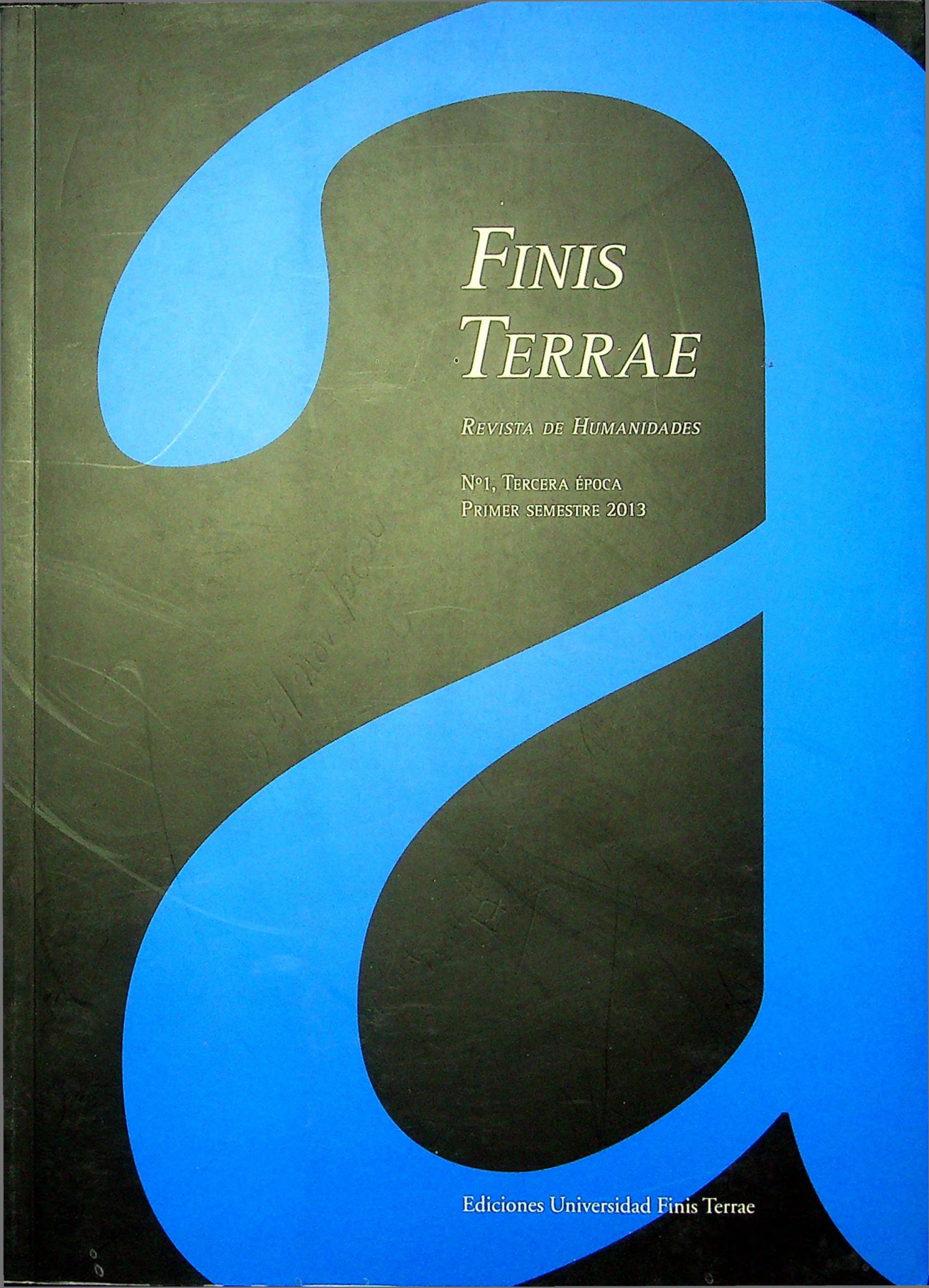




FINIS TERRAE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº1, TERCERA ÉPOCA
PRIMER SEMESTRE 2013

Ediciones Universidad Finis Terrae



FINIS TERRAE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº1, TERCERA ÉPOCA
PRIMER SEMESTRE 2013

Ediciones Universidad Finis Terrae

FINIS TERRAE. REVISTA DE HUMANIDADES

Rector

Cristián Nazer A.

Director

Luis Gueneau de Mussy R.

Coordinador

Santiago Aránguiz Pinto

Comité Editorial

Pablo Aravena | Universidad de Valparaíso

Jaume Aurell | Universidad de Navarra

Catherine Boyle | King's College, Universidad de Londres

Marco Antonio de la Parra | Universidad Finis Terrae

François Dosse | Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines

Elizabeth Deeds-Emarth | Trent University

Cristián Gazmuri | Pontificia Universidad Católica de Chile

Álvaro Góngora | Universidad Finis Terrae

Alfredo Jocelyn-Holt | Universidad de Chile

Carlos Ruiz Schneider | Universidad de Chile

Bernardo Subercaseaux | Universidad de Chile

Aldo Yávar | Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Miguel Valderrama | Universidad ARCIS

José Luis Widow | Universidad Adolfo Ibáñez

Diseño:

Francisca Monreal

Corrección de texto y estilo:

Eduardo Guerrero

Administración

Av. Pedro de Valdivia 1509

(56-2) 2420 7100

www.uft.cl

Publicación de la Universidad Finis Terrae

Las opiniones expresadas en los artículos que aquí se publican son de exclusiva responsabilidad de su autor y no representan necesariamente la opinión de la Universidad Finis Terrae. La reproducción total o parcial de los artículos de la revista está prohibida sin la autorización del Director, con la excepción de citas y comentarios.

