

CONSERVANDO LA PUREZA DEL PRAGMATISMO: RORTY CON LACAN*

WILLIAM EGGINTON¹

Resumen: Considerando el aprecio, a menudo confesado, de Richard Rorty por la obra de Freud, llama la atención que tenga tan poco que decir acerca del seguidor más influyente de Freud, Jacques Lacan. Esto no sería tan sorprendente si Rorty fuera universalmente suspicaz del estilo intelectual francés del cual Lacan es un ejemplo tan infame. Pero si hay un autor europeo por el que Rorty ha confesado un aprecio aún mayor que por Freud, es Jacques Derrida —un filósofo cuya acrobacia sintáctica y cuyo amor por el juego poético de palabras fueron forjados en el mundo intelectual construido al menos en parte por Lacan—. El propósito de este artículo es recomendarle a Rorty ciertos aspectos del pensamiento de Lacan, por considerarlos compatibles con su proyecto pragmático.

Palabras clave: epistemología, filosofía del lenguaje, pragmatismo, psicoanálisis, Richard Rorty, Jacques Lacan, realidad, lo real.

Abstract: Considering the appreciation, often confessed, of Richard Rorty's work by Freud, it is striking that has so little to say about the most influential follower of Freud, Jacques Lacan. This would not be surprising if Rorty were universally suspicious of French intellectual style which Lacan is infamous as an example. But if an author Rorty Europe has confessed that an appreciation even more than Freud, Jacques Derrida is a philosopher whose syntactic acrobatics and whose love for the poetic wordplay were forged in the intellectual world built at least in part by Lacan. The purpose of this article is to recommend Rorty certain aspects of Lacan's thought, considering his project compatible with pragmatist.

Keywords: epistemology, philosophy of language, pragmatism, psychoanalysis, Richard Rorty, Jacques Lacan, actually, the Real.

*Traducción: Pablo Abufom Silva.

Nota del traductor: A lo largo del texto, se incluyen algunas palabras en inglés entre corchetes para explicitar el sentido de la traducción. La palabra "*awareness*" refiere al sentido más laxo de estar consciente de algo, y por eso es necesario distinguirla de "conciencia" ("consciousness") en general, que también está usada en el texto. Además, el autor hace un juego de palabras con el término "inefable", ocupando el inexistente verbo "efar", que podría traducirse por "expresar" o "decir", pero que perdería el contraste con lo inefable e indecible.

¹ Profesor del Departamento de Literatura, The Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, Estados Unidos. Correo electrónico: egginton@jhu.edu

Considerando el aprecio, a menudo confesado, de Richard Rorty por la obra de Freud, llama la atención que tenga tan poco que decir acerca del seguidor más influyente de Freud, Jacques Lacan. Esto no sería tan sorprendente si Rorty fuera universalmente suspicaz del estilo intelectual francés del cual Lacan es un ejemplo tan infame. Pero si hay un autor europeo por el que Rorty ha confesado un aprecio aún mayor que por Freud, es Jacques Derrida —un filósofo cuya acrobacia sintáctica y cuyo amor por el juego poético de palabras fueron forjados en el mundo intelectual construido al menos en parte por Lacan—. Sin embargo, con excepción de una despectiva referencia a la fascinación contemporánea por frases como “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” y una sugerencia al pasar de que su pensamiento podría ser simplemente demasiado bizarro como para siquiera molestarse con él², Rorty nunca ha escrito algo, positivo o negativo, sobre Lacan.

El propósito de este artículo es recomendarle a Rorty ciertos aspectos del pensamiento de Lacan, por juzgarles compatibles con su proyecto pragmatista. El aspecto que quisiera recomendar podría parecer a primera vista el más antitético con el proyecto de Rorty, a saber, la noción que tiene Lacan de lo real. Consideremos que el concepto de lo real está en oposición con el proyecto de Rorty por dos razones: primero, porque parecería connotar una realidad última, una que podría ser tomada como fundamento de la verdad; segundo, porque Lacan mismo describe lo real como aquello que excede la simbolización y, por ello, como algo que es parte de la experiencia humana y que aún así se encuentra más allá del alcance del lenguaje, en directa contradicción con el nominalismo de Rorty. El primer motivo de desacuerdo puede ser descartado fácilmente, porque la noción de lo real de Lacan no connota lo que *es* sino más bien lo que *es deseado*. La noción de lo real de Lacan, como aspecto integral del ser humano, a diferencia de algo exterior a él que lo funda, es enteramente compatible con el rechazo de Rorty a estimar que el problema de la-verdad-como-correspondencia versus la-verdad-como-coherencia sea un problema filosófico serio.

La segunda razón para el desacuerdo, por otro lado, es sustancial. El nominalismo de Rorty, su convicción de que “la nada es mejor que un algo sobre el que nada puede decirse”, lo lleva a un rechazo intransigente de cualquier noción de inefabilidad o de cualquier concepto que pretenda *referir* a aquello *de lo que no se puede hablar*. Pero es precisamente aquí que la noción lacaniana de lo real se vuelve útil para el pragmatismo, porque con ella Lacan desarrolló un vocabulario para hablar sobre la experiencia y la conducta humana que toma en cuenta —que da

² La primera referencia se encuentra en Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 4. La segunda referencia es a Richard Rorty, “Wittgenstein Reads Freud: the Myth of the Unconscious”, *New York Times Book Review*, 22 de septiembre 1996, p. 42.

la mayor importancia a— los efectos de la inefabilidad sobre la conducta humana. Y es precisamente en la medida en que el pragmatismo le otorga precedencia a la conducta, en la medida en que respeta los vocabularios mejores capacitados para predecir y explicar la conducta, que el pragmatismo debiese prestar atención a Lacan.

La posición intelectual que esbozo en las páginas siguientes es la del “pragmatista psicoanalítico”, el pragmatista que se interesa por, como Rorty ha dicho que debiéramos interesarnos, el lenguaje del psicoanálisis³. Pero el pragmatista psicoanalítico es también un pragmatista lacaniano puesto que, como argumentaré, pese a la obvia preferencia de Rorty por Freud, fue el enfoque de Lacan sobre la dimensión lingüística del ser lo que en última instancia pragmatizó al psicoanálisis, transformándolo de un discurso involucrado con la búsqueda positivista de la verdad en uno que entiende al sujeto como un proceso de auto-creación poética o, en palabras de Žižek, un efecto que pone su propia causa⁴.

Rorty, de un modo muy similar al de Lacan, lee a Freud “fuertemente”, convirtiéndolo en uno de los héroes del pragmatismo temprano:

Él [Freud] no está interesado en invocar la distinción apariencia-realidad, al decir que algo es “meramente” o “realmente” algo muy diferente. Sólo quiere darnos una redesccripción más de las cosas para ser puesta junto a las otras, un vocabulario más, un conjunto más de metáforas que piensa que tienen la oportunidad de ser usadas y por ello literalizadas⁵.

Pero el problema con intentar hacer de Freud un pragmatista es que uno a menudo se encuentra con pasajes como estos:

el yo tiene que observar el mundo exterior, imprimir una copia fidelísima del mismo en las huellas mnémicas de sus percepciones y mantener a distancia, por medio de la prueba de la realidad, aquello que en tal imagen del mundo exterior es añadidura procedente de fuentes de estímulos internas⁶.

³ Richard Rorty, “Freud, Morality and Hermeneutics”, *New Literary History*, 1980, pp. 177-185.

⁴ Véase Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, Londres, Verso, 1994.

⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 39.

⁶ Citado en Charles Hanly, *The Problem of Truth in Applied Psychoanalysis*, Londres, The Guilford Press, 1992, p. 18. La agenda de Hanly es procurar al psicoanálisis una teoría de la correspondencia de la verdad. Conuerdo con Rorty contra Hanly al pensar que el psicoanálisis ayuda a trascender los seudoproblemas filosóficos de realismo vs. antirrealismo y coherencia vs. correspondencia. La única diferencia es que pienso que Lacan es un mejor aliado que Freud en este asunto.

Sin embargo, mi intención no es buscar la disputa pequeña con Rorty sobre si acaso Freud realmente creía en la verdad como correspondencia, sino más bien sugerir el vocabulario lacaniano de la subjetividad como un poderoso aliado para el pragmatismo, un aliado que nos permite evitar algunos de los problemas a los que Rorty ha sido llevado por su pragmatismo “más puro”⁷.

Estos problemas son los siguientes: la atracción de Rorty por el nominalismo, por el lema de que la nada es mejor que un algo sobre el que nada puede decirse, lo ha conducido a un rechazo dogmático de la noción de la experiencia en primera persona. Puesto que lo que sería irreductiblemente de primera persona sobre dicha experiencia es precisamente todo aquello acerca de lo que uno no puede comunicar a otra persona, y porque, de acuerdo (una cierta interpretación de) al dictamen de más arriba, no hay *nada* que *no* puedas comunicar a otra persona, se sigue que la experiencia en primera persona y todo lo que va con ella –la conciencia, las “percepciones puras”, la percepción sensorial– simplemente no existen. Llegar a esta conclusión es lo que yo llamo usar la navaja de Occam para cortarse las venas. No es solamente una conclusión patentemente absurda por sí misma, sino que también y en última instancia inhabilita la capacidad del pragmatismo para confrontar lo que para el psicoanálisis es el componente central del ser humano, el deseo. Allí donde Rorty rechaza la noción de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” sobre la base de que tienta a la gente a pensar el lenguaje como algo que tendría una estructura y que lo volvería un problema filosóficamente interesante, el psicoanálisis insiste en que es sólo eso, una estructura, y además una cuya principal ramificación, el deseo, es y debe ser *el* problema filosófico fundamental. Este problema, que se manifestó en la historia de la filosofía como el deseo de un fundamento último o *metafísico*, no puede, pese al deseo del propio pragmatista, simplemente desecharse como una categoría errónea, puesto que en última instancia es un análisis de este problema lo que nos permite darle sentido a gran parte de la conducta humana. La conducta iluminada por dicho análisis incluye no sólo el propio deseo central del pragmatista, el deseo de progreso, sino también la extraordinaria pasión con la que los seres humanos se aferran a sus mundos éticos, los mundos, en otras palabras, compuestos por sus vocabularios finales.

⁷ El uso de “pureza” aquí y en el título es una referencia a la crítica que hace Rorty de la tendencia de los filósofos a buscar siempre metodologías más puras, y de ese modo acercarse cada vez más a la verdad. Véase Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 19. Aunque no quiero sugerir que Rorty cree que una forma de pragmatismo se acerca más a la verdad que otra, sugiero a lo largo de este texto que ha caído preso de la tentación de otro tipo de pureza, una pureza producida por eliminar tantas distinciones como sea posible, algunas veces antes de que se haya agotado su utilidad. Thomas McCarthy también constata esta tendencia, llamándola “el enfoque todo-o-nada de Rorty para la filosofía”. Véase Thomas McCarthy, “An Exchange on Truth, Freedom, and Politics II: Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty’s Reply”, *Critical Inquiry* Nº16, 1990 p. 644.

Una revisión de la comprensión rortiana y lacaniana del rol de la metáfora en el lenguaje y en la construcción de estos vocabularios finales, me lleva a una crítica de la distinción entre público y privado de Rorty, a saber, que las actividades relegadas por Rorty al ámbito privado determinan en parte el vocabulario final del individuo, que en sí mismo determina en parte cómo se relaciona el individuo con aquellos que están fuera de su comunidad, y por ello con el grado de crueldad en el que es capaz de involucrarse o que es capaz de tolerar. Por lo tanto, mientras Rorty cree que el problema de la crueldad se resolvería con más y mejores descripciones del sufrimiento del otro, el pragmatismo psicoanalítico insiste en que la descripción es irrelevante sin identificación, y que la capacidad para identificarse con un extranjero es una función de lo que para Rorty constituye un asunto intrínsecamente privado, o sea, la contingencia última del propio vocabulario final. Tanto Rorty como el psicoanálisis afirman que esta contingencia es un hecho; la diferencia es que para Rorty este hecho no será finalmente un problema para un individuo que simplemente deja de jugar ciertos juegos de lenguaje, mientras que para el psicoanálisis el deseo metafísico, el deseo de que nuestro vocabulario no sea contingente, no es solamente un juego de lenguaje sino que es esencial al ser-en-el-lenguaje como tal. El reconocimiento de este hecho implica que, en algunos casos, sólo un proceso de humillación privada, la implosión de ciertas estructuras de fantasía, pavimentará el camino de la disminución final de la crueldad pública.

Finalmente, sólo agregaré que el propósito de este ensayo no es ser una "lectura" de Lacan y que, de hecho, muchos de los argumentos "lacanianos" que presento podrían indignar a algunos lacanianos. Mi intención, más bien, es recoger en Lacan —y en algunos casos en Slavoj Žižek, el más influyente de los intérpretes contemporáneos de Lacan— otro vocabulario, aceptable para pragmatistas como yo, sin conservar nada del oscurantismo que es residuo del *Zeitgeist* de Lacan. Le haré a Lacan (para citar a Rorty sobre Heidegger) "lo que él le hizo a todos los demás y lo que ningún lector de alguien puede evitar hacer"⁸, es decir, leeré a Lacan de acuerdo con mis propias visiones pragmatistas.

NOMINALISMO Y EXPERIENCIA

Si me forzaran a resumir el núcleo de la filosofía de Rorty, su compromiso más apasionado, en una sola frase, diría que la suya es una filosofía que se esfuerza siempre y en todo lugar por dismantelar la epistemología, desenmascarar la noción, arraigada

⁸ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers Volume 2*, op. cit., p. 49.

en nuestra cultura desde Descartes, de un sujeto humano que realiza juicios acerca de la exactitud de sus representaciones mentales del mundo-allí-afuera⁹. Una objeción inmediata a una lectura de Rorty con Lacan es que mientras Rorty es explícitamente anticartesiano, el modelo de la subjetividad de Lacan es explícitamente cartesiano¹⁰. Pero el mismo cartesianismo de Lacan es producto de una lectura "fuerte" de Descartes, una lectura que elimina la separación epistemológica entre el mundo y la percepción del mundo que tiene el sujeto y la reemplaza con una separación entre el mundo del sujeto y su lenguaje.

