

La función del antiesencialismo en la utopía liberal de Richard Rorty

Eduardo Mattio

A pesar de que la obra de Richard Rorty es una red desfondada de juegos retóricos provisionales, donde cada elemento está relacionado con otros en una singular y elástica trabazón, creo que no nos equivocamos si afirmamos que semejante maquinaria de seducción ha sido concebida con una única finalidad estratégica: la consecución de la **utopía democrática liberal**.

En esta comunicación pretendemos poner de manifiesto cuál es el modo en que es conveniente concebir al lenguaje, al conocimiento, a las cosas una vez que se ha decidido alcanzar en el ámbito práctico-político la utopía liberal rortiana. Trataremos de mostrar por qué es mejor para Rorty que adoptemos el antiesencialismo en orden a generar la utopía deseada.

I

Rorty se representa a la comunidad liberal como un carnaval de excéntricos, en el cual no hay otra máxima que esta: *haz lo que deseas mientras no perjudiques a nadie*. Cada uno de sus participantes se ve movido por la curiosidad ante la novedad antes que por la nostalgia de la originariedad: “Una utopía democrática sería una comunidad cuyas principales virtudes intelectuales serían la tolerancia y la curiosidad, más que la búsqueda de la verdad” (Rorty 1991b, p. 112). Como nadie es propietario de la verdad, todos se regocijan ante la idiosincracia ajena. Todos son “habitantes iguales de un paraíso de individuos en el que todo el mundo tiene derecho a ser entendido pero nadie tiene derecho a dominar” (Rorty 1991b, p. 113).

Este “paraíso de individuos” tiene su propio habitante: *la ironista liberal*¹. Rorty define al liberal como aquella persona que aborrece todo acto de *crueledad* que se pueda perpetrar contra el prójimo y con el término “ironista” designa al individuo lo suficientemente “historicista y nominalista” como para reconocer la contingencia de su léxico último. Por tanto, no estima que sus creencias y deseos fundamentales remitan a algo más allá del tiempo y el azar. Es decir, *la ironista* duda radicalmente y de modo permanente acerca del valor de su vocabulario último. No cree que se ajuste más que otros a la realidad o a la naturaleza o a la voluntad divina. En todo caso, reconoce que lo acepta sin fundamentos racionales concluyentes y que es fruto de un conjunto de circunstancias histórico-culturales contingentes (Rorty 1989, pp. 17 y 91).

Además, *la ironista liberal* renuncia a todo esfuerzo por reunir el *ámbito público* con el *ámbito privado*, es decir, no pretende reconciliar las inquietudes relativas a la solidaridad y a la justicia con la búsqueda de autoperfección personal, de autocreación de sí. De este modo, toda “búsqueda de lo sublime” o “pasión de infinito” sólo puede tener lugar en la esfera privada; allí se puede ser todo lo transgresor, emancipador, crítico y lúdico que se quiera, aunque “sólo los fines de semana”. El resto de los días nuestro burgués democrático profesará una incuestionable “religión civil” que encuentra su raíz en el “sentido común liberal-democrático” (Rorty 1998, pp.14-15). En este plano público ya no cabe soñar con el “hombre nuevo” del cristianismo o del socialismo. Bien podemos extender la justicia y evitar la crueldad siendo más banales y modestos.

¹ El género femenino que adopta el término es una forma de rechazar el *logofalocentrismo* dominante a lo largo de la tradición filosófica occidental.

Otro rasgo importante de la utopía rortiana es la *conversación*. En relación a esto, nuestro autor aclara que para el pragmatismo las distinciones categóricas de los filósofos “sólo son útiles en cuanto facilitan la conversación sobre lo que tenemos que hacer a continuación. Estas distinciones –afirma Dewey- deberían eliminarse o diluirse tan pronto como empezamos a obstaculizar esta conversación” (Rorty 1991a, p. 285). En tal sentido, la utopía pragmatista profesada por Rorty es aquella “en la que todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear conjuntamente una sociedad universal... y en la que todas estas sugerencias se han expresado en encuentros libres y abiertos” (Rorty 1991a, pp. 287-288).