ISSN: 0717-0238

Santiago de Chile

Año 2013

ÍNDICE

7 EDITORIAL

ARTÍCULOS

- 9 LA BOLSA DE SAL: NOTAS SOBRE POESÍA Y DIPLOMACIA
Chris Merrill

- 25 *KING LEAR* TRANSCRITO POR NICANOR PARRA.
LA TRANSFIGURACIÓN DE LA COMPOSICIÓN LITERARIA
Catherine Boyle

- 41 POPULISMO, DEMOCRACIA Y MARXISMO: EL DEBATE
DE LA IZQUIERDA CHILENA Y LA CANDIDATURA
PRESIDENCIAL DE SALVADOR ALLENDE EN 1952
Joaquín Fernández A.

- 59 VANGUARDISMO LITERARIO Y ESCRITURA 'EN LAS ORILLAS'
EN JORGE LUIS BORGES
Eduardo Sabrofsky

- 69 RORTY Y LA HISTORIA
Frank Ankersmit

- 95 CONSERVANDO LA PUREZA DEL PRAGMATISMO: RORTY
CON LACAN
William Egginton

- 137 NORMAS DE PUBLICACIÓN

EDITORIAL

Contar las edades de una revista es contar siempre navidad, es comenzar y recomenzar una historia que es la historia de una escucha, de una apertura a la visitación de lo otro, de aquello que como el nacimiento introduce un nuevo comienzo en el mundo. El primer número de esta tercera época de *Finis Terrae. Revista de Humanidades* se presenta como una navidad del pensamiento, como un gesto de hospitalidad infinita a escrituras, nombres y preguntas venidas desde otras partes, de lenguas y realidades universitarias ajenas y próximas a las nuestras. En este sentido, puede afirmarse que esta nueva época de *Finis Terrae* coincide con un decidido esfuerzo de nuestra universidad por abrirse a un diálogo con el mundo y con los procesos de mundialización asociados a la globalización de los mercados y la economía. Abrirse al mundo, dar lugar a un nuevo comienzo fundado en un saber de la escucha, de la hospitalidad, del diálogo intercultural, parece ser uno de los principales desafíos y tareas que la universidad tiene que afrontar en el momento actual.

La pregunta por la vida nueva, por el buen vivir, es también la pregunta por cómo vivir juntos. De ahí que la pregunta por el mundo, por el sentido compartido de un mundo, se exponga primeramente como una pregunta y una escucha por la palabra *arribante*, por aquella voz que en su timbre o en su ritmo se nos revela extranjera, impropia. Los siete artículos que dan cuerpo a este ejemplar de *Finis Terrae* buscan avanzar un principio de respuesta a la pregunta –hoy problemática– por el sentido de un mundo en común. Ya sea que la preocupación gire alrededor de lo real de la “realidad”, ya sea que ella tome como punto de partida las “guerras de civilizaciones” de comienzos del nuevo siglo, lo cierto es que lo que subyace invariablemente a la reflexión es siempre la pregunta por el sentido, por aquello que en última instancia hace posible una historia, un relato, una escucha. Es así como el historiador holandés Frank Ankersmit, en diálogo con la obra temprana de Richard Rorty, intenta establecer un nuevo punto de partida para las humanidades y las

ciencias, más allá de la época de la epistemología. En una línea de reflexión similar, el poeta estadounidense Chris Merrill se pregunta por aquella palabra de acogida común a la poesía y la diplomacia. Catherine Boyle, por su parte, se interesa por el trabajo de traducción cultural asociado a los ejercicios de traslación shakespeareana llevados a cabo por Nicanor Parra. En la performance del acontecimiento teatral, la investigadora inglesa advierte la labor de una escucha que va más allá del teatro y de la historia crítica.

Por supuesto, no pretendo revisar cada una de las contribuciones de la revista, sólo quiero advertir al lector o lectora que en trabajos como los de Joaquín Fernández, Eduardo Sabrovsky o William Egginton la obsesión es siempre la misma: cómo vivir juntos, cómo dar lugar a un mundo en común en la época del nominalismo (en expresión de Jorge Luis Borges), en un tiempo caracterizado por el fin de las certezas, o al menos de cierta *koiné* filosófica asociada al proyecto de la modernidad.

Cabe destacar, finalmente, el carácter internacional del nuevo número de *Finis Terrae*, la contemporaneidad de su reflexión, la variedad de temas, problemas y perspectivas que cruzan las páginas del volumen aquí presentado. Las rúbricas que avalan estas escrituras ciertamente son un signo de garantía de la reflexión expuesta. De igual manera, la diversidad de puntos de vista, de disciplinas confrontadas, invitan a un encuentro *de* y *en* la universidad, o al menos buscan propiciar ese diálogo y esa escucha que sabemos todavía parcial.

LUIS GUENEAU DE MUSSY R.

