



Una mirada crítica a la ética pragmática de Richard Rorty desde la propuesta ética de Humberto Maturana

Alberto Moreno Doña

Universidad de La Serena, Chile

almodo@alumni.uv.es

0. Introducción

La discusión filosófica actual entre modernos y posmodernos está candente. Los últimos argumentan, con fuerza, que las teorías ético-filosóficas de la modernidad y las argumentaciones racionales y universales que ellas plantean deben dejar paso a teorías éticas del contexto y más centradas en el individuo que en aquello que supuestamente nos hace iguales. Desde dichos argumentos existe una reivindicación del sujeto como ser irrepetible e inigualable que debe luchar por sus libertades individuales.

En esta línea que realza la individualidad se encuentra el filósofo posmodernista Richard Rorty, el cual propone una teoría ética muy crítica con los fundamentos originados en la modernidad. Este pensamiento filosófico-político es el objeto de análisis del siguiente trabajo. En él nos hemos adentrado en los argumentos que plantea el pensador posmodernista ya mencionado, al proponer una ética del contexto centrada en la emoción del sufrimiento y el dolor. Nuestro acercamiento a dicha propuesta ética se centra principalmente en ilustrar, a partir de los postulados éticos que expone el científico Humberto Maturana, las incoherencias que la misma plantea.

1. Tesis del autor

En la fundamentación teórica de las éticas universales es común, por lo general, unir las esferas públicas y privadas, es decir, el comportamiento individual y el comportamiento social. Para estas éticas, el desarrollo personal y el desarrollo social siguen una misma línea de actuación, cosa que no comparten algunos filósofos postmodernos, entre los cuales encontramos a Richard Rorty, filósofo norteamericano contemporáneo.

Richard Rorty rechaza la posibilidad de unir lo público y lo privado, negándose por ello a aceptar una filosofía trascendental en la que se sustente la relación directa entre el desarrollo personal y el comportamiento social, es decir, no cree en la posibilidad de que un mayor desarrollo personal conlleve, directamente, una actitud más ética hacia los demás. Para que dicha relación existiera habría que basar el crecimiento personal en unas líneas concretas e iguales para todos y todas, independientemente del contexto social, histórico y económico. Incluso habría que olvidarse de un aspecto tan importante pero olvidado en las sociedades contemporáneas como es el azar.

Richard Rorty argumenta que, si bien es cierto que actualmente pareciéramos estar alejándonos de una metafísica tradicional encaminada a decirnos que es aquello

último que nos hace seres humanos, aún existe una fuerte tensión entre lo público y lo privado. En esta tensión existente entre el desarrollo personal y el comportamiento social aparece la figura de Rorty diciéndonos que: *“ni la filosofía, ni cualquier otra disciplina teórica, nos permitirán unir en algún momento la creación y desarrollo de sí mismo con la justicia, es decir, la perfección privada y la solidaridad humana”* (Rorty, 1996: 16).

El filósofo norteamericano rechaza la posibilidad de unir lo público y lo privado, y más aún si dicha unión está sustentada por criterios universalistas. Su justificación para negarse a aceptar las propuestas éticas modernas se origina en la existencia, según él, de un ‘lenguaje’ y un ‘yo’ contingentes.

Según Rorty (1996b), la verdad no es algo que se encuentra sino algo que se crea mediante el lenguaje. Este último instrumento nos sirve para definir la realidad a partir de proposiciones, las cuales son creaciones humanas. El llegar a definir la realidad de una u otra manera, es decir, el llegar a utilizar ciertas proposiciones y no otras depende de muchos factores contingentes a los seres humanos: lugar físico, época histórica, azar, situación política, etc. *“El mundo está ahí afuera pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede serlo”* (Rorty, 1996: 25).

“La idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía el mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio. Si desistiéramos del intento de dar sentido a la idea de tal lenguaje no humano, no incurriríamos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamadas hechos (...) Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúsculas la palabra ‘verdad’ y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la verdad es grande, y que triunfará” (Rorty, 1996: 25).

