que alguien me dice algo, lo escucho suponiendo que lo que me dice es verdad, más allá de que lo que dice sea verdad o no. La comunicación sólo se hace posible partiendo de la confianza en tal intención. De este modo nos encontramos con un principio supuesto en la intencionalidad de toda acción comunitaria.

Pensemos cuántas veces nos vemos ante la necesidad de tomar una decisión conjunta, la cual depende del grado y de la legitimidad de nuestra comunicación, es

decir, de nuestra capacidad de expresar nuestra posición y de comprender la de los otros.

Lo que Habermas propone es que esta teoría de la acción comunicativa nos permita elaborar el concepto de una comunidad ideal de habla. Sabemos que este ideal de comunicación nunca podrá ser alcanzado, pero su función es la de corregir nuestros modos de comunicación. Una decisión justa es una decisión fundada en el consenso alcanzado mediante la argumentación racional de las posiciones de todos los involucrados.

Pensemos en un grupo que reclama a uno de sus integrantes por su mal comportamiento: esa demanda se podría expresar en una serie de juicios que podría resultar así:

1. No colaborar con el grupo durante el campamento es malo.
2. S no colaboró
3. S se comportó mal

Como los juicios éticos contienen siempre una valoración, por ejemplo "S es un mal compañero", no son falsables en el sentido en que lo son los juicios científicos, por ejemplo "todos los metales se dilatan por el calor". Los primeros dependerán de la fundamentación de los argumentos que sean aportados a la discusión para validar el juicio emitido.

Habermas afirma que la validez del juicio ético se obtiene a través del consenso construido mediante la comunicación producida por argumentos racionales. De este modo descarta la posibilidad de aceptar como legítimos aquellos consensos limitados a lo que opina la mayoría. La cantidad no da certeza, la mayoría puede equivocarse. Y propone lo que él llama consenso dialógico-argumentativo, que tiene características especiales que deben ser respetadas para asegurar la validez del acuerdo alcanzado:

1. En la discusión cada uno de los participantes deberá exponer sus argumentos, responder a las críticas, argumentar en función de los intereses propios de su grupo.
2. Cada participante, por el solo hecho de entrar en la discusión, reconoce a los otros hablantes competentes como sujeto a derecho.
3. Los participantes en la discusión deberán renunciar al uso de la fuerza, la amenaza, la manipulación ideológica, el engaño, etcétera, para defender racionalmente sus argumentos.
4. Un consenso será legítimo y fundamentará una norma moral legítima, cuando se respetan todas las normas de procedimiento.

Habermas reformula el imperativo categórico kantiano. *La razón es dialógica*, esto significa que no puede haber excluidos en la discusión, y que todos los argumentos deberán ser atendidos. La ética del discurso, como Habermas llama a esta propuesta que comparte en sus puntos fundamentales con Karl Otto-Apel, no aspira a delinear el contenido de las normas morales o los ideales de vida buena, sino a ejercer una función crítica y legitimar o no los acuerdos políticos, económicos sociales alcanzados dentro de cada comunidad histórica o entre las naciones. En este sentido se puede decir que es una ética procedimental o formal.

La ética del discurso da pautas para que los sujetos y los pueblos en su variedad cultural puedan determinar lo que es bueno para todos sus ciudadanos mediante un debate abierto.

El pensar se desarrolla en el diálogo. Aprender a pensar es aprender a argumentar y a confrontar con los argumentos de los otros.

Lo más importante es poder llegar a fundamentar las normas básicas de convivencia desde esta racionalidad comunicativa, lo cual puede ser entendido como los fundamentos éticos de una teoría de la comunicación.

La ética del discurso al no procurar una postura “etnocentrista” sino una decisión fundada en el consenso alcanzado mediante la argumentación racional de las posiciones de *todos* los involucrados se aleja del pragmatismo. Comparten ambas posiciones el rechazo por el fundamentalismo y el escepticismo. Para Tugendhat casi todas las épocas anteriores habían creído tener la certeza sobre lo que es bueno, lo que está bien, etc., de tal manera que los sistemas filosóficos que en ellas surgieron creyeron poder establecer cuál es la idea de vida verdaderamente buena. Hoy hemos perdido esa seguridad. Pero semejante pérdida puede ser también una ventaja. Al no creer que estamos en posesión de la verdad, podemos recuperar la experiencia socrática. En esta vuelta sin certezas hacia nosotros mismos aprendemos el hecho de poder plantear la pregunta de lo verdaderamente bueno.

### **Bibliografía:**

- Apel, Karl-Otto. (1974) *El camino del pensamiento de Charles, S. Peirce*, Visor.
- Bernstein, R., (1993) “El resurgir del pragmatismo”, *Philosophica Malacitana*, Vol. Sup. I (1993), 18-19.
- Dewey, John, *The Collected Works (1882-1953)*, Jo Ann Boydston, ed., Carbondale, IL, Southern Illinois University Press, 1969-90, MW 10, 46; J. Harlan
- Habermas, Jürgen, (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen, (1992) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Gedisa
- Habermas, Jürgen, (1994) “Entrevista con Jürgen Habermas: “Los filósofos también en la plaza del mercado” en H, N° 113, Bono, Inter Naciones :33-38
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa. Complemento y estudios previos*. Madrid, Cátedra.
- Habermas, Jürgen (1990). “Acerca del uso ético, pragmático y moral de razón práctica” en: *Filosofía*, no.1, Mérida, Venezuela.
- Husserl, Edmund (1981). “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en: *filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova
- Muguerza, Javier y otros (1989) “El fundamento de los derechos humanos”. Debate.
- Peirce, Charles, S. *Collected Papers*, C. Harstone, P. Weiss y A. Burks, eds., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1936-58, 5.414 (1905.)
- Putnam, Hilary, “Acerca de la mente, el significado y la realidad”. *Atlántida IV*, (1993), 81).
- Putnam, Hilary, (1995) *Pragmatism, An Open Question*, Oxford, Blackwell.
- Putnam, Hilary, (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Paul, (1972) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis University of Minnesota Press.
- Rorty, Paul, (1982) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press.
- Rorty, Paul (1991) *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, Volume I, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2002) *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa.
- Stuhr, J., (1987) *Classical American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Strawson, P.F., (1970) *Freedom and Resentment and other Essays*. London, Methuen
- Taylor, Charles, (1964) *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Tugendhat, Ernesto (1990). “El papel de la identidad en la constitución de la moralidad” en: *Ideas y Valores*. N° 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 3-14.
- Von Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Leiden, Brill, 1997

- Wilson, D. J. (1999) "Fertile Ground: Pragmaticism, Science, and Logical Positivism", en R: Hollinger y D. Depew, eds. *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Wesport, CN, Praeger.