



## LOS LÍMITES DEL “YO”: UNA APROXIMACIÓN A RICHARD RORTY

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ

### RESUMEN

El presente trabajo pretende una aproximación general a la postura del neopragmatista Richard Rorty en relación con el problema de la identidad personal. Para ello se recurre a una modesta genealogía del concepto de “límite” que culmina en la imbricación, tan propia del filosofar del s. XX, entre límites y lenguaje. Se propone, pues, una hipótesis hermenéutica de las tesis de nuestro autor que toma como término nuclear el de “límite”, opción que obliga a contraponer los postulados del profesor norteamericano con otros enfoques paradigmáticos que han operado en una línea similar de pensamiento.

#### 1. INTRODUCCIÓN. LA IDENTIDAD PERSONAL: UN PROBLEMA MORAL

**S**i atendemos a los ríos de tinta que se han vertido en la historia de la filosofía acerca del llamado problema de la identidad personal, no parece descabellado coincidir con David Hume en que, de todos los laberintos filosóficos en los que se han perdido los grandes – y no tan grandes – pensadores, éste resulta uno de los más intrincados. Y es que, cuanto menos, conviene adentrarse en él con una buena brújula capaz de orientar y situar al intrépido neófito. Aquí intentaremos no perder el norte con la ayuda del pragmatista Richard Rorty, cuyo enfoque del problema nos parece, como intentaremos mostrar en las páginas venideras, tan productivo como novedoso: se trata, lo adelantamos ya, de presentar el laberinto de la identidad personal no como un problema principalmente epistemológico u ontológico, como sí han hecho la mayoría de tradiciones que lo han abordado; en Rorty, por el contrario, se trata fundamentalmente de un problema moral, y, como tal, su solución, caso de haberla, precisará de un cambio de perspectiva. Si no nos gustan los callejones sin salida del laberinto, habrá que abrir algunos boquetes nuevos a base de martillazos conceptuales.

Claro está que, si abandonamos la óptica tradicional, ya no se trata de investigar cómo podemos acceder a un yo sustancial que soporte cualesquiera cambios a lo largo del tiempo, ni tampoco de realizar algún tipo de analítica del sujeto para averiguar en qué pueda consistir su cualidad definitoria y distintiva; Locke y Heidegger<sup>1</sup> (o, lo que es lo mismo, la tradición



<sup>1</sup> Conviene, no obstante, matizar. No son pocos quienes piensan que detrás de los enfoques narrativos en la identidad personal se halla asumida en algún grado una ontología de raigambre heideggeriana. Rorty no será una excepción (lo veremos posteriormente en relación con su crítica a la oposición sujeto/objeto). Sin embargo, lo que nos interesa subrayar es que, sean cuales sean los supuestos ontológicos y epistemológicos – y tendremos ocasión de detenernos en algunos de ellos –, la estrategia rortyana será mantenerlos en un discreto apartadero, primando el cariz ético de su postura.

analítica por un lado y aquella parte de la hermenéutica que se ha centrado en aspectos ontológicos por el otro) quedan relegados a un segundo plano, en beneficio de aquellos autores que han atendido a lo que, con Michel Foucault, podemos llamar el *cuidado de sí*. El trabajo que el individuo realice sobre sí mismo, reflexionando críticamente sobre las estructuras que han configurado su subjetividad, será el foco que alumbre lo más importante que pueda decirse de la identidad personal.

Pero este cambio de perspectiva que Rorty promueve no se construye en el vacío. Hay un telón de fondo que funciona como *background* en el que ubicar el discurso de nuestro autor: la relación irremediable entre la identidad personal y el lenguaje. Si aceptamos, como insinuamos, que la identidad personal se comprende mejor con una perspectiva ético-narrativa, no puede extrañarnos que el instrumental surja del ámbito lingüístico ni que su alcance y potencial tengan que ver con este último. Así, damos de bruces con el manido tema de los límites del lenguaje, pero también con la idea no menos importante del lenguaje como límite; éste será el escenario, sin duda heredado del proceder general de la filosofía a lo largo del s. XX, en el que Rorty irrumpirá con su particular dinamita. Conviene entonces, antes de introducirnos en los pormenores de sus tesis, centrar el problema con una modesta genealogía histórica del problema de los límites.

## 2. EL PROBLEMA DE LOS LÍMITES. *OMNIA DETERMINATIO EST NEGATIO*

### A. LA INSOPORTABLE INFINITUD DEL SER

*“Si te dicen que Dios es infinito,  
di que entonces no es; y si finito,  
que lo demuestre pues y que concluya.”*  
(Agustín García Calvo)

Lo primero que debemos señalar es que la atribución de límites, bien sea al sujeto o al conocimiento, no ha tenido siempre la mala prensa que suele acompañarle sin remedio. Ya nos advirtió Spinoza que el precio de la indeterminación – esto es: de no imponer límites – es la indistinción; y nada más alejado de los deseos del pensamiento griego que la mezcolanza indiscriminada de seres carentes de atributos con los que poder clasificarlos<sup>2</sup>. Conviene a este respecto recordar, por ejemplo, que el paganismo de la antigüedad se opone a ese igualitarismo ontológico que adviene con el triunfo del cristianismo, canalizador de la idea de universalidad: ya la ética aristotélica, como es bien sabido, queda relegada a aquellos individuos limitados por una serie de determinaciones que los facultan para ejercitar con validez la deliberación racional (caracteres tales como ser varón, civilizado, adulto, etc...). Y es que, en griego clásico, *télos* significa tanto “fin” como “límite”: el fin de la ética aristotélica, por seguir con nuestro ejemplo, es la felicidad, de modo que ésta será también su límite. Las acciones correspondientes a la deliberación racional, una vez puestas en funcionamiento las virtudes necesarias, culminarán – acabadas, concluidas, perfectas – con el goce de ese fin que se revela insuperable (pues, si no fuera también límite de la acción, esta última seguiría tendiendo hacia algo y permanecería inacabada). Esta breve remembranza de

<sup>2</sup> Anaximandro aparte, lo indeterminado (*ápeiron*) no gozaba de muchos valores en la antigüedad, precisamente por el caos que le acompañaba y que contrastaba con la aspiración griega, tan presente en el pensamiento presocrático, de hallar una razón (*lógos*) que gobernara los cambios e instituyera un orden (*cósmos*), pues lo que contiene una medida (*métron*) siempre es preferible a la indeseable desmesura (*hybris*). Sirvan estas líneas para dibujar, si bien a trazo grueso, un pequeño mapa conceptual sobre el estado de esta cuestión en la Grecia clásica.





Aristóteles, a quien utilizamos como encarnación de una parte importante del sentir clásico, nos aporta de momento dos conclusiones: 1) los límites o determinaciones, lejos de afrontarse como un ataque a la libertad o a la felicidad de los individuos, se constituyen como la condición de posibilidad de estas últimas, y 2) gracias a los límites ciertas sustancias pueden pasar de la potencia al acto y perfeccionarse, pues aquéllos, constituidos en finalidades, activan el movimiento y la acción (el niño, por ejemplo, es un adulto en potencia que sólo alcanzará su fin, realizándose formalmente, con el paso del tiempo). Y es que, en efecto, lo indeterminado o lo ilimitado, al carecer de firmes determinaciones y finalidades, será siempre incompleto, imperfecto, inactual; será, en fin, como lo describe Borges: “un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros”<sup>3</sup>.