Lo que los seres humanos deberíamos hacer, según el filósofo norteamericano, sería ‘reconciliarnos’ con la idea de que la realidad no es la descripción que hacemos de ella. La realidad es mucho más amplia de todo aquello que somos capaces de decir acerca de la misma. Además, deberíamos ser conscientes de que el ‘yo’ no se expresa con palabras sino que se crea de una u otra manera en función del tipo de discurso que utilicemos. De esta forma, *“habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra”* (Rorty, 1996: 27).

Una vez el autor ha argumentado de manera clara, precisa y concreta la existencia de un ‘lenguaje’ y un ‘yo’ contingentes que imposibilitan la creación de una teoría que intente unir lo público y lo privado, nos muestra un tipo de persona que se contenta con *“tratar las exigencias de creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas”* (Rorty, 1996: 17). Personas que no se basan en criterios universalistas sino en visiones particulares de la realidad. Para ello hace referencia al ironista liberal, definiendo ambos adjetivos como:

Liberal: *“personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”* (Rorty, 1996: 17).

Ironista: *“personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales”* (Rorty, 1996: 17).

Es decir, “un ironista liberal sería aquella persona que entre esos deseos imposibles de fundamentar una ética universal, incluye sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que las humillaciones de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar” (Rorty, 1996: 17).

Este ironista liberal llegaría a comportarse éticamente porque es capaz de reconocer en los otros el sufrimiento, el dolor. Debido a que la persona ha vivido y revivido esas emociones negativas, es capaz de reconocerlas en los otros y saber que debe evitarlas tanto en él como en los demás.

En este repaso muy general del pensamiento de Richard Rorty, y basándonos en lo dicho hasta ahora, se puede inferir que el autor rechaza la creencia de que pueda existir un sistema político basado en derechos humanos universales por los cuales todos los ciudadanos y ciudadanas deban regirse, como si dichos derechos fueran positivos para todos independientemente del contexto, el azar, etc.

Rorty rechaza la solidaridad condicionada históricamente, es decir, se opone a la posibilidad de que exista una solidaridad que va cambiando a lo largo de la historia, ya que esto provocaría que fuera algo temporal y transitorio. Pero esta negación de una solidaridad condicionada no significa que Rorty esté en contra de la solidaridad como un concepto a construir desde el pensamiento del ironista liberal. En palabras del filósofo posmodernista, uno de sus propósitos es “sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo sea universal” (Rorty, 1996: 18).

Rorty piensa que para alcanzar la solidaridad no es posible basarse en la investigación científica, sino que debe hacerse a partir de la imaginación, ya que ésta última es la única forma de ver al ‘extraño como un compañero en el sufrimiento’. Si estamos de acuerdo de que la solidaridad, al igual que la verdad, es algo que se crea, debemos ser imaginativos y creativos para poder ir más allá de lo que la objetividad científica nos propone. “La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres distintos desconocidos para nosotros” (Rorty, 1996: 18). Rorty argumenta que la manera de llegar a concebir a los demás seres humanos como uno de nosotros, y no como ellos, depende de la ‘descripción’ detallada de esas personas y de una ‘redescripción’ nuestra de cómo somos nosotros. “Esto es tarea no de la teoría sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental, y específicamente, la novela” (Rorty, 1996: 18).

2. Análisis crítico

El análisis que ahora acometemos de la ética pragmática de Richard Rorty se sustenta en una serie de argumentos considerados universales, pero no reduccionistas, adjetivo éste con el que se ha criticado al pensamiento moderno. De alguna manera, en la argumentación que utilizaremos para intentar desvelar las incoherencias, contradicciones o paradojas en las cae que el filósofo norteamericano, aún siendo universalistas nos alejamos del pensamiento moderno tradicional, debido a que no miramos a la razón como aspecto generalizable a todos y todas sino que intentamos acceder al universo de las emociones, al igual que Rorty, pero considerándolas como universales y no particulares del contexto. Concretamente, utilizaremos la propuesta ética del científico chileno Humberto Maturana para, a partir de sus postulados, poder revelar las incoherencias divisadas en la ética del filósofo pragmático.

