

RICHARD RORTY: LA INQUIETANTE
HUELLA DE NIETZSCHE

Antonio Diéguez

Centro de Salud Mental Hortaleza. Madrid

KALPOKAS, D., Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología, Buenos Aires, Del signo, 2005, 280 pp.

CALDER, G., Rorty y la redescipción, Madrid, Alianza editorial, 2005, 111 pp.

IBAÑEZ, T., Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres, Barcelona, Gedisa, 2005, 226 pp.

Son muy pocos los filósofos que en estas últimas décadas han alcanzado un impacto que, como en el caso de Richard Rorty, llega a sobrepasar ampliamente el interés de su propio gremio. Ha sido señalado con frecuencia como el filósofo vivo más leído, más influyente, más importante, etc., calificativos estériles o estúpidos si no van acompañados de una explicación suficientemente buena, que desvele al menos el grado de identificación de quien los emite con los planteamientos del susodicho. Si existe esa explicación y, además, como en el caso de Kalpokas —autor del primero de los libros que presentamos— se dedica todo un sustancioso volumen a analizar de manera crítica la producción del afamado filósofo, estaremos más cerca de diferenciar entre el calado intelectual de una obra y su impacto mediático, académico y extraprofesional. Desconocemos, en fin, por qué sumado a ese coro un exposmoderno tan relevante como Harold Bloom califica a Richard Rorty como «el filósofo más interesante del mundo en el momento actual».

Como es bien sabido la mejor manera de conocer fielmente la obra de cualquier autor (de obra escrita) es a través del simple procedimiento del acceso directo a sus textos, evitando así los frecuentes extravíos interpretativos a los que pueden condu-

cirnos determinados exégetas más o menos tentadores. Al margen del psicoanálisis posfreudiano, la obra de Freud es un buen ejemplo de esto, como lo es clarísimamente la de Richard Rorty. El empeño en transmitir y difundir su pensamiento, unido a unas indiscutibles dotes literarias, son algunos de esos elementos comunes al fundador del psicoanálisis y al filósofo neopragmatista norteamericano. El esfuerzo por hacerse entender que Derrida —por tomar un ejemplo más o menos próximo— no realiza podemos agradecerlo a Rorty que, como dice Javier Muguerza en su probablemente ficticia conversación con Zalantzamendi, «donde Derrida habla de ‘metafísica de la presencia’, Rorty lo hace, un tanto más prosaicamente, de ‘representacionismo’. No obstante, también es cierto que tanto Freud como Rorty son ambos autores muy prolíficos, que, en el caso del segundo —más allá de comparaciones— mantiene una actividad productiva y una permanente y fecunda interlocución con los pensadores actuales de primera fila, que a veces, también es cierto, puede verse enriquecida por sus comentaristas.

Quiero recalcar pues, que lo mejor para conocer, al menos en primera instancia —por supuesto, no necesariamente compartir— los planteamientos filosóficos de este pensador, tardío en cuanto a notoriedad, pese a todo, pasa por la lectura de —por ejemplo— *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (FCE, 1997). Ahí podemos encontrar una exposición breve de su (anti)epistemología, su anti(ontología) y su arriesgada propuesta de una «ética sin obligaciones universales». Sin embargo, la incesante producción de escritos sobre (y frecuentemente contra) su obra nos invita a adentrarnos o al menos familiarizarnos con la interesante polémica que esta genera.

Sin la incorrección política de Nietzsche, aquí también —como en tantas ocasiones— de fondo, pero con muy parecida capacidad para la provocación, Rorty no deja a nadie indiferente. Desde luego, su propuesta profundamente antiepistemológica, con frecuencia emparentada cuando no identificada con un inadmisibles relativismo, no puede dejar impasible a nadie que se tome la molestia de preguntarse mínimamente si su posición ética, política, existencial o simplemente su actividad profesional tienen algún fundamento. El filósofo estadounidense rechaza por principio este tipo de formulaciones que, a su modo de ver, no conducen a ningún lugar, y nos invita a que nos hagamos otro tipo de preguntas que en general tienen como fin la utilidad. Así, si tomamos como ejemplo cualquier disciplina con pretensiones de legitimidad científica quedaremos de inmediato en una posición que no dispone de mayor aval que el de nuestros propios argumentos, puesto que al tratarse de una narrativa más en el sentido de Lyotard, su validez será necesariamente parcial, restringida al grupo que la comparte, en este caso la comunidad científica, en el momento histórico que se considere.

