

La contingencia del yo.

La epistemología en la “República” rortyana

Juan Manuel Cincunegui
Universidad del Salvador (Argentina)

Recibido: 14/03/2014

Aceptado: 22/08/2014

Resumen: En este artículo me enfocaré en la interpretación de Rorty sobre Freud. El propósito es abordar uno de los extremos de la concepción de la identidad que se articula a partir de la noción de “contingencia radical” y apuntar la estrecha relación que esta noción tiene con la filosofía política del filósofo estadounidense.

Palabras clave: Epistemología, Filosofía Social y Política, Richard Rorty, Sigmund Freud, Charles Taylor.

The contingency of self. Epistemology in Rorty's republic

Abstract: In this article I will focus on the interpretation of Rorty on Freud. The purpose is to address one of the extremes of the conception of identity that is articulated from the notion of "radical contingency" and note the close relationship that this notion has with the political philosophy of American thinker.

Palabras clave: Epistemology, Social and Political Philosophy, Richard Rorty, Sigmund Freud, Charles Taylor.

1. El debate epistemológico

La exploración hermenéutica comporta una preocupación general en torno a la necesidad de articular una conciencia reflexiva que tome en consideración la historia concreta, en contraposición a los discursos objetivadores y trascendentales, cuya principal motivación consiste en arrebatar al hombre de las garras de la contingencia.

La perspectiva hermenéutica se caracteriza por una asunción plena del carácter contingente de la existencia. Lo cual implica el reconocimiento de que nuestras explicaciones sobre la existencia no pueden resultar de una aproximación apriorística que determine con antelación la metodología y procedimiento adecuado para su tratamiento. Desde esta perspectiva, la propia existencia lleva la voz cantante. Esto implica, para la disciplina antropológica, asumir cierto compromiso ontológico respecto al objeto de su interés, y cierta exigencia crítica ante nuestras propias interpretaciones en vista de la evidencia de interpretaciones alternativas que no pueden ser condenadas a priori debido al carácter “falsable” de nuestras posiciones.

Ahora bien, la razón principal que nos lleva a embarcarnos en una dilucidación de la posición del filósofo estadounidense Richard Rorty consiste en el hecho de que en su discurso es posible ejemplificar uno de los extremos de la noción del *anthropos*, entendido como animal autointerpretante, que apuesta por una noción de contingencia radical. Su debate con el filósofo canadiense Charles Taylor nos permitirá ilustrar uno de los extremos de las alternativas oscilantes que se le presentan al pensamiento: el eternalismo y el historicismo. Visto de este modo, Rorty no sería más que la externalización de uno de dichos extremos en la búsqueda de un justo medio en la cuestión de la existencia humana que, de acuerdo con Taylor, encuentra su mejor vehículo explicativo en la antropología filosófica, en cuanto disciplina que pretende articular las categorías irreductibles que se presuponen de aplicación general para la realidad humana¹.

La antropología filosófica puede ser presentada por medio de dos principios.

- El primero es la consideración del ser humano como ese tipo de ser para el cual su propio ser se encuentra abierto a la interrogación.
- El segundo principio gira en torno a la convicción de que la respuesta a la primera cuestión necesariamente hace referencia a la identidad *moral*, cuya inteligibilidad tiene el carácter de un ideal. Desde esta perspectiva, Taylor identifica un aspecto no contingente en la relación entre autointerpretación y orientación hacia el bien. Lo cual viene acompañado de respuestas contingentes respecto al contenido de dicha orientación. Como señala Nicholas H. Smith, que el “animal autointerpretante está orientado de modo no contingente contra el trasfondo de marcos de

1 SMITH (1997), p. 36.

referencia de evaluaciones fuertes no contradice en nada la contingencia respecto al modo en el cual la persona está así orientada”².

La posición de Rorty en la filosofía contemporánea es la de un “antirrealista”, “relativista” y “subjetivista”³. Sin embargo, estas etiquetas, lejos de amedrentar al filósofo estadounidense, lo confirman en su convicción de que es necesario escapar a una serie de dicotomías filosóficas que han perdido vigencia. Rorty se ve a sí mismo como un “operario” al que le han encomendado la labor de deshacerse de aquello que los pioneros más imaginativos de la tradición han mostrado como inservible. En este sentido, sostiene que el progreso filosófico al cual él mismo se adhiere, no consiste en una mayor rigurosidad en el análisis. Para él, la filosofía avanza

Haciéndose más rigurosa... más imaginativa. En este campo, como en casi todos los demás, el progreso lo impulsan en cada generación algunas personas que atisban una posibilidad no captada hasta entonces por nadie. Frege y Mill, Russell y Heidegger, Dewey y Habermas, Davidson y Derrida, son personas de esta clase. Los demás – los subalternos a los que nos corresponde hacer la limpieza y eliminar lo que estos pioneros imaginativos han visto como residuos – una útil función social⁴.

Ahora bien, de acuerdo con Taylor, las diferencias que existen entre su posición y la del filósofo estadounidense ocurren en el marco de una intención común. En última instancia, se trata de superar o escapar a la prisión instituida por la epistemología representacionista cartesiana. Sin embargo, el enfoque maximalista de Taylor, que aboga por refundir la comprensión distorsionada heredada de la tradición epistemológica, se define en contraposición a la noción minimalista de Rorty para quien la mejor solución ante asuntos del tipo que plantean preguntas del estilo “¿Qué relación existe entre la mente y el mundo?”, consiste en “pasar de largo”. La posición de Rorty respecto a la identidad, especialmente el modo en el cual encara la pluralidad en la esfera de la constitución identitaria y su aproximación a Freud a partir de la interpretación Davidsoniana de las cuasi-personas, se encuentra en continuidad con las líneas generales de su posición antiepistemológica.

Por su parte, Taylor cree que no podemos pasar por alto ante las cuestiones epistemológicas como pretende Rorty, y esto por la sencilla razón de que estas nociones se

² *Ibid.*

³ TAYLOR (2003), p. 158.