Según esto, la cultura liberal burguesa en nada se parece a una “mónada semántica, sin ventanas”. Más bien, “es una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad” (Rorty 1991a, p. 276). De este modo, la comunidad liberal debe parecerse a un bazar kuwaití en que los individuos, aún cuando preferirían morir antes de compartir las creencias ajenas, regatean provechosamente. En un mundo plural tal vez no se pueda aspirar a constituir una *comunidad* –reconoce Rorty-, pero sí es posible constituir “una sociedad civil de tipo democrático burgués” en la que negociamos, en la que solapamos nuestras creencias –diría Rawls-, hasta hacer el mejor trato posible, para retirarnos luego a nuestro club privado, junto a nuestros “*partenaires* morales” (Rorty 1991a, p. 283).

II

En vista de la deseable consecución de esta utopía, ¿cómo es conveniente que concibamos al mundo, al conocimiento, al lenguaje? Rorty en *¿Esperanza o conocimiento?* se propone poner de manifiesto “cómo se muestran las cosas cuando son descritas en términos antiesencialistas. Espero mostrar que vale la pena dar una oportunidad a esos términos, que se los podría encontrar más útiles” (Rorty 1994, p. 50).

Así, encontramos que hay tres tesis solidarias que en conjunto dibujan el **antie-sencialismo** rortiano, donde las dos primeras son subsidiarias de la tercera. Ellas son el panrelacionismo (tesis ontológica), el antirrepresentacionalismo (tesis epistémica) y el nominalismo psicológico (tesis lingüística).

Reteniendo lo que considera el común denominador de las tradiciones anglosajona y continental contemporáneas, Rorty propone un antidualismo que elimine los viejos dualismos heredados de los griegos. Así, el mundo rortiano es un mundo sin substancias o esencias en el cual la imagen de mundo construida con arreglo al canon Platón-Kant, es sustituido “por la imagen de un flujo de relaciones continuamente cambiantes, de relaciones sin términos, de relaciones entre relaciones” (Rorty 1994, pp. 43-44). Este **panrelacionismo** le sugiere pensar todo lo que hay como si fuera un número. Es prácticamente imposible pensar los números como si poseyeran una naturaleza intrínseca. De este modo, al preguntarnos por la esencia del número 17, no parece que podamos decir algo aparte de sus relaciones con otros números: es mayor que 16, es menor que 18, es la suma de 11 y 6, es la mitad de 34, etc. De este modo surge un infinito número de *descripciones* posibles y alternativas, de las cuales ninguna nos lleva más cerca de la esencia del 17. Por tanto, no parece que dé redito pensar de ese modo la cuestión. Nuestro filósofo estaría satisfecho si extendieramos esta conclusión a todo lo que hay. “Sugerimos –nos dice- que se piense que todos esos objetos se parecen a los números en lo si-

guiente: nada hay para conocer acerca de ellos como no sea una extensa y siempre expandible trama de relaciones con otros objetos. No tiene sentido preguntar por los términos de relaciones que no sean en sí mismos relaciones, porque todo lo que puede servir como término de una relación puede ser disuelto en otro conjunto de relaciones... Nunca se alcanza algo que no sea otro nexo de relaciones” (Rorty 1994, p. 52).

Por otro lado, en el ámbito cognoscitivo, Rorty cree que ya es tiempo de olvidar la pretensión de que nuestras teorías se “adecuen al mundo” o de que puedan expresar “la naturaleza real del yo”. Hay que terminar por aceptar que la realidad es indiferente a las descripciones que hacemos de ella y que el yo es creado por el uso de un léxico. *No es posible tener una representación de lo que las cosas son*. Con Goodman recuerda que “no hay un Modo en que el Mundo Es y, por lo tanto, (...) no hay una única manera en que pueda ser fielmente representado” (Rorty 1994, p. 26). Entonces, respecto de la relación mente-lenguaje-mundo, es preciso adoptar un criterio antirrepresentacionista donde “el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad” (Rorty 1991a, p. 15; 1994, p. 26).

Mientras en el representacionismo los filósofos “consideran provechoso concebir que la mente o el lenguaje contienen representaciones de la realidad”, en el **anti-representacionismo**, “ningún elemento lingüístico representa *ningún* elemento no lingüístico” (Rorty 1991a, p. 17).