2.1. Ética y emoción

La emoción en la que Richard Rorty sustenta su propuesta ética es en la evitación del sufrimiento y el dolor, es decir, en ser capaces de ver al otro como uno de nosotros en el sufrimiento, como un compañero en el devenir y acontecer diario. Sosteniendo dicha argumentación es lógico entender que la ética sea contextual y no universalizable, ya que la cultura condiciona y modela las situaciones en las que vamos a sufrir y sentir dolor. (Morris, 1991). ¿Sería posible seguir viendo al otro como un compañero en nuestro acontecer diario y sustentar dicho acto en algo considerado generalizable a toda la humanidad? Parece ser que la cuestión sería basar nuestra ética en lo que Maturana (1991) denomina la 'biología del amor'. El 'amor' se entiende así como la capacidad innata de todos los seres humanos de aceptar a los otros como legítimos otros en la convivencia.

Si negamos la evitación del sufrimiento como fundamento último y proponemos la biología del amor como tal, lo hacemos porque llevar una vida de acuerdo a la evitación del dolor y el sufrimiento, no significa, en sí mismo, actuar en función de unos principios que nos guíen a hacer el bien. Es decir, si actuamos en función de no provocar el mal, no significa que vayamos a ser capaces de aceptar a los otros como legítimos otros en la convivencia. Se podría decir que Rorty se queda en una parte de lo que sería un comportamiento ético, es decir, en no dañar al otro, pero se olvida del compromiso ético y político que nos lleve a mejorar la sociedad neoliberal en que vivimos. Olvida generar, de alguna u otra forma, un bien social determinado (Nuñez, 2003). Aunque bien es cierto que él justifica su posicionamiento argumentando que es posible separar lo público de lo privado, pienso que dicha postura es una exharcepción del pensamiento liberal, que podría desembocar, como es el caso de Rorty, en individualismo y en cierto relativismo, relativismo que él niega explícitamente, como veremos más adelante.

2.2. ¿Hacia un ironismo universal?

Rorty niega rotundamente la posibilidad de basarnos en algo universal para la construcción de una ética, pero él mismo desea hacer de su ironismo liberal una solidaridad que llegue a ser universal, pretende sugerir *"la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo sea universal"* (Rorty, 1996: 18).

Se atisba cierta incoherencia en el pensamiento del filósofo contemporáneo. La crítica al pensador norteamericano se origina, como ya hemos comentado, en dicha incoherencia y no en la posibilidad de llegar a construir algo universal en donde podamos afirmarnos todos los seres humanos. De hecho, compartiendo ciertos pensamientos del científico chileno Humberto Maturana, hay algo en los seres humanos que nos hace ser tales y diferenciarnos así de otros seres vivos. Esa base es biológica y consiste en el desarrollo del lenguaje (no como instrumento sino como capacidad) y en la relación de ese lenguaje con la biología del amor que, según Maturana, es lo que nos hace poder decir que todos los seres humanos, independientemente del contexto en el que nos encontremos, podemos ser capaces de llegar a acuerdos universales. Eso no quiere decir, bajo los postulados de Maturana, que exista una única verdad social, pero sí que tenemos esa capacidad, condicionada biológicamente, de basar nuestras relaciones en el amor y en el respeto del otro como legítimos otros en la convivencia, y llegar así a lo que Rorty anhela llegar, la 'solidaridad humana'.

2.3. Hacia la solidaridad humana

El camino que Richard Rorty propone para conseguir la anhelada solidaridad humana es evitar el sufrimiento propio y el sufrimiento del otro, y a ello llegaremos, afirma el filósofo pragmático, mediante un arduo proceso de reflexión personal, que nos conduzca a 'describir a los demás y a 'redescribirnos a nosotros mismos'.