⁴ RORTY (1998), p. 8.

encuentran poderosamente incrustadas en nuestra cultura, lo cual nos obliga a hacerles frente. De acuerdo con Taylor, la explicación rortyana parece pasar por alto un “descubrimiento” crucial de la filosofía contemporánea que es la noción de “trasfondo”. Con esta noción se quiere expresar el conjunto de comprensiones inarticuladas que dan sentido a nuestros pensamientos y reacciones explícitas. Las obras de Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty son algunas de las más significativas aportaciones respecto a este tema.

La noción de trasfondo muestra hasta qué punto nuestra cultura es esclava del marco representacionalista. A partir del mismo se sostiene que la totalidad de nuestra aprehensión de la realidad se encuentra mediada por nuestras ideas o sentencias de verdad, distorsionando de este modo la naturaleza de nuestras capacidades. Por un lado, en lo que concierne a nuestra naturaleza encarnada, distorsiona el carácter de nuestras habilidades para hacer frente a nuestro entorno, y el modo en el cual lidiamos con los objetos. Por otro lado, desde el punto de vista de nuestra naturaleza social, distorsiona el carácter de nuestras relaciones e interacciones con otros seres.

Aún así, Rorty sostiene que la negativa de Taylor a abandonar toda disputa en este terreno y su insistencia por ofrecer una historia alternativa respecto a la naturaleza del agente, demuestra que aún permanece prisionero de la figura epistemológica. Esto se debe, según Rorty a que Taylor cree que su adhesión a los hiperbienes le obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia. “Por mi parte – continúa Rorty – rechazo todas las formas de dicha teoría, salvo aquellas que como resultado de su trivialidad y superficialidad acaban siendo incontrovertibles”⁵.

De acuerdo con Rorty, lo que caracteriza a los adherentes de cualquier teoría de la correspondencia es que necesitan criterios para determinar de qué modo diversos vocabularios “encajan” mejor o peor con el mundo. Eso implica que quienes sostienen esto, no sólo deben postular que ciertos vocabularios funcionan mejor que otros, sino que lo hacen porque representan la realidad de manera más adecuada. En este sentido, siempre según Rorty, Taylor cree que la mejor manera de superar los trastornos que nos produce la afirmación de una realidad independiente de nuestras representaciones es abandonar la pretensión de fundar nuestra ontología en una teoría del conocimiento.

A esto responde Rorty diciendo que los antirrepresentacionistas no dudan de que haya cosas en el universo que existan, *causalmente*, independientes de nosotros. A lo que ellos se resisten, nos dice, es que sean *representacionalmente* independiente de nosotros, lo cual

5 *Ibid*, p. 84.

conllevaría que ciertos términos resulten más adecuados que otros para dar cuenta de ellos. Desechar la idea de “cómo son las cosas en cualquier caso”, más allá de si son descritas y cómo, es lo que caracteriza a los antirrepresentacionistas.

En principio, ambos coinciden en rechazar el fundacionalismo, la ambición por construir una justificación de principio ascendente para nuestras creencias acerca del mundo. En la versión de Taylor, el fundacionalismo cartesiano-lockeano fracasa debido a que el holismo se interpone en su camino. Es decir: no es posible establecer las bases elementales de las totalidades con fin de alcanzar las certezas buscadas por los adherentes de estas teorías. Ahora bien, de acuerdo con Taylor, existen diversas clases de holismos. Rorty se adhiere, siguiendo a Quine y Davidson, a un holismo de verificación en el cual se advierte que las pretensiones de verdad no pueden ser verificadas individualmente. Sin embargo, Taylor invoca un holismo más radical, que echa por tierra de manera completa el atomismo sobre el cual se construye la argumentación fundacionalista. Por un lado, dice Taylor, la naturaleza de cualquier elemento es determinada por el “sentido” que define su lugar en una totalidad mayor de la que forma parte. Lo cual viene acompañado de la convicción de que estas totalidades no pueden ser comprendidas como meras agregaciones de sus elementos.

Eso significa que nuestra habilidad para lidiar con las cosas incorpora un sentido general de nosotros mismos y de nuestro mundo, lo cual, a su vez, incluye un espectro de diferentes habilidades. En línea con la noción de “comprensión” adelantada por Heidegger respecto a nuestra habilidad para lidiar con el mundo, Taylor señala que no es posible realizar una demarcación precisa entre nuestra aprehensión implícita de las cosas y nuestras formulaciones explícitas.

Ahora bien, esta totalidad en la cual las cosas particulares son comprendidas son “un sentido de mi mundo que es realizado por una pluralidad de medios”: pensamientos formulados, cosas respecto a las que en raras ocasiones hacemos preguntas pero que forman parte de nuestro marco referencial donde los pensamientos formulados encuentran su sentido, y la comprensión implícita de varias habilidades para hacer frente a nuestras circunstancias⁶.

Hasta aquí, lo dicho por Taylor resulta común a todo antifundacionalista. Sin embargo, la noción de “trasfondo” conlleva, según él, la necesidad de descartar cualquier imagen “representacionista” o “mediacional” de nuestra aprehensión del mundo. Es decir, la noción

6 TAYLOR (2003), p. 162.

de que nuestro conocimiento es algo que surge, en última instancia, de algo “interior” dentro de nosotros, algo producido por nuestra mente.

Lo que caracteriza las llamadas “epistemologías mediacionales” desde Descartes a Davidson, según Taylor, es que establecen algo que puede ser definido como interior, algo que contribuye al conocimiento y que puede ser distinguido del exterior. Estas epistemologías son responsables de la vigencia de las dudas escépticas y otras nociones afines, como ocurre con la categoría a priori de inconmensurabilidad. Sin embargo, si pensamos en la totalidad de nuestra aprehensión de las cosas, y su carácter multimediático, esta clase de dualismo resulta difícil de sostener.

Por otro lado, la pretensión de superar dicho extremo adscribiendo nuestras habilidades exclusivamente al cuerpo (como ocurre con las explicaciones reduccionista neurofisiológicas) no es más que otro de los extraños efectos que produce la filosofía poscartesiana. Como señala Taylor, la manera corriente en la cual lidiamos con el mundo no puede ser reducida a la conceptualidad, ni comprendida en términos de causalidad inanimada. La única manera que tenemos para explicar nuestra propia naturaleza y la naturaleza animal, una vez que hemos descartado el mecanicismo, es a partir de una noción de precomprensión en nuestro trato ordinario con las cosas.