Todo antirrepresentacionista es heredero del último Wittgenstein, el cual duda que haya algo así como “verificadores”, es decir, elementos no lingüísticos que vuelvan verdadero o falso al enunciado o a la “representación”. Ni “el mundo otorga verdad a nuestras creencias”, ni “ellas corresponden a la manera de ser de las cosas. ... La relación entre nuestras alegaciones de verdad y el resto del mundo es causal más que representacional, es causa de que sostengamos creencias. Y seguimos manteniendo las creencias que demuestran ser guías confiables para obtener lo que queremos” (Rorty 1994, p. 26).

De lo dicho podemos inferir que tanto la tesis ontológica como la tesis gnoseológica evitan todo correspondentismo y nos obligan a permanecer en las márgenes de un mundo de *descripciones lingüísticas* que con mayor o menor eficacia resultan adecuadas para nuestros propósitos sociales corrientes. Por lo tanto, ambas tesis presuponen, como decíamos, una tercera: el **nominalismo psicológico**. Esta doctrina “afirma que no hay nada para conocer acerca de algo, salvo lo que es enunciado en las oraciones que lo describen” (Rorty 1994, p. 53). De este modo no hay conocimiento directo, no hay ningún conocimiento que no se dé bajo la forma de una actitud oracional; sólo hay descripciones contingentes de relaciones sin término.

Ahora bien, cuando todo es reducido a descripciones lingüísticas *causadas* con ocasión de presiones del entorno cabe preguntarse acerca de la densidad ontológica de tales descripciones. Para responder a esto, Rorty ha encontrado en la filosofía del lenguaje de Donald Davidson el modo de excluir todo esencialismo y de dar cuenta de la contingencia de los lenguajes. Para Davidson el lenguaje no puede ser un *medio* eficaz que permita *representar* los hechos o *expresar* los significados. No es un elemento mediador, un tercer término entre el yo y el mundo, que permita mantener una relación de adecuación con algo no lingüístico. En todo caso, los lenguajes son concebidos como *herramientas*. De este modo, los lenguajes como las herramientas son creados para cumplir determinadas funciones, sirven para hacer determinadas cosas. Los hay más nuevos o más viejos, más o menos sofisticados, más o menos eficaces para habérselas con el entorno. En algunos casos cabe usar diversos lenguajes según los propósitos que

perseguiamos. Pero, sin lugar a dudas, ya no es posible preguntarse si tal lenguaje es *adecuado* a la realidad, o si es más eficaz que otros para *representar* el mundo (Rorty 1989, pp. 29-32).

Davidson disuelve además la idea del lenguaje como *entidad*, es decir, como estructura sólida, estable y definida, que pueda ser manejada o dominada por un conjunto de usuarios del lenguaje que lo poseen y lo aplican a situaciones semejantes. Su estrategia de argumentación trata de explicar el fenómeno de la comunicación lingüística a través de lo que denomina “teorías momentáneas”. Según esto para poder interpretar la conducta lingüística de otro hablante tengo que poder emparejar sus marcas y sonidos con los míos de manera tal que pueda predecir que habrá de hacer (o decir) a continuación. Momento a momento debo ser capaz de conjeturar el uso que mi interlocutor da a los sonidos y marcas que emplea, siendo capaz de corregir mi “teoría” cuando resulte inconsistente para anticipar su conducta. Sólo cuando ambos sujetos consigan “coincidir en teorías momentáneas” habrá comunicación auténtica (Rorty 1989, p. 34). De este modo se socava toda teoría que pretenda establecer la entidad de los lenguajes; ya no son *algo*, sino que quedan reducidos a conducta estratégica ocasional.

III

Ahora bien, intentemos responder a manera de conclusión, ¿cuál es el beneficio político del antiesencialismo? ¿Por qué es preferible adoptarlo en orden a generar la utopía anhelada? Dicho de otro modo, ¿qué vinculación cabe encontrar entre la utopía liberal democrática deseable y el antiesencialismo adoptado?

Adoptar una ontología sumamente *delgada* es renunciar a todos los dualismos metafísicos clásicos, es tomar la navaja de Ockham y eliminar cualquier vestigio de naturaleza o núcleo intrínseco en las cosas. Es aceptar, al fin de cuentas, que *sólo hay* una trama desfondada de construcciones lingüísticas socialmente justificadas.

El recurso a una gnoseología pragmática, que concibe el conocimiento como *un modo de usar* la realidad y no como *descubrimiento* de la Verdad o como *representación* fidedigna de lo que las cosas son, abomina de todo conocimiento estable y dogmáticamente cierto. Más bien, la verdad queda reducida a la eficacia; la semántica es devorada por la pragmática. La ausencia de representación nos exime de la pretensión de aprehender lingüísticamente algo extra-lingüístico.