Director *Finis Terrae. Revista de Humanidades*

LA BOLSA DE SAL: NOTAS SOBRE POESÍA Y DIPLOMACIA*

CHRIS MERRILL¹

Resumen: Buscando reivindicar modelos de poder suave para el siglo XXI, en los que la práctica y la pedagogía de la escritura, la exploración de la creatividad, constituirían alternativa frente a los dictados de las ideologías extremistas, el artículo expone un conjunto de historias desde el frente de lo que ha sido llamado una guerra de ideas, un choque de civilizaciones. El diálogo depende de la escucha, y la escucha es esencial no solamente para el intercambio cultural, que idealmente ocurre en ambas direcciones, sino también para cualquier empresa creativa. Ello incluye la poesía, que puede comenzar con un poeta que escucha algo que promete una exploración: sea una palabra, una frase o un ritmo. De ahí la conexión entre poetas y diplomáticos: comparten una afición por la escucha (por las intrincaciones del lenguaje, por las opiniones de otros) y por representar, en una página o en persona, alguna visión de su relación con el todo —con la literatura o con su país—.

Palabras clave: diálogo intercultural, choque de civilizaciones, guerra, literatura, diplomacia, poesía, escucha.

Abstract: Looking vindicate soft power models for the twenty-first century, in which the practice and teaching of writing, exploring creativity, can constitute an alternative to the dictates of extremist ideologies, the paper presents a collection of stories from the compared to what has been called a war of ideas, a clash of civilizations. Dialogue depends on listening, and listening is essential not only for cultural exchange, which ideally occurs in both directions, but for any creative enterprise. This includes poetry, you can start with a poet who hears something that promises a scan: is a word, a phrase or a rhythm. Hence the connection between poets and diplomats: they share a fondness for listening (for the intricacies of language, by the opinions of others) and to represent, in a page or in person, some vision of their relationship to the whole, with the literature or your country.

Keywords: intercultural dialogue, clash of civilizations, war, literature, diplomacy, poetry, listen.

* Traducción de Ernesto Feuerhake.

¹ Poeta, traductor y ensayista norteamericano. Director del International Writing Program de la Universidad de Iowa, Estados Unidos. Correo electrónico: christopher-merrill@uiowa.edu

De partida una aclaración: yo no soy ningún diplomático, sino sólo un poeta que por casualidad trabaja en el campo de la diplomacia cultural. Tal campo ha sido definido como “el intercambio de ideas, información, arte, y otros aspectos de la cultura entre las naciones y sus pueblos, con el fin de fomentar el entendimiento mutuo”. La diplomacia cultural cae bajo la rúbrica de la diplomacia política que, a veces, a su vez, se ha descrito como el arte de ganarse los corazones y espíritus. Desde el 11 de septiembre, estas formas de lo que el teórico político Joseph Nye llama “poder suave” (en contraste con el ejercicio de un poder duro, vale decir, militar y económico), han generado un debate notable en los círculos de discusión de políticas exteriores. El rol del Programa Internacional de Escritura (*International Writing Program, IWP*) ha consistido en conectar a nuestros mejores escritores con corazones y espíritus alrededor del mundo, por medio del desarrollo de modelos de poder suave para el siglo XXI, en los que la práctica y la pedagogía de la escritura, la exploración de la creatividad, pueden constituir alternativas frente a los dictados de ideologías extremistas. Esta noche quisiera compartir historias desde el frente de lo que ha sido llamado una guerra de ideas, un choque de civilizaciones, si bien desde mi punto de vista no se trata de una guerra, al menos no todavía (aunque la guerra sea uno de los modos en que las naciones suelen resolver la competencia entre reivindicaciones e ideas), sino de un diálogo, cuyas implicancias culturales, geopolíticas y espirituales exceden con mucho este marco.

El diálogo depende de la escucha, y la escucha es esencial no solamente para el intercambio cultural, que idealmente ocurre en ambas direcciones, sino también para cualquier empresa creativa. Ello incluye la poesía, que puede comenzar con un poeta que escucha algo que promete una exploración: sea una palabra, una frase o un ritmo. De ahí la conexión entre poetas y diplomáticos: comparten una afición por la escucha (por las intrincaciones del lenguaje, por las opiniones de otros) y por representar, en una página o en persona, alguna visión de su relación con el todo —con la literatura o con su país—. La tradición de poetas-diplomáticos incluye a los premios Nobel Saint-John Perse, George Seferis, Pablo Neruda, Czeslaw Milosz y Octavio Paz. Por cierto no es fácil medir la influencia de su trabajo diplomático en su poesía, pero sí resulta bastante razonable asumir que el conocimiento que hayan podido adquirir del trabajo interno de un gobierno, sea en cuestiones domésticas o exteriores, ha ampliado su visión del mundo, y probablemente ha profundizado su comprensión de la condición humana. En su conferencia de recepción del premio Nobel, Perse dijo que “a pesar de sí mismo, el poeta también está atado a los acontecimientos de la historia” y que “nada en el drama de su tiempo le es ajeno”.

Difícilmente esté yo en la carrera por el Premio Nobel, pero sí estoy en posición de detenerme un poco en el drama de nuestro tiempo desde la perspectiva de un poeta. No cabe duda de que lo que sigue toma forma a partir de los ejemplos que constituyen aquellos como Perse, Seferis y Paz.

Perse llamó a su temprana obra maestra *Anábasis*, “el poema de la soledad en acción”: una apta descripción de la división de lealtades que yo mismo experimento en mis temporadas afuera, entre mi vocación poética y mis responsabilidades como director del IWP —mis trabajos nocturno y diurno, si se quiere—. La tensión entre acción y reflexión es familiar al tópico literario. Asimismo, es crucial en mi vida e impulsa la misión del IWP, que no es otra que establecer condiciones fértiles para el trabajo creativo y el intercambio de ideas. Entre la búsqueda de la verdad, que es parte integral de la literatura, y el piso común que es esencial para la diplomacia, entre arte y política, hay una tierra cuyo plano los críticos literarios aún no han trazado. Espero que estas reflexiones proporcionen algunas marcas y señales.