De este modo, Taylor sostiene, junto a Heidegger y Merleau Ponty, que la aprehensión de las cosas no ocurre dentro de nosotros en contraposición al mundo al que estamos enfrentados, sino en nuestro contacto con éste, lo cual arruina la construcción representacional. Es aquí donde Taylor enfatiza la continuidad de la tradición epistemológica en Rorty, puesto que, pese a haber descartado el fundacionalismo, es posible rastrear el modo paradójico en el cual resuelve algunas encrucijadas que ponen al descubierto su representacionalismo, pese a su explícito rechazo del mismo, lo cual (nos dice Taylor) es una demostración de lo que significa “estar cautivo en una figura”.

Veamos de qué modo intenta Taylor probar su afirmación. El escenario elegido es el debate en torno al realismo y el antirrealismo. Según señala Taylor, el representacionalismo tiende a trocarse en escepticismo, relativismo y antirrealismo cuando los argumentos fundacionalistas fracasan. Por lo cual, nos dice, deberíamos considerar estas diferentes estrategias, como nos ha enseñado Heidegger, no como superación, sino en hilo de continuidad con los esfuerzos inspirados por el cartesianismo. Con respecto al antirrealismo, específicamente, decimos que consiste en negar toda distinción entre el mundo tal como es, y el mundo tal como lo vemos nosotros, o para decirlo en los términos favoritos de Rorty,

consiste en una negación de toda adjudicación en términos de la categorización “esquema-contenido”. De lo que también se desprende, en la esfera moral, negar cualquier distinción en torno a lo que es verdaderamente correcto moralmente, en contraposición a los que es correcto según nuestros propios criterios⁷. Esto prueba que el antirrealismo forma parte de la dialéctica fundacionalista que se articula a partir de los temores que causan las teorías mediacionales de que nuestras representaciones no estén en contacto con la realidad. Desde esta perspectiva, si consideramos al representacionalismo como esa teoría que sostiene que nuestro conocimiento consiste exclusivamente en representaciones y que nuestro razonamiento implica la manipulación de representaciones, la posición de Rorty (que en esto sigue estrechamente a Donald Davidson), puede aun considerarse gravitando alrededor de esas premisas.

De acuerdo con Davidson, una teoría coherentista es aquella que afirma que lo único que puede contar como una razón para sostener una creencia es otra creencia. Lo cual implica que nada cuenta como única justificación excepto aquello que ya aprobamos, es decir, que no hay manera de ir más allá de nuestras creencias y lenguajes para encontrar otra probación que no sea la coherencia. De acuerdo con Taylor, esta distinción radical entre causación y justificación es suficiente como para que consideremos la posición rortyana como representacionalista: a fin de probar sus tesis, estos dos filósofos se adhieren a los lineamientos básicos de la figura interior/exterior, según la cual, no podemos ir más allá de las representaciones que nos contienen para compararlas con la “realidad”. La manera para escapar a estas alineaciones, según Taylor, consiste en tomarse en serio la noción de incrustación en el mundo.

Ahora bien, la respuesta de Rorty ante las acusaciones de relativismo y antirrealismo es repudiar esos títulos sobre la base de que debemos dejar de hacer las preguntas que hacemos, las cuales producen las paradojas a la que nos tiene acostumbrados cierta forma de hacer filosofía. Pero, como ya hemos señalado, Taylor no cree que podamos pasar de largo ante estos interrogantes.

7 Piénsese, por ejemplo, en el título de las conferencias ofrecidas por Rorty en la Universidad de Girona en 1996: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Aquí el término autoritarismo se define en relación con las categorías de ordenación de lo real que se articulan a partir de alguna noción de correspondencia. En este sentido, la crítica que realiza Rorty a Taylor se dirige, justamente, a la deriva autoritaria que supone la pretensión de acudir a cualquier variación de la noción “esquema-contenido”, y a partir de allí, pretender que es posible clasificar algunos de los esquemas que utilizamos en vista a la mayor o menor correspondencia con aquello que se encuentra allí, de todas modos, independientemente de nosotros.

Evidentemente, nos dice Taylor, si asumimos que el único medio que tenemos para determinar la verdad de nuestras creencias se basa en desglosar y aislar un componente precategorial de la realidad para luego compararlo con el lenguaje, y a partir de allí definimos el intento por hacer “encajar” dicho desglose con un “lenguaje natural”, la crítica de Rorty parece justificada. Pero Taylor no cree que ese sea necesariamente el caso, sino que se trata más bien de otra de las caricaturas con las cuales Rorty acostumbra a presentar a sus contrincantes en el debate. De acuerdo con Rorty:

Creemos que la única forma de ir más allá de este estéril choque de metáforas no canjeables es pasar la carga de la prueba a nuestros adversarios pidiéndoles que respondan a dos preguntas. (1) ¿Has encontrado algún modo de meterte entre el lenguaje y su objeto (como sardónicamente lo expresó Wittgenstein) para así poder sugerirnos la manera de distinguir qué junturas son las de la naturaleza (parte del contenido) y cuáles meramente “nuestras” (parte sólo del esquema)? (2) En caso negativo, ¿te parece que conduce a alguna parte la afirmación de que algunas descripciones se corresponden con la realidad mejor que otras?⁸

Según Taylor, preguntas de este tipo son las que demuestran, que Rorty no toma en consideración la noción de trasfondo, tal como señalamos más arriba, y sigue sujeto a nociones representacionistas del conocimiento pese a su antifundacionalismo.

De acuerdo con Taylor, es posible distinguir, al menos, dos instancias diferentes sobre la relación entre enunciaciones y realidad. Ilustremos el primer caso imaginando el siguiente ejemplo: ayer contamos doce sillas en una habitación. Hoy, de regreso en la misma habitación, encontramos sólo diez. Aquí el lenguaje de clasificación por medio del cual contamos las sillas es el mismo en las dos instancias. Lo que ha cambiado es la realidad. En el segundo ejemplo, comparamos la noción aristotélica de “planeta” que incluye incluso un cuerpo celeste como el sol, con nuestra propia noción de “planeta” que no permite una inclusión semejante. En este caso, lo que ha cambiado, no es la realidad, sino el esquema que adoptamos.