Pareciera no estar muy claro cuál es la manera de conseguir esa evitación del sufrimiento ya que, por un lado, se nos comenta que la investigación no es el camino adecuado, es decir, no acepta que dicho cambio proceda de la observación y de la reflexión, sino que son otros géneros como la etnografía, el informe periodístico, la novela, etc... Las grandes diferencias entre los géneros comentados y la investigación radica en la emoción, sustrato último de nuestra condición humana (Maturana, 1991). Para Rorty, esos géneros, a diferencia de la investigación, pueden producir el cambio más fácilmente, pero lo que él no especifica es que la reflexión a la que dichos géneros conducen no es espontánea sino que viene precedida de un choque emocional, y a partir del cual elegimos reflexionar. Como diría Maturana (1991), no existe la reflexión intelectual sin una emoción previa que la sustente y la dirija. Si fuéramos únicamente reflexión, ¿cómo se podría explicar la existencia, aún en el siglo XXI, de personas xenófobas, racistas, etc.? El racionalismo cartesiano y la razón objetiva que dicho paradigma propone no da pie a dicha existencia. Son, por el contrario, emociones negativas que sustentan y guían los razonamientos para llegar a caer en dichos comportamientos intolerables.

2.4. ¿Lenguaje y verdad absoluta?

Para Rorty, como ya dijimos más arriba, el lenguaje se caracteriza principalmente por su contingencia, ya que no es más que un instrumento a partir del cual elaborar diferentes proposiciones con las que describir la realidad, creada ésta a partir de dichas proposiciones. Rorty argumenta que el paradigma científico imperante basado en una verdad objetiva, y las teorías metafísicas tradicionales conducen, de alguna manera, a la creación de unas proposiciones y no otras, las cuales son y han sido utilizadas para imponer una visión del mundo y de la realidad. Pero pareciera que desde los nuevos paradigmas científicos se acepta la existencia de tantas realidades como lenguajes se utilicen para describirlas, aunque dicha aceptación no dirige a la ciencia hacia un relativismo o un etnocentrismo tal que imposibilite llegar a acuerdos universales. La nueva ciencia (Ferguson, 1980; Kapra, 1998; Maturana, 1991, 1992, 1999) nos remite al posicionamiento emocional ante la realidad descrita. Si la emoción que sustenta nuestro discurso es el amor, nuestra visión de la realidad será una, pero si la emoción es la negación del otro la visión será otra muy diferente. Ambas maneras de enfrentar la realidad pueden ser igual de legítimas siempre y cuando no entremos en el terreno de las relaciones humanas. Como diría el filósofo español Fernando Savater (1992), la libertad de uno acaba donde la libertad del otro empieza a verse limitada por ejercer la mía de manera libre. Es por ello que la emoción que debe sustentar nuestro actuar social es la del amor, es decir, aquella que permite aceptar al otro como un legítimo otro en la convivencia, independientemente de su ideología, su religión o sus intereses personales. Si somos capaces de ir más allá de esa superficialidad, seremos capaces de establecer con él una relación verdaderamente humana. Si, por el contrario, nos limitamos únicamente a evitar su sufrimiento de manera racional podríamos caer en la ética kantiana del deber por el deber, y conocemos, por experiencia práctica en nuestras vidas cotidianas, la dificultad que conlleva actuar de tal manera.