De manera ineludible nos vemos abocados al dilema central del posmodernismo, el problema realismo-antirrealismo, o más correctamente el planteamiento de que el realismo es falso y que una afirmación y su opuesta pueden ser igualmente

verdaderas puesto que siempre existirá alguna perspectiva (justificación) bajo la cual cada una es verdadera. El problema es que según una de esas posibles perspectivas (el realismo) una afirmación y su opuesta no pueden ser ambas verdaderas y al tener que ser aceptada por el planteamiento posmoderno como una más, éste se autoexcluye al hacerlo.

Sin embargo, como señala John R. Searle, resulta sorprendente la escasez en la reciente literatura especializada de las defensas de la teoría de la verdad como correspondencia o realismo externo. Y es que en absoluto se ha cumplido el diagnóstico emitido por Daniel Bell, entre otros, que desde hace ya una década apuntaban la pronta desaparición del posmodernismo como empresa cultural. Quizás se pueda aceptar que tras el éxito inicial del conocido deslizamiento desde Marx a Nietzsche, pensadores como Foucault, Derrida, Deleuze, en fin la *french theory*, hayan sufrido cierto desgaste y perdido seguidores. En cambio, la presencia e incluso la pujanza del lacanismo, y en especial del constructivismo o el neopragmatismo indican lo contrario en diferentes ámbitos disciplinares. En el campo de la historia de la psiquiatría —nos recordaba Rafael Huertas en el primer número de esta misma publicación— ese es el entorno en el que se situaban los trabajos de S. Shapin, representativos de un enfoque —el *strong programme*— por lo mismo tachado de relativista. En su reciente libro, *¿Qué es lo que pasa?* (Lucina, 2006), después de varios años de inmersión en la física y en la matemática, Agustín García Calvo presenta, y nos propone, un «descubrimiento» de «cómo son las cosas» que se inscribe —quizás con más melancolía que rebeldía— en un antirrealismo con el que cada vez estamos más familiarizados. Así ocurre, sin duda, en el discurso psiquiátrico y más concretamente en el ámbito de las psicoterapias donde puede decirse que la filosofía neopragmatista, con sus pros y sus contras, constituye el elemento clave de lo que Kuhn (otro referente central en Rorty) denomina *matriz disciplinar*, uno de los dos componentes centrales en cualquier paradigma. Es decir, en ella se encuentra ese «conjunto de presupuestos fundamentales, generalmente no explícitos, a menudo inconscientes y habitualmente no sujetos a comprobación empírica» que sustentan lo que podríamos calificar como paradigma posmoderno en psicoterapia.

La filosofía y el espejo de la naturaleza, libro con el que en 1979, Rorty, maduro ya intelectualmente, irrumpe en el panorama filosófico estadounidense, es un análisis elocuente, radical y cuidadosamente argumentado de los orígenes y desaparición de la filosofía analítica contemporánea. El libro rechaza los realismos, el representacionismo, el subjetivismo y el esencialismo: todo lo que contaminó a la filosofía obsesionada por la epistemología, y puso de manifiesto la insuficiencia de los progresos que aún conociendo el *giro lingüístico* dicha tradición filosófica había realizado. Desde entonces, Rorty viene invitándonos a pensar que «si vemos el conocimiento como una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza, no es probable que pretendamos llegar a una meta-práctica que sea

la crítica de todas las formas posibles de práctica social». Aunque por entonces el término «pragmatismo» le parece aún «algo sobrecargado», comienza ya a utilizarlo para referirse al planteamiento de que «la filosofía no tendrá nada más que ofrecer que el sentido común (con la ayuda de la biología, la historia, etc.) en relación con el conocimiento y la verdad».

Aunque John Dewey —junto con Wittgenstein y Heidegger— sea uno de los «héroes» de *La filosofía y el espejo...*, el nuevo pragmatismo rortyano se distingue del viejo, tras el corte cronológico que el positivismo introduce entre uno y otro, precisamente porque ha aprendido algunas lecciones de la filosofía analítica. Los neopragmatistas hablan de lenguaje en lugar de experiencia, mente o consciencia, y además —dice Rorty— «todos hemos leído a Kuhn, Hanson, Toulmin y Feyerabend y por tanto nos hemos vuelto suspicaces respecto al término ‘método científico’».