Para Lacan, Descartes encuentra el sujeto moderno no sólo porque "le *cogito philosophique* est au foyer de ce mirage qui rend l'homme moderne si sûr d'être soi dans ses incertitudes sur lui-même" [el *cogito* filosófico está en el núcleo de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo]¹¹ sino también y de modo más importante porque el lenguaje de su autocertidumbre se convierte en el modelo del deseo moderno de autoidentidad. En vez de tomar como sujeto del psicoanálisis al centro fuerte y certero de la apercepción que observa el fluir de las impresiones en el teatro de su mente, Lacan lee el *cogito ergo sum* de Descartes como la descripción de una cosa hablante que persigue interminablemente su ser incondicionado: "Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle" [No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo].

Fenomenológicamente (y aquí el término debe ser vaciado de cualquier valor de contraste con el mundo real), el sujeto habita aquello que Lacan llama lo imaginario, que debiéramos entender como la suma total de la experiencia sensorial. No necesitamos distinguir aquí entre lo que es fantasía y lo que es una representación exacta, ya que, en un sentido muy a tono con el darwinismo de Rorty, lo imaginario es un mecanismo adaptativo, un modo que tiene un organismo de enfrentar el ambiente¹². La verdad simplemente no es un problema para lo imaginario; no hay necesidad de establecer

⁹ Véase su polémica contra el dualismo y el representacionalismo en Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 856, donde identifica lo que él llama el sujeto de la ciencia con el período histórico inaugurado por el *cogito* de Descartes.

¹¹ Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 517. A menos que lo indique, todas las traducciones son mías.

¹² Esto es una simplificación, ya que el sujeto en todo momento habita las tres dimensiones: real, imaginaria y simbólica. El punto de esta estipulación es subrayar que la distinción entre imaginario y real no es entre lo que percibimos y lo que está realmente allí afuera, sino entre el mundo de nuestra percepción consciente y el de nuestro deseo. Esta distinción está desarrollada con gran detalle en Jacques Lacan, *Le séminaire. VII. L'Éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.

una separación entre el mundo fenomenal del sujeto y el mundo real de los objetos. Sin embargo, el sujeto sólo es aquello que Lacan llama un sujeto en la medida en que es un ser hablante —un ser que, como diría Rorty, intercambia marcas y ruidos con otros seres como medio para adaptarse mejor a su ambiente—. Estas marcas y ruidos tienen valor (significado) como herramientas a ser usadas y como una función de su relación con otras marcas y ruidos. Debido a que el ambiente (imaginario) no está hecho de marcas y ruidos (“no hay objetos con forma de oración”¹³), la verdad no es una cuestión de correspondencia con la realidad. La verdad de una marca es una función de otra marca.

Este modelo lacaniano, sin embargo, contiene un elemento que podría ser cuestionable para el pragmatismo de Rorty, a saber, la distinción entre lenguaje y experiencia. En las páginas que siguen, espero explicitar exactamente aquello que está implicado en dicha distinción, señalar que con respecto a ella Rorty es más ambiguo de lo que uno supondría a primera vista y, finalmente, explicar por qué, aunque de hecho no acepte dicha distinción, debería hacerlo.

Si Rorty desaprueba el dualismo cartesiano —la creencia en que hay una distinción filosóficamente interesante entre las impresiones corregibles que el “mundo—allá-afuera” produce en nuestros sentidos y la certeza incorregible de que en efecto recibimos dichas impresiones—, desaprueba igualmente cualquier intento de distinguir entre aquellas cosas de las que hablaríamos y aquellas cosas que estarían allí afuera, pero para las cuales no tenemos un vocabulario adecuado. Esta segunda desaprobación, llamada nominalismo por Wilfrid Sellars, se basa en el mandamiento del último Wittgenstein de no intentar “ponerse entre el lenguaje y su objeto”. Como sabían el viejo Wittgenstein y el joven Heidegger, nuestro lenguaje, como nuestro mundo histórico y cultural, coincide con nuestra capacidad para pensar. Intentar trascender esta condición llevaría necesariamente al autoengaño o la inautenticidad¹⁴.

Según Rorty, mientras que el joven Wittgenstein tuvo la esperanza de encontrar las “condiciones no empíricas de posibilidad de la descripción lingüística”, más tarde “desechó toda idea del ‘lenguaje’ como un todo limitado que tenía condiciones en sus extremos exteriores, así como el proyecto de una semántica trascendental”:

¹³ La referencia es a los “objetos con forma de oración” [*sentence shaped objects*] de Strawson, de los cuales Rorty dice que, “en la medida en que son no-conceptualizados, no son aislables como entrada. Pero en cuanto son conceptualizados, han sido hechos a la medida de las necesidades de una particular función de entrada-salida, una particular convención de representación” Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 36. Otra forma de ponerlo es decir que en “un sentido más amplio de ‘construcción social’, todo, incluso las jirafas y las moléculas, es construido socialmente, ya que ningún vocabulario (por ej. el de la zoología o la física) divide la realidad de acuerdo a sus articulaciones naturales. La realidad no tiene articulaciones. Sólo tiene descripciones —algunas más socialmente útiles que otras”, p. 93.

¹⁴ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers Volume 2, op. cit.*, p. 51.

Llegó a reconciliarse con la idea de que el que un enunciado tuviese sentido dependía realmente de si otro enunciado era verdadero –un enunciado acerca de la práctica social de las personas que utilizaban las marcas y ruidos que componían ese enunciado–. Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable¹⁵.

La aceptación de Rorty de esta forma de nominalismo lo conduce por un camino lógico desde la interesante afirmación pragmática de Sellars de que “toda cognición es un asunto lingüístico” a una alianza muy poco pragmática con aquello que llamaré fisicalismo a priori (aun cuando sea, como él afirma, de un tipo no reductivo) y su confusión de las distinciones entre máquinas, animales no humanos y humanos. Sospecho que este es un ejemplo de cómo (en mi opinión) la saludable dedicación de Rorty al pragmatismo filosófico se ensuciaría por la tentación de mantener la pureza de su filosofía, de seguir una línea de pensamiento hasta su extremo lógico. Mi propia sensación es que no hay necesidad de permanecer en dicha línea por tanto tiempo, y que al mantener una distinción –entre experiencia y uso de lenguaje, una distinción a la que el mismo Rorty parece adherir en ocasiones–, uno evita una serie de afirmaciones más bien absurdas en nombre de la pureza filosófica y, en el proceso, logra una mejor explicación de la conducta humana.

Yo sugeriría salirse de la línea en el medio de la cita de más arriba, justo antes de “Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable”. Aunque es posible que Wittgenstein se haya reconciliado con esta idea, sostendré más abajo que no debiera haberlo hecho. Y aunque acepto su dictamen de que “la nada es mejor que un algo que no haga nada”, argumentaré a favor de una noción de inefabilidad, o al menos de una “inefidad” [*ineffedness*] presente que, de hecho, hace bastante. Pero antes de seguir en esta línea de razonamiento, dejaré claro por qué pienso que la aceptación de la no utilidad del concepto de lo inefable nos pone en muchos problemas.

Una de las primeras consecuencias que deriva del acuerdo de Rorty con las tesis del nominalismo, es que una vez que has descrito la conducta de un ser con el máximo de tu capacidad lingüística, no hay nada más que puedas decir al respecto. No hay, como diría Nagel, “algo que es como” ser ese ente que tus descripciones no alcanzarían. No hay, en otras palabras, una perspectiva irreducible de primera persona, no hay conciencia, no hay noción de los fenómenos.

En cambio, los seguidores de Wilfrid Sellars (como George Picher, David Armstrong, Daniel Dennett y yo mismo) agrupamos las configuraciones

¹⁵ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*, op. cit., p. 57.

neurológicas que hacen posibles dichas respuestas diferenciales a los estímulos con los estados internos de (por ejemplo) los termostatos. Tratamos a las percepciones como disposiciones a adquirir creencias y deseos, y no como “experiencias” o “percepciones puras”, y por ello discrepamos con Thomas Nagel de que hay “algo que es como” tener una percepción¹⁶.

Aquí Rorty sigue a Dennett en creer que aceptar las tesis básicas de la fenomenología, que hay algo que es como ser tú, conduce a postular una distinción entre “pensar... que algo te parece rosado y que algo *realmente te parezca* rosado”¹⁷. Una vez postulada dicha distinción (como hace Otto, el desafortunado ayudante de Dennett, cuando dice con frustración, “no sólo *pienso* que parece haber un resplandeciente anillo rosado, ¡*realmente parece* haber un resplandeciente anillo rosado!”), el fisicalista Dennett puede llegar y señalarte que dicha distinción es de hecho ilusoria, y que la consecuencia de que sea ilusoria es que “[n]o hay tal fenómeno de que algo realmente parezca –aparte del fenómeno de que se juzgue de un modo u otro que algo es el caso”.

Pero examinemos de más cerca la situación del pobre Otto. Digamos que te entregan una píldora que al tomarla te concederá el deseo que tú quieras¹⁸. Inmediatamente después de tragar la píldora, te ves afectado por un dolor estomacal insoportable, de tal modo que gritas “¡deseo nunca haber tomado esta píldora!”. El dolor se detiene inmediatamente, y la píldora está de vuelta en tu mano. Cuando en este punto le expresas a tu compañero de aventuras cuán horrible fue la experiencia de tomar la píldora, te informa con deferencia que de hecho nunca tomaste la píldora, y que, por lo tanto, nunca sentiste ningún dolor. Tú insistes; él te incita; y antes de saberlo, sales con una oración como la de Otto: “¡Mira! No hablo por hablar. No sólo *pienso* que sentí un dolor terrible, ¡*realmente lo sentí!*”. El punto es que al proferir esta oración de hecho no estás postulando una distinción entre pensar que sentiste dolor y efectivamente sentirlo. Al igual que Otto, estás replicando a la perspicaz incitación de tu interlocutor negando lo que tomas como su sugerencia de que a) existe una tal distinción; y que b) dada tal distinción, meramente *piensas* que sentiste el dolor. Resulta, entonces, que la respuesta apropiada no es que “no hay tal fenómeno de que algo realmente parezca –aparte del fenómeno de que se juzgue de un modo u otro –que algo es el caso–,” sino más bien que “pensar que uno tiene un dolor” como algo distinto de “tener un dolor” es algo que no tiene sentido. Es el juego de lenguaje de “pensar” y no aquel de “sentir”, el que está fuera de lugar.

¹⁶ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3. op. cit.*, p. 20.

¹⁷ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991 p. 364.

¹⁸ El ejemplo está tomado de un episodio de la serie de libros de Frank Baum sobre la tierra de Oz.

Dennet, con el apoyo de Rorty, quiere acabar con el lenguaje que tiene que ver con la experiencia de los fenómenos, y con las palabras que se refieren a cosas como la conciencia o las percepciones puras, explicando por qué parece haber una diferencia entre juzgar y sentir cuando en realidad no la hay. Pero esta estrategia fracasa si uno, en primer lugar, se rehúsa a ser llevado por incitaciones hacia la distinción, puesto que esta distinción no es, de hecho, lo que una fenomenología necesita ser. Tomemos otro ejemplo. Estoy durmiendo pero despierto repentinamente, con la certeza de que alguien acaba de decir mi nombre. Recorro la casa, pero no hay nadie. Vuelvo a dormir confiado de que estaba equivocado, de que sólo “pensé que escuché a alguien decir mi nombre”. Pero en esta oración, “pensé” funciona meramente para relativizar una certeza que sentí al comienzo. Al comienzo escuché a alguien decir mi nombre. Cuando después digo “pensé que escuché”, este es el juego de lenguaje que utilizo para indicar que estaba equivocado, que escuché algo que resultó ser nada. No estoy terriblemente sorprendido, por supuesto, porque es parte de mi experiencia cotidiana ocasionalmente “pensar que escuché” algo. No es necesario que el cartesiano y el pragmatista estén en desacuerdo acerca del hecho fenomenológico de esta percepción; el cartesiano simplemente procede a hacer un argumento filosófico que el pragmatista considera inútil: a saber, que si bien estaba equivocado acerca de que lo que escuché era una voz, no estaba equivocado acerca del hecho de la ilusión que escuché, y que, por lo tanto, la *verdad* es una función de cerciorarse de cuán clara y distintamente concuerdan mis percepciones con la realidad. Sin embargo, para el pragmatista, no hay una diferencia filosóficamente interesante entre escuchar una voz equivocadamente y confundir por error a un amigo a la distancia: en cada caso, el error es una función de un juego de lenguaje que busca clasificar informes perceptivos como siendo coherentes o no. En el caso de la píldora y el dolor o una visita al dentista, no hay diferencia entre pensar que algo duele y realmente sentir dolor, mientras que puede haber una diferencia entre la aguja del doctor clavándose en tus encías y el dolor que causa. Pero sostener esto no implica decir que no hay tal fenómeno como el dolor, o tal experiencia como ver algo rosado.

Sin embargo, replicará Rorty, estamos de acuerdo en que no hay diferencia entre pensar que algo parece y que algo parezca. Ahora, tenemos una comprensión de lo que es “pensar que algo parece”, porque involucra la misma actitud proposicional que podemos tomar para cualquier creencia o deseo: dices que ves algo rosado, pienso que eres una persona digna de confianza, entonces te tomo la palabra. ¿Qué posible necesidad habría de postular otra distinción más, o usar otra formulación para decir lo mismo: “no sólo juzgas/piensas/formulas una oración acerca de ver

algo rosado, efectivamente tienes la experiencia fenomenológica de ver algo rosado”? Según Rorty, esto no agrega absolutamente nada a la imagen que ya tenemos. Pero los oponentes de Rorty, filósofos como Nagel o John Searle, necesitan hacer esta distinción para poder afirmar que hay algo, algo único e inefable, *que es como ser un individuo particular provisto con un mecanismo sensorial perceptivo*.