Simplemente conectar: este consejo de E. M. Forster para aspirantes a novelistas es un principio organizativo del IWP, donde conectamos a escritores con otros escritores y lectores, estudiantes y académicos, traductores y editores. Durante la Guerra Fría, el IWP funcionó como lugar de reunión para escritores del bloque soviético, comenzaron a llegar escritores chinos una vez acabada la Revolución Cultural, y después del 11 de septiembre hemos invitado a más escritores de países islámicos. Tantos libros se han escrito durante las residencias del IWP que un visitante llegó a decir que la Universidad de Iowa era una enfermería narrativa. *El mundo viene a Iowa* —este fue el título de un par de antologías de escritos seleccionados en las primeras décadas del programa—, y en los últimos años el Departamento de Estado, que provee buena parte de nuestro presupuesto, nos ha alentado a llevar al mundo a los escritores americanos. Es así que hemos organizado simposios en Grecia y Marruecos, dedicados a los temas que tenemos en común: la justicia, el hogar, la ciudad, el viaje. Del mismo modo, hemos organizado viajes de escritores americanos a Siria, Jordania, Israel y Cisjordania, Turquía, Chipre, Omán, Arabia Saudita, Túnez y Kenia. Lo que sigue, entonces, son algunas impresiones de tres lugares que he visitado en el curso de mi trabajo para el IWP: Cisjordania, un campo de refugiados somalí en Kenia e Irán. Tres lugares que presentan problemas que, por lo general, la comunidad internacional considera insolubles. Por mi parte, yo no ofrezco soluciones, sino nada más que historias animadas por el deseo de conectar, que es la clave de la diplomacia cultural, vale decir, del cultivo de mejores relaciones entre un pueblo y otro, no obstante sus diferencias políticas.

I PALESTINA, MAYO DEL 2007

En el restorán, habían arreglado una mesa muy elegante para veinte invitados, en un cuarto separado en el segundo piso, con banderas americanas y palestinas dispuestas en forma de cruz bajo un centro de mesa de flores. Nuestro almuerzo en Ramala junto a exalumnos del IWP iba a ser una reunión, y yo esperaba encontrarme con viejos amigos: poetas, novelistas y cineastas, que con sus impresionantes retratos de la vida en los terrenos ocupados hacían más comprensibles las repercusiones de aquello que los palestinos llaman Al-Nakba, la Catástrofe: la declaración por parte de la ONU, en 1948, de la condición de Estado para Israel, que formalizó la expulsión de cientos de miles de árabes de su tierra natal e inauguró una nueva fase en lo que muchos entienden como el interminable conflicto en Medio Oriente.

Yo estaba especialmente entusiasmado por ver a Ghassan Zaqtan. Nacido en Beit Jala, un pueblo cristiano cerca de Belén, había cumplido la mayoría de edad durante la guerra civil en Beirut mientras editaba un periódico literario en apoyo de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y que, para cuando nos conocimos, en agosto del 2001, había publicado varios volúmenes de poesía, además de una novela. Dirigió también películas documentales, y fue director de la Casa de la Poesía en Ramala, que fuera arrasada por un tanque israelí poco después de haber él llegado a la ciudad de Iowa (fue este el tercer ataque en un solo año al centro cultural, considerado por los israelíes como institución terrorista). Oficinas editoriales, biblioteca, archivos: no quedó nada. Ghassan se encogió de hombros, como dando a entender que lo había visto todo. Y quizá así era, pues había luchado contra las milicias maronitas y contra las fuerzas israelíes en Beirut, había volado a Túnez con la OLP, había sobrevivido dos *intifadas* y varios matrimonios. Le aportaba a nuestras discusiones una perspectiva sensata que equilibró los ánimos que algunos de sus colegas escritores albergaban respecto de Estados Unidos en las semanas que siguieron al 11 de septiembre, mientras la nación se preparaba para la guerra en Afganistán. Parecía deleitarse con las cosas absurdas que le ocurrían. Durante los viajes del IWP dentro del país, por ejemplo, era él el único escritor cuyos pasajes sólo de ida no llamaban la atención del personal de seguridad de los aeropuertos. No hay explicación posible para esto, pero a este antiguo luchador de la OLP nunca lo apartaron para revisarlo por separado.

Veía, sin duda, todo lo absurdo que había en el hecho de que no pudiéramos encontrarnos. Porque después de las elecciones parlamentarias en Palestina, en las que Hamas (un grupo islamista militante que para Israel, así como para Estados Unidos y

para la Unión Europea, aparece como una organización terrorista) había barrido con sus opositores, la administración Bush instituyó una política de no contacto con la autoridad palestina. Se trataba de un edicto que contemplaba a todos los empleados públicos, incluyendo a Ghassan, que venía de aceptar una posición en el Ministerio de Cultura. En cualquier caso, su nueva esposa, que dirigía una ONG, se las había arreglado con el consulado de Estados Unidos en Jerusalén para organizar nuestra reunión con los exalumnos del IWP. A pesar de estar harto molesta porque Ghassan no iba a poderse unir (encima ella estaba de cumpleaños), siguió haciendo los preparativos hasta la víspera de nuestro viaje a Ramala, cuando abruptamente dio a los escritores la orden de boicotear el almuerzo. (Irónicamente, un mes después, una vez que Hamas tomó el control de la Franja de Gaza y aniquiló las fuerzas de Fatah, principal pilar de la OLP, la administración Bush revirtió su política de no contacto con Fatah con la esperanza de fortalecer su poder sobre Cisjordania).