Con más claridad nos cercioramos de todo esto si atendemos a cómo dice Aristóteles que nos acercamos, al tratar de conocerlo, a ese Primer Motor Inmóvil que se erige en divinidad y causa final del movimiento de nuestro mundo: tratamos de aprehenderlo a través de negaciones. Lo cual quiere decir, si lo interpretamos desde la máxima spinozista, que lo *determinamos* (le imponemos límites!) mediante la *negación*. Y es que, al ser inapropiadas las categorías del mundo físico para lo divino, sólo podemos apuntar a ese ser que es acto puro atribuyéndole las negaciones de lo que se da en nuestro entorno mundano. Pero esto no significa que el dios aristotélico sea ilimitado o se presente como totalidad; antes bien, actúa justamente como el límite del mundo físico, como *lo otro* de nuestro mundo, como el fin del movimiento de los seres de la naturaleza. La perfección es tal precisamente por sus determinaciones, hasta el punto de que aquella sólo podrá decirse de algo distinto – a saber: separado – de esa imperfección finita y corruptible que es el hombre.

Pues bien: todo lo contrario ocurre con el advenimiento del cristianismo, principal culpable de la pésima fama de lo que está limitado. De todos los ejemplos que pudiéramos traer a colación, por mor del espacio y la constricción temática nos conformaremos con dos de los más influyentes teóricos del cristianismo. Así, en la revisión que Santo Tomás realiza de la metafísica aristotélica, la semilla de la totalidad fructifica y permea todo el tejido teológico del cristianismo. Una de las claves de bóveda de esta reescritura de Aristóteles, huelga decirlo, es trocar el Acto Puro de causa final del mundo en causa eficiente del mismo; tal es la estrategia de Santo Tomás para introducir la idea de creación en la metafísica occidental, tan ajena al pensamiento clásico (la noción de Dios como origen del movimiento se complementa ahora con la de Dios como causa de la existencia). Desde estas nuevas coordenadas, a cuyo trasluz orbitan las cinco famosas vías de demostración de Dios, cobra sentido una divinidad entendida como totalidad ilimitada: si el mundo físico ya no es eterno, sino que es obra de un demiurgo, ese ser que lo ha informado no puede estar tan limitado como su obra (pues, si así fuera, estarían al mismo nivel ontológico, y esto es inconcebible; el grado de perfección y realidad del ser supremo, como reza la cuarta vía tomista, es distinta en según qué seres). Un dios, pues, que también se define en contraposición al mundo físico, pero cuyas negaciones, a diferencia de las que se articulaban en la doctrina aristotélica, ahora se ven transidas por la idea de creación y su correlato, el principio y el fin de lo creado *en* el espacio y el tiempo<sup>4</sup>. Sólo falta añadir una pizca de neoplatonismo y el nuevo

3 J. L. BORGES, *Discusión*, ed. M. Gleizer, Buenos aires, 1992, pág. 254. El afamado argentino se refiere, precisamente, al concepto de infinito.

4 El contrapunto es un dios que, siendo *causa sui*, posee como uno de sus *atributos entitativos* la infinitud (añadiremos el resto por completar el retrato: simplicidad, perfección, inmutabilidad y unidad. Todo lo contrario, insistimos, de los atributos de los seres que dependen de una causa extrínseca).



dios, hecho a semejanza del hombre, queda completamente esbozado: el mundo físico ha de *participar* de su creador, dado que el principio de existencia de los entes contingentes, incapaces de albergar en su seno la causa de sí mismos, ha de depender de la necesidad de un ser absoluto (y es que lo perfecto, como aprendieron los medievales desde San Anselmo, ha de existir por necesidad conceptual, implementando las imperfecciones finitas que le son dependientes). Tenemos, pues, la idea de creación y el neoplatonismo como ingredientes que forjan, de una vez para siempre, la armadura de un dios totalitario. Y es que, ahora, lo ilimitado ya no es el contrapunto caótico de nuestra ordenada existencia, el polo negativo de lo que posee una medida, por desconocida que pueda ser; lo ilimitado es, cristianismo mediante, lo más grandioso, perfecto y excelente que se da en este misterio que es el universo<sup>5</sup>.

Por otra parte, San Agustín nos servirá para mostrar cómo esta novedosa doctrina cristiana establece a su vez el punto de partida del pensamiento místico, sin duda ya presente en los escritos del filósofo de Hipona. Paradójicamente, una religión como el cristianismo, cuya versión oficial y triunfante tanto énfasis ha hecho en la dogmática concreta y la ortodoxia, también ha fijado desde sus orígenes las notas características de la religiosidad místico-individualista. El presupuesto teórico es precisamente esta nueva versión de Dios como totalidad que lo imbuye todo con su inabarcable virtualidad; su correlato práctico será el examen individual y la transformación personal, distanciándose de métodos racionales de descubrimiento y aproximación a Dios. Las vías tomistas o la racionalización de San Anselmo se trastocan en autoexamen particular y cambio de perspectiva. Estamos hablando, como percibirá el lector ducho en pensamiento medieval, de la llamada *vis interior* de Agustín. Haríamos mal en entender este proceso de autoconocimiento a la manera cartesiana, limitándolo a sus aspectos epistemológicos; Agustín lo entiende, antes bien, como un precepto religioso, lo que implica una doble operación a un tiempo ontológica y ética: ontológica porque analiza a un ser, el hombre, que lleva inscrito en su interioridad el camino a la Verdad (o, lo que es lo mismo, sólo puede apuntar a lo universal que es Dios desde lo particular que es él); y ética porque, si lo consigue con éxito, la revelación será tan grande que necesariamente habrá de cambiar de perspectiva ante la realidad, sufriendo una auténtica conversión vital y espiritual. Lo importante es observar la reinterpretación agustiniana de aquel “conócete a ti mismo” tan caro al socratismo que a nuestro juicio puede traducirse en Agustín como “trasciéndete a ti mismo”: lo que ese sentido interno desvela no es únicamente una esfera ontológica más válida que el mundo sensible o corpóreo – como hiciera la dialéctica platónica –, sino, lo que es más fundamental, nos desvela a Dios inscrito en el seno de nuestra autoconciencia<sup>6</sup>. La conexión entre trascendencia de límites particulares y reflexión interna se cimienta; el herético gnosticismo, al

<sup>5</sup> Para una confirmación de este excursus sobre Santo Tomás, *vid.* la sección séptima de la *Suma teológica*. Extraemos unas líneas que condensan lo que hemos venido diciendo sobre la novedosa asimilación entre perfección e infinitud: “La infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto (...) Lo sumamente formal de todo es el mismo ser (...). Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, (...), resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto” (I, 7, 1)

<sup>6</sup> El siguiente pasaje del profesor García-Junceda es especialmente claro al sentido que pretendemos transmitir en este epígrafe: “En la interioridad agustiniana ya no se trata de pensarse a sí mismo ni de alcanzar la intuición de unas primeras verdades, sino que (...) encontramos un enriquecimiento con los valores morales (...) tomamos conciencia de una naturaleza, la humana, que está abierta (...) a un fin que no es ella misma” y, más específicamente, “la vuelta a sí mismo no es una simple vuelta al sujeto para quedarse en él, sino para constatar que en él hay algo que le trasciende: la verdad que habita en el hombre interior”. J.A. GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y San Agustín*, ed. Cincel, Madrid, 1992, pág. 83

menos en este sentido, no es del todo ajeno a este prohombre del cristianismo. Y esto último es precisamente lo que nos interesa subrayar: para alcanzar la verdad es completamente prescriptivo trascender nuestros límites individuales, con el paradójico método de la autorreflexión individual. El individualismo cobra importancia precisamente *porque* acabará desdibujándonos, deslimitándonos, trascendiéndonos en la comunión con lo supremo e infinito. En conclusión: los límites se presentan ahora como los barrotes que debemos limar bajo la pena de que, de no hacerlo, no viviremos en la Verdad, aprisionados por siempre en nuestra esencia contingente. Sirvan las siguientes líneas del *De vera religione* para ejemplificar el camino propuesto por este padre de la Iglesia: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, *trasciéndete a ti mismo*” (39, 72. El subrayado es nuestro).