La respuesta de Rorty a esto es que:

la intuición de que hay algo inefable que es como ser nosotros –algo que no cabe aprender creyendo proposiciones verdaderas, sino sólo *teniéndola*– es algo sobre lo que nada puede arrojar luz. Una de dos, la afirmación es o insondable o vacía.

El pragmatista piensa lo segundo¹⁹. Para Rorty, esta afirmación forma parte integral de la afirmación que hace un poco después en su famoso ensayo “El mundo felizmente perdido”: “la noción de ‘el mundo’ o bien se reduce a la de causa inefable de nuestra sensibilidad o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta”²⁰. Pero aunque concuerdo con esta formulación, no veo cómo el hecho de aceptarla me ata a su afirmación de que no hay nada inefable que es como ser yo. Negar que hay un “mundo” allí afuera, separado de nuestras percepciones y de los enunciados que hacemos sobre él, pero que sin embargo gobierna la verdad de dichos enunciados, no es lo mismo que creer que no hay nada “inefable” que es como ser yo. Prefiero replegarme a una norma práctica que es una de las favoritas de Rorty también: si un vocabulario hace una diferencia, entonces es significativa; si no la hace, entonces no lo es. Interponerse entre las palabras y sus objetos en “el mundo allí afuera” no hace una diferencia, pero, como mostraré en lo que sigue, es algo que sí ocurre con la experiencia fenomenal y la categoría de lo inefable.

Para tomar la posición de Rorty, uno puede argumentar con certeza que debido a que a) no hay diferencia describible (y, por lo tanto, no hay diferencia) entre el mundo y su descripción, entonces b) debiese aplicarse el mismo estándar para el uso de la palabra “conciencia”, si deseamos afirmar que ella es parte del mundo. Por lo tanto, c) no hay necesidad de aceptar la existencia de algo así como la conciencia [*awareness*] aparte de la descripción de los seres que actúan en modos que nos sugieren creencias y deseos. Quizá, sin embargo, el verdadero desacuerdo es con el término

¹⁹ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. XXXXVI.

²⁰ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. 15.

“inefable”, que Rorty, en la cita de más arriba, usa para describir la advertencia de Nagel sobre la experiencia subjetiva: “no tenemos el vocabulario para describirla adecuadamente”²¹. ¿Qué quiere decir “adecuado” en este caso? Quizá debiésemos asumir que significa “de tal modo que ya no es exclusivamente en primera persona”. En este caso, podríamos afirmar que nuestros informes perceptuales en primera persona no son adecuados a nuestra experiencia, porque aunque no hay diferencia *para mí* entre el mundo y mi percepción de él (y acepto que los engaños y los errores son parte de mi mundo), no se sigue que no haya diferencia entre el mundo y mi descripción de él *a un tercero*. Si no existiera dicha diferencia, y mis descripciones fueran “adecuadas”, el tercero no tendría el deseo de experimentar lo que yo estoy experimentando. Pero este deseo es una conducta observable en la mayor parte de los seres hablantes. Tomemos un ejemplo: vivo en California, pero tengo una amiga que vive en Viena. No siento que haya ninguna necesidad de postular una diferencia entre su experiencia de Viena y Viena tal como es. El concepto de Viena tal como es no tiene significado aparente para mí. También tengo un tío que vive en Viena, un expatriado de sesenta años que ha vivido allí la mitad de su vida. Cuando me describe Viena, tengo una impresión enteramente distinta de cuando me la describe mi amiga. Pero, aún así, no tengo necesidad aquí de postular experiencias suyas que sean diferentes de sus juicios lingüísticos individuales de Viena, y ciertamente no necesito postular una Viena tal como es, aparte de estas impresiones diversas. Hasta ahora vamos bien. Pero ahora experimento una extraña sensación. Extraño a mi amiga. Me doy cuenta de que me gustaría estar con ella, quisiera experimentar el estar en Viena con ella. La llamo y le pido que me diga más, que me diga todo lo que pueda sobre la vida en Viena, sobre lo que haríamos juntos si estuviera con ella allá. Pero para mi sorpresa (siendo el buen nominalista que soy), después de todas sus descripciones, permanezco insatisfecho. Todavía quiero experimentarla por mí mismo.

Este ejemplo es absurdamente simplista, pero si hemos de tomar en serio el nominalismo –es decir, tomar en serio la afirmación de que “la nada es mejor que un algo sobre el que nada puede decirse”–, entonces mi necesidad de efectivamente estar en Viena es irracional: una vez que mi amiga me ha dicho todo lo que puede decirse sobre la ciudad, no debiese quedar nada. Pero hay más, y ese algo se llama *deseo*. Puesto que, debiese ser obvio ahora, nadie puede llegar a decir todo lo que puede decirse. La incapacidad para decir todo es parte constitutiva del lenguaje, y es, de hecho, una de las condiciones de nuestro deseo de hablar. Esto es la inefabilidad o inefidad. Lacan

²¹ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. XXXVI.

comienza su seminario *Télévision* con las líneas “Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: las palabras fracasan. Precisamente por esta imposibilidad es que la verdad se aferra a lo real”²². Como discuto más abajo, “la verdad se aferra a lo real” es la forma que tiene Lacan de decir que, más que la verdad como función de una correspondencia última entre lenguaje y realidad, ella es soportada en última instancia sólo por una serie de metáforas, que él llama “signos de la falta en el Otro”, palabras que relevan el hecho de que no podemos decirlo todo²³.

Ahora, es muy claro que Rorty no cree realmente que haya una correlación absoluta entre lenguaje y experiencia en el sentido descrito más arriba. Está perfectamente dispuesto a conceder que cuando uso palabras como “conciencia” o “subjetivo” o “mental” las uso para explicar lo que él llama mi “autoridad epistemológica”, una autoridad que tienen los organismos para informar sobre estados internos a los que los observadores externos no tienen acceso. Sin embargo, sostiene Rorty, no debiésemos usar palabras como “subjetivo” o “mental”, porque estas palabras tienen el efecto de convencernos de que estamos hablando de algo especial, único y misterioso cuando en realidad todo lo que hacen es referir tautológicamente a aquella “autoridad epistemológica”²⁴. Pero más allá de los problemas simplemente estéticos o prácticos de usar frases abultadas como “mi juicio sobre el cual tengo autoridad epistemológica es que esta mantequilla tiene un sabor rancio”, hay un asunto filosófico en juego: con esta “autoridad epistemológica”, Rorty en realidad se está refiriendo al mismo problema de la “adecuación” que, para alguien como Nagel, está ausente en cualquier intento de comunicar la totalidad de la experiencia en primera persona. Para Nagel, esta inadecuación indica la existencia de una entidad intrínsecamente misteriosa: la conciencia. Para Rorty meramente indica la presencia de un error categorial, un ejemplo de la tendencia en la filosofía de tratar una confusión en el lenguaje como un problema filosófico serio. Para el pragmático psicoanalítico, sin embargo, es esta misma inadecuación, esta brecha entre la experiencia y la expresión lingüística, lo que constituye al ser humano como tal. La conciencia no es, en otras palabras, un algo misterioso más allá del alcance del lenguaje; es más bien el nombre

²² Jacques Lacan, *Télévision*, París, Seuil, 1974. Mi traducción.

²³ Jonathan Scott Lee también enfatiza el acuerdo entre Lacan y el pragmatismo sobre asuntos de verdad y representación, señalando que Lacan rechaza explícitamente las teorías representacionales del conocimiento en su seminario IX. Véase Jonathan Scott Lee, *Jacques Lacan*, Cambridge, MIT Press, 1990, pp. 154-155 y Jacques Lacan, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1973 p. 201.

²⁴ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 111.

que le damos al hecho de que nuestra experiencia, y la de otros, excede nuestra capacidad para hablar de ella. Es el hecho mismo de que las palabras del otro se me presentan como un mundo que existe y que, sin embargo, está más allá de mi experiencia lo que produce mi conciencia [*awareness*] de mi propia experiencia de que soy algo único, de que soy, en otras palabras, primera persona.

Permítaseme subrayar que para hacer estas afirmaciones uno no tiene por qué distanciarse del nominalismo. Rorty está en lo correcto al seguir a Wittgenstein y a Sellars cuando afirma que volverse “consciente [*aware*] de los qualia es lo mismo que aprender a hacer juicios sobre los qualia –un proceso que involucra relacionar qualia con no-qualia”²⁵. Todo lo que quiero subrayar es que conciencia [*awareness*], juicio y relación tienen lugar sobre un fondo de experiencia mayor que, aunque no sea separable, describible o distinto, es sin embargo un exceso de lo anterior. No podría estar más de acuerdo con Sellars cuando escribe:

Todo conocimiento de tipos, semejanzas, hechos, etc.; en breve, todo conocimiento de entidades abstractas –de hecho, incluso todo conocimiento de particulares– es un asunto lingüístico (...) En el proceso de adquisición del uso del lenguaje no se presupone el conocimiento de estos tipos, semejanzas o hechos pertenecientes a una supuesta experiencia inmediata²⁶.

Pero cuando Wittgenstein considera que el significado de “una nada sería tan buena como algo sobre lo que nada puede decirse” es que no deberíamos hablar de las sensaciones privadas, en mi opinión ha ido demasiado lejos. Hay mucho que podemos decir acerca de las sensaciones privadas de otra persona, comenzando con el hecho de que no podemos sentirlas. La necesidad de tener que recurrir a un vocabulario de sensaciones privadas es incluso un requisito para el nominalismo, si derivamos del eslogan de Sellars “una diferencia que no puede expresarse en la conducta no es una diferencia que haga la diferencia”²⁷, el enunciado positivo “una diferencia que se expresa en la conducta hace la diferencia y necesita un vocabulario”, puesto que conductas como pagar una gran suma de dinero para viajar a Viena cuando podría bastarme con leer sobre ella no se explican mediante vocabularios que funden la diferencia entre experiencia en primera persona y descripción en tercera persona.

²⁵ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 104.

²⁶ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 124. Véase Willfrid Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge, 1963.

²⁷ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 124.

INEFABILIDAD PRAGMÁTICA

Mi opinión es que, como planteé más arriba, muchas de estas desventajas del pensamiento de Rorty se evitarían al no seguirlo cuando deriva su doctrina de la no utilidad de la inefabilidad a partir de la doctrina de Sellars de que toda conciencia [*awareness*] es un asunto lingüístico. Rorty acepta “sin reservas”, como yo, esta afirmación de Hilary Putnam: “los elementos de lo que llamamos ‘lenguaje’ o ‘mente’ *penetran tan profundamente en lo que llamamos ‘realidad’ que el proyecto mismo de representarnos como ‘cartógrafos’ de algo ‘independiente del lenguaje’ está fatalmente comprometido desde el comienzo*”²⁸. Pero, a diferencia de Rorty, no siento que sostener esta creencia lo comprometa a uno a una creencia de que no hay nada especial o distintivo en el lenguaje, que porque el lenguaje y la realidad no sean entidades distinguibles, se siga por tanto que no podamos decir nada interesante acerca del lenguaje.

El interés de Rorty en decir eso procede en parte de su compromiso con una comprensión darwiniana del desarrollo humano. Esta comprensión ve al lenguaje como una herramienta compleja más para enfrentarse con un ambiente:

Según este relato [el relato darwinista que habla del cerebro, la garganta y las manos como órganos que “permiten que los humanos coordinen sus acciones intercambiando marcas y ruidos en una y otra dirección”], estos órganos y capacidades tienen mucho que ver con quiénes somos y lo que queremos, pero no tienen una relación representacional con una naturaleza intrínseca de las cosas más de lo que la tienen el hocico del oso hormiguero o la habilidad del gorrión para fabricar nidos²⁹.

Pero el hecho de que el lenguaje no tenga una “relación representacional con la naturaleza intrínseca de las cosas” no significa que no haya nada específico o filosóficamente interesante que podamos decir acerca de él. Una de las dificultades que aparentemente tiene Rorty con Lacan es que su pensamiento conduce a las personas a tratar el lenguaje como si fuera único y filosóficamente interesante:

Uno comienza a fascinarse con frases como ‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje’³⁰, porque uno comienza a pensar que los lenguajes deben

²⁸ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3*, op. cit., p. 43. Véase Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990, p. 20.

²⁹ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3*, op. cit., p. 48.

³⁰ Esta metáfora (un símil, en este caso), que inauguró la combinación que hizo Lacan de lingüística estructural y psicoanálisis, es en efecto del tipo que Rorty a menudo admiraría, porque iniciaba nuevas posibilidades de

tener una estructura distintiva, completamente diferente de la de los cerebros o los computadores o las galaxias (en vez de simplemente concordar con que algunos de los términos que usamos para describir el lenguaje podrían, en efecto, describir útilmente otras cosas, como el inconsciente)³¹.