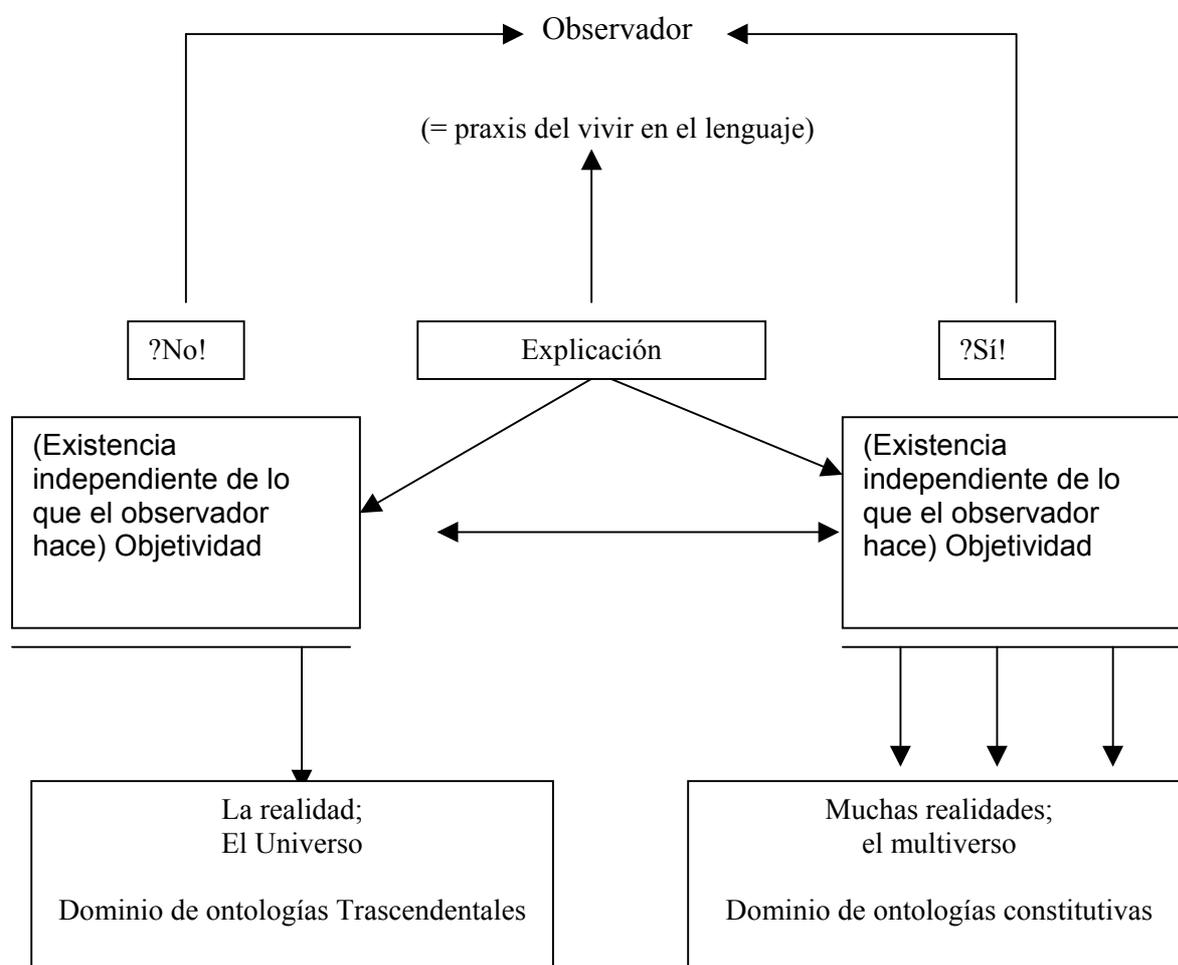
Comparto con Richard Rorty la inexistencia de una verdad absoluta basada en la ciencia objetiva Cartesiana, pero creo que existe una explicación de la objetividad acuñada por Maturana y Varela (1999) que nos permiten acceder a una fundamentación teórica mediante la cual no buscamos la existencia de una verdad absoluta sino un campo de posibilidades para acceder a un entendimiento mutuo que desemboque en una nueva relación ética fundamentada, como ya hemos dicho, en el amor universal, y construir así un compromiso global por una relación humana digna y, valga la redundancia, verdaderamente humana.