Compuesto de una serie de conferencias impartidas en Inglaterra entre 1986 y 1987, el siguiente libro de Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, fue publicado en 1989 y supuso el definitivo lanzamiento de su autor al centro de atención público tanto en el ámbito norteamericano como en el internacional. Allí nos incita a renunciar a las nociones que han sido asociadas con la filosofía occidental desde la Reforma, la Ilustración y las Revoluciones francesa y americana. Nociones estas que tratan de verdades que se encuentran y descubren, de ideas de una esencia humana fundamental y un yo real, y normas y principios que sirven como fundamentos de nuestras instituciones políticas y nuestras prácticas morales. Pues bien, ni corto ni perezoso, un Rorty ya plenamente posmoderno argumenta que debemos dejar de hablar sobre el descubrimiento de las verdades, que dejemos de hacer caso a la llamada de la esencia humana, y que dejemos de intentar discernir cuál es la verdadera lógica y el verdadero significado de la historia. Las verdades que ni se descubren ni se encuentran han de ser sustituidas por narrativas convincentes, transformadoras y creativas. El libro, en fin, descubre un importante proyecto de reinscripción de la historia intelectual de Occidente, que apoyándose en un radical historicismo tiene serias dificultades para eludir un relativismo ético.

Rorty se adentra en el terreno político muy frecuentemente de manera franca y directa (véase *Pragmatismo y política*, Paidós, 1998), y en otras ocasiones al hilo de argumentos sobre problemas de cualquier otro orden, en general «conversaciones» —como él las llama— sobre temas filosóficos con otros autores. No estamos ante un personaje con la complejidad biográfica y el activismo político institucional directo de Foucault o Castoriadis, pero para algún tratadista, como Fernando Vallespín, la influencia de su pensamiento justifica un lugar para el filósofo norteamericano en la *Historia de la teoría política*. Esta importante característica de su obra guarda relación de raíz con el ambiente familiar donde crece y se educa. Así, Tomás Ibáñez nos señala algunos aspectos biográficos que ilustran bien el compromiso y el activismo político de la familia Rorty, como por ejemplo, el hecho de que cuando asesinaron a

Trotsky por orden de Stalin en 1940, fue en la casa de los Rorty donde buscó refugio John Frank, uno de sus secretarios. No obstante, ese entorno familiar fuertemente politizado que le habría transmitido que «el único fin digno para cualquier ser humano, consistía en dedicar su vida a luchar contra la injusticia social» pudo tener un efecto sobre la tendencia a la reflexión política de Rorty menor que el que se desprende obligadamente de su propia posición filosófica.

La propuesta nitzscheana acerca de la verdad defendida por Rorty, que de manera clara y resuelta va más allá de la «amenaza última de la desaparición de la Verdad en sí» denunciada entre otros muchos por Fredric Jameson, tiene unas consecuencias políticas obvias que han suscitado vivos e interminables debates entre el filósofo estadounidense y sus compatriotas y, por supuesto, con el frente de la tradición filosófica continental. Desde luego, la defensa de la *verdad* como «acuerdo entre partes», resultado de una «conversación», o como «aquello que mejor se adecua a nuestros fines», planteada por un patriota norteamericano confeso no conduce a pensar en ningún tipo de proyecto universalista, desde una visión del mundo que —por lo mismo— él denomina post-metafísica. Rorty aplica siempre sus análisis a un «nosotros», a «nuestro mundo», a un contexto (una cuestión ésta clave en su discusión con Habermas) por lo que su denuncia de «la explotación económica como problema básico» no parece tener su raíz precisamente en un pensamiento internacionalista. El hecho de que no deje pasar ninguna oportunidad para autoproclamarse *izquierdista* merece todo tipo de matices relacionados tanto con sus posiciones político-ideológicas como con los significados de esta palabra. «Liberal, burgués, posmoderno» a veces, socialdemócrata e incluso socialista en otras ocasiones, tampoco desperdicia ocasión para atacar y descalificar a «esa izquierda que dice que nunca debemos abandonar a Marx [y] se preocupa más de su propia autenticidad que de lo que se podría hacer. La lealtad a Marx se ha convertido en un fetiche».

Éste es uno de los registros en los que al abordar la confrontación con Habermas, Tomás Ibáñez señala un «enfoque radicalmente antagónico y diametralmente opuesto» en Rorty. Para ello, aún reconociendo sus múltiples coincidencias, se basa principalmente en que el debate sobre la cuestión de la verdad está presidido por la confrontación entre una visión contextualista o etnocentrista del norteamericano y otra universalista del filósofo de Frankfurt. No obstante la *pragmática trascendental* habermasiana merece y tiene mejores críticos que un Rorty que enriquece de manera mutua sus planteamientos con los del alemán. Sin ir más lejos, tenemos un ejemplo en la obra de Muguerza, donde califica de «comunidad de santos» la célebre «comunidad ideal de diálogo» de Habermas, superada desde su misma concepción por «la realidad» sociohistórica. Un auténtico «diálogo entre iguales» no deja de ser una quimera imposible en un mundo donde el destino de los hablantes parece predeterminado por el «programa» del «mundo de la vida», al que se pertenece desde el nacimiento.