Al mismo tiempo, insiste en que “el lenguaje [no debiese] convertirse en el sustituto último de ‘Dios’ o ‘la Mente’ –algo misterioso, incapaz de ser descrito en los mismos términos en que describimos mesas, árboles y átomos”³². Pero si permite que los lenguajes sean estudiados como los árboles, y que podemos usar palabras para describirlos, entonces parece pragmático permitir que tengan una estructura específica, que pueda tener más sentido utilizar un cierto vocabulario para describir lenguajes y otros para describir galaxias. De hecho, por más que quiera negarlo, Rorty está en minoría cuando afirma que no hay nada misterioso, o al menos filosóficamente interesante, en el lenguaje. Consideremos tan sólo algunos ejemplos de la letanía de misterios que el lenguaje presenta para un lingüista como Noam Chomsky, quien, incidentalmente, no es más fanático de los enfoques estructuralistas sobre el lenguaje de lo que lo es del “naturalismo metafísico”, que percibe en la ciencia cognitiva contemporánea que Rorty encuentra tan atractiva. Para Chomsky, ningún enfoque en el estudio del lenguaje se ha acercado a eliminar los problemas planteados por el chivo expiatorio favorito del pensamiento del siglo XX, Descartes: “el hecho de que sea ilimitado en su alcance, no determinado por estímulos externos o estados internos, no azaroso sino coherente y apropiado a las situaciones pero no causado por ellas, que evoca pensamientos que el oyente puede haber expresado de la misma forma –una colección de propiedades que podríamos denominar el ‘aspecto creativo del uso del lenguaje’”³³. Incluso, Rorty encuentra a veces cualidades del lenguaje lo suficientemente interesantes como para hablar de ellas: con Heidegger, que somos lanzados hacia él, que es la Casa del Ser; o, con Wittgenstein, “que la búsqueda de la verdad no empírica acerca de las condiciones de posibilidad de la describibilidad plantea el problema autorreferencial de su propia posibilidad”³⁴. Este último punto

pensamiento sobre la base de una enunciación que a primera vista parecía absurda. Véase mi comentario sobre la metáfora más abajo.

³¹ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 4.

³² Ibid.

³³ Noam Chomsky, *Language and Thought*, Wakefield, Rhode Island & Londres, Moyer Bell, 1993, p. 36.

³⁴ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2, op. cit.*, p. 54. Rorty plantea este argumento sobre ese aspecto del lenguaje que él llama nuestros vocabularios finales: “...no *construimos* vocabularios finales. Estos están ya siempre presentes. Nos encontramos arrojados a ellos. Los vocabularios finales no son

está cercano a una de las nociones centrales de la comprensión que tiene Lacan de la estructura lingüística, a saber, que representa todo para nosotros, en el sentido de que no podemos salirnos de ella, y aún así “no es todo”, en el sentido de que siempre resta algo que decir. En otras palabras, lo que es específico del lenguaje es que las palabras fracasan. La innovación de Lacan al decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje estaba en señalar que este hecho interesante sobre el lenguaje tenía algunas ramificaciones aún más interesantes y útiles para el psicoanálisis y para comprender cómo se comportan las personas.

Volvamos, entonces, a la descripción de una versión lacaniana de la ubicuidad lingüística. Para Lacan, como para Sellars, Wittgenstein y Rorty, no hay un “mundo real” separado al que correspondan nuestros pensamientos; somos cosas pensantes en la medida en que habitamos lo que él llama el orden simbólico. Este orden simbólico tiene mucho en común con la “noción de Quine de ‘la red de creencia’, la noción de Putnam de ‘conceptos cúmulo’ y la imagen de Wittgenstein de las fibras superpuestas”³⁵ y, como ellas, ayuda a romper con la noción de reglas semánticas anidadas en nuestras cabezas para responder preguntas. Además, como ocurre con estos otros vocabularios, el orden simbólico no está anclado en la realidad; no hay, como dice Lacan, un otro del Otro³⁶, no está fundamentado o garantizado por nada. La verdad no puede ser una cuestión de correspondencia porque *nosotros* hablamos, pero las cosas no. Por lo tanto, *nuestro* mundo tiene un carácter especial, uno impuesto por la significación.

Hay un aspecto de este carácter que llamaríamos la incompletitud del orden simbólico —no en el sentido de que podamos ponernos por fuera de él y ver donde se acaba, sino en el sentido de llegar a lugares en nuestro lenguaje donde las palabras ya no se refieren a otras palabras para tener significado. Puesto que nuestro orden simbólico no está, en última instancia, fundamentado por nada externo a él, puesto que no tiene anclajes referenciales finales —las cosas, en la terminología de Wittgenstein, que pueden ser mostradas pero no dichas—, nuestras palabras

herramientas, porque no podemos especificar el *propósito* de un vocabulario final sin dar vueltas fútilmente al interior del círculo de ese vocabulario final”, p. 38. Lo que equivale a decir que al menos algún aspecto del lenguaje, nuestros vocabularios finales, es único, ya que podemos describir casi todo lo demás sin dar vueltas en torno a ello. Rorty agregaría que lo mismo se diría del “pensamiento” o los “cerebros” o las “neuronas”. Estoy de acuerdo, pero no veo cómo esto puede ser una objeción a la afirmación de que exista algo filosóficamente interesante que decir sobre el lenguaje.

³⁵ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 107.

³⁶ Jacques Lacan, “Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet”, *Yale French Studies* N°55/56, 1977, pp. 11-52, que corresponde a un extracto del inédito Seminario VI sobre *Le désir et son interprétation*.

adquieren significado en virtud de su uso en situaciones concretas (contexto) y al referirse a otras constelaciones de palabras. Este, entonces, es el significado de la reformulación que hace Lacan de la distinción *en-soi/pour-soi* de Sartre (la alienación del sujeto en el significado produce una afánisis, un desvanecimiento, del ser): la situación del ser hablante es tal que no tiene anclaje final en el Ser (porque no lo hay), pero también y por esa misma razón desea un anclaje, una certeza, muy similar a como el Wittgenstein temprano deseaba ponerse fuera de los límites del lenguaje con el fin de calcular sus reglas a priori. Vivir en el lenguaje conlleva, entonces, una pérdida de ser, *pero sólo en la medida en que el espectro de dicha pérdida existe solo en y para el mundo del ser hablante*.

Este Ser que el ser hablante percibe como pérdida es lo que Lacan llamó lo real. Lo real, entonces, no es una *Ding-an-sich* que soporta nuestro mundo fenomenal, sino más bien el nombre que Lacan le dio al deseo aparentemente irreprimible de buscar tal cosa. Para resumir, lo real equivale a la finitud de los significantes en contraste con la infinitud de la experiencia. Pero que el pensamiento o el lenguaje sean finitos no significa que haya “límites del lenguaje” de los que podamos salirnos para explorar. Como el universo cerrado de Dante o aquel del espacio de Riemann, el universo del lenguaje es finito pero ilimitado, no hay posibilidad de ponerse por fuera de él.

Ahora, si la experiencia –en oposición a la realidad– excede lo simbólico, entonces se sigue que hay algo que es inefable o, más específicamente, algún aspecto de toda experiencia que permanece “inefado” –algo que Rorty niega enérgicamente–. Pero a veces Rorty deja que se deslice una creencia en lo inefable. Las personas, dice, a menudo se sienten agradecidas de que no nacieron discapacitadas o mentalmente retardadas. “Esto es en parte por un cálculo de las obvias desventajas socioeconómicas que implica haber nacido así, pero no completamente. Es también el tipo de horror instintivo e inefable que los niños nobles solían sentir ante el pensamiento de haber nacido de padres que no fueran nobles, aun cuando fueran muy ricos”. Luego agrega en una nota al pie: “Este es el tipo de horror inefable que crea un sentido de abominación moral (por ejemplo, ante el matrimonio entre castas), y que por ello suministra las intuiciones que uno intenta poner en equilibrio reflexivo con los propios principios”³⁷. Este uso de la inefabilidad corresponde completamente con una de las modalidades de lo real analizadas por los psicoanalistas de la variante de la *Ideologiekritik* como Žizek. La utilidad de este análisis no es que explica lo inefable mejor de lo que lo hace Rorty en la sección citada más arriba (puesto que explicarlo sería efarlo [*eff it*] y de

³⁷ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 224.

ese modo mostrar que no era inefable), sino que completa el cuadro de más arriba con parte del vocabulario provisto por la experiencia analítica, por la experiencia de generaciones de humanos que se enfrentan con los problemas que otros humanos tienen con horrores y deseos inefables.

El vocabulario utilizado para estos propósitos es el de lo que Lacan llamó *jouissance*, que Žižek traduce como goce [*enjoyment*], aunque, paradójicamente, es un goce que fácilmente puede ser tan horrible como placentero³⁸. Una de las funciones de la “*jouissance*” es nombrar las sensaciones corporales que acompañan nuestros compromisos con las distintas palabras claves de lo que Rorty llama nuestro vocabulario final: el flujo que acompaña lo que llamamos rectitud cuando una liberal responde la incontestable pregunta de por qué el amor homosexual es igual de bueno que el amor heterosexual con las palabras, “¡Porque sí, por eso!”, o, por el contrario, las sensaciones de disgusto y superioridad moral del intolerante que la interroga, cuando responde que el liberal está tan enfermo como el marica. Esta es, quizá, otra forma de describir lo que Rorty llama las “intuiciones que uno intenta poner en equilibrio reflexivo con los propios principios”.

Un modelo que ayuda a imaginar la relación entre lenguaje y experiencia es el de la esponja saturada con agua. Como la relación de la esponja con el agua, nuestros lenguajes, de nuevo en los términos de Putnam, “penetran tan profundamente en lo que llamamos ‘realidad’ que el proyecto mismo de representarnos como ‘cartógrafos’ de algo ‘independiente del lenguaje’ está fatalmente comprometido desde el comienzo”. Nuestro pensamiento, nuestra capacidad para tener conciencia de las cosas, se extiende sólo en la medida en que el material de la esponja esté en contacto con el agua. Sin embargo, hay bolsas de agua que la esponja no toca, del mismo modo en que hay aspectos de la experiencia de los que no estamos conscientes, que no efamos [*eff*], pero que no obstante debemos postular para describir mejor nuestra conducta, en particular aquella conducta que tiene que ver con el deseo. Aunque uno postulase que la combinación de todos los posibles lenguajes sería el equivalente de una esponja sin hoyos, uno debe darse cuenta de que también está en la naturaleza de los lenguajes que, como dice Rorty, “no puedes dejar que todos los posibles lenguajes sean hablados al mismo tiempo”³⁹. Lo inefable, entonces, sería precisamente la palabra que indica esta relación con lo que no puede ser dicho en ningún momento.

³⁸ Véase, por ejemplo, Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, Mass, The MIT Press, 1991, p. 147-154 y Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londres, Verso, 1991.

³⁹ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 46.

DESEO METAFÍSICO

Para el joven Wittgenstein, la oración que resumía su *Tractatus*, y con la que por lo tanto, para Rorty, se equivoca completamente, es “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”⁴⁰. Para el pragmático, el problema con esta oración es que postula una clara distinción entre el todo del lenguaje, que puede ser descrito en su plena complejidad, y el reino de lo inefable, de aquellas cosas que serían mostradas pero no dichas y, por lo tanto, deben ser dejadas en silencio. El pragmático psicoanalítico también discrepa vigorosamente con esta oración, pero por razones diferentes a las de Rorty. El reverso del pragmático psicoanalítico de oración sería “Lo que decimos casi nunca es claro, y cada oración que proferimos nos incita con la posibilidad de algo que todavía no ha sido dicho”. Lo que sugiere la segunda parte de esta formulación es que puede haber una noción de lo inefable, o al menos de lo persistentemente “inefado”, que no suponga por ello la capacidad para “interponerse entre el lenguaje y su objeto” y estudiar o cartografiar el lenguaje como algo distinto del mundo, y viceversa. La sugerencia de la primera parte, que explicaré con mayor detalle más abajo, es que la claridad en el sentido de certeza objetiva con respecto al significado del discurso del otro, o la total transparencia de las intenciones del otro, es un fantasma, cuyo deseo —ya sea exhibido por el positivismo lógico o el fisicalismo a priori— es de hecho explicable en términos de los efectos que tiene la inefabilidad de la experiencia en nuestro inconsciente.

Otra manera de expresar la distinción central del *Tractatus* es entre “el mundo disponible y efable y la ‘sustancia del mundo’ no disponible e inefable”⁴¹. Esta es una formulación feliz a la luz del tratamiento lacaniano/hegeliano que hace Žižek de la noción de sustancia. La *jouissance*, según Žižek, es la única sustancia reconocida por el psicoanálisis. Pero lo que necesitamos tener en mente cuando leemos una afirmación como esta es precisamente el hecho de que mediante ella Žižek socava cualquier posible esfuerzo tractariano por encontrar una sustancia invariable sobre la cual fundar una analítica del conocimiento, puesto que la sustancia, como lo real lacaniano, es la palabra que usa Žižek para referirse a “aquello que debe permanecer igual en toda circunstancia”, la visión del ojo de Dios, la *Ding-an-sich*,

⁴⁰ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p: 57. Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Traducción de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

⁴¹ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 58.

y todas y cada una de las manifestaciones de lo que también podemos llamar, muy simplemente, deseo metafísico⁴² o deseo de algo metafísico. Cuando dice, y es algo que hace a menudo, que la *jouissance* no es histórica⁴³, lo que quiere decir es que aquello que Rorty llama “la ambición de la trascendencia” siempre nos ha acechado, y una parte de aceptar el hecho de nuestra finitud, o incluso de aceptar el hecho de nuestra contingencia, involucra la comprensión de que si no encuentras certeza en la *jouissance*, tampoco puedes huir de ella⁴⁴.

Uno de los pocos argumentos contra el pragmatismo que Dewey alguna vez vio con buenos ojos fue planteado por G.K. Chesterton, cuando dijo que “el pragmatismo es un asunto de necesidades humanas y una de las primeras necesidades humanas es ser algo más que un pragmatista”. Aunque Dewey aceptó el punto, creía que esta necesidad humana era *meramente* una necesidad, una que, como la necesidad de un niño de constante atención materna, podía ser superada:

“Dewey tenía bastante conciencia de lo que él llamó ‘una supuesta necesidad de la mente humana de creer en ciertas verdades absolutas’... Pero pensaba que el beneficio de largo plazo que causaba deshacerse de necesidades pasadas de moda sobrepasaría la perturbación temporal causada por los intentos de modificar nuestras intuiciones filosóficas”⁴⁵.

El pragmatismo psicoanalítico difiere del pragmatismo de Dewey y de Rorty al poner el anhelo de trascendencia junto con la contingencia y la finitud, no como una necesidad humana que tiene sentido superar, sino como un modo útil de describir al ser humano con el que tiene sentido llegar a un arreglo⁴⁶. Una forma de describir la

⁴² Esta frase está en Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Traducción de Alphonso Lingis, Pittsburg, Duquesne University Press, 1996.