#### B. LA RAZÓN, OPIO DE LA MODERNIDAD

“Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.”

(Theodor W. Adorno)

*Y llegó el Renacimiento, y se prendieron las luces, y el hombre volvió a ser, como sostuviera el viejo Protágoras, la medida de todas las cosas. Pero esas luces se proyectaban sobre un fondo sombrío: muerto Dios, no se acabó la rabia. El asesinato de la divinidad y sus componendas metafísicas, y la correspondiente usurpación de su lugar por el hombre, lastró la historia de la racionalidad con la mayoría de defectos que dominaban la escolástica teológica. No es éste el lugar de resumir a Nietzsche o a la Escuela de Frankfort, pero sí debemos justificar esta insinuación de que la racionalidad moderna siguió presa de la sed de totalidad que instauró el cristianismo. Para ello comenzaremos a recurrir a Rorty, quien en su célebre *La filosofía y el espejo de la naturaleza* acusa a la mayor parte de la teoría del conocimiento, con especial énfasis en la tradición (neo)kantiana y en la analítica, de perpetuar las ansias de totalidad de la metafísica occidental. Ya en el prólogo de esta obra Rorty expone, al explicar la sugerente metáfora que da título al libro, el prejuicio filosófico que pretende combatir:*

“La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas – algunas exactas y otras no – y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos”<sup>7</sup>.

Quiere decirse que, pese al aparente descrédito del inquebrantable sistematismo, éste se cuela en la modernidad a través de la idea de que la filosofía es – y debe ser – algo así como el espejo en el que se refleje la estructura objetiva e inalterable de la naturaleza/realidad. La primera consecuencia de esta idea es la prevalencia de la filosofía como *representación* o, si se prefiere, como disciplina idónea para la misma, en tanto que desveladora de sus mecanismos. Así pues, la epistemología moderna habría instaurado, si la lectura rortyana es correcta, la idea de que el conocimiento consiste en una representación lo más exacta posible, y en este sentido aun hoy continuaría presa de la tradición kantiana que entiende la filosofía como un manual de desciframiento de las posibilidades de representación de los fenómenos.

<sup>7</sup> R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra (colección teorema), 1989, Madrid, pág. 20



Otra consecuencia realmente decisiva es que esta imagen dominante conlleva la reafirmación de muchos lugares comunes del racionalismo tradicional, y en especial la creencia, no siempre explicitada, de que hay algo así como un lugar privilegiado o punto de vista divino capaz de juzgar la pertinencia de las representaciones. Este lugar, que en Kant no era otro que el tribunal de la razón pura, hace las veces de suelo nutricio para la posibilidad de fundamentar el conocimiento; ya sea mediante la alusión al mecanismo representacional de la mente o, como defienden algunos filósofos analíticos, a través del descubrimiento y la descripción de la “lógica del lenguaje”, lo cierto es que, para la filosofía moderna (y, al decir de Rorty, en gran parte de la contemporánea), el conocimiento sigue siendo susceptible de verificación objetiva.

El problema de fondo es, en resumen, que esa fe en la razón tan cara a los ilustrados de viejo y nuevo cuño supone concebir que la mente humana está estructurada en forma tal que es capaz de amoldarse isomórficamente a la realidad que aspira a representar y conocer:

“Aún son menos quienes han preferido abjurar de la idea de que ‘la mente’ o ‘la razón’ tienen una naturaleza propia, de que el descubrimiento de esta naturaleza nos dará un ‘método’ y que siguiendo ese método estaremos en posición de penetrar el velo de las apariencias y ver la naturaleza ‘en sus propios términos’”<sup>8</sup>

¿Acaso no es todo este movimiento una secularización de la totalidad divina? ¿No pretende el filosofar moderno conocer la totalidad de forma similar al cristiano de antaño, aunque haya sustituido al Ser por la Realidad o la Objetividad? ¿No siguen los límites construyendo a una Razón que pretende desasirse de sus contingencias para soñar con un conocimiento universal, ahistórico y exacto? Pero no sólo Rorty ha entonado el *j'accuse*; reproduciremos como conclusión de este punto el diagnóstico de Albert Camus, sobre todo porque tiene la virtud de contraponer, de modo similar al que modestamente pretendemos aquí, la razón moderna y el pensamiento clásico acentuando las diferentes concepciones del límite. Y además de una forma mucho más hermosa de lo que nosotros seríamos capaces:

“El pensamiento griego se ha resguardado siempre en la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final – ni lo sagrado ni la razón –, porque no ha negado nada: ni lo sagrado, ni la razón. Lo ha repartido todo, equilibrando la sombra con la luz. Por el contrario, nuestra Europa, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de la desmesura. (...) Y, aunque de diferentes maneras, no exalta más que una sola cosa: el futuro imperio de la razón. En su locura, hace retroceder los límites eternos y, enseguida, oscuras Erinias se abaten sobre ella y la desgarran. Diosa de la medida, no de la venganza, Némesis vigila. *Todos cuantos traspasan el límite reciben su despiadado castigo.*”<sup>9</sup>

### C. LA SUJECIÓN DE LOS LÍMITES; LA TRANSGRESIÓN DEL REBELDE

*“La transgresión es un gesto que concierne al límite, es allí, en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo. La raya que ella cruza podría ser efectivamente todo su espacio.”*

(Michel Foucault)

Si hemos sentado bien nuestras bases, el lector concederá que a partir de la modernidad la filosofía comienza a percibir los límites como algo de lo que sería menester desprenderse, ya que acarrear

<sup>8</sup> R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, ed. Tecnos, Madrid, 1996, pág. 275

<sup>9</sup> A. CAMUS, El verano, en “El destierro de Helena”, ed. Alianza Cien, Madrid, 1996. La cursiva es nuestra.





inútiles sujeciones que constituyen un problema tanto para la investigación como para la libertad. En su versión política, la crítica que más ha calado en el pensamiento contemporáneo es sin duda la del francés Michel Foucault: los límites son, para el archivista francés, producto de los procesos de subjetivación sociales, que a través de las diversas instituciones por las que los individuos se ven forzados a pasar durante su vida constriñen al individuo y resienten sus posibles prácticas de libertad. Para el tema que nos ocupa es importante subrayar dos estrategias de la crítica foucaultiana, a saber: a) las *relaciones de poder* que atraviesan al individuo, dirigiendo y controlando su conducta, operan en gran medida gracias a la proliferación e implantación de diferentes *discursos*, y b) los límites se injertan en el sujeto con la ayuda de la idea de *identidad*, pues de ese modo el individuo los percibe como propios y no se siente violentado por ellos. El contrapunto del *dictum* de Spinoza que reivindicamos anteriormente se encuentra en la valoración de Foucault, pues el problema de que todas las determinaciones sean negaciones es que todo lo que constituye también excluye. Y, en no pocas ocasiones, aquello que queda *afuera*, sometido y velado, resulta mucho más valioso que las normas del orden establecido. Parece que pagar el precio de la indistinción no nos sale tan caro, sobre todo si la alternativa es un sistema jerárquico y disciplinario en el que la normalidad no es más que la ausencia de libertad y alternativas. Sobre la posibilidad de transgredir estos indeseables límites, y acerca de cómo hacerlo, no desesperen: nos ocuparemos de ello en otra sección.