El librito de Calder ofrece un análisis sucinto y amable de la propuesta rortyana de la *redescripción* como táctica para abrirnos camino hacia el consenso en lo público, y para una permanente reinvencción en lo privado, planteamiento este último sonoranamente foucaultiano. La obra misma de Rorty, que consiste más bien en un ejercicio de desconstrucción, entendido también así por Kalpokas, es, para Calder, una *redescripción* de la naturaleza y del alcance del pensamiento filosófico y de la investigación en general. No se trata de profundizar en las descripciones que ya utilizamos, de ahondar en el vocabulario, sino más bien de crear nuevos vocabularios, nuevos juegos de lenguaje, utilizando la expresión de Wittgenstein, ninguno de los cuales está más cerca o es el más cercano a la forma en la que el mundo de verdad es. Dicho de otra manera, en lugar de buscar la forma de hacer innecesarias más *redescripciones* encontrando una manera mediante la que reducir todas las *redescripciones* posibles a una, de lo que se trata es de que siga la «conversación»: animar la *redescripción* en curso en lugar de encontrar la (supuesta) verdad objetiva.

Resulta evidente que aquí quedan enmarcados los planteamientos, ahora tan en boga entre nosotros, del constructivismo en psicoterapia, porque como escribe Calder «Rorty nos pide que contemplemos nuestra individualidad, igual que nuestra comunidad, como narrativas en curso, como sujetas a las mismas *redescripciones* continuas igual que lo están los más amplios horizontes sociales». Así, tanto el psicoterapeuta como el intelectual preferido por Rorty es aquel que se familiariza con tantos vocabularios y juegos de lenguaje como le es posible, aquel que se pone al corriente del mayor número posible de novelas y de etnografías. De esta manera podrá convertirse en un «ironista» de su propio vocabulario, el cual es reconocido como un producto contingente del tiempo y el lugar en el que nació. Ese sería el proceso mediante el que podríamos hacernos más sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje en vez de aspirar a conocerlo a través de la demostración de la existencia de una naturaleza humana común. Es decir, la labor de creación de solidaridad humana, donde tan frecuentemente desembocan los argumentos rortyanos.

Por consiguiente, la réplica pragmatista de Rorty a la cuestión nazi (escogida siempre para enfrentar el problema del relativismo) podría consistir en dos partes. En primer lugar, no se refuta a los nazis ni ninguna otra visión del mundo; se ofrece más bien una *redescripción* del mundo que logra hacer que su descripción sea insostenible. En segundo lugar, el intelectual propiamente ironista, con su gran surtido de conocimientos, habrá leído demasiadas novelas y etnografías como para dejarse engañar por un vocabulario que se cree en relación privilegiada con la verdad, y que ignora el dolor de los demás.

Estamos, en definitiva, ante un modo de pensamiento que invita a la actitud derivada de aquel planteamiento nitzscheano que encuentra en «las convicciones los mayores enemigos de la verdad, más poderosos aún que las mentiras». Desde pronto, aún en su etapa de Basilea, el filósofo alemán advierte en *Humano, demasiado humano*,

—obra inaugural de la posmodernidad, según Vattimo— que «una convicción es la creencia de estar sobre un punto cualquiera del conocimiento, en posesión de la verdad absoluta. Esta creencia supone, por consiguiente, que hay verdades absolutas, y al mismo tiempo, que estamos en posesión de los métodos que conducen a ellas, y por último que todo hombre que tiene convicciones aplica estos métodos. Estos tres métodos demuestran desde luego que el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico; ante nosotros está en la edad de la inocencia teórica; es un niño cualquiera que sea su talla. Ahora bien, siglos enteros han vivido en estas ideas pueriles, y de ellas han brotado las más poderosas fuerzas de la humanidad. Ese número infinito de hombres que se sacrificaban por sus convicciones creían hacerlo por la verdad absoluta. En esto se equivocaban todos; realmente ningún hombre se ha sacrificado todavía por la verdad; por lo menos, la expresión dogmática de su creencia ha debido ser anticientífica o semicientífica. Pero se pretendía tener razón porque se creía «deber» tener razón [...] Lo que ha dado a la historia ese carácter de violencia no han sido las opiniones, sino la lucha por la fe en las opiniones, es decir, de las convicciones».