⁴³ Véase Slavoj Žizek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997, p. 50, sólo para señalar el ejemplo más reciente.

⁴⁴ El ahistoricismo de esta descripción puede ser perfectamente compatibilizado con el historicismo del pragmatista que comparto con Rorty al decir, por un lado, que la afirmación “todos los seres humanos participan del deseo metafísico” implica meramente que el deseo metafísico es central en mi definición (históricamente situada) de un ser humano y, por otro, que uno puede proferir lo que quiera sin asumir por ello que el vocabulario que uno está usando sea válido o comprensible en todas las épocas.

⁴⁵ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3*, op. cit., p. 77.

⁴⁶ Rorty niega que haya “algo llamado ‘filosofía’ o ‘metafísica’ que esté en el centro de nuestra cultura y que ha irradiado malas influencias hacia el exterior”, 1991, p. 104, una visión que le atribuye a Derrida. Pero mi argumento es que el pensamiento metafísico sí existe (evidencia: la propia polémica de Rorty en su contra), y que puede ser entendido como síntoma o manifestación de una más generalizada “forma de pensar acerca del mundo”. Rorty admite, posteriormente, “que esta afirmación tiene cierta plausibilidad”, y presenta su propia evidencia. Véase Richard Rorty, “An Exchange on Truth, Freedom, and Politics I: Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy”, *Critical Inquiry* Nº16, 1990, pp. 633-643. Thomas McCarthy hace una afirmación similar a la mía

práctica del psicoanálisis es decir que es un método para ayudar a los seres humanos a lidiar con las perturbaciones que provoca el deseo metafísico en su existencia física, cotidiana, mundana.

El término de Rorty para el deseo es la ambición de la trascendencia, que “en la forma que toma en la filosofía moderna, nos dio la distinción entre el mundo y nuestra concepción del mundo, entre el contenido y el esquema que aplicamos a ese contenido, entre lo verdaderamente objetivo y lo meramente intersubjetivo”⁴⁷. Pero la ambición de la trascendencia es para Rorty una enfermedad filosófica, algo para lo que la filosofía debería servir como terapia en el sentido de que siempre debiera hacer su mejor esfuerzo por extirparla de cualquier discurso filosófico. El último Wittgenstein y el primer Heidegger escribieron libros paradigmáticos en este sentido, ya que

desde el punto de vista tanto de *Investigaciones Filosóficas* como de *Ser y Tiempo*, el típico error de la filosofía tradicional es imaginar que podría haber, en efecto que de algún modo debe haber, entidades que son atómicas en el sentido de ser lo que son independientemente de su relación con cualquier otra entidad (por ejemplo, Dios, el sujeto trascendental, los datos sensibles, los nombres simples)⁴⁸.

El pragmatismo psicoanalítico es del mismo tipo que el de estos libros, al rehusarse a postular tales objetos, pero difiere de ellos (al menos de Wittgenstein y sus seguidores nominalistas) en que ve como uno de sus propósitos, y como un proyecto filosófico interesante, la explicación de *por qué* las personas sufren de deseo metafísico⁴⁹, la discusión de si acaso hay algún modo en que pueda ser socialmente e individualmente benéfico, y la consideración de la mejor forma de evitar sus posibles efectos negativos, tanto sociales como individuales.

En última instancia, el hecho de la inefabilidad y su deseo metafísico resultante explica mucho de lo que Rorty quiere eliminar de la filosofía tradicional, pero también explica un aspecto del propio sistema de creencias de Rorty que sin lo anterior permanecería en el misterio. Este es el aspecto del “progreso” que es tan importante

en “Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatism”, *Critical Inquiry* N° 16, 1990, pp. 355-370: “cualesquiera las fuentes, a nuestro discurso sobre la verdad y nuestro discurso sobre la realidad, ordinarios y no filosóficos, se le entrelazan precisamente el mismo tipo de idealizaciones que Rorty quiere purgar”, p. 360.

⁴⁷ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 109.

⁴⁸ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 59.

⁴⁹ Rorty me ha preguntado si acaso el psicoanálisis explica el deseo metafísico o si solamente lo renombra. Mi sensación es que si renombrar un fenómeno le permite a uno pensarlo de un modo diferente, y hacer conexiones entre él y otros fenómenos con los que no estaba conectado antes, esto equivale a explicarlo.

para Rorty en cuanto liberal. Ya que si tomamos seriamente la noción de que no hay un “mundo allí afuera” y que la correspondencia cada vez mayor de nuestras prácticas lingüísticas con él sería el motor de todo conocimiento, entonces ¿qué ocupa el lugar de dicho motor? ¿Qué nos mueve hacia “adelante”? ¿Qué constituye el progreso?

Rorty define el progreso en términos de la creencia en que la situación que uno ve en la propia comunidad es mejor en el presente que en el pasado, y la esperanza de que será mejor en el futuro que en el presente. Para el pragmatista, “mejor” significa meramente que tiene más de las cosas que su comunidad –en su condición histórica actual– desea y menos de lo que aborrece. Lo que más aborrece una comunidad liberal es la crueldad, de lo que se sigue que el pragmatista liberal ve el progreso en términos de la marcha hacia una menor prevalencia de la crueldad en su comunidad y en el mundo.

Esto es lo suficientemente directo, y aun así parece razonable preguntarse no “¿sobre qué basa el pragmatista su deseo de progreso?”, porque este es el tipo de pregunta metafísica insensata que los pragmatistas descartan sin más, sino más bien “¿de dónde vienen las diversas opciones futuras que constituyen senderos posibles por los cuales progresar?”. Porque uno podría ciertamente imaginar un mundo, en perfecta coherencia con la visión no esencialista del lenguaje que tiene un pragmatista, en el que una comunidad determinada simplemente sigue jugando un único juego de lenguaje por la eternidad, nunca deseando cambiar, ya que sus miembros no tienen conciencia de la existencia de otras opciones, y ciertamente no son impulsados a cambiar por estímulos ambientales, ya que sus lenguajes y herramientas hacen un muy buen trabajo administrando y prediciendo su ambiente. En otras palabras, uno podría imaginar una situación en la que la idea del cambio simplemente nunca ocurra. ¿Por qué, entonces, si Rorty tiene razón, ocurre el cambio? ¿Por qué tiene sentido hablar de progreso del modo en que él lo hace?

Rorty mismo reconoce que para Dewey la noción de progreso era un tipo de trascendencia. Dewey, dice Rorty,

quería que mantuviéramos algo que era vagamente como un sentido de trascendencia al vernos solamente como un producto más de contingencias evolutivas, como teniendo simplemente (aunque en un grado mucho mayor) el mismo tipo de capacidades que los calamares y las amebas. Un sentido como este nos vuelve receptivos a la posibilidad de que nuestros descendientes puedan trascendernos, del mismo modo que hemos trascendido a los calamares y los simios⁵⁰.

⁵⁰ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 196.

Esta interpretación de la trascendencia del progreso en términos darwinianos es, predeciblemente, atractiva para Rorty, ya que de este modo explicaría el progreso humano simplemente como una manifestación mucho más complicada del mismo tipo de cambio presente en la evolución biológica: “La historia de las prácticas sociales humanas es continua con la historia de la evolución biológica, la única diferencia es que aquello que Richard Dawkins y Daniel Dennett llaman ‘memes’ gradualmente conquista el rol de los genes de Mendel”⁵¹. Esta declaración es útil para una perspectiva metafilosófica que desea enfatizar el aspecto azaroso de los acontecimientos humanos en comparación con su aspecto planificado. Pero la mutación azarosa parece un modelo inadecuado para la noción de progreso humano tal como Rorty quiere describirlo, puesto que los seres humanos usan la herramienta humana llamada lenguaje para *imaginar* el futuro, para *sich vorstellen* (poner delante de ellos) varios escenarios, escoger entre ellos y luego intentar realizar estos proyectos. Para conseguir esto, inventan nuevos lenguajes para la descripción de nuevas posibilidades. No me he encontrado con ningún vocabulario que discuta la mutación azarosa de los genes responsables de la evolución y que utilice estos términos.

Aunque en general Rorty estaría de acuerdo con la afirmación de más arriba —que el progreso depende de un proceso de inventar nuevos vocabularios para nuevos propósitos—, a veces parece negar esto con el fin de defender el discurso del liberalismo contra las posibles intrusiones que constituirían vocabularios todavía inéditos. Su principal discrepancia con Foucault, por ejemplo, es “acerca de si de hecho es necesario formar un nuevo ‘nosotros’”⁵². En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty incluso sugiere que hay algo en ser un intelectual irónico que lo inhibe a uno de ser un radical, o incluso un “liberal ‘progresista’ y ‘dinámico’”⁵³, puesto que el ironista no puede ofrecer el mismo tipo de esperanza que el metafísico. Pero dado que nuestros yoes y nuestras comunidades no son nada más que redes de creencias, “centros de gravedad descriptivos”, parece que el desarrollo de un nuevo vocabulario es equivalente, en muchos casos, a la formación de un nuevo “nosotros”.

Aparentemente —y afortunadamente, en mi opinión— Rorty ha cambiado de parecer con respecto a este asunto. En un artículo sobre Catherine MacKinnon y la utilidad del pragmatismo para el feminismo, argumenta que es precisamente la disposición del pragmatismo a prescindir de los vocabularios actuales —y a no creer

⁵¹ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers, Volume 3, op. cit.*, p. 206.

⁵² Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity, op. cit.*, p. 64.

⁵³ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers, Volume 3, op. cit.*, p. 91.

que estos vocabularios sean adecuados para expresar todos los fines políticos viables—lo que lo vuelve un compañero ideal para movimientos políticos como el feminismo, movimientos políticos cuyo éxito depende de lo que Foucault llamaría inventar un nuevo “nosotros”.

Los filósofos universalistas asumen, con Kant, que todo el espacio lógico necesario para la deliberación moral está ahora disponible —que todas las verdades importantes sobre lo correcto y lo incorrecto no sólo pueden ser enunciadas sino que además pueden hacerse plausibles, en el lenguaje que tenemos a la mano. Considero que MacKinnon toma posición con historicistas como Hegel y Dewey, y afirma que el progreso moral depende de la expansión de este espacio⁵⁴.

Si las redes de creencias y deseos que constituyen nuestras identidades perciben el progreso como hacer las cosas mejor de lo que se hacían antes, usando vocabularios más efectivos que nuestros antepasados, debemos concebir el progreso hacia el futuro como algo que sigue permitiendo que poetas y revolucionarios desarrollen nuevos vocabularios para mundos todavía inimaginables. Pero esta capacidad para inventar nuevos vocabularios, para imaginar un “contraste entre un presente doloroso y un tenue futuro posiblemente menos doloroso”⁵⁵, requiere otro factor, uno del que el pragmatismo puro no puede dar cuenta: el deseo. No es suficiente responder la pregunta por la motivación con el mismo desdeñoso encogimiento de hombros con el que respondemos la pregunta por los fundamentos últimos de nuestras creencias, y afirmar que las personas simplemente desean el cambio y que preguntar el porqué es una pregunta sin interés. El hecho es que no todo el mundo desea el cambio. Los progresistas son el tipo de gente que sí lo desea. En contraste con la afirmación anterior de Rorty que señalamos más arriba, de que hay algo incompatible entre el ironismo y el liberalismo progresista, yo incluso diría que mientras más irónico, mientras más no metafísico sea nuestro sistema de creencias, más devoción tendrá uno por el progreso (nos guste o no la dirección que tome el progreso). El deseo metafísico, el deseo que deriva de nuestro ser-en-el-mundo específicamente simbólico, requiere la trascendencia, y si no se expresa de un modo, aparecerá de otro.

Es ciertamente muy dudoso que Rorty acepte esta formulación, dada su tendencia a pensar los deseos como un subgénero de las creencias. Hay poco en común entre

⁵⁴ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 203.

⁵⁵ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 214.

la noción de un deseo fundamental e inconsciente, responsable tanto del hecho del progreso humano como de la ambición por la trascendencia, y el tipo de deseo que uno puede tratar de la siguiente manera: “Mediante un conocido truco, se pueden tratar los deseos como si fuesen creencias. Se puede hacer esto tratando la actitud imperativa hacia la oración *S* ‘¿Que sea el caso que *S*!’ como la actitud indicativa ‘Sería mejor que *S* fuera el caso que no-*S*- lo fuera” (ORT 93). Sólo responderé señalando que, mediante un truco menos familiar, uno puede fundir la diferencia de otro modo, y leer los enunciados indicativos tales como “las cosas en el mundo no son sino sombras de las formas”, “los fenómenos son nuestras impresiones de las cosas-en-sí-mismas”, o “toda realidad es en última instancia explicable por la ciencia corpuscular” como instanciaciones de deseo metafísico, el deseo de apoyar la inestabilidad, la incertidumbre y el estado de arrojo de nuestros diversos mundos con algún cimiento de verdad apodíctica.

METÁFORAS Y PUNTOS DE ALMOHADILLADO

Lo que sea que podamos creer sobre la utilidad de una metaexplicación del progreso, estoy de acuerdo con Rorty en lo que este consiste: cambios en la forma en que piensan las personas y, por lo tanto, en la forma en que usan el lenguaje. También concordamos en *cómo* cambian los lenguajes y, por lo tanto, en cómo progresa un conocimiento de cualquier tipo. La idea básica es que los vocabularios cambian cuando las personas acostumbradas a hablar en ese vocabulario comienzan a “mal utilizarlo creativamente” de un modo u otro. Estos malos usos creativos, sin embargo, no son *razones* para cambiar la propia creencia (las razones vienen después, son justificaciones, expresadas en el nuevo lenguaje, de su superioridad sobre el antiguo); son, en realidad, *causas*⁵⁶. En general, “hay tres formas en las que una nueva creencia puede agregarse a nuestras creencias previas, forzándonos de ese modo a recrear el tejido de nuestras creencias y deseos –a saber, la percepción, la inferencia y la metáfora–”⁵⁷. La percepción se refiere a la influencia causal no inferencial y no racional que nuestros ambientes tienen sobre nuestros cuerpos. La inferencia se refiere a cómo nuestros lenguajes son alterados internamente como resultado de la aplicación de las consecuencias de una proposición sobre otra. Este tipo de cambio es racional, porque las inferencias *son* razones para cambiar o agregar una creencia. La tercera forma, la metáfora, es diferente, porque pertenece al dominio del uso más que al del significado: “La visión de Davidson es que hay una distinción estricta entre

⁵⁶ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3, op. cit.*, p. 213.