A la mañana siguiente, durante una clase en la Universidad de Bir Zeit en que una profesora inglesa ciega y sus estudiantes escuchaban muy educadamente nuestra discusión sobre escritura y literatura, yo guardaba la esperanza de que la amistad prevaleciera sobre la política. Pero después de la sesión, cuando salí de ahí, bajo la luz enceguecedora del sol, mi esperanza se hizo pedazos. Las blancas murallas del edificio de ingeniería estaban empapeladas con afiches que anunciaban la agenda del bloque islámico, liderado por Hamas, que acababa de ganar las elecciones del Centro de Estudiantes. No había ambigüedades en su mensaje: "Tenemos un sólido plan para secuestrar soldados sionistas, y nuestros muyahidines de elite están listos para actuar". Y "Una de nuestras mujeres en prisión fue atacada por tres sionistas". Y "Hemos capturado a un grupo que planeaba matar a nuestros niños". Grupos de estudiantes estudiaban los textos y asentían. "¿Cómo competir con *eso*?", me pregunté. Pronto me resigné a no ver a mis amigos, mientras pasábamos en automóvil frente a los barracones en los que Yasser Arafat vivió sitiado por los israelíes por dos años hasta su muerte en el 2005. Y en el restorán estuvimos parados alrededor de la mesa, en incómodo silencio, hasta que fue bastante claro que yo tenía que pedirle al *maitre* que nos sentara en la parte principal del restorán, sin el centro de mesa.

Enseguida se nos unió la profesora ciega y un traductor de la Sorbona. Cuando el mesero nos trajo la comida, la profesora le pidió al traductor que le contara el secreto de las hojas de parra. El traductor dobló un pedazo de pan pita, se lo puso a la ciega en las manos, y luego se las tomó y las dispuso como si ella fuera a tomar agua de ellas, mientras le explicaba cómo medir con cuánto había que llenar cada hoja. La profesora aplaudió tan vívida descripción, y le dijo que debería animar algún

programa de cocina en televisión, lo cual el traductor estimó ridículo. Ella había renunciado a su puesto de profesora a causa del retén del ejército que se instaló cerca de la entrada de la universidad. Vivía todos los días con miedo a que la arrestaran y la deportaran a la Franja de Gaza, que era la residencia que aparecía en su documento de identidad, que por lo demás no hacía mención de su matrimonio. De hecho, agregar el nombre de sus hijos a su documento de identidad le había significado rogarle a la autoridad israelí por ocho años; y ello no significaba nada más que si eventualmente la deportaban iba a poder llevárselos con ella. Me miró.

Sin expresión me dijo: “Los israelíes son muy generosos”.

Me dijo que había conocido a su marido en Canadá, y que en el primer arrebató de esperanza luego de la firma de los Acuerdos de Oslo volvió a Palestina y se estableció en Cisjordania: un mejor lugar para encontrar trabajo y criar una familia, creían, que su Gaza natal. Pero entonces su madre se enfermó, su padre tuvo que pedir un taxi desde Gaza para poder ir a verla al hospital en Jerusalén, y no había nadie con ella cuando murió. Recuperar su cuerpo tomó un día entero. Y eso no era nada comparado con lo que pasó cuando murió su padre. Porque él nunca llegó a conocer a sus nietos, y ella no pudo ir a su funeral, porque debido a la segunda *intifada*, todo estaba cerrado. Era una maravilla el hecho de que hubiese podido convencer a las autoridades de que agregaran los nombres de sus hijos a su documento de identidad. Aun así se negaron a reconocerle su matrimonio.

“Muy generosos”, repitió.

Nuestra conversación viró hacia el muro de seguridad que construyeron para proteger los asentamientos judíos en Cisjordania: cientos de kilómetros de murallas de concreto que serpentean a través de tierra palestina, dividiendo familias y granjas. Los palestinos veían el muro como una expropiación que violaba la Convención de Génova, que prohíbe que un poder ocupante se asiente y tome el control de más tierra. Los israelíes argumentaron que se prevenían de ataques suicidas. Ambos tenían razón. En esta mesa, cada quien tenía una historia que contar: cómo es que una mujer que acostumbraba cruzar la calle varias veces al día para ver a su madre, anciana ahora, tenía que manejar por cuarenta y cinco minutos hasta llegar a un retén, donde tenía que esperar una hora o más, dependiendo del humor del guardia, para poder saber si podía siquiera seguir el viaje; o cómo un muralista transformaba su parte del muro en una escena rural, llena de árboles y campos, hasta que una patrulla del ejército le ordenó que la pintara encima, y que cuando alegó que la parte israelí del muro estaba decorada de modo similar los soldados lo apuntaron con sus armas, y así...