Ahora bien, es posible ordenar estos esquemas como mejores o peores en vista a lo que nos permite cada uno de ellos. Un vocabulario como el aristotélico que pone al sol y a Marte en la misma categoría no nos permite dar cuenta de algunos detalles del funcionamiento de nuestra galaxia, algo que sí resulta factible en el marco del esquema

vigente. Esto es suficiente para que podamos establecer que nuestra clasificación es superior a la aristotélica, debido a que nos permite dar cuenta con mayor rigor de ciertas características del movimiento que la otra clasificación distorsiona. Pero esto no significa necesariamente aprehender el mundo de manera absolutamente independiente de toda descripción. Por otro lado, debemos asumir que no todos los esquemas pueden ser comparados, puesto que algunos de ellos responden a preguntas del todo diferentes y, por lo tanto, no resultan conmensurables. Si pensamos en la descripción de nuestro planeta de acuerdo con la antigua cosmología india en la cual aparece el Monte Meru como eje central, rodeado de siete cadenas montañosas y un océano donde flotan los cuatro continentes, en términos exclusivamente geográficos, dicha descripción es inferior a nuestras representaciones actuales. Pero cuando descubrimos el contenido moral que dichas representaciones tiene para el adherente, vemos que la representación no puede descartarse enteramente, porque da respuesta a un tipo de preguntas que no conciernen a la geografía actual. Algo semejante podemos decir respecto a los órdenes de significación moral de las representaciones aristotélicas y medievales. Sin embargo, habiendo hecho esta aclaración, es posible, en principio, ordenar estas clasificaciones a fin de determinar, respecto a preguntas análogas, cuál de ellas nos permite aprehender de mejor modo las características de la realidad que reconocemos independientes de nosotros. Esto es lo esencial del realismo.

Ahora bien, de acuerdo con Rorty, en vista de que no hay nada que haga a una proposición verdadera, ni las proposiciones son representaciones de nada, “todos los candidatos están a la par en lo que respecta a sus relaciones con una realidad independiente”. Desde la perspectiva de Rorty, no deberíamos hacer diferencia, por ejemplo, entre la física (sea esta normal o revolucionaria) y las reflexiones de tipo moral aludiendo a que en una de estas áreas podemos establecer la verdad de nuestras proposiciones, en contraposición de lo que ocurre en otras áreas de nuestro interés. La única diferencia relevante gira en torno al nivel de controversia que suscitan las afirmaciones respectivas, lo cual es, de acuerdo con Rorty, una cuestión sociológica sin significación filosófica alguna. Y contra Taylor, quien cree que “una vez que uno sale de debajo de la epistemología, (desembocamos en una suerte) de “realismo sin concesiones”, Rorty piensa que se desemboca en una posición en la que la única versión del realismo que le queda a uno es trivial, de sentido común y carente de interés, según la cual, todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son.

Esto carece de interés, porque lo único que se dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios de lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían. El realismo sólo se vuelve interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción “en sí” *versus* “para nosotros”⁹.

Uno de los propósitos explícitos de la postulación de la teoría coherentista davidsoniana consiste en la superación del etnocentrismo en el ámbito de la interpretación intercultural. Hipotéticamente, esto se lograría por medio de la aplicación del llamado “principio de caridad”, el cual nos impone una suerte de “tabú” que nos ordena no expresar distinciones respecto a las prácticas examinadas. Sin embargo, como señala Taylor, es posible superar el peligro del etnocentrismo reconociendo que existen diferencias en los esquemas de diversas culturas, con el fin de evadirnos del otro cuerno distorsionante: el antirrealismo. Esto es así porque el agente se encuentra siempre en pugna con el mundo, el cual, a su vez, le abre diversas posibilidades mediacionales. Pese a las alternativas en estas construcciones, existe una participación básica que impide que estemos totalmente equivocados¹⁰. Según Taylor:

La realidad del contacto con el mundo real es un hecho ineludible de la vida humana (o animal) y sólo puede ser imaginado en un sentido opuesto por un argumento filosófico erróneo. Este es el punto de la afirmación de Merleau-Ponty de que *Se demander si le monde est réel, ce n'est pas entendre ce que l'on dit*. Y es en virtud de este contacto con un mundo común que siempre tenemos algo que decirnos los unos a los otros, algo para señalar en las disputas acerca de la realidad¹¹.

Finalmente, Taylor se refiere a una tercera distinción respecto a los cambios que se producen en nuestras autointerpretaciones que no se ajustan a los casos expuestos en las categorías anteriores. Nuestros sentimientos cambian cuando son reconocidos y articulados por nosotros. Estos cambios no se deben exclusivamente a las mutaciones en las realidades que precipitan transformaciones en nuestras descripciones de la realidad. Ocurre también lo

9 RORTY (1998), p. 92.

10 Ver RICOEUR (1996), p. 133. Esta posición es análoga a la crítica que lleva a cabo Paul Ricoeur sobre Derek Parfit. Frente a la estrategia de los *puzzling cases* – que él llama “ficciones tecnológicas” – Ricoeur contrapone las ficciones literarias. Con respecto a los primeros, dice Ricoeur: “El problema será el de saber si no violan una restricción de otro orden, relativa al arraigo terrestre del hombre.”

11 TAYLOR (2003), p. 175.

opuesto. Hay transformaciones que realizamos en nuestras descripciones que alteran la realidad. Pero aún en estos casos es posible clasificar las diversas alternativas descriptivas en relación a su mayor o menor clarividencia respecto a la tarea de autocomprensión.

De todo esto se deduce que, aun cuando la intención de Taylor y Rorty coincide en lo que respecta a escapar a la epistemología mediacional, Taylor considera la estrategia de Rorty en términos semejantes al modo en el cual Hegel objeto la filosofía de Schelling.