El otro filósofo del s. XX que con mayor desazón ha centrado en los límites la imposibilidad de satisfacción vital ha sido Ludwig Wittgenstein, si bien se encuentra alejado de las aspiraciones políticas de Foucault. También en el austríaco, como es de sobra conocido, los límites se relacionan con el lenguaje. En el breve prólogo de su *Tractatus* ya manifiesta que, aunque se dilucide la lógica del lenguaje y de ese modo se delimite lo que se pueda decir con sentido, los problemas vitales seguirían irresolutos<sup>10</sup>. Y es que, sobre lo verdaderamente importante, *mucho mejor es callar*. Tal es la revisión wittgensteiniana del misticismo: todo lo que cae dentro del ámbito de lo místico (y aquí cabría englobar esa ética y esa estética que son una y la misma cosa, probablemente subsumibles en la particular religiosidad de este autor) resulta inabarcable desde el lenguaje, que sólo es capaz de apuntar hacia aquello infructuosamente. Para ver el mundo con la perspectiva correcta – *sub specie aeternitatis*<sup>11</sup> –, sólo cabe un cambio de actitud que nos vuelva proclives a – lo diremos impropriamente – sentir lo indecible. Hay que ir más allá del lenguaje sin asideros, pues, como en los hermosos versos de Ángel González, “en último extremo, uno tiene conciencia de la inutilidad de todas las palabras”.

Así pues, en este último escenario que hemos construido con Foucault y Wittgenstein como actores principales es donde situaremos a Rorty. Si hemos conseguido lo que nos propusimos, el lector concederá que, por las causas y azares aducidos, los límites no resultan algo agradable al sentir actual; también aceptará que el mecanismo principal que la filosofía contemporánea ha asignado como productor de límites es el lenguaje (i.e., los discursos que refiere Foucault como determinantes del sujeto y el lenguaje como límite insuperable que concibe Wittgenstein; ambos, en definitiva, como haz y envés de la misma hoja de ruta). Pero el presupuesto

<sup>10</sup> “Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en segundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas”. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, ed. Alianza (colección universidad), Madrid, 1995, pág. 13

<sup>11</sup> “Contemplar el mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo en cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico”. (*Tractatus*, 6.44).

de Rorty es anterior a estos dos polos; y es que, para que el individuo pueda valorar todas estas implicaciones del lenguaje, lo primero que necesita es tomar conciencia de que el ser humano intenta comprenderse a sí mismo en forma discursiva. La identidad personal, *eo ipso*, necesita al lenguaje.

### 3. RICHARD RORTY Y LA IDENTIDAD PERSONAL. UNA APROXIMACIÓN

*“Si el amor, como todo, es cuestión de palabras,  
acercarme a tu cuerpo fue crear un idioma.”  
(Luis García Montero)*

#### A. PUNTO DE PARTIDA: UN TOQUE DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Es imposible comprender a Rorty sin explicar, aunque sea brevemente, que una de sus principales aportaciones al pragmatismo clásico fue su peculiar inclusión en el *corpus* pragmatista de algunas nociones centrales de las *Investigaciones filosóficas*. La lectura particular del segundo Wittgenstein por parte de Rorty podría sintetizarse como sigue:

Una vez descartada la existencia de un lenguaje perfecto en virtud del cual podría describirse el mundo con sentido, Wittgenstein se topa con que el lenguaje ni tiene una esencia oculta tras sus múltiples trampas, ni necesita de ningún criterio externo que otorgue significado a sus proposiciones: el significado de un término, en el llamado segundo Wittgenstein, no será otro que el *uso* que una comunidad de hablantes hace de él, y que al articularse con otros términos siguiendo determinadas reglas gramaticales formará un “juego del lenguaje”. Rorty ve en esta postura un fuerte trasfondo pragmático, ya que es la *praxis* de la comunidad de hablantes la que dota de significado a los términos y proposiciones que utiliza. No hay criterios externos, sólo “formas de vida” – múltiples y heterogéneas – que dan consistencia a los “juegos de lenguaje”. Pero hay algo aún más importante para el filosofar rortyano: detrás de las reglas lingüísticas wittgensteinianas no se encuentra ningún metalenguaje unificador, sino que hallamos la pura contingencia de una práctica. Estas formas de vida, además, no son *racionalizables*, y en consecuencia los significados emanan de la arbitrariedad de las distintas prácticas culturales. Así, en las *Investigaciones* hay una vuelta al antropocentrismo más radical: no hay ni puede haber un punto de vista sobre el mundo al margen de las diferentes contingencias que conforman al ser humano, pues eso supondría reanimar el deleznable punto de vista divino. El lenguaje – y aquí queríamos llegar – es una de esas contingencias, quizá la más importante.

#### B. LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE Y DEL “YO”

Si partimos, con Wittgenstein, de que no puede haber criterio alguno para evaluar la corrección de un juego de lenguaje (puesto que un juego de lenguaje es la contrapartida de una forma de vida, y no hay formas de vida más correctas que otras), entonces resulta hartamente complicado inclinarse por un juego u otro. La preferencia por un vocabulario u otro, en términos clásicos, venía dictaminada por la pertinencia o no de las proposiciones en que se articule a la hora de representar el mundo; las creencias, en esta línea, podían verificarse gracias a esa instancia de verdad que era la realidad. La sugerencia de Rorty para evitar este equívoco consiste en trasladarnos desde el nivel de las proposiciones a lo que él llama “léxicos”, que no son sino los juegos de lenguaje de Wittgenstein enten-





dados como conjuntos. Recordemos que, una vez insertos en un juego de lenguaje, éste ofrece su propio criterio gramatical que sirve de correctivo a los términos y proposiciones utilizados impropia-mente (conviene recordar, a este respecto, la famosa distinción wittgensteiniana entre “gramática superficial” y “gramática profunda”); pero si nos abstraemos hasta el nivel de considerar el juego de lenguaje globalmente, nos quedamos sin criterio alguno, y las nociones de verdad o falsedad, de adecuación o inadecuación, de corrección o incorrección, etc., pierden cualquier sentido. Entre estos léxicos, concebidos ahora como conjuntos, ya no es posible elegir por referencia a criterios, de modo que lo primero que tendremos que conceder es que son creaciones típicamente humanas que en nada se relacionan con instancias externas ni supralingüísticas.