“Son tiempos de muros”, alguien dijo, y acotó que había constructoras americanas erigiendo muros alrededor de las partes suníes de Bagdad, que no hacían más que acelerar la división en confesiones aparte de una ciudad antaño caracterizada por su rica mezcla de gente. Otro mencionó el plan de construir un muro en la frontera con México para prevenir la inmigración ilegal. Y cuando íbamos de vuelta a Jerusalén, Tony Eprile, novelista nacido en Sudáfrica, dijo que el muro le recordaba a su experiencia infantil del *apartheid*. Mencioné la cólera que el *best seller* del presidente Jimmy Carter, *Palestine: Peace Not Apartheid* [*Palestina: paz y no apartheid*], había provocado en algunos círculos políticos. El mero título era suficiente para que algunos críticos lo acusaran de antisemitismo.

“A mí me suena a *apartheid*”, dijo Tony.

Para algunos, el muro ofrecía versiones opuestas de Israel: una democracia legalista que protege a sus ciudadanos, o un poder imperial que usurpa tierras y desafía la ley internacional. ¿Israel o Gran Israel [*Greater Israel*]? La dolorosa separación entre árabes y judíos me hizo acordarme de un día en Tel Aviv, cuando desde la explanada vi a docenas de personas en kayak que remaban cerca del embarcadero en carrera hacia la orilla, donde los esperaba una fiesta de playa que estaba en su mejor momento, mientras que, un poco más allá del embarcadero siguiente, un círculo de mujeres en *burqas* se tomaban de las manos en medio de las olas. Los dos pueblos inextricablemente vinculados, como lo han estado siempre. El muro prevenía de ataques suicidas, táctica de terror traída por la OLP en su retorno a Ramala, y protegía a unos habitantes para los que, a su vez, hacer justicia por sus propias manos ya era cuestión de rutina. Dicho de otro modo: el muro miraba hacia los dos lados, como en ese viejo chiste. Una mujer le dice al rabino que su matrimonio no funciona, porque su marido es malo. “Tiene usted razón”, le dice el rabino, y la manda de vuelta a su casa. Al día siguiente, el marido le dice al rabino que su matrimonio no funciona porque su mujer es mala. “Tiene usted razón”, le dice el rabino, y lo manda de vuelta a su casa. El bedel no puede creer lo que oye. “¿Cómo puede ser que los dos tengan razón?”, pregunta. El rabino le dice: “¡Tiene usted razón!”.

Nuestro conductor palestino bajó la velocidad en la carretera construida para los asentamientos israelíes, que junto a las bases militares ocupan más de la mitad de Cisjordania; los muros que los rodeaban tenían alambre de púa en la parte superior. En la carretera, no había más automóviles que el nuestro.

“Pagado con tus impuestos”, bromeó.

II KENIA, JUNIO DEL 2009

Los “humanitaristas” dicen que nadie se muere nunca en Dadaab, o por lo menos no en el campamento de refugiados somalíes que lleva ese nombre, el más grande del mundo: una tarjeta que da derecho a una ración de comida es un artículo precioso, el legado final y quizá el más valioso heredado por la familia del muerto, que representa para algunos la diferencia entre la vida y la muerte. Los refugiados subsisten gracias a la ayuda de la comunidad internacional que se traduce en 2.100 calorías diarias, además de aceite para cocinar y jabón.

Ahora otra verdad: casi nadie se va de Dadaab.

El campamento, que en realidad son tres campamentos (Dagahaley, Hagadera e Ifo), construido al norte de Kenia, cerca de la frontera con Somalia, fue diseñado para que en él vivieran temporalmente 90000 hombres, mujeres y niños que huían del conflicto gatillado por el colapso del gobierno central de Somalia en 1991; una seguidilla de gobiernos fallidos, catorce en total, han transformado al campamento en un hogar más o menos permanente para 275000 refugiados, la mayoría de los cuales deben viajar por semanas en bus y en automóvil, a pie o en camellos, en medio del calor abrasador y del polvo rojo que lo cubre todo en el desierto que queda al norte de Dadaab. La frontera ha estado cerrada desde principios del 2007, pero en la primera mitad del 2009 más de 5000 nuevos refugiados llegaban cada mes a vivir en carpas y a resistir disminuciones crónicas de agua, electricidad y baños. Setecientos niños nacen mensualmente en el campamento, y miles de adolescentes han pasado sus vidas en lo que un trabajador voluntario llamó una cárcel sin vallas. El gobierno de Kenia no permite que los refugiados se muevan por el país. De modo que no hay dónde ir, ni nada que hacer. Con una cesantía que llega al 80%, los padres temen que sus hijos vuelvan a una patria que no han visto jamás a pelear en una guerra que no termina nunca.

¿Qué pasa cuando arreglos *ad hoc* adquieren la pátina de la permanencia? Esta fue la pregunta con la que mis colegas y yo no dejamos de vernos confrontados en Dadaab. El ensayista y traductor Eliot Weinberger, la poeta y novelista Terese Svoboda, y el poeta Tom Sleight estuvieron conmigo en lo que un oficial del Departamento de Estado describió como una misión de diplomacia cultural algo fantástica (y tal vez peligrosa): dirigir talleres de escritura creativa para estudiantes de escuela secundaria en el campamento de refugiados. De manera que una mañana de junio pasado nos reunimos con un diplomático americano en un pequeño aeropuerto doméstico de Nairobi para abordar el avión que le habían arrendado a la ONU para el viaje de cuatro

horas hacia el norte. El avión aterrizó en una pista de aterrizaje, donde nos recibió un agente de prensa del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR). Enseguida nos subimos a los todoterrenos blancos que nos llevaron a través del deslucido pueblo de Dadaab, subiendo y bajando pendientes en un camino de arena. Afuera de cada almacén, había hombres sentados en unos neumáticos de camión a medio enterrar en la basura, especies de medias lunas que servían para marcar los negocios que servían a la comunidad de la ONG. Había un cartel clavado a una choza de lata: *Baghdad Enterprises*. Había letreros manuscritos que anunciaban hoteles que ofrecían comida pero no alojamiento. Y nos enteramos de que el ACNUR negociaba con la comunidad local, constituida en su mayoría por pastores de cabras y camellos, el arrendamiento de un cuarto campamento. Pero las conversaciones no iban muy bien: los años de sequía que habían acelerado el éxodo somalí generaban resentimiento en los kenianos, que tenían envidia de la largueza internacional para con los refugiados. También querían tarjetas de racionamiento.