La manera de escapar a la mediación por parte de Rorty es hacia una clase de noche donde todas las visiones acerca de la Mente y el Mundo están ocultas bajo una misma oscuridad. No se puede mirar y ver algo más, articulando lo que nosotros siempre ya “sabemos” en algún nivel, en la manera fructífera en que lo hicieron Heidegger y Merleau-Ponty. Esto es lo que le da a su teoría un aire singularmente a priori. No se nos permite distinguir entre diferentes contextos de verdad, donde diferentes cosas hacen nuestras reivindicaciones verdaderas. Tenemos que creer que la justificación es, en última instancia, una cuestión de cómo hacemos *nosotros* aquí las cosas, y que no es posible arbitrar por medio de argumentos que son mejores o peores, el modo en que *ellos* hacen allí las cosas¹².

Por último, ante esta suerte de “tabú” rortiano impuesto sobre todo intento por distinguir entre el realismo ineludible con el cual operamos en nuestra vida cotidiana y otras teorías adjetivadas como delirante platonismo o teología, Taylor nos recuerda que la perspectiva de Rorty no es ajena a la narrativa matriz de la modernidad en torno a la emancipación, la cual describe la historia como un tránsito desde la infancia hacia la madurez. Se trata de liberarse de la creencia en un Dios trascendente, a fin de alcanzar la adultez que implica el rechazo de toda autoridad que nos rebaje frente algo no humano, a favor de los meros requerimientos del consenso. Como ocurre con muchos creyentes que consideran la arrogancia humanista como una infatuación adolescente, pese a lo acertado en uno y otro caso de algunos aspectos de sus respectivas ilustraciones, se trata de crudas simplificaciones que reducen a caricatura las posiciones de nuestros contrincantes.

2. Freud y Nietzsche sobre la creación de sí

Ahora quisiera introducir el tratamiento de la contingencia del yo que realiza Rorty a partir de la discusión en torno a la diferencia entre la poesía y *eso* que Heidegger y Derrida

llaman “metafísica”. Citando a Derrida, Rorty nos recuerda que la metafísica, en este sentido, consiste en la búsqueda de una estructura centrada, de un cimiento fundamental e inmóvil, que conlleva una certidumbre tranquilizadora. En contraposición al esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia, la poesía consistiría, según Rorty, en el esfuerzo por encontrar en el reconocimiento de ella, la creación de sí. De manera semejante, nos dice el filósofo estadounidense, a partir de Hegel, y especialmente por medio de Nietzsche, los filósofos más relevantes de nuestra época han intentado una ruptura con Platón, concibiendo la “libertad como el reconocimiento de la contingencia”. De este modo, han intentado eludir la filosofía de la contemplación, en beneficio de una concepción de la existencia individual como pura contingencia.

El desafío de Rorty parece dirigirse directamente al corazón del proyecto de la antropología filosófica de Charles Taylor. Rorty está convencido que filósofos como Wittgenstein y Heidegger, en los cuales Taylor se apoya extensamente, pueden ser interpretados como autores ocupados en mostrar que lo universal y necesario de la existencia humana es, justamente, su individualidad y contingencia, en contraposición a los “teólogos” y “metafísicos” para quienes lo importante es demostrar los contextos permanentes y ahistóricos de la vida, lo cual no es otra cosa, según nos dice, que una apuesta por el conocimiento de la verdad de lo que somos, lo imperecedero, en contraposición a la mera animalidad individual destinada a la extinción.

A este anhelo de permanencia, Rorty opone el desafío perspectivista de Nietzsche. La verdad es ahora “un ejército móvil de metáforas” a la que se le ha arrebatado el poder para establecer un contexto unívoco para todas las vidas humanas. Al “mundo verdadero” de Platón, Rorty opone la convicción nietzscheana de la afirmación de sí, el consuelo de haber creado nuestro propio lenguaje. Es decir, de habernos creado a nosotros mismos. Desde esta perspectiva, conocernos a nosotros mismo no significa descubrir una verdad perenne en el exterior o en el interior nuestro. El conocimiento de sí es creación de sí.

Por supuesto, afirmaciones de este tipo no resultan novedosas para una cultura como la nuestra, profundamente marcada por el expresivismo. Pero Rorty quiere ir más allá. De modo semejante a lo que hiciera Feyerabend en el contexto de la filosofía de la ciencia, quien equiparó la llamada “ciencia revolucionaria” (en la terminología kuhniana), a la poesía, Rorty nos dice que deberíamos entender la distinción entre lo literal y lo metafórico como la diferencia entre un lenguaje viejo y un lenguaje nuevo, para evitar de ese modo toda referencia a nociones de verdad como adecuación o como correspondencia. Siguiendo a

Nietzsche, nos recuerda que los poetas son quienes se encuentran en mejor disposición para apreciar la contingencia. Para el resto de nosotros, en cambio, parece que sólo puede existir una descripción verdadera de la condición humana. Intentamos escapar a la contingencia, en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella “vigorosamente”. O, para decirlo de otro modo:

La tradición occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo¹³.

No creo que podamos descartar a Nietzsche utilizando argumentos ad hominem. Aun gravitamos en torno a los presupuestos que con extrema lucidez atacó. Es cierto, por ejemplo, que cierto “nietzscheanismo” ha favorecido discursos postmodernistas que han estado al servicio del desmantelamiento de las “ideologías”, lo cual es una de las claves para entender el triunfo de las posiciones antipolíticas en las sociedades democráticas occidentales que han estado en la base del progresivo y corrosivo debilitamiento de las instituciones en favor de la hegemonía corporativa transnacional. Pero estas consecuencias prácticas de las popularizaciones del nietzscheanismo y, aquellas como las del propio Rorty que se han apropiado de su literatura inflamada, no nos autorizan a darles la espalda como si se trataran de objetos pasados de moda que no merecen ya nuestra reflexión. Por el contrario, el descrédito de los ideales “milenaristas” impuestos por el neoliberalismo en las últimas décadas debería hacernos asumir los discursos de la contingencia en otro registro, conscientes, como somos ahora, de las falacias que cualquier filosofía de la historia proyecta sobre la existencia y los sacrificios que impone a las generaciones las apuestas seculares que se empeñan en representar un estado originario o final exclusivo para toda la humanidad. Dice Rorty:

El drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto no es un drama en el cual, triunfalmente, se alcanza una meta preexistente o, trágicamente, no se la alcanza. El trasfondo de tales dramas no es ni una realidad externa constante, ni una no desfalleciente fuente interior de inspiración. En lugar de ello, concebir la propia vida, o la vida de la propia comunidad, como una narración dramática es concebirla

como un proceso nietzscheano de autosuperación. El paradigma de una narración así es la vida del genio que puede decir de la parte relevante de su pasado: “Así lo quise”, porque ha descubierto un modo de describir ese pasado que el pasado nunca conoció, y, por lo tanto, ha descubierto la existencia de un yo que sus precursores nunca supieron que fuese posible¹⁴.

Aún así, Rorty cree que fue Freud quien más nos ayudó a aceptar la noción nietzscheana de creación de sí, porque asumió la labor de desdivinizar el yo al remontar la conciencia a sus orígenes. Esta desdivinización del yo tiene dos aspectos. Por un lado, se enfrenta a las nociones universalistas al estilo Kantiano que pretenden la existencia de un núcleo común de la moralidad en el hombre que se enfrenta al carácter espontáneo de la individualidad. El freudismo, nos dice Rorty, ha inculcado a nuestra cultura la idea de que también la conciencia o el sentido moral es producto de las vicisitudes de los individuos, y no la expresión de un núcleo compartido por todos los humanos, echando por tierra las distinciones cualitativas tradicionales. Además, ha contribuido a la radicalización de la aspiración a la autoexpresión de nuestra cultura, proporcionando a los individuos un lenguaje mucho más sofisticado que el lenguaje filosófico tradicional para articular el relato de su autodesarrollo moral.

Sin embargo, el aspecto más trastornante del freudismo es la noción de “inconsciente”. Como apunta Rorty, citando a Davidson, “los filósofos siempre se han sentido trastornados por la insistencia de Freud en la “partición del sí mismo”¹⁵. Porque, a diferencia de lo que ocurre con las distinciones llevadas a cabo por Platón y por Kant que, a su manera, nos dividen, pero jerarquizando la razón por sobre la sensación y conminándonos a una moralidad que fuerce a las acciones particulares a someterse al mandato de principios generales, Freud nos anima a regresar a lo particular de manera análoga a lo que ocurre con el cálculo prudencial en la deliberación moral, donde los detalles de la cosa concreta tienen relevancia. Pero hay algo más. A diferencia de Platón y Kant, para quienes la partición ocurre con el fin de la unidad de sí del hombre en una totalidad comprensiva, la noción de inconsciente sugiere la existencia de otros *cuasi* sí mismos que vagan bajo el umbral de la consciencia, lo cual hace patente la incoherencia y confusión que afecta a la persona.

La interpretación de Rorty sobre Freud se encuentra fuertemente influenciada por el holismo davidsoniano. Según Davidson, sólo puede atribuirse una creencia a alguien si se le

14 *Ibid.*

15 RORTY (1998), p. 146.

atribuyen muchas otras creencias mayoritariamente verdades y mayoritariamente congruentes. De esta manera, “ser una persona significa ser un conjunto de creencias y deseos coherentes y plausibles”¹⁶. Viendo que en ocasiones las conductas de los individuos no pueden explicarse a partir de un conjunto único de referencia, Davidson llega a la conclusión de que la partición del sí mismo llevada a cabo por Freud entre consciente e inconsciente puede interpretarse como la enunciación de conjuntos alternativos de creencias. Es decir, la convicción de que “un mismo cuerpo humano puede albergar dos o más personas”¹⁷ que establecen relaciones causales entre sí y con el cuerpo¹⁸.

Visto de este modo, podemos entender perfectamente lo que implica “descentramiento” en el caso del psicoanálisis. Si nos tomamos en serio que existen algunas personas desconocidas en nuestro interior que nos inducen a realizar ciertas cosas, lo que hace falta es familiarizarse con ellas. Esto trastoca de manera radical la manera de entender el “conocimiento de sí”. No se trata ya de familiarizarse con nuestra naturaleza humana común. Ahora se trata de conocer lo que nos distingue de los otros: lo accidental e irracional en nosotros, lo que escinde el conjunto de creencias y deseos incompatibles. Dice Rorty:

La concepción de Freud que propongo sólo parecerá plausible si se establece una distinción clara entre dos sentidos del “inconsciente”: (1) un sentido en el que equivale a uno o más sistemas de creencias y deseos bien articulados, sistemas que son tan complejos, sofisticados y dotados de tanta congruencia interna como las creencias y deseos conscientes normales del adulto; y (2) un sentido en el que equivale a una enorme masa de energías instintivas incapaces de expresarse, una “reserva de libido” para la cual es irrelevante la

16 *Ibíd.*, p. 147.

17 *Ibíd.*

18 En el capítulo siguiente nos ocuparemos de la teoría de la identidad personal que se origina en las reflexiones de Locke y Hume. En el ensayo que estamos tratando ahora mismo, Rorty señala acertadamente lo que distingue las aproximaciones de Hume y Freud. Rorty nos recuerda que, junto a Copérnico y Darwin, Freud se consideraba parte del triunvirato que había contribuido al “descentramiento” del hombre, al ofrecernos una imagen mecanizada del cosmos. Pero Freud no fue el primero en proponer una mecanización de la conciencia. La psicología humeana concebía las ideas e impresiones como átomos mentales que, organizados, constituían el yo. Sin embargo, según Hume, esta imagen no debía afectar la dimensión moral de la persona. Como mucho, debíamos considerar esta explicación como una cómoda descripción de las personas y las cosas que resultaba atractiva en vista a la pretensión de predicción y control de sus comportamientos. Pero la reconciliación “pragmática” llevada a cabo por Hume entre la libertad y el determinismo, nos dice Rorty, nos invita a considerar la mecanización de la mente a la ligera. Esta es la manera que la mayoría de nosotros tratamos estas cuestiones. Pero la aproximación freudiana adquiere otra dimensión cuando la interpretamos como el anuncio de que nuestro espacio interior se encuentra poblado de *cuasipersonas* “que forman parte de una red causal unitaria individual, pero no de una única persona”, lo cual nos obliga a conocer a cada una de ellas con el fin de predecir y controlar la conducta del ser humano.