El corolario de todo esto es que cuando una cultura cambia de léxicos (es decir: fomenta y utiliza otro vocabulario que el que solía definirla), no lo hace por motivos racionales ni volitivos. Por ejemplo: la asunción del vocabulario de la física newtoniana no surgió de que la Europa de la revolución científica comprendiera que el universo está escrito – como dijera Galileo – en lenguaje matemático y se adaptara consecuentemente a las exigencias de este hallazgo. No existe elección posible porque no puede, en virtud de la naturaleza de los léxicos, haber ningún tipo de criterio: son más bien las diferentes contingencias históricas las que acaban imponiendo uno u otro vocabulario. Seguimos hablando, en definitiva, de la arbitrariedad que exhibían los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein. El propio Rorty lo dice con la provocación que le caracteriza: “Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras”<sup>12</sup>. Nada más y nada menos.

Que el lenguaje sea contingente, en el sentido de que ningún léxico se adecúa mejor a la descripción de realidades, significa por de pronto la disolución de las esencias. Si antaño el universo tenía una esencia que podía traducirse lingüísticamente si dábamos con el lenguaje preciso, hogaño no hay posibilidad de lenguaje que descifre los misterios del cosmos (y si desaparece la posibilidad de una descripción unívoca, la noción de esencia se torna vacua). Para el tema que nos ocupa y preocupa, lo relevante es señalar que estas disquisiciones no afectan solamente a conceptos como “verdad”, “conocimiento” o “lenguaje”, sino también al “yo”. En efecto, el “yo” no puede ya concebirse como esa clase de objetos que poseen una esencia cuyo conocimiento se efectúa mejor utilizando un tipo de lenguaje particular. El “yo” no puede, si Rorty está en lo cierto, descubrirse; la nueva concepción implica que “el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico”<sup>13</sup>. El “yo”, en definitiva, no es ni puede ser un objeto dado.

### C. DE SUJETO A POETA

Rorty se suma, de una forma particular, a aquellos filósofos que se han opuesto a la concepción tradicional según la cual la forma originaria de habérselas con el mundo es la de la oposición sujeto/objeto. Y se posiciona haciéndose eco del giro en dirección al lenguaje que reseñábamos en el epígrafe anterior: la filosofía contemporánea, ávida de superar el mentalismo de la epistemología tradicional y la metafísica de la fenomenología, prescinde de investigar las notas definitorias de la “mente” o la “conciencia” para centrarse en la naturaleza y la lógica del “lenguaje”; con ello, el objeto de especulación que llamamos “yo” podrá descodificarse con el instru-

<sup>12</sup> R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, ed. Paidós (colección Básica), 1991, Barcelona, pág. 26

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 27



mento-medio que es un lenguaje depurado de imprecisiones y constructor de puentes entre el sujeto y el mundo. Si los deseos y las creencias se forman *en* y *mediante* el lenguaje, y tales redes de creencias y deseos son constitutivos de esa instancia que llamamos “yo”, nada mejor que analizar ese mismo lenguaje para averiguar su mecanismo exacto y dirimir entre los léxicos válidos y los erróneos. Pero lo que propone este cambio de perspectiva es precisamente dejar de ver al “yo” como un objeto, abandonar la idea de que hay un núcleo que preside cualesquiera cambios que suframos y que estamos capacitados – o, incluso, programados – para aprehender (dicho sea incidentalmente, nótese que esta óptica tradicional pretende ser tanto descriptiva como normativa, pues si albergamos deseos que no se corresponden con “la naturaleza esencial del yo humano” – Rorty *dixit* – lo conveniente será purificarnos).

Contra esto Rorty se revela – ¡y rebela! – más romántico y optimista que Foucault: si el “yo” se crea, y se crea mediante el lenguaje, recreémoslo a la manera de los poetas. Propongamos un nuevo léxico que mejore al hombre y veamos qué consecuencias le acompañan. Pero tampoco nos rasguemos las vestiduras, pues en el fondo – como él mismo insinúa – este proceso no es más que una actualización de la tesis nietzscheana de que nuestros conceptos no son sino metáforas gastadas que se han petrificado, optando a que se les asignen incluso valores de verdad<sup>14</sup>. Si el nuevo léxico propuesto cristaliza y se disemina *urbi et orbi*, entonces “el enunciado puede ser repetido, acogido con entusiasmo, asociado con otros (...), requerirá un uso habitual, un lugar conocido en el juego del lenguaje. Con ello habrá dejado de ser una metáfora, o, si se quiere, se habrá convertido en lo que la mayoría de los enunciados de nuestro lenguaje son: *una metáfora muerta*”<sup>15</sup>. Y es que, ¿quién dijo que Foucault era el más nietzscheano de los filósofos del s. XX?

#### D. “RECREAR TODO FUE PARA CONVERTIRLO EN UN ASÍ LO QUISE”

Reformulando lo expuesto hasta ahora sobre el díscolo profesor de Stanford, tenemos que su distinción entre léxicos heredados y léxicos nuevos oscila entre los dos sentidos de límite que distinguimos en la primera sección de este trabajo: los léxicos heredados, en efecto, constriñen al sujeto y propenden a que éste hable y actúe en función del juego de lenguaje establecido, y si además lo acepta como propio, *identificándose* con él, se verá preso de sus disposiciones; pero el léxico nuevo, ya transformado el sujeto tradicional en *vigoroso poeta* y “persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas”<sup>16</sup>, posibilita nuevas capacidades y actitudes que amplían nuestro radio de acción. Hablar de otro modo para vivir de otro modo; cambiar de perspectiva – tomar conciencia de la contingencia del lenguaje y del yo – para forjar(nos) un nuevo *sí mismo*. Y este proceso también afecta, como no podía ser de otro modo, al problema de los límites, pues Rorty es consciente de que lo que nos estamos jugando en el fondo es qué límites podemos desafiar y cuáles no: “el límite que es importante atravesar (...) es el que divide lo viejo de lo nuevo”<sup>17</sup>. A este proceso lo llama nuestro pragmatista *redescripción*. El léxico heredado, viejo y caduco, nos condena a la repetición de *lo siempre igual* (por decirlo con la expresión de Adorno); la utilización

14 Además de Nietzsche, cabría añadir a Donald Davidson como su otro gran inspirador en este sentido. Incluso llega a hablar de “la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando”. La importancia de Nietzsche se evidencia, por ejemplo, cuando afirma que “esta explicación (...) sintoniza con la definición nietzscheana de ‘verdad’ como ‘un móvil ejército de metáforas’”. *Ibíd.* pág. 37

15 *Ibíd.* pág. 38

16 *Ibíd.* pág. 48

17 *Ibíd.* pág. 49, en alusión directa a Nietzsche.



de un nuevo vocabulario, por el contrario, posibilita la diferencia, la innovación y la individualidad.