⁵⁷ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 12.

significado (la propiedad que uno le atribuye a las palabras al observar conexiones inferenciales estándares entre las oraciones en las que son usadas y otras oraciones) y el uso, y que 'la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso'⁵⁸.

Para Davidson y Rorty, la noción de "significado" se refiere a la forma en que nuestras palabras operan en un dominio de uso limitado, aunque en constante cambio, un uso que es predecible y literal. Las palabras o frases que tienen significado en este sentido siempre pueden ser parafraseadas con otras palabras o frases. Son usos con los que cualquiera con un conocimiento operativo del lenguaje debiese ser capaz de involucrarse sin problemas, y con limitadas posibilidades de confusión. Las metáforas, mientras todavía están "vivas", son precisamente esos usos del lenguaje que no pueden ser parafraseados. Cuando una tal paráfrasis se vuelve ampliamente disponible, la metáfora muere, se literaliza, se vuelve un trozo de lenguaje cotidiano⁵⁹.

Las palabras que significan, entonces, son palabras que refieren a otras palabras. Las metáforas no significan, porque no son inmediatamente integrables en la constelación de palabras y oraciones que nos constituye en un momento dado. Son intrusos ajenos en nuestro mundo de significado, que percibimos en primera instancia como sin sentido o derechamente falsos. Su aparición en nuestro mundo lingüístico causa, entonces, una de dos posibles reacciones: podemos ignorarlas de inmediato, o podemos quedar intrigados por ellas e intentar integrarlas en nuestro mundo. Si ocurre lo segundo, eventualmente morirán como metáforas, pero mientras tanto, nuestro conocimiento y nuestra identidad habrán cambiado crecientemente (o radicalmente, en algunos casos)⁶⁰. Algunas exmetáforas ahora famosas podrían ser "la tierra alrededor del sol", "el universo es finito pero ilimitado", "la lucha de clases es el motor de la historia", "el alma es la prisión del cuerpo", "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". La posibilidad de que estas metáforas cambien nuestras creencias actuales es lo que quieren decir Davidson y Rorty con que pertenecen al dominio del uso. Sin la metáfora, formaríamos nuevas creencias mediante la percepción y la inferencia, pero nuestro conocimiento no progresaría en ningún sentido, porque la estructura fundamental de nuestro sistema de creencias, eso que Rorty llama nuestro vocabulario final, permanecería sin cambiar para siempre⁶¹. (Cuando una

⁵⁸ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2, op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ Richard Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

⁶⁰ "Según la concepción de Davidson, las metáforas 'vivas' pueden justificar la creencia sólo en el mismo sentido metafórico en el que se puede 'justificar' una creencia no citando otra creencia, sino utilizando una no oración para estimular los órganos sensoriales del interlocutor —esperando con ello motivar su asentimiento a una oración" (ORT 169).

⁶¹ "[N]i el lenguaje ni la moralidad prosperarán a menos que alguien utilice el lenguaje para otros fines distintos al de tomar iniciativas predecibles en los juegos de lenguaje actualmente conocidos" (ORT 169) y "...la metáfora

nueva percepción es así de nueva —como cuando un telescopio le permitió al hombre observar los cráteres en la luna—, su integración puede en efecto causar un cambio revolucionario en la creencia, pero el cambio efectivo será igualmente producido mediante metáforas, tales como “la luna está hecha de una sustancia corruptible”).

El paralelo con la teoría semiótica lacaniana sería el siguiente. Hay básicamente dos formas en que las palabras se relacionan unas con otras —y por ello dos formas en las que opera nuestro orden simbólico y nuestro inconsciente—, cuyos nombres, tomados (de forma alterada) de Jakobson, son metonimia y metáfora⁶². Aunque no usa la misma terminología que Davidson, no es exagerado decir que, también para Lacan, la metáfora pertenece al dominio del uso, porque la metáfora es el nombre que Lacan le da a las palabras que usamos para detener el deslizamiento “metonímico” de los significantes. A un nivel microsintáctico, la función metafórica puede ser cumplida por cualquier elemento, palabra, gesto, indicación, pausa o silencio que sirve para detener una oración e informar al oyente: “Mi serie de ruidos más reciente ha concluido, ahora debieras darle sentido”⁶³. A un nivel macrosintáctico, la metáfora es el ingrediente activo de cualquier adquisición de conocimiento, en cuanto involucra la inserción de una nueva palabra (o de una palabra antigua utilizada de un modo inicialmente irreconocible) en la cadena normal, metonímica, de palabras. Cualquier constelación de palabras que abarque el conocimiento que uno tiene (ya sea sobre temas específicos o, teóricamente, “la totalidad del propio conocimiento”), consiste en una gran cantidad de palabras relacionadas “metonímicamente”⁶⁴ unas con otras

es así un instrumento esencial en el proceso de retejer nuestras creencias y deseos. Sin ella no habrían cosas como una revolución científica o un hito cultural, sino meramente el proceso de modificar los valores de verdad de los enunciados formulados en un vocabulario siempre inmutable” (ORT 124).

⁶² Lacan desarrolla su teoría de la función de la metáfora y la metonimia en el inconsciente en su “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *Écrits*, pp. 493-530. Véase en particular p. 508: “On voit que la métaphore se place au point précis où le sens se produit dans le non-sens...” [uno ve que la metáfora se ubica en el punto exacto en el que se produce el sentido en el no-sentido] y p. 515 para la relación entre metonimia y metáfora con mayor detalle. Mi interpretación, aunque ajustada para una mayor conmensurabilidad con la teoría de Rorty, sin embargo le debe mucho a Iván David Nasio, *Enseignement de Sept Concepts Cruciaux de la Psychanalyse*, París, Éditions Rivages, 1988. Véase p. 240 para su explicación de la asociación de la metáfora con el S1, el significante maestro sin significado cuya autoridad es soporte de todo conocimiento.

⁶³ Esta función se explica en “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, en *Écrits*, pp. 798-828. El comentario de Žižek a lo largo del capítulo 3 de *Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, es extremadamente útil.

⁶⁴ Es ciertamente razonable disputar el uso que hace Lacan de este término, que en última instancia parece tener poco que ver con el dispositivo poético con el mismo nombre. El punto a inferir de esta apropiación metafórica de la “metonimia” es que cuando las palabras son usadas normalmente ellas pueden comprenderse como siendo adyacentes una con la otra en una cadena, lo que los lingüistas estructuralistas denominan el sintagma. Esta “metonimia” de las palabras vinculadas en una cadena signifiante llega a ser la principal metáfora de Lacan para el deseo, debido al movimiento o deslizamiento a lo largo de la cadena que ocurre a medida que producimos u oímos el lenguaje, un deslizamiento en el que el significado de la palabra actual siempre se cuelga de la siguiente, y así sucesivamente.

(en el sentido de que una refiere a la otra para tener significado y así sucesivamente), y una pequeña cantidad de palabras que sostienen la constelación, que responden silenciosamente a la pregunta "Pero, finalmente ¿es eso así?", que no refieren a la próxima palabra en la cadena para tener significado, sino que, tautológicamente, refieren a la constelación en su conjunto⁶⁵. A estas palabras especiales, que son también los elementos principales del vocabulario final de cada individuo o grupo, Lacan las llama puntos de almohadillado (*points de capiton*), en el sentido de que mantienen unidas las redes de creencias que constituyen los "centros de gravedad descriptivos" que somos nosotros y nuestras comunidades⁶⁶. Como la "democracia" y la "libertad" para un estadounidense, se concibe que estas son palabras que no requieren justificación, que son deseables *per se*. No puede haber comunidades sin puntos de almohadillado, y tampoco, yoes sin ellos.

Si en efecto puede argumentarse, como lo estoy haciendo, que las teorías de la metáfora de Lacan y Davidson son similares en un modo fundamental, esto tiene consecuencias para Rorty, puesto que la teoría de Lacan implica una noción de inequidad del tipo que he estado presentando. Para Lacan, las metáforas o puntos de almohadillado son producidos y tienen su función precisamente en la medida en que el orden simbólico está limitado en relación con lo imaginario, es decir, precisamente en la medida en que no todo se diga. Las metáforas son "signos de la falta en el Otro [orden simbólico]", ocupan el lugar de la incompletitud del orden simbólico y como tal son el elemento simbólico principal en la producción del deseo inconsciente. Los sujetos adquieren nuevas metáforas sólo en la medida en que mueren las antiguas, en la medida en que renuncian a su promesa de *jouissance* infinita y se exponen a conceptos meramente intercambiables, que no son contenedores de divinidad —y que es la razón, como he planteado antes, de que la crítica de las certezas metafísicas (descrita también como una forma de matar metáforas esencialistas) sea un motor tan poderoso para el progreso—.

El pragmatismo psicoanalítico que presento es compatible de muchas formas con el pensamiento de Rorty, pero en algunas cosas puede ser visto como *más* pragmático. Principalmente, el espacio que este modelo crea para una noción de inequidad permite una noción viable y útil del deseo, en contraste con la tendencia de Rorty de fundir deseo y creencia y su rechazo de analizar el deseo en sus propios términos. La noción es pragmática, porque es una diferencia que hace la diferencia, una distinción que ayuda

⁶⁵ A las primeras Lacan las denomina S2, o conocimiento, y a estas últimas S1, o signifiante maestro.

⁶⁶ Para los efectos diacrónicos y sincrónicos de *les points de capiton*, y su identidad con la metáfora, véase *Écrits* N°805.

a interpretar exitosamente las formas en que se comportan efectivamente las personas, en vez de teorizar, a partir de un desorientado deseo de pureza fiscalista, su identidad final con las máquinas. Finalmente, es también un modelo que explica el pensamiento imaginativo, utópico, que es central en la teoría del progreso de Rorty, reconociendo en él el mismo impulso que se manifiesta en la filosofía tradicional como la ambición de trascendencia, pero que, cuando se aleja de la promesa de cumplimiento metafísico, contribuye a alcanzar el tipo de sociedad que desea el pragmatista.

CONTINGENCIA, INEFABILIDAD Y PSICOANÁLISIS

Hacia el final de *Las consecuencias del pragmatismo*, Rorty admite que su admiración por lo que él llama “textualismo”, la práctica de las malas lecturas fuertes en la búsqueda intelectual de la autocreación, cae presa de una crítica en particular, a saber:

el estímulo a la imaginación moral privada del intelectual provista por sus malas lecturas fuertes, por su búsqueda de sabiduría sagrada, es conseguido al precio de su separación de sus pares humanos.

Pienso que esta objeción moral plantea la cuestión realmente respecto al textualismo y al pragmatismo. Pero no tengo ninguna manera expedita de deshacerme de ella⁶⁷.

Siete años después, Rorty respondió esta objeción en *Contingencia, ironía y solidaridad*, defendiendo una división estricta entre dos dominios de la conducta: un dominio privado en el que todos tienen la libertad de perseguir proyectos idiosincráticos de autocreación y perfección, y un dominio público en el que la meta principal es la disminución de la crueldad. En privado, podemos esforzarnos todo lo que queramos para alcanzar la autonomía *vis à vis* el resto del mundo y las particulares comunidades y tradiciones intelectuales, poéticas, artísticas y familiares de las que provenimos. Pero en público es nuestro deber construir solidaridad, hacer conexiones con la mayor cantidad posible de personas y comunidades, y comprender incesantemente cómo lo que hacemos en nuestra comunidad causa dolor a otros en sus comunidades.

La persona que puede balancear exitosamente estos dos polos de la existencia es el ironista liberal. El ironista liberal es liberal en el sentido de que piensa que “la crueldad es la peor de las cosas que hacemos”; es un ironista en cuanto es “el tipo de

⁶⁷ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, *op. cit.*, p. 158.

persona que acepta la contingencia de sus deseos y creencias más centrales —alguien lo suficientemente historicista y nominalista como para haber abandonado la idea de que dichos deseos y creencias centrales refieren a algo más allá del alcance del tiempo y el azar⁶⁸. La ironía privada es un correlato útil para la solidaridad pública, porque el progreso —que el liberal desea con el fin de asegurar que los niveles actuales de crueldad continúen disminuyendo, en vez de permanecer iguales—, requiere que poetas y revolucionarios inventen nuevos lenguajes, y no lenguajes que guarden para ellos mismos, sino lenguajes que hagan circular entre sus comunidades, buscando nuevos adherentes⁶⁹. Pero mientras esta libertad puede contribuir al progreso liberal, debe mantenerse estrictamente separada, puesto que, como Rorty ha dicho famosamente, “No puedo imaginar una cultura que socialice a su juventud de tal manera que los haga dudar continuamente de su propio proceso de socialización. La ironía parece ser un asunto inherentemente privado”⁷⁰. La ironía debería ser un asunto privado por su tendencia a poner en cuestión los vocabularios finales. Tomando en cuenta que los vocabularios finales definen a los individuos y las comunidades, aunque todos debieran tener el derecho de ironizar consigo mismos acerca de sus propios vocabularios finales y los de otros, permitir que esto se haga en público es arriesgar que otros sean sujetos de críticas humillantes, precisamente el tipo de crueldad y de dolor que el liberal asume como vocación disminuir a cualquier costo.