El sol llameaba cuando enfilamos hacia el casino de la residencia del ACNUR para una charla informativa sobre seguridad. Una mujer irlandesa que venía de trabajar para una organización humanitaria en Afganistán, nos hizo saber de algunos de los peligros que ella y su equipo habían tenido que enfrentar: a un voluntario le habían disparado no hacía mucho, y no faltarían cobras escupidoras rojas y escorpiones a los que atenerse. Luego nos explicó que había un aumento de las tensiones en el lugar debido a que había quienes querían impedir el proceso de verificación, un censo dirigido por el ACNUR producto del cual de un 10 a un 15% de la población iba a perder sus documentos de identidad, lo cual iba a costarles sus tarjetas de racionamiento extra a muchas familias. Para efectos de recreación, podíamos usar el gimnasio o la cancha de tenis, o correr por el camino que rodeaba el perímetro de la residencia. El agente de prensa nos aconsejó ir con linternas al bar si no queríamos pisar serpientes.

Yo me preguntaba cómo íbamos a ser capaces de compartir nuestras experiencias de escritura, nuestra visión del proceso creativo, la vida del descubrimiento, como la llamó el poeta Brewster Ghiselin en su simposio *The Creative Process*, del que se habían vendido más de medio millón de copias desde su publicación en 1952. "Simplemente, se trata de que el auto-interés de la humanidad exige un esfuerzo más general con el fin de fomentar la invención de vida", afirma Ghiselin, en una introducción que sintetiza ideas de un espectro de pensadores. "Y la única manera en que ese proceso puede ser guiado con inteligencia es a través de una investigación sobre la naturaleza del proceso creativo".

Fue así que reunió escritos de poetas y escritores, matemáticos y científicos, compositores y artistas, que en su totalidad sugerían que un conjunto común de principios aplicaba en cada disciplina: la importancia de la preparación, vale decir, el dominio de habilidades y técnicas, la adquisición de un cuerpo de saberes, aprender cómo traducir experiencia en sabiduría; la necesidad de seguir abierto a diferentes enfoques y modos de comprender. ¿Cómo echar un vistazo a lo que pueda haber en la periferia de la visión, allí donde es posible hacer conexiones hasta este momento unimaginables? Esa es tarea tanto del artista como del científico. “Hay un tamaño físico adecuado para cada idea”, comenta el escultor Henry Moore y, hablando en sentido figurado, esto vale para cualquier disciplina. Y si es que hubiese alguna verdad en la idea de que el cultivo de la creatividad, “la invención de vida”, es crucial para nuestro futuro colectivo, entonces no hay mejor lugar para explorarlo que en nuestras reuniones con unos estudiantes que están atrapados en un lugar en el que carecen de prácticamente todo lo que hace que la vida sea soportable. Almorzamos, volvimos a nuestras piezas para instalar los mosquiteros y fuimos en automóvil a nuestro primer taller.

De camino a Hagadera, el diplomático nos dijo que la cosa era que Al-Shabaab, un grupo extremista islámico que se presume vinculado a Al Qaeda, estaba ofreciéndoles a los muchachos del campamento cinco dólares diarios, más una Kalashnikov, para que se unieran a sus compatriotas y a una pequeña banda de terroristas extranjeros (algunos de los cuales habían tenido ocasión de poner a punto sus habilidades guerreras en los campos de batalla de Iraq y Afganistán), con la intención de derrocar al gobierno en Mogadishu, que a la comunidad internacional tanto le había costado establecer durante el otoño anterior. Algunos somalí-americanos habían atendido al llamado a las armas, y cerca de la capital recién habían matado a uno de ellos. El diplomático había visto un grupo de somalí-americanos pasando como si nada por inmigración en el aeropuerto en Nairobi. Temía que fueran hacia el norte.

Llegamos a la biblioteca de la comunidad, un edificio octogonal de techo delgado, y nos sentamos alrededor de viejas mesas de madera. Pegada con cinta adhesiva a una de las mesas, se encontraba un afiche del ACNUR que decía JUNTOS, y al lado, un mapamundi Macmillan al que le faltaba la mitad superior. Había libros esparcidos en los estantes. Toda la luz existente era la que se filtraba por las ventanas abiertas. Un joven de camisa azul y pantalones blanco y negro se sentó a un lado, una joven con un *hiyab* blanco y rojo se sentó al otro, y Alí, un somalí keniano, traducía para nosotros a pesar de que nuestros acentos ingleses resultaban mutuamente incomprensibles. Las protestas de 1993 en Nairobi acortaron los estudios de Alí y terminaron con su sueño de ser periodista, y en la medida en que los estudiantes se

presentaban yo me preguntaba qué habían hecho de sus aspiraciones. Yo quiero ser primera ministra, dijo una muchacha. Yo quiero ser piloto, dijo otra. Yo quiero ser cirujano de corazones, dijo un tercero.