Son estas claras resonancias nietzscheanas, como ya habrá descubierto el lector avisado, las que justifican que hayamos dicho que el problema de la identidad es un problema moral de contornos narrativos. Una vez abandonado el terreno de la epistemología y la ontología debido a su incapacidad de resolver el problema y por su empeño en reproducir esquemas caducos, sólo queda proponer que la identidad o el “yo” caen dentro del carácter y aspiraciones del individuo. En esta encrucijada podemos optar por identificarnos con lo que nuestros antepasados han considerado esencial o emprender la aventura poética de redescubrirnos. El objetivo posterior de quien se lance a las turbias aguas de las redescrpciones será aquello que Nietzsche entendía por redención: trocar el “así fue” en “así lo quise”; o en palabras de Rorty, “lograr hacer al pasado lo que éste intentó hacerle a él: (...) que el pasado lleve su marca”<sup>18</sup>. Pero esto no debe entenderse simplemente como una fútil y desesperada venganza sobre el destino; no se trata de que reescribamos lo que nos ha ocurrido hasta que nos identifiquemos con ello y nos autoengañemos con que así deseábamos que acaeciera. El procedimiento consiste, antes bien, en redescubrir lo que nos ha sucedido de un modo distinto al oficial para cerciorarnos de que el pasado ha sido una pura contingencia y no una expresión caracterológica de nuestra esencia<sup>19</sup>. Una vez conseguido, podremos apropiarnos de nuestra contingencia y utilizarla en defensa propia, favoreciendo nuevas prácticas y formas de vida que el discurso heredado nos vedaba. Una interesante forma de actualizar la célebre diagnosis de Sartre: “cada hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”.

#### 4. BREVE EXCURSO SOBRE LA “MÍSTICA” FOUCAULTIANA

*No sé cuántas almas tengo.  
Cada momento mudé.  
Continuamente me extraño.  
Nunca me vi ni acabé.*  
(Alberto Caeiro/Fernando Pessoa)

Insinuamos que, *mutatis mutandis*, la propuesta rortyana no quedaba muy lejos de las prospecciones de Nietzsche acerca de la superación del hombre, el abandono del racionalismo tradicional y la sugerencia de la alianza del pensamiento con el arte, trocando pensamiento en vida. Michel Foucault también se embarca en esta flota, como general en jefe de las huestes genealógicas que acabarán de una vez por siempre con el sujeto: tal es, exagerando un poco, el objetivo de algunos trabajos del catedrático del *collège*, y cuya causa motriz puede resumirse en continuar la tarea nietzscheana de desvelar los mecanismos en virtud de los cuales se construyó al sujeto moderno como “sujeto de conocimiento”. ¿De dónde viene *el valor de los valores*? ¿No somos *nosotros, los que conocemos, unos desconocidos para nosotros mismos*<sup>20</sup>? ¿Dónde situamos el *umbral* en que se fijó, de una vez por siempre, esa voluntad de verdad tan cara a Occidente? Foucault asume, con

<sup>18</sup> *Ibíd.* Subrayado del autor.

<sup>19</sup> De aquí surge la admiración hacia Freud, de quien dice Rorty que posibilitó la individuación del sentido moral, popularizando la idea de que la conciencia moral es algo históricamente condicionado (quebrando el nexo entre nuestros caracteres idiosincrásicos y algún tipo de máxima universal). En resumen: “Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado ‘razón’, y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano”. *Ibíd.* pág. 53. Creemos que enriquece la óptica rortyana traer a colación a Freud, pues el psicoanalista vienés es, junto a Nietzsche, el inspirador de su postura.

<sup>20</sup> Célebre comienzo de *la genealogía de la moral* (extraído de F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid, 1975, pág. 23)



Nietzsche, que fuimos nosotros quienes escondimos la piedra de la racionalidad y, al encontrarla, nos maravillamos de nuestro poderío. Y, como su inspirador alemán, también vira hacia la antigüedad clásica para contrastar, en el taller de la Historia, nuestras actuales prácticas con las pasadas. Por decirlo sin ambages: Foucault pretenderá subordinar la máxima délfica *conócete a ti mismo*, absolutizada a partir de la modernidad, al principio general *ocúpate de ti mismo*, como preconizaban los antiguos helenos. Disolver, al fin, el espejismo del conocimiento en la libertad de creación personal.

Sirva este sucinto marco para situar la (modesta) crítica que haremos al pensador francés. No pretendemos que nuestros reproches sean una enmienda a la totalidad ni disponemos de espacio para detenernos en los pormenores y matices; nuestro objetivo en este punto es simplemente proponer que, especialmente en los trabajos finales de Foucault, se da un sutil acercamiento de sus opciones vitales e intelectuales a la mística de ayer y siempre, y desde ahí contrastar su manual de instrucciones para superar el sujeto y el lenguaje con el de Rorty. Siendo el punto de partida tan similar – pues ambos tratan de apuntalar un nuevo modo de pensar y actuar independiente de lo recibido –, los itinerarios de salida del laberinto distan de ser asimilables. Comencemos, pues, con el caso de Foucault.

Tal vez sea en los cursos dictados desde su cátedra en 1982<sup>21</sup> donde más específicamente trató Foucault la problemática del cuidado de sí (*épiméleia heautou*) y su contraste con el auge del cristianismo. Si bien es cierto que el propio Foucault recela de hacer una apología del cuidado de sí como alternativa a la desazón actual en perspectivas éticas, no lo es menos que sí valora positivamente una reanimación de algunos aspectos del concepto clásico, una vez limados los anacronismos. Las maniobras de escapismo, pues, no ocultan sus simpatías por la *épiméleia*.

Pues bien: ya en la caracterización general que propone Foucault acerca de los aspectos clave de este *cuidado*, encontramos algunos de sospechosa semejanza con aspiraciones místicas:

“la *épiméleia* implica (...) una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo (...) es una determinada forma de atención, de mirada (...) una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa (...) una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo (...) se modifica, se purifica, se transforma (...)”<sup>22</sup>

¿No comienzan a resonar los ecos de la *vis interior* agustiniana? ¿No se trata de cambiar la mirada para situarse, *more wittgensteiniano*, en la perspectiva correcta de la realidad? ¿No hay, al final de este proceso siempre inacabado, una purificación que disipa algunas coerciones impuestas por lo que algunos han llamado la actitud natural ante el mundo? Y es que, en el fondo, se trata de hacer *epojé*: distanciémonos momentáneamente del mundo, trabajemos sobre nuestra conciencia, y resurjamos de nuestras cenizas acompañados de la pureza adquirida. De hecho, el estudio prosigue con la idea de que este proceso se vio implementado por la *ascesis* pagana y, platonismo mediante – a través de la noción de *épistrotfè* –, desembocó en una auténtica ética de la conversión (*vid. lección 5<sup>a</sup>, op .cit.*)

Sea como fuere, aquí vamos a seguir el principio de caridad y concederemos que la reivindicación de Foucault no está próxima a esa perversión del concepto originario operada al alimón por el platonismo y el cristianismo. Entenderemos que Foucault, caso de hacer proselitismo de estas nociones, camina mucho más cerca del

<sup>21</sup> Agrupados en castellano en M. FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, ed. Endymión (ediciones de la Piqueta), 1987, Madrid

<sup>22</sup> *Ibid.* pág. 35



concepto clásico de salvación (*sautseia*) que de las otras elaboraciones. Sería esta salvación la que persiguiera el ejercicio del cuidado y no cualquier otra finalidad próxima al ascetismo tradicional Oigamos al profesor *in extenso*:

“Salvarse a uno mismo significará librarse de una coacción que le está amenazando y volver a gozar de los derechos propios, es decir, re-encontrar la propia libertad y identidad (...) salvarse quiere decir asegurarse la propia felicidad, tranquilidad y serenidad (...) uno se ha convertido en inaccesible a la desgracia, a las preocupaciones (...) a partir del momento en el que se adquiere este estado buscado (...) ya no se tiene necesidad de nada ni de nadie”<sup>23</sup>

Una salvación *sui generis*, que recela de la salvación del espíritu y se centra en el goce de la vida, combinatoria perfecta de la *ataraxia* y la *autarquía* (aspiraciones, ya se sabe, muy deseables para el mundo grecorromano), y que en nada precisa de un más allá en que cobrar sentido; una salvación muy cercana, por citar un ejemplo conocido, a aquella experiencia que Wittgenstein, en su *Conferencia sobre ética*, describía como *sentirse absolutamente a salvo*. Pero no se nos escape que la condición para que esta salvación sea posible remite a una indiferencia ante al mundo, a un desprendimiento de lo que nos rodea, y a una fortaleza de ánimo que en modo alguno pueden parecernos alejadas del pensamiento místico. La idea rectora es que una vida arrojada al mundo, una felicidad proyectada sobre lo que nos circunda, es a la fuerza insatisfactoria. ¡Áspero mundo!