En cuanto a la filosofía del lenguaje, ésta se mantiene como una disciplina omnívora. A pesar de abandonar su pretensión de Filosofía primera, sigue teniendo la última palabra. Tanto la ontología como la gnoseología se reducen al esfuerzo por limitar toda supuesta realidad y toda pretendida aprehensión de la misma a la mentada red de sonidos y marcas utilizados por una comunidad de habla en orden a hacer frente a los estímulos del entorno. Semejantes “adopciones” filosóficas no tienen otro objeto que favorecer la consecución del fin que Rorty prioriza: la **utopía liberal democrática**.

Elegido tal fin, al margen de toda *razón* que no sea meramente etnocéntrica, el pragmatista se ve con la libertad para instrumentalizar cualquier otro saber, incluso el filosófico. Ya no se trata de fundar la praxis política en principios filosóficos descubiertos con anterioridad. En todo caso, es la praxis política la que genera los principios que la justifiquen. Hay una consciente prioridad de la Democracia respecto de la filosofía, de la *praxis* respecto de la *teoría*, de los intereses de la clase productiva respecto de los de la clase ociosa (Rorty 1994, pp. 16-18). Además, la renuncia a todo esencialismo favorece el *experimentalismo político*: dado que no hay un orden de cosas que haya que

respetar, los modos de actuar políticos quedan librados a la conversación. Nadie tiene la Verdad, *ergo* nadie puede imponerla.

De este modo, una sociedad como la que sueña Rorty necesariamente tiene que disponerse a negociar, a consensuar solapando las creencias comunes de sus miembros, a “regatear con provecho” en todo aquello que hace a la *res publica*, garantizando a la par el terreno privado donde el individuo pueda autoedificarse a su gusto y realizar sus fantasías de autocreación.

Esta meta sólo puede ser alcanzada si se acepta la *sugerencia* de dudar de modo radical y permanente de los propios léxicos últimos. Después de todo, tales vocabularios han sido etnocéntricamente adquiridos y tejidos por las manos de la historia. He aquí la relevancia de los postulados filosóficos antiesencialistas. Para Rorty es más factible acceder a la sociedad liberal añorada si aceptamos abolir el poder mediador de los filósofos, si nos encaminamos a la tierra prometida que permanece ajena a la férula del metafísico o del religioso. No se *facilitará* la construcción del carnaval rabelaisiano, excéntrico y curioso, tolerante y contingente, si no se abandona todo afán esencialista de conocimiento en pos de la Esperanza de una mayor Libertad.

¿Qué podemos concluir frente al respetable romanticismo de Rorty? Sólo se no ocurren algunas preguntas. Al evitar los compromisos ontológicos y gnoseológicos del esencialismo, ¿no se pierde nada interesante en el camino? ¿Es tan prescindible aquello que se abandona en el tránsito del esencialismo abolido al antiesencialismo preferible? ¿Qué ocurre si *no todo* es negociable, si hay elementos en el “patrimonio etnocéntrico” de una comunidad a los que se supone imprescindibles, renuentes a toda persuasión? ¿No exige demasiadas renunciaciones la disposición para “regatear” preconizada por Rorty?

Además, ¿por qué la evidencia, la búsqueda o el respeto de un orden ético-político debe ser *necesariamente* violento o totalitario? ¿Es el antiesencialismo garantía de no-violencia? Más aún, ¿nos conduce apodícticamente a una sociedad liberal burguesa como la que sueña Rorty? En fin, ¿por qué no cabe admitir la evidente prioridad del *logos* sobre la *praxis*? Sí, ya conocemos las sugerencias de Rorty al respecto. Ellas han ocupado nuestra atención en este trabajo...

Una vez más se nos hace obvio que cuando se parte de principios diferentes, las consecuencias habrán de diferir irremediabilmente. Sin embargo, la tarea de dialogar, de disentir, de *entender* no puede posponerse. Siempre comienza de nuevo...

Referencias Bibliográficas

- Rorty, R. (1989) *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1991a) *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1991b) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos. Escritos filosóficos 2* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1992) “Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 20, marzo.
- Rorty, R. (1994) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Rorty, R. (1998) *Pragmatismo y política* (Barcelona: Paidós).