Así, para Rorty, el dominio público incluye todas y cada una de las acciones (incluyendo los usos del lenguaje) por las cuales uno arriesga causarle dolor a otros; el dominio privado consiste en aquellas conductas y usos del lenguaje que no corren ese riesgo. Aunque a primera vista esta parece una distinción clásicamente liberal y de sentido común, su interpretación de los tipos de uso de lenguaje que constituirían causas de dolor a otros conduce a curiosos pasajes en los que recomienda relegar al dominio privado los escritos de ciertos filósofos que pudieran verse a sí mismos involucrándose en una batalla pública contra la crueldad, y por ello participando en el tipo de debate para el cual existe el dominio público.

Es precisamente este tipo de aspiración [a la revolución total] el que creo que debiera, entre ciudadanos de una democracia liberal, reservarse a la vida

⁶⁸ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. XV.

⁶⁹ Esta es, en realidad, mi extrapolación. Rorty explícitamente niega la utilidad del intelectual ironista a veces, diciendo que la teoría ironista es “en el mejor de los casos inútil y en el peor peligrosa”, 1989, p. 68, para la búsqueda de justicia social. Pero su ambivalencia con respecto a este asunto queda demostrada por su creencia, expresada en otros momentos, en que el ironista es necesario para construir nuevos vocabularios, como he indicado más arriba en la sección sobre el progreso.

⁷⁰ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 87.

privada. El tipo de autonomía que buscan los ironistas auto-creadores como Nietzsche, Derrida o Foucault no es el tipo de cosa que pueda ser encarnada alguna vez por instituciones sociales... Muchos ironistas confinan este anhelo a la esfera privada, como... Proust, y como debieran haber hecho Nietzsche y Heidegger. Foucault no estaba contento con esta esfera... *Privatiza* el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y pureza, con el fin de prevenir que te deslices hacia una actitud política que te conducirá a pensar que hay algún fin más importante que evitar la crueldad⁷¹.

Este mandato de privatización nos fuerza a considerar dos cuestiones importantes: primero, ¿qué *significa* exactamente privatizar a un escritor?; y segundo, ¿quién tiene la autoridad para decidir cuándo un escritor debe ser privatizado? Cuando Rorty señala que Proust confinó su deseo de autonomía a la esfera privada, mientras que Nietzsche y Heidegger debiesen haberlo hecho, ¿qué significa esto exactamente? ¿Significa que debieron haber escrito de una manera diferente o que debieron haber puesto adhesivos de advertencia en las portadas de sus libros diciendo “¡Cuidado! Este libro es sólo para la búsqueda privada de perfección. Cualquier uso en el dominio público puede conducir a problemas sociales graves como el fascismo o una aspiración generalizada a la revolución total”?⁷². ¿Significa acaso que la ficción es inherentemente privada y la filosofía pública, y que por lo tanto Nietzsche y Heidegger debiesen haber escrito novelas como Proust? ¿O significa simplemente que debiésemos esforzarnos por *leerlos* sólo como escritores privados, mientras leemos a Habermas y Rawls como escritores públicos, escritores cuyas ideas y propuestas tienen validez en el dominio público⁷³? Con respecto a la segunda pregunta, parece bastante arbitrario decidir que un filósofo como Habermas debiese ser considerado un pensador público, mientras que Foucault –cuya obra puede ciertamente interpretarse como una batalla contra la crueldad– debiese privatizarse.

Surgen más problemas cuando nos enfrentamos a la cuestión del progreso. Si el deseo de progreso del liberal es apoyado por la libertad otorgada a los ironistas para distanciarse de sus propios vocabularios finales y, por lo tanto, para desarrollar nuevos vocabularios, emerge la pregunta de si acaso el trabajo que realizan estos ironistas

⁷¹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 65.

⁷² La respuesta de Rorty a esta pregunta retórica es un enfático “¡Sí!”.

⁷³ McCarthy también se acerca a esta crítica en “Private Irony and Public Decency”, p. 365. Más tarde, en su respuesta a la respuesta de Rorty, hace una serie de preguntas similares a las mías, una serie que tiene la intención, como la mía, de ser una *reductio* de la posición de Rorty. Véase “An Exchange on Truth, Freedom, and Politics II”, p. 650.

es de hecho público o privado. Dado que “el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político resulta de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública”⁷⁴, los modos de expresión de estos pensadores privados deben estar públicamente disponibles, o de otro modo la coincidencia accidental que describe nunca tendrá ocasión de ocurrir. Parece, entonces, que gran parte de la posición de Rorty esbozada en *Contingencia, ironía y solidaridad* eventualmente entra en conflicto con la objeción a su crítica de Foucault que expuse más arriba: a saber, que para garantizar el progreso, para realizar tenues posibilidades futuras para disminuir el dolor, debe permitir la posibilidad de que se formen nuevos “nosotros”, y es sólo mediante el trabajo de los pensadores que él define como pensadores privados que esto podrá realizarse eventualmente. Una división estricta, entonces, entre lo público y lo privado no es deseable si uno atesora, como lo hace Rorty, la constante mutación de los vocabularios finales que constituye el progreso.

Entre las diversas prácticas que Rorty categoriza como privadas –en el sentido de que tienen que ver con el esfuerzo del individuo por definirse a sí mismo como autónomo con respecto a las “impresiones ciegas” que lo han formado y los vocabularios finales en los que ha sido arrojado–, el psicoanálisis ocupa un lugar especial. El psicoanálisis es importante para Rorty, porque mostró cómo toda vida individual, no sólo la del poeta o la del revolucionario, puede ser vista como un poema, como un proceso de autocreación.

Al pensar que todo ser humano expresa, consciente o inconscientemente, una fantasía idiosincrática, podemos ver que la parte distintivamente humana, en tanto opuesta a la animal, de cada vida humana es el uso, con propósitos simbólicos, de toda persona, objeto, situación, acontecimiento o palabra hallada en una etapa posterior de la vida. Ese proceso equivale a redescubrirlos, diciendo de ese modo de todos ellos: “Así lo quise”⁷⁵.

Al reformular al Ser humano en términos de la autocreación poética, Freud nos ayudó a distanciarnos del tradicional modelo platónico de la moralidad en cuyos términos lo que uno debía hacer era concebido como una función de una verdad universal acerca de la naturaleza humana. En vez de obrar hacia el Bien, cuya verdad residía en cada ser humano individual, Freud nos ayudó a ver “la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como

⁷⁴ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 37.

⁷⁵ Ibid.

de la conciencia política o estética”⁷⁶. Si el proyecto de Platón había sido agrupar lo público y lo privado, afirmando que la perfección individual era inherentemente conmensurada con la justicia social, la demostración de Freud de la contingencia de la identidad moral ayudó a clarificar que la búsqueda de autoperfección no conduciría automáticamente a la justicia social, que de hecho justamente lo opuesto era igualmente cierto⁷⁷.

Puesto que la búsqueda de autoperfección no conduce a la justicia social, el propio método de Freud de búsqueda de autonomía –un método que constituyó una valiosa contribución porque concebía que esta búsqueda estaba disponible para todos, no sólo para los poetas–, también debe confinarse al dominio privado. En consecuencia, Rorty es bastante desdeñoso con los intentos de hacer del psicoanálisis una herramienta de cambio social, alegando que “los análisis freudo-marxistas del ‘autoritarismo’ no han ofrecido mejores sugerencias para evitar que los matones tomen el control”⁷⁸. Pero lo que Rorty no menciona en su lectura de Freud es que mientras es posible que Freud haya contribuido a destruir toda noción de que la conciencia del individuo forme parte de una moralidad esencial, extraindividual, gran parte de su obra argumenta, sin embargo, que es precisamente la interacción y la superposición entre los impulsos privados del individuo y las demandas que le hace la sociedad lo que es responsable por gran parte del dolor (y del placer) que ocurre tanto a nivel individual como a nivel social. Visto así, el psicoanálisis no sería relegado puramente a la esfera privada, ya que los problemas que trata son reflejos de las normas públicas y los individuos que ayuda a crear a su vez cambian y afectan estas normas. Si el propósito del discurso público es encontrar formas de asegurar que los matones no tomen el control, resultaría que algunas de las venas freudianas de la *Ideologiekritik* que Rorty descarta tengan algunas propuestas válidas.

El problema de cómo evitar que los matones tomen el control también se enunciaría como el problema de cómo asegurar que una sociedad liberal siga siendo liberal en el sentido que Rorty enfatiza, es decir, que siga esforzándose por disminuir la crueldad. El problema surge del hecho de que, para Rorty, no hay tal cosa como un sentido ético universal, un mecanismo incorporado para reconocer la humanidad en otro humano y respetarlo automáticamente, tratándolo como un fin en sí mismo. En realidad, los individuos reconocen a otros porque tienen algo en común con ellos que

⁷⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 30.

⁷⁷ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 34.

⁷⁸ Richard Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, op. cit., p. 162.

no es algo abstracto y universal, como la humanidad, sino algo concreto, específico —una serie de creencias y deseos compartidos, ideales, experiencias y recuerdos—. Cuando uno identifica a otro como “uno de nosotros”, este término “es, típicamente, contrastante, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está hecho de seres humanos —el tipo equivocado de seres humanos”⁷⁹. El modo en que se distingue a uno de “nosotros” de uno de “ellos” tiene que ver con el vocabulario final que se tenga, la constelación de palabras, creencias y deseos que es el *non plus ultra* de la propia identidad, cuya destrucción o transformación equivaldría a convertirse enteramente en otra persona. Los vocabularios son finales en el “sentido de que si se duda del valor de estas palabras, su usuario no tiene un recurso argumentativo no circular. Aquellas son palabras que están lo más lejos que el usuario puede llegar con el lenguaje; más allá de ellas no hay más que una pasividad impotente o el recurso a la fuerza”⁸⁰. Puesto que Rorty no cree que podamos vivir sin vocabularios finales, y como no le gusta mucho la idea de una comunidad completamente universalista, una comunidad cuyo vocabulario final es compartido por todos en el planeta, él cree que la mayor aspiración que una comunidad liberal puede esperar alcanzar es ser lo más sensible y abierta posible al vocabulario final de otras comunidades sin abdicar del propio. Si los intelectuales de esa comunidad son ironistas también, su responsabilidad es poner en cuestión la validez de su propio vocabulario final, pero hacer esto en privado, de tal manera que no se perturbe la socialización de la comunidad en general. A medida que aumenta el contacto con otras comunidades, la esperanza es que la comunidad liberal propagará esos elementos de su vocabulario final que tienen que ver con la disminución de la crueldad, con el fin de la disminución de la crueldad en todo el mundo, así como entre sus propios miembros.

Como señalé en la discusión sobre la metáfora más arriba, los vocabularios finales de Rorty consisten en palabras que expresan valores que no necesitan mayor *justificación*, porque conforman el horizonte moral último del sujeto: “Hago lo correcto porque creo que está correcto”. “La democracia es simplemente el mejor sistema político, aun cuando no funciona”. “Por supuesto que la libertad es preferible al confinamiento, ¿de qué planeta vienes?”. “Se supone que los hombres se acuestan con mujeres, y no con otros hombres”. Estas son metáforas en cuanto su función está definida paradigmáticamente en relación con toda una estructura y no en relación con su posición local en un sintagma, como suele ocurrir con “rojo” y “árbol”. Cada una

⁷⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 190.

⁸⁰ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 73.

refiere a un campo semántico global, una ideología con respecto a lo que es correcto, lo que significa ser un hombre, etcétera, que se extiende más allá de ser capaz de usar una palabra correctamente en una oración. Es cierto que estos ejemplos también pueden ser definidos por su posición en una oración, pero cuando funcionan en un vocabulario final, su naturaleza *injustificable* es análoga a la función metafórica de “sustituir-algo”. En la medida en que operan como metáforas, estas palabras también serían vistas en una vena lacaniana como constelaciones de puntos de almohadillado. El beneficio extra de pensarlas en estos términos es que uno se da cuenta de que en la medida en que la identidad de un individuo está constituida por una red de puntos de almohadillado —palabras que sustituyen la ausencia última de fundamento en alguna realidad metafísica, que sustituyen la incompletitud del orden simbólico *vis à vis* la experiencia vivida—, la unidad de la identidad también está sostenida por el deseo, por el deseo de lo real que soporta todo sistema de significado. En una política de la comunidad, este deseo se manifiesta como el placer o el horror inefable que, como discutimos más arriba, acompaña toda invocación del vocabulario final. Las comunidades, entonces, no sólo se mantienen unidas mediante el acuerdo con respecto a creencias y deseos fundamentales; también lo hacen, y más fundamentalmente, mediante investiduras libidinales⁸¹. Estas investiduras libidinales son responsables por todo el bien que se hace en nombre de la comunidad —todo aquello de lo que un liberal como Rorty dice que deberíamos sentirnos orgullosos cuando pensamos sobre nuestro país—⁸², como lo son de todo el mal que se hace en su nombre, cuyos ejemplos principales son el racismo y la violencia nacionalista⁸³.

Para Rorty, mientras uno incluya en el propio vocabulario final la importancia de no causar dolor, entonces todo lo que se necesita para evitar que la propia sociedad llegue a sentirse cómoda con el dolor de otros son buenas descripciones.

¿Qué evitaría que dicha sociedad se sintiera cómoda con la imposición institucionalizada de dolor y humillación sobre los desempoderados? ¿Con dar este dolor por sentado? Sólo descripciones detalladas de este dolor y esta humillación —descripciones que le hicieran ver a los desempoderados el

⁸¹ Cuando los judíos ortodoxos en Israel se agrupan y le lanzan heces a los conservadores y las mujeres que intentan rezar en el Muro, no están impulsados por un “acuerdo con respecto a las creencias y deseos fundamentales”, sino por los sentimientos de “goce” que acompañan el hecho de asestar un golpe en nombre de Dios.