El marco teórico al que acudo es el que Maturana y Varela (1999) denominan la 'objetividad entre paréntesis'. La objetividad entre paréntesis difiere del modelo científico cartesiano en que el observador, al explicar su actuar social, acepta su influencia en aquello que está explicando, es decir, acepta que la variación de algún componente biológico, por muy minúsculo que sea, modifica la manera de entender aquello que se está observando. A modo de ejemplo veamos lo siguiente:

1. La persona acepta, como ser humano, que es un sistema viviente, y por tanto ni mejor ni peor que otros sistemas que comparten con él la maravilla de la vida. Eso le conduce, de alguna manera, a comprender que no hay nada en la especie humana que lo lleve a intentar, como ha ocurrido en las sociedades modernas (Max Neef, et al., 1993), a intentar dominar al resto de la naturaleza, solucionando así uno de los problemas más graves que acechan a nuestro tiempo, y que Rorty menciona, como son los desastres naturales. Es una manera también de acabar con el narcisismo imperante actualmente, ya que no somos seres superiores sino seres diferentes, pero no por ello con poderes que conllevan la dominación y el control sobre el otro aparentemente con menores capacidades.
2. Desde la argumentación de la objetividad entre paréntesis la persona que observa acepta que sus habilidades cognitivas son fenómenos biológicos y que por tanto no es un ente supremo infranqueable, ya que como todo fenómeno biológico, es alterada cuando su biología es alterada, y que desaparece con él o ella en el momento de la muerte, es decir, la capacidad de conocer es contingente, como así acepta Rorty, tanto por un aspecto temporal como por un aspecto estructural de toda estructura biológica.
3. Es más, cuando una persona quiere explicar sus habilidades cognitivas como observador, debe hacerlo mostrando que dicha explicación está subordinada a los fenómenos biológicos que está viviendo durante dicho proceso y que por tanto, cualquier comportamiento social está condicionado por las diferentes circunstancias biológicas de esa persona como sistema viviente.

Esta última idea parece quedar clara al afirmar, como hace Maturana (1992), que los seres humanos no somos capaces de diferenciar en la experiencia de la vida diaria entre percepción y ilusión. Veamos un ejemplo: cuando alguna persona actúa en la cotidianidad, percibe que esa es la mejor manera de hacerlo pero no es capaz de discernir si lo que ha elegido como correcto lo es o no. Sólo después del acto, a posteriori, es capaz de darse cuenta que todo ha sido una ilusión o que estaba en lo cierto.

Diagrama ontológico



Fuente: Maturana y Varela (1999)

Es por ello que es difícil saber aquello que puede hacernos sufrir o aquello que puede hacer daño a los demás, ya que no todas las situaciones de sufrimiento son las mismas ni estando en la misma cultura. El sufrimiento está condicionado incluso temporalmente. Todo el dolor que algo pueda provocarnos está condicionado por las experiencias previas, no de cada cultura, como diría Rorty, sino de cada ser, de cada individuo como único e indivisible.

Mi propuesta entonces, basándome en el pensamiento del biólogo chileno, es no basar los acuerdos a nivel contextual e intentando evitar el sufrimiento y el dolor sino que propongo acuerdos universales basados en la biología del amor, es decir, en la capacidad que todos, tanto hombres como mujeres, pequeños y mayores, pobres y ricos..., tenemos de aceptar al otro como legítimo otro en la convivencia, siendo capaces para ello de aceptar la contingencia de nuestro yo, aspecto éste último compartido por Richard Rorty.

La no comprensión de dicha contingencia es la que nos lleva, según Rorty (1996) y Maturana (1992) a intentar dominar al otro y a negarlo en la relación que podamos establecer con él. Basándonos en nuestra capacidad de seres dominadores del espacio natural y social nos creemos en el derecho de poder sublevar al otro, de

negarlo como seres humanos, sin caer en la cuenta que ese otro, si eliminamos los aspectos contingentes de la vida, es otro ser humano exactamente igual que nosotros, un ser humano con emociones, sentimientos, con capacidad de razonar, etc. Y es por ello por lo que no podemos negarlo en ningún momento de nuestra existencia. Es en esa aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia en la que debemos basar los acuerdos éticos resultantes.