congruencia. En el segundo sentido, el inconsciente es otro nombre para designar “las pasiones”, la parte inferior del alma, el yo mismo malo y falso. Si éste hubiese sido el único sentido que dio Freud al término, su obra hubiese dejado sustancialmente intactas nuestras estrategias de desarrollo del carácter y de nuestra autoimagen. Lo nuevo en la concepción freudiana del inconsciente es su afirmación de que nuestro yo inconsciente no es un animal mudo, hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo¹⁹.

A diferencia de lo que ocurre en el modelo platónico de autoconocimiento, para el cual el núcleo superior del alma se expresa lingüísticamente, mientras las partes inferiores, de tipo animal, son de carácter prelingüístico, Freud atribuye al inconsciente la capacidad de “urdir redes complejas de creencias, dotadas de coherencia interna”. Lo cual implica asumir que la distinción entre lo consciente y lo inconsciente no puede equipararse a la distinción humano/animal, razón/instinto, como ocurre en la mayor parte de la filosofía de la psicología tradicional. En el caso platónico, lo que sigue a la jerarquización de las partes del alma es una práctica moral que enfatiza el modelo de la purificación, la identificación por parte del individuo con la parte más verdadera o superior de su identidad a fin de someter su identidad animal. En el caso de Freud, en cambio, la práctica moral consiste en familiarizarse con las llamadas *cuasipersonas* y aprender algo de ellas.

En principio, una modelo de este tipo parece estar en frontal oposición a la noción tayloriana de la identidad. No sólo parece oponerse a la concepción de unidad de la persona, sino que además hace frente a la concepción de deliberación moral que se articula alrededor de la noción de evaluación fuerte, y el arbitraje prudencial de los diversos bienes que pugnan en la esfera de la moralidad reclamando la lealtad del individuo, y cuya tarea es determinar en cada caso concreto cuáles y en qué medida son los bienes que deben sacrificarse, con el fin de minimizar el peligro de la mutilación que conlleva la elección de nuestros modos de vida.

Sin embargo, es posible acomodar la perspectiva rortyana en el modelo antropológico de Taylor, si entendemos su descripción de la moralidad en relación con el ideal de emancipación y esclarecimiento que lo inspira. Como el propio Rorty señala, no se trata de descubrir el “verdadero sí mismo”, ni de articular el relato verdadero de cómo son las cosas. La madurez, de acuerdo con el filósofo estadounidense, consiste ahora en la capacidad de

“redescribir el propio pasado”, adoptando una concepción nominalista e irónica de sí mismo²⁰. De este modo, el ideal al que aspira quien elige como modelo de la conciencia y del yo una concepción semejante es la de un ser capaz de enfrentarse a la contingencia y al azar sin sentir que son condiciones indignas que debemos trucar para evadirlas.

Todo esto nos permite asumir la caracterización de la moral realizada por Taylor. El propio Rorty reconoce que la concepción descentrada y contingente del sujeto vino acompañada de una serie de distinciones cualitativas que ayudó a contraponer a las virtudes tradicionales inspiradas en la “vida ascética” (que fueron objeto de la crítica nietzscheana) las virtudes de la “vida estética” (que fueron el blanco de Kierkegaard). Se trata ahora de ser cada vez “más irónicos, lúdicos, libres e inventivos en nuestra elección de una descripción de nosotros mismos”. Todo esto nos ha ayudado a “sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo que comparten todos los demás seres humanos”, y concebir la reflexión y el conocimiento moral “como una cuestión más de autocreación que de autoconocimiento”²¹.

De acuerdo con Rorty, la historia de la filosofía moderna que va de Descartes a Kant ha consistido en los reiterados intentos por conservar “un enclave de no mecanicismo y mantener así viva la noción de un “verdadero sí mismo” y la plausibilidad de una moralidad de la autopurificación”²². Ello ha acabado empobreciendo el vocabulario de la filosofía moral y trasladando la reflexión al ámbito de los novelistas y poetas, debido, como señala Iris Murdoch, “a una idea de unidad no examinada y vacía, y [el] empobrecimiento [de] nuestro lenguaje moral en un ámbito importante”²³. Todo esto puede resumirse, según Rorty, diciendo:

Cuando la ciencia moderna hizo difícil concebir al hombre como una especie natural, la filosofía respondió inventando una especie no natural. Quizá era predecible que la secuencia de descripciones de este sí mismo que comienza con Descartes habría de concluir con Sartre: el sí mismo como un espacio en blanco en medio de una máquina –un *être-pour-soi*, un “agujero del ser”. Por el contrario, Freud se alinea con Hegel y contra Kant, en una actitud de exuberancia nietzscheana en vez de la perplejidad sartreana. Nos ofrece una forma de reinventar la búsqueda de expansión, y con ello reinventa la moralidad del carácter²⁴.

20 *Ibid*, p. 151.

21 *Ibid*, p. 154.

22 *Ibid*, p. 156.

23 *Ibid*, citado por Rorty, nota 21.

24 *Ibid*, p. 157.

En breve, en contraposición a la filosofía tradicional que identificó el sí mismo como el aspecto normativo y autoritario de la consciencia a través del cual nos era dado acceder a las verdades universales y a principios generales, Freud relocaliza esa parte de la consciencia como una parte sin mayor privilegio en el concierto de la consciencia. Pero eso no supuso la asunción por su parte de una tesis reduccionista de la moralidad. Por otro lado, pese a identificar la consciencia con el itinerario idiosincrático de su pasado, Freud no cayó en la tentación de creer que el psicoanálisis podía ser un sustituto para la deliberación moral. Su actitud general hacia la consciencia fue la de adoptar una lectura mecanicista de la misma que le permitía acercarse a ella de una manera pragmática. Finalmente, nos dice Rorty, el principal legado de Freud fue enseñarnos a entender los diversos vocabularios como instrumentos, y no como espejos de la realidad, lo cual nos capacitó para “tolerar las ambigüedades que las tradiciones religiosas y filosóficas habían esperado eliminar”²⁵.