⁸² Véase su ensayo, Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

⁸³ Por supuesto, la fuente de este análisis es el capítulo 3 de *Sublime Object* de Žizek, “Identification”, aunque el tema es abordado en todos sus libros.

contraste entre sus vidas y las vidas de otros (incitando así a la revolución) e hicieran ver el mismo contraste a los privilegiados (incitando así a la reforma)⁸⁴.

Pero esta prescripción todavía demanda que el participante *se identifique* con aquellos que sienten dolor. Del mismo modo en que algunas personas sienten dolor o culpa ante la muerte de un animal, y como consecuencia no se vuelven cazadores (aun cuando no sientan su dolor tan profundamente como para volverse vegetarianos), podría ser que las personas que *no* se identifican con otras personas fácilmente dejen de sentir su dolor, y dejen de sentir aprobación moral ante el pensamiento de ser la causa de ese dolor. Lo que se necesita no es una *descripción* —los torturadores, que están en contacto directo con sus víctimas no necesitan una descripción para saber lo que ellas sienten— sino *identificación*. La prescripción final de Rorty es para una sociedad que sabe cómo distinguir la cuestión de si el otro comparte mi vocabulario final de la cuestión de si está sintiendo dolor⁸⁵. El pragmata psicoanalítico piensa que la relación que tenemos con nuestro vocabulario final —así como el tipo de vocabulario final que tenemos— determina el grado en el que uno puede identificarse con otros y, por lo tanto, reconocer el dolor que uno les causa, ya que es precisamente en la medida en que la fantasía fundamental de un sujeto presenta su vocabulario final como el orden necesario de las cosas, como “fundado en lo real”, que la psiquis del sujeto necesitará producir “síntomas” para dar cuenta del fracaso de la fantasía, de las fisuras en su mundo, de la diferencia en el modo en que otros describen el mundo. El pragmatismo psicoanalítico piensa que muchas enfermedades sociales son precisamente esos síntomas.

Para Rorty, una de las principales razones por las que el ironista intelectual debiese mantener sus actividades en privado es que la ironización amenaza los vocabularios finales, y amenazar los vocabularios finales es una forma de causar dolor, una forma muy específica de causar dolor: la humillación. “El ironista que hace redesccripciones, al amenazar nuestro vocabulario final y nuestra capacidad para darnos sentido en nuestros propios términos y no en los suyos, sugiere que el propio yo y el propio mundo son fútiles, obsoletos, *impotentes*. La redesccripción a menudo humilla”⁸⁶. Pero el pragmata psicoanalítico ve la ironización intelectual como algo útil tanto para la vida pública como para la vida privada. Aprendes a redescibir y a distanciarte de tu vocabulario final en privado de tal modo que en público otros no

⁸⁴ Richard Rorty, *Achieving Our Country*, op. cit., p. 322.

⁸⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 198.

⁸⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 90.

tengan este poder sobre ti. En la práctica privada del psicoanálisis, el analizado sufre, en efecto, un tipo de humillación, una comprensión de que su fantasía fundamental está vacía, no fundada en lo real, que —en el lenguaje menos violento del pragmatismo— su vocabulario final es contingente. Este proceso de humillación también es esencial para que el racista deje de serlo: la comprensión de que uno odió el goce del otro (la supuesta obtención del otro de lo a uno le falta) a partir de un desesperado intento de evitar el humillante hecho de que lo que faltaba era el propio goce. El objetivo de la crítica zizekiana es llevar a los individuos al punto de identificación con el otro étnico, racial o sexual que han construido como su síntoma, es decir, a un reconocimiento de que este otro es un sustituto, un engaño a su propia incapacidad constitutiva de fundar su vocabulario final en algo real o de conseguir que su fantasía de un cuerpo social integrado se haga realidad. El análisis, entonces, debiese dar lugar a una confrontación y aceptación final de la contingencia y la finitud, y una consecuente disipación de la particular *jouissance* que la destrucción del otro parece prometer.

Cuando Rorty se enfrenta a un hipotético nazi, no cree que la argumentación filosófica le vaya a demostrar la horrorosa naturaleza de sus creencias. Pero sí tiene “alguna idea de cómo disponerse” a convertir al nazi, aunque no tenga garantía de que este método vaya a funcionar⁸⁷. El método consiste, por supuesto, en describir al nazi “cuán horrible son las cosas que ocurrieron en los campos nazis, cómo el Führer puede ser plausiblemente descrito como un paranoico ignorante más que como un profeta inspirado”, etcétera. Pero, ¿no es esta, en efecto, una forma de humillación? Todo lo que el pragmatista psicoanalítico le agrega es una forma de comprender la adhesión de las personas a sus vocabularios finales y algunas técnicas para enfrentar esa adhesión que podría volver más efectivo este necesario (desde nuestra perspectiva) proceso de humillación, menos inclinado (como ocurrirá en muchos casos) a ser contraproducente y provocar una reacción a gran escala. De nuevo, no necesitamos tener muchos escrúpulos para recurrir a este tipo de humillación. *Desde nuestra perspectiva*, algunos vocabularios finales son simplemente mejores que otros, *porque desde nuestra perspectiva*, algunos tienen mayor tendencia a promover enfermedades sociales que otro; estos son los que más quisiéramos dismantelar.

Lo que llamamos enfermedades sociales siempre tienen que ver con vocabularios. Uno necesita un vocabulario para hacer distinciones. Pero esto no significa que, por ejemplo, el amor sea más natural que el odio, sino que la diferenciación que los soporta a ambos requiere un vocabulario. No hay mayor

⁸⁷ Richard Rorty, “On Truth, Freedom and Politics I”, *op. cit.*, p. 637.

probabilidad de una agresión “natural” al otro antes de que signifique algo (es decir, antes de que tenga lugar en un vocabulario) que de un odio “natural” al pasto o a pequeños animales peludos. El hombre “natural” puede matar al animal peludo, o dejarlo en paz, pero es poco probable que sienta que su erradicación es necesaria para su forma de vida. La *Ideologiekritik* del tipo promovida por Žizek cree que dicho deseo de herir o erradicar al otro es una indicación de que el otro ha sido construido como un síntoma, aquello que se percibe que evita que los sujetos de una comunidad sean verdaderamente lo que su vocabulario final les promete que son en realidad. Cuando esto ocurre, lo único que podría prevenir la violencia es lo que Žizek llama “atravesar la fantasía”, llegar a darse cuenta de que nuestra fantasía, el vocabulario final sobre el que se funda nuestra comunidad, es contingente. Esto es humillante. Pero a veces lo que una sociedad necesita para mantenerse honesta es un poco de humillación⁸⁸.

Finalmente, ya sea en público o en privado, en la filosofía, la *Ideologiekritik* o en la práctica clínica, el pragmatismo y el psicoanálisis tienen el mismo objetivo: hacer que las personas se sientan más cómodas con la contingencia⁸⁹. El pragmatista psicoanalítico ve que este objetivo también tiene consecuencias públicas positivas, ya que ve que el racismo, el sexismo, la homofobia y el odio étnico son formas en las que las personas que no están cómodas con la contingencia de sus yoes y sus sociedades, reaccionan a esta contingencia mediante una expresión directa de su *jouissance*. En otras palabras, se siente bien odiar cuando se ve que el objeto de odio es responsable por lo que está mal en nuestro mundo. Pero si uno aprende a reconocer que lo que

⁸⁸ Žizek mismo discute la división de Rorty entre público y privado en *Looking Awry*, pp. 157-160. Allí argumenta que la “ley social misma que, como un tipo de conjunto neutral de reglas, debiese limitar nuestra auto-creación estética y privarnos de una parte de nuestro goce en nombre de la solidaridad, siempre está penetrada por un goce excedente obscuro, ‘patológico’”. La crítica de Žizek a Rorty es que este parece postular la posibilidad de una “ley social universal sin la mácula de una mancha ‘patológica’ de goce”, p. 160. Pero no veo cómo esto pueda ser así, ya que Rorty (a diferencia de Žizek) no cree en algo “universal”, mucho menos una ley social. De hecho, aunque su lenguaje difiere considerablemente del dialecto psicoanalítico rimbombantemente “continental” de Žizek, Rorty probablemente estaría completamente de acuerdo con la noción de que las fantasías o los vocabularios que mantienen unidas a las comunidades están atravesados por investiduras libidinales particulares. Solamente se rehusaría a derivar de esto la creencia de que, por lo tanto, no tiene ningún sentido esforzarse por la solidaridad. Ambos puntos de vista debiesen encontrarse naturalmente en un reconocimiento de la importancia de un análisis de dichas investiduras libidinales para el establecimiento de solidaridades locales. Para una discusión del particular tipo de universalismo de Žizek, véase mi “On Relativism, Rights, and Differends, or, Ethics and the American Holocaust”.

⁸⁹ “Si uno tiene como punto de partida la visión de que la libertad es el reconocimiento de la contingencia más que el de la existencia de un dominio específicamente humano exento de necesidad natural, uno tendrá más dudas acerca de la utilidad social de la filosofía que las expresadas por Habermas”, Richard Rorty, *Achieving Our Country*, op. cit., p. 326.

está mal en nuestro mundo está mal porque los mundos son creaciones humanas y las creaciones humanas nunca alcanzarían la perfección de la correspondencia pura con un ideal (la fantasía metafísica *par excellence*), entonces uno aprendería a dirigir la propia jouissance en otras direcciones. Uno puede aprender, por ejemplo, a sublimar la ambición por la trascendencia en un deseo de progreso.

Una última objeción a estas conclusiones sería que, pese a lo bien que suena, uno no puede realmente “sublimar” las ambiciones de trascendencia en un deseo de progreso, porque en primer lugar no hay ninguna diferencia real entre las dos. Todo este discurso sobre atravesar la fantasía y de ese modo lograr que las personas sean menos racistas es en última instancia sólo eso, discurso —el tipo de discurso que forma parte de esas interminables fantasías de la izquierda intelectual (que Stanley Fish llama “la teoría izquierdista de la esperanza”) sobre provocar el cambio social sin *hacer* nada realmente—. En parte, simpatizo con esta crítica. No pienso que convirtiéndonos en pragmatistas psicoanalíticos, nosotros los intelectuales vayamos a empoderarnos para ir por el mundo atravesando fantasías racistas. No obstante, no me uniré al fácil menosprecio, tan a la moda, de la actividad intelectual que está implícita en estos alegatos. Los intelectuales sí hacen algo: crean vocabularios. Y es eventualmente la creación de vocabularios —asumiendo que estos vocabularios sean adoptados y diseminados— lo que es en última instancia responsable de cambiar las creencias.

Como dije al comienzo, este ensayo no pretende ser una lectura pragmatista de Lacan, ni es mi esperanza establecer una nueva teoría llamada “pragmatismo psicoanalítico”. Mi deseo, en realidad, es enfrentarme con el pragmatismo de Rorty como pragmatista y presentarle a él y aquellos que coinciden con él la posibilidad de apropiarse de un vocabulario al que el pragmatismo todavía no le ha otorgado reconocimiento. La posición intelectual que derivaría de esta apropiación, que yo he estado llamando pragmatismo psicoanalítico, está en concordancia fundamental con Rorty con respecto a que la pregunta acerca de si la verdad es una función de la correspondencia entre las propias palabras y la propia realidad o meramente de la coherencia entre las propias palabras es una falsa pregunta. Es una falsa pregunta porque nos conduce a suponer que los seres humanos habitan mundos—allí-afuera, mundos hechos de algo muy diferente (algo real) de aquello de lo que estamos hechos (ideas). El pragmatismo psicoanalítico difiere de la versión de Rorty en que reconoce que, al menos en las culturas modernas, esta falsa pregunta está en la mente de todos —en la forma que he llamado deseo metafísico— y no es meramente un problema filosófico. El pragmatismo psicoanalítico ve que la prevalencia de esta pregunta, y de sus concomitantes individuales y sociales —el deseo metafísico y sus diversos

derivados, incluyendo el deseo de progreso—, tiene mucho que ver con la noción de inefabilidad. Pero puesto que el deseo metafísico es un fenómeno social y no solamente filosófico, no nos corresponde intentar, como lo hace Rorty, erradicarlo de un discurso menor, sino más bien analizarlo, pensar sobre las formas en que sus manifestaciones aumentan el dolor, así como imaginar la forma en que sería redirigido hacia fines mejores. Todo esto requiere un vocabulario que rechace la tentación de conservar la pureza del pragmatismo; un vocabulario que sabe, en otras palabras, cómo hablar de lo inefable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chomsky, Noam, *Language and Thought*, Wakefield, Rhode Island & Londres, Moyer Bell, 1993.
- Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.
- Hanly, Charles, *The Problem of Truth in Applied Psychoanalysis*, Londres, The Guilford Press, 1992.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1973.
- Lacan, Jacques, *Télévision*, París, Seuil, 1974.
- Lacan, Jacques, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet", *Yale French Studies* N°55/56, 1977.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire. VII. L'Éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, traducción de Alphonso Lingis, Pittsburg, Duquesne University Press, 1996.
- McCarthy, Thomas, "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism", *Critical Inquiry* N°16, 1990.
- McCarthy, Thomas, "An Exchange on Truth, Freedom, and Politics II: Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty's Reply", *Critical Inquiry* N°16, 1990.
- Nasio, Iván David, *Enseignement de Sept Concepts Cruciaux de la Psychanalyse*, París, Éditions Rivages, 1988.

- Putnam, Hillary, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard, "Freud, Morality and Hermeneutics", *New Literary History*, 1980.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, "An Exchange on Truth, Freedom, and Politics I: Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy", *Critical Inquiry* N°16, 1990.
- Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, "Wittgenstein Reads Freud: the Myth of the Unconscious", *New York Times Book Review*, 22 de septiembre de 1996.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
- Scott Lee, Jonathan, *Jacques Lacan*, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Sellars, Willfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge, 1963.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Zizek, Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, Mass, The MIT Press, 1991.
- Zizek, Slavoj, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londres, Verso, 1991.
- Zizek, Slavoj, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, Londres, Verso, 1994.
- Zizek, Slavoj, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.