Aunque, como no podía ser de otro modo, Foucault se defiende y contraataca: “[la práctica ascética no implica] tanto el sentido de una moral de renuncia, cuanto el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser”<sup>24</sup>. Admitamos el matiz. Pero no olvidemos que, por mucho que se le quiera minimizar, el mundo ha de infravalorarse al menos en el momento inicial de la ascesis (aunque sólo sea porque el proceso de reflexión interna necesita que la tormenta del mundo amaine y no interfiera). Y algunos somos tan mundanos (¿o debiéramos decir materialistas?) que hasta un ligero alejamiento nos chirría; pues siempre se corre el riesgo de no volver nunca. En fin: sea como fuere, prosigamos, y maticemos todavía más.

Independientemente del grado de alejamiento del mundo que promulgue, el caso es que Foucault concluye que tan importante es en este proceso de creación individual la transfiguración personal como la entrega al *otro*. Podría rebatírse desde este punto de vista: “de acuerdo, tal vez haya cierto alejamiento mundano, pero de ningún modo ello desemboca en ensimismamiento egoísta, puesto que el culmen del proceso es la revalidación y la revalorización de los otros”. Algunos pasajes de Foucault, en efecto, podrían aducirse a tales efectos: “el cuidado de sí (...) implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros (...) aquél que cuidaba de sí mismo como era debido (...) se encontraba por este mismo hecho en posición de conducirse como es debido en relación a los otros y para los otros”<sup>25</sup>. Sólo falta dilucidar en qué puedan consistir estas nuevas relaciones que el hombre libre, tras renacer de su ascetismo salvífico, promueve para con sus congéneres. Resulta muy difícil adivinarlo a partir de los estudios tardíos de Foucault (pues él mismo afirma que no quiere reivindicar ninguna de estas alternativas clásicas, sino sólo plantear genealógicamente el problema). Lo que le queda claro al lector tras acudir a sus escritos es que hay aspectos muy positivos de este cuidado clásico que

<sup>23</sup> *Ibíd.* pp. 70-71

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pág. 107

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 119



bien podrían ayudar al hombre contemporáneo a enfrentarse con mejores armas a las imposiciones actuales: herramientas, en fin, para una *nueva ética* que nos permita invertir cualesquiera relaciones de poder para resistir la dominación. Pero, con esto, el problema sigue impasible: ¿qué modelo de relaciones con el otro fue el que Foucault preconizó? ¿A qué ideal de vinculación aludía? ¿Basta con un nuevo lenguaje, propio ya de *superhombres*, o ello no sería más que un cambio de opresión por otro, una entelequia falsariamente consoladora?

¡Necesitamos más madera! Y la extraeremos de un fragmento de la entrevista que mantuvo con Werner Schroeter:

“El arte de vivir consiste en matar a la psicología, crear consigo mismo y con los demás individualidades, seres, relaciones, cualidades *que no tengan nombre*. Si no se consigue hacer eso en la propia vida, no me parece que merezca la pena ser vivida.”<sup>26</sup>

*C'est-à-dire*: ni los libros que se lean, ni el cine con que se disfrute, ni las mujeres a las que se ame, ni tampoco los amigos con quienes se converse... La vida vale la pena, según Foucault, si uno es capaz de – redoble de tambores – trascender los límites del lenguaje y relacionarnos, con nosotros y los demás, más allá de sus estrechas celdas! De nuevo, acerca de lo que es verdaderamente vital, *mucho mejor es callar*. De acuerdo que esta voracidad anti-lingüística no busca la fusión con la totalidad de forma ensimismada; pero, sin duda, es factible defender que su proyección sobre uno mismo y los otros es, en última instancia, una sublimación de ese mismo ímpetu, siquiera sea porque el objetivo es la trascendencia. Dijimos que éste no era el lugar de demostrarlo exhaustivamente. Esperamos, al menos, haberlo insinuado con suficiente consistencia.

##### 5. LA BILIS NEGRA DE LA IRONÍA

“Yo me niego,  
y en ese espejo no me reconozco.  
Yo soy el acto de quebrar la esencia:  
yo soy el que no soy. Yo no conozco  
más modo de virtud que la impotencia.”  
(Agustín García Calvo)

En el curioso texto de Wittgenstein “El ser humano en la campana de cristal roja”<sup>27</sup>, el austero filósofo de Cambridge compara las culturas con una estancia en que la luz blanquecina del exterior, paradigma del ideal verdadero, se filtra al interior a través de cristales tintados de rojo. Una vez dentro, sus habitantes lo perciben todo en tonos rojizos, sin posibilidad, en principio, de advertir que allá afuera hay otro tipo de luz. Así, cuando alguien de la estancia alcanza sus bordes y cobra conciencia de que se encuentra constreñido en su discreto habitáculo de luz falseada, caben tres opciones: 1) seguirá como antes, pues tomará el choque como un mero roce con algún objeto interpuesto, y no con el final del cuarto 2) se resignará, sabedor de la imposibilidad de romper los límites de su habitación, y 3) intentará atravesar el cristal, en busca de la luz verdadera. Este último intento, al decir de Wittgenstein, está muy cerca de la ruptura religiosa; el segundo, por el contrario, viene acompañado de dos estados de ánimo que le ayudan a soportar mejor la roca de su parcialidad y contingencia: la melancolía y el humorismo. Uno sabe a utopía; otro a resignación. Lo importante, en cualquier caso, es hacer notar que ambas actitudes implican la

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, *Dits et écrits vol. II*, “Conversation avec Werner Schroeter,” ed. Gallimard, Paris, 2001, pág. 1071. Traducción propia. La negrita es nuestra.

<sup>27</sup> Editado en español en *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia, 2006



necesidad de habérselas con los límites, pues ya no cabe seguir vi-  
viendo como si no se hubiera llegado al extremo de la habitación.

Pues bien: de estas dos últimas actitudes, pensamos que Foucault es un fiel representante de la primera opción. Si en vez de pensar el símil en relación a las culturas lo hacemos acorde al problema de la identidad, es claro que la enturbiada luz rojiza del lenguaje, de cualquier lenguaje, sabe a limitación; el siguiente movimiento inconformista, en consecuencia, será buscar relaciones más puras, más blanquecinas, más libres, que no vengan ya mediadas por un instrumento que constriñe indefectiblemente. Se podrá estar de acuerdo o no con tal operación; pero no nos olvidemos, con Wittgenstein, de que ésta es una empresa fundamentalmente religiosa. El resto, es humo.