Frente a esto, podemos preguntarnos hasta qué punto la posición freudiana pone en cuestión la conexión entre identidad y bien que se encuentra en el núcleo de la antropología filosófica de Taylor. En principio, la partición del yo realizada por Freud trastoca las distinciones tradicionales entre lo admirable y lo reprobable, lo superior y lo inferior. Sin embargo, Taylor se muestra muy crítico con cierta noción ilustrada del sujeto que lo concibe en términos de desvinculación, volcado exclusivamente hacia actividades objetivantes e instrumentalistas. Por otro lado, el tratamiento que realiza Taylor del arte modernista, pone de manifiesto su posición respecto a cualquier noción de unificación de la vida humana sobre bases reduccionistas. Refiriéndose a los rasgos de los artistas modernistas, dice Taylor:

Esta es la conciencia de vivir dentro de una dualidad o pluralidad de niveles, no totalmente compatibles, pero que no se pueden reducir a la unidad. Aquí volvemos a la argumentación anterior sobre los diferentes modelos del yo. El yo de la razón desvinculada es – y debería ser – un centro único de cálculo estratégico. La postura expresivista romántica apunta a la perfecta integración, en la que tanto la razón como la sensualidad, el impulso interno y la naturaleza externa, están armonizados. Pero en el mundo postschopenhaueriano [...] no existe una única explicación de la experiencia a la que asirse de un modo exclusivo sin desastre o empobrecimiento²⁶.

25 *Ibid*, p. 158.

26 TAYLOR (1989), p. 480.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 14-33

La reflexión rortyana en torno a la contingencia parecería poner en cuestión la hermenéutica de la identidad propuesta por Taylor, la cual exige un trasfondo no contingente de cualidades contrastadas. Sin embargo, lejos de socavar el proyecto de Taylor, la posición de Rorty ayuda a fortalecerlo. Como ha señalado Smith:

Donde Rorty, en su ironismo, apunta hacia una contingencia sin reservas, se nutre en la oposición hacia la concepción esencialista del sí en la que se apoya de manera implícita [...] sobre una doble intuición. En el primer momento toma en consideración las clases de seres que son los animales que se autointerpretan; en un segundo momento, toma seriamente, al contrario de irónicamente, las condiciones que permiten a estos animales mejorar sus autointerpretaciones. Ambos momentos ponen límites sobre la contingencia de la identidad del sí²⁷.

La antropología filosófica de Taylor, fundada en una hermenéutica de la identidad, se distingue del tipo de relativismo al que han apostado quienes han puesto sus esperanzas en superar el etnocentrismo racionalista por medio de la contingencia radical. Es posible encontrar una alternativa al relativismo y al etnocentrismo en el poder que concede una argumentación que se articula sobre un realismo cualificado que reconoce nuestra naturaleza encarnada. Un realismo que reconoce que estamos involucrados de manera ineludible en la pugna con el mundo compartido por los seres humanos, en la medida que es independiente de los esquemas distintivos a partir de los cuales orientamos nuestras acciones. La hermenéutica de Taylor intenta un camino medio entre el dogmatismo unívoco del racionalismo antihermenéutico y las posiciones apriorísticas de inconmensurabilidad a la cual parecen adictos muchos de los representantes de la postmodernidad.

3. Post-scríptum: la República rortyana

Lo que en este capítulo hemos puesto en juego es la manera en la cual concebimos esta “pluralidad interior”, y el modo en el cual creemos que nos es dado o no resolver los conflictos entre las diferentes partes de nuestra personalidad, sin caer en una imagen de radical fragmentación.

Es significativo que podamos trazar paralelismos entre la esfera psicológica de los individuos y la esfera social en una época de extremo pluralismo como la nuestra. En el fondo de la discusión psicológica existen motivaciones explícitas por representar al ciudadano democrático, y hacer de su interioridad, “en letras pequeñas”, un reflejo de lo que es la comunidad moderna. En ese sentido, la intención rortyana se encuentra en línea de continuidad con el intento platónico por ofrecer un fundamento a la Polis a través de una descripción del alma del ciudadano. La preocupación antidogmática de Rorty, el espíritu antiautoritario, “en epistemología y en ética”, se articula a partir del ideal pragmático y estadounidense de “forjar una nación”. Para ello, en lo que respecta a los individuos, Rorty se ve obligado a ofrecer una noción del sujeto que es análoga a la noción del estado liberal, un escenario donde las *cuasipersonas* entran en conversación sin otro arbitraje que el de conducir la conversación de manera edificante, sin apuestas articuladas a priori respecto al tipo de bienes que se aspira a alcanzar.

La crítica de Taylor respecto a la posición antiepistemológica de Rorty, es análoga a la interpretación heideggeriana sobre Nietzsche: lo que pretendía ser una superación, en realidad es una culminación (platonismo invertido).

Como vimos que ocurría con la teoría coherentista defendida por Rorty y Davidson, podemos decir que la imagen que se desprende de su “teoría” de la identidad tiene un aire de familia innegable con el sujeto desencarnado adelantado por el cartesianismo. Como veremos en el capítulo siguiente cuando tratemos la filosofía de Parfit, Rorty comparte con este una visión del sujeto que lo obliga a adoptar estrategias paradójicas para sostener sus posiciones teóricas, como los experimentos de “ficción tecnológica” propuestos por Parfit, o la noción de “múltiples yo” que habitan la conciencia que hemos analizado en este capítulo.

Bibliografía

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

—. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

—. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 14-33

SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity*. London: Routledge, 1997.

TAYLOR, Charles. «"Rorty and Philosophy".» En *Richard Rorty*, editado por Charles Guignon y David R. Hiley. New York: Cambridge University Press, 2003.

—. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1989.



Revista Digital
de Filosofía