¿Es posible negar que, en la realidad actual, existen personas que son capaces de negar al otro y de causarle dolor y sufrimiento? Rotundamente no, pero dentro del marco de la objetividad entre paréntesis cada uno es responsable de sus actos y por tanto cada uno debe atenerse a las consecuencias que la sociedad haya establecido una vez determinada una ética surgida desde la biología del amor.

Desde esta perspectiva, la objetividad científica no se convierte en un 'argumento para obligar al otro' sino en el origen del nacimiento de acuerdos universales aceptados por todos porque, ¿quién se siente cómodo al ser negado como ser humano en alguna situación de su existir?

2.5. Rorty y el relativismo filosófico

La ética de Richard Rorty, por tener como fundamentación última la emoción, pareciera caer en cierto relativismo, aspecto tal que él mismo se encarga de negar aludiendo y basándose en el etnocentrismo. El filósofo norteamericano se adelanta a dicha crítica.

Para alejarse del relativismo filosófico, Richard Rorty justifica que su teoría ética no es relativista sino etnocéntrica (Galindo: s/f). Para Rorty, la verdad no existe sino como aquello que nuestra sociedad, la sociedad en la que cada uno vive, es capaz de decir y argumentar acerca de ella. Por ello, su ética no es relativista sino que se crea en función del contexto desde el cual se construye. Como diría Galindo, "*quien critique el etnocentrismo lo hace por ser relativista o por creer que puede alcanzarse la objetividad*", y como sabemos, ninguna de ambas cosas es posible para Rorty.

La duda surge al pensar en la aplicabilidad de dicho etnocentrismo a la sociedad global en la que estamos inmersos. ¿Cómo es posible fundamentar una ética etnocéntrica en un mundo en el que continuamente se están firmando acuerdos entre países de culturas no sólo diferentes sino incluso opuestas, como es el caso de países de Oriente y países de Occidente? ¿Cómo evitar el sufrimiento en dos culturas tan dispares cuando el origen del mismo se origina en dichas culturas? ¿Sería más positivo llegar a acuerdos éticos universales por los que guiarnos?

3. Bibliografía

- **Capra, F** (1998): La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Anagrama. Barcelona.
- **Fergusson, M.** (1980). La Conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales de este fin de siglo. Kairós, 1980. Barcelona
- **Galindo, A.** Verdad y racionalidad en Richard Rorty. En <http://ghrendhel.tripod.com/textos/rorty.htm>
- **Manfred, M. N.; Elizalde, A.; Hopenhayn, M.** (1993). Desarrollo a escala humana. Concepto, aplicaciones y algunas reflexiones. Editorial Nordan. Montevideo, Uruguay
- **Maturana, H.** (1991). El sentido de lo humano. Dolmen Ediciones. Santiago.

- **Maturana, H.** (1992). La objetividad entre paréntesis. Un argumento para obligar
- **Maturana, H. y Varela, F.** (1999). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano. Debate. Madrid.
- **Morris, D.** (1991). La cultura del dolor. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- **Núñez, C.** (2003). Vigencia del pensamiento de Paulo Freire. *Cátedra "Jaime Torres Bodet"* 52 aniversario del CREFAL Pátzcuaro Michoacán.
- **Richard, R.** (1996). Contingencia, ironía y solidaridad. Paidós. Barcelona.
- **Rorty, R.** (1990). El giro lingüístico. Paidós. Barcelona
- **Rorty, R.** (1996b). Consecuencias del pragmatismo. Tecnos. Madrid.
- **Savater, F.** (2001: 39ª edición). Ética para Amador. Ariel. Barcelona.