La segunda opción nos deja el amargo consuelo del humor y la melancolía, esa sutil añoranza del paraíso perdido. La melancolía actúa, en este texto, como la conciencia de los límites. Si ahora nos detenemos en la dirección que toma Rorty en esta encrucijada, será fácil concluir que su ironismo liberal no es sino la forma que toma en su caso la melancolía. Y es que no hay luz blanquecina ni ideal verdadero, no hay nada más allá de la campana rojiza, no existe – y ahora lo decimos con el último Horkheimer – *lo totalmente otro*. Cualquier intento de buscar algo similar no será más que el anhelo de lo que Nietzsche llamaba *confort metafísico*. Abandona, ser humano, toda esperanza.

La forma en que se traduce en Rorty el muro irrompible de la habitación rojiza es el *léxico último*. Su carácter de límite es explícito: “estas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje”<sup>28</sup>. Se trata del conjunto de palabras merced a las cuales un individuo se reconoce en última instancia, y que, una vez articuladas en proposiciones, se utilizan para justificar acciones y creencias; las palabras, en definitiva, con las que uno escribiría su biografía. Si esas palabras desaparecieran o se tornaran vacuas reinaría el nihilismo o, peor aún, la esquizofrenia. Todos las cargamos a costas. La diferencia está en cómo las consideramos.

El ironismo será el *ethos* que, en esta tesitura, sería conveniente revestir. Ironista es alguien que ha chocado contra su léxico último y ha asumido la imposibilidad de superarlo, pero que sabe al mismo tiempo que no hay ni puede haber criterio alguno que le asegure que su léxico es mejor que otro. Ningún término de un léxico particular, de forma coherente con su visión del pragmatismo, puede corresponderse con alguna instancia externa al lenguaje, ni tampoco puede haber argumento alguno que justifique, sin caer en la circularidad, la idoneidad de tal vocabulario. Al ironista, pues, no le queda más remedio que proyectar siempre una sombra de duda sobre su léxico. Ya no es posible creer en la conveniencia de nuestro léxico último por la verdad de sus términos; sólo queda confiar en que las consecuencias de su asunción sean mucho más beneficiosas que las del resto de vocabularios. Por eso mismo:

“Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados”<sup>29</sup>

Estamos, pues, en las antípodas de las aspiraciones habermasianas, pues la aceptación de un léxico y sus consecuencias no tienen nada que ver con la fuerza del mejor argumento en las condiciones ideales de habla ni con principios universales de validez. La asunción de un léxico, como mucho, será factible si un individuo o una cultura coteja las consecuencias de su nueva adquisición y concluye que son preferibles<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Pág. 91, *Contingencia... op. cit.*

<sup>29</sup> *Ibíd.* pág. 98

<sup>30</sup> Esta tesis es congruente con los planteamientos clásicos del pragmatismo. Recordemos que el pragmatismo clásico defiende de forma general que las creen





No obstante, queda añadir una idea para redondear el trazado, que además ayuda a disipar el posible riesgo de idealismo ingenuo en esta postura. Y es que el ironismo precisa, amén de vocación personal, de ciertas condiciones para poder darse. Para toda sociedad en que pueda encontrarse algún ironista, se necesita la existencia de un alto grado de individualismo. En sociedades socio-céntricas, en comunidades cerradas, es obvio que el ironista será visto como una amenaza, pues el grado de cohesión interna exigido por tales agrupaciones es tan grande que su incumplimiento – caso de que el individuo esté predispuesto a no transigir, cosa bien difícil si es en algún grado cierto aquello de que “el ser social determina la conciencia” – acabaría en exilio forzoso o pena de muerte. El ironismo, pues, es un fenómeno propio de lo que Popper llamó “sociedades abiertas”, las cuales cumplen una serie de requisitos, tanto formales como materiales, que hacen posible que se toleren las disensiones internas. Ironismo e individualismo han quedado, si hemos esbozado bien el recorrido, urdidos en la misma trama. Podemos desconfiar de nuestras verdades porque la Verdad ha dejado de ser nuclear; podemos ser irónicos porque tenemos los fines de semana libres para leer libros y vivir aventuras cosmopolitas.

Vayamos concluyendo, no sin melancolía. Porque es cierto que todo esto tiene un cierto regusto amargo, de media sonrisa cínica. Tantos siglos de pensamiento crítico para que la nobleza del género humano y sus aspiraciones más románticas se diluyan en jugar a hablar y pensar diferente los fines de semana. Y es que lo que cada uno considere valioso es muy probable que no le interese a nadie más, o a muy pocos; todo lo contrario de lo que prometían los grandes tótems de antaño: “Dios” o “La Revolución”, por poner dos socorridos ejemplos, debían ser lo más importante para el individuo tanto entre semana como en sus ratos de ocio, y cualesquiera actividades que éste emprendiera debían relacionarse con aquella Idea, dotada de un léxico unívoco y bien engarzado, casi autoevidente. La individualidad se realizaba en la universalidad: ése era su sentido íntimo y lo que otorgaba significado a cada existencia particular. Qué bonito sería, en fin, que retornara un poco de ese platonismo que jamás abandonó la cultura occidental, y volviera a ser factible “fundir en una sola imagen Realidad y Justicia”<sup>31</sup>, en el mismo léxico, en un mismo y necesario modo de vida. Pero no. Estamos solos con nuestras palabras y nuestros actos. Ellas y ellos son la marca que en estos tiempos líquidos cada quien imprime al universo. Una marca que, además, se borrará casi al instante de imprimirse, tan fugaz, tan contingente...

Pero sea como fuere, ésa será su marca. Ésa su carga. Ésa su roca. Y, al fin y al cabo, ya lo dejó escrito Camus: *hay que imaginar a Sísifo dichoso*.

#### Bibliografía

P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, ed. Taurus, Madrid, 1981.

J.L. BORGES, *Discusión*, ed. M. Gleizer, Buenos aires, 1992.

A. CAMUS, *El verano*, ed. Alianza Cien, Madrid, 1996.

M. FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, ed. Endymión (ediciones de la Piqueta), 1987, Madrid.

cias son una guía para la acción, lo que implica que el criterio para adoptar una creencia u otra serán las consecuencias que se desprendan de su asunción. Esto supone un viraje en la concepción tradicional de la creencia, puesto que el criterio para su aceptación ya no es nada parecido a la “verdad”, sino, en todo caso, la “bondad” (de las acciones consiguientes a la aceptación de la creencia).

<sup>31</sup> Expresión tomada de Yeats y utilizada por Rorty para sintetizar las aspiraciones últimas del platonismo. Aparece en su artículo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”, compilado en R. RORTY, *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona, 1998.





M. FOUCAULT, *Dits et écrits vol. II*, “*Conversation avec Werner Schroeter*,” ed. Gallimard, Paris, 2001.

J.A. GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y San Agustín*, ed. Cincel, Madrid, 1992.

E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, ed. Rialp, Madrid, 1981.

F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid.

R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra (colección teorema), 1989, Madrid.

R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, ed. Tecnos, Madrid, 1996.

R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, ed. Paidós (colección Básica), 1991, Barcelona.

R. RORTY, *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona, 1998.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, ed. Editorial Católica, Madrid, 1955-1960.

L. WITTGENSTEIN, *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia, 2006.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. Alianza (colección universidad), Madrid, 1995.