“Para ser escritor”, dijo Tom, “todo lo que se necesita es un lápiz y un pedazo de papel”.

Sacamos lápices, libretas y *loly pops* (Tom decía que le gustaba chupar algo dulce mientras trabajaba) y los estudiantes comenzaron a escribir.

Pero resultó que el ejercicio que les asignamos era demasiado complicado, y en nuestra tentativa por hacer que la cosa anduviera desechamos una idea tras otra, lo cual sólo generaba más confusión. Fue un milagro que los estudiantes pudieran hacer algo siquiera. Pero en la medida en que leían sus historias en voz alta, nos impresionábamos por la sofisticación de su escritura, llena de cláusulas subordinadas y estructuras compuestas. Y más tarde nos asombró que un estudiante nos revelase que cada campamento tenía su propio club de escritura, y que contaban con requerimientos para entrar harto severos: los postulantes tenían que concursar con historias sobre una variedad de temas (noticias locales e internacionales, deporte, cultura) que se juzgaban según estándares que sonaban exigentes. Después del taller, mientras íbamos de vuelta a la residencia del ACNUR, hubo cierta tensión en el todoterreno: queríamos tener éxito y sabíamos que no había sido así. Las tensiones no se disiparon sino hasta que intentamos diseñar un nuevo ejercicio para el próximo taller.

“Hagamos que escriban un cuento de tres cabras”, dijo Terese.

Tom preguntó qué era eso.

Ella contestó: “Cuando lleguemos a Dagahaley, nos vamos a enterar”.

Y así fue. Sus instrucciones para unos estudiantes que tenían que cruzar una puerta llena de alambres de púa para poder reunirse con nosotros en un edificio que era un bloque vacío, fueron espléndidamente simples: pongan a tres cabras en una página de prosa o verso. Los resultados fueron emocionantes en su mayoría. Esto es lo que escribió Abdi Kadar:

LAS TRES CABRAS

Había una vez tres cabras. Las tres cabras se llamaban Blacky, Horny y Shouty*. Vivían en el bosque donde muchos depredadores, como la hiena, el león y el leopardo, existían en gran número.

* Los nombres de las cabras podrían quizá traducirse respectivamente por: Negrita, Cornuda y Gritoncita. Vale la pena aclarar que este relato lo traducimos lo más literalmente posible. N. del T.

Las tres dormían juntas, pastaban juntas y se ayudaban entre ellas cuando estaban en momentos difíciles.

No pasó mucho tiempo hasta que uno de sus enemigos, Hiena, decidió comerse a las tres cabras. En realidad era difícil para Hiena comerse a las tres cabras, porque siempre estaban juntas. Hiena pensó por un día y una noche, pero no pudo concebir una manera de comerse a las cabras.

Un día Hiena fue donde su amiga Liebre para conversar sobre comerse a las cabras. Liebre, que tenía rasgos tanto de artimaña como de sabiduría, le dijo a su amiga que esta noche iba a traer a Shouty sola para que Hiena pudiera comérsela a ella sola, y la noche siguiente a Blacky, y así la valiente Horny iba a quedarse sola.

Liebre fue donde las tres cabras y se hizo buena amiga de ellas. Le dijo a Horny que Hiena se la iba a comer esta noche y no puedes esconderte de ella a menos que espantes a Shouty, porque se va a poner a gritar y va a ayudar a Hiena a descubrir fácilmente tu escondite.

Horny sin pensarlo echó a Shouty. Como le tenía miedo a Horny se fue. Al anochecer vino Hiena y se comió a Shouty. Al día siguiente, Liebre volvió donde Blacky y le dijo que anoche Liebre se había comido a su amiga Shouty y esta noche se iba a comer a Horny y si te encuentra con ella te va a comer a ti también. Blacky lo pensó un rato y decidió dejar sola a Horny.

De nuevo vino Hiena y se comió a Blacky tras encontrarla sola en el bosque, seguida de Horny la noche siguiente.

Mi historia se acaba aquí.

III IRÁN, OCTUBRE DEL 2009

Se dice del Museo de Arte Contemporáneo de Teherán, abierto justo antes de la revolución, que tiene la mejor colección de arte occidental en toda Asia, con pinturas de Monet y Van Gogh, Kandinsky y Picasso, Rothko y O'Keeffe. Pero salvo un breve lapso durante el 2005, en el ocaso del movimiento reformista, la colección lleva treinta años guardada en la bóveda de un subterráneo. Yo no esperaba ver la colección en mi visita a Irán el invierno pasado, dado que la posición antioccidental de la república islámica se había endurecido después de las reñidas elecciones presidenciales de hace un año, de modo que me sorprendió ver, a través de los barrotes de hierro forjado que circundan el museo, esculturas de Alexander Calder y de Henry Moore. Quizá eran muy pesadas como para sacarlas de ahí.

Las grabaciones de las manifestaciones en Teherán durante el pasado verano, que salieron del país de contrabando y que fueron reproducidas alrededor de todo el mundo, influían en mi misión de asegurar un acuerdo para intercambios de escritores americanos e iraníes: un pequeño gesto en medio de un esfuerzo diplomático por entonces en curso en Génova, donde los poderes occidentales afinaban los detalles de un acuerdo para que Irán enviase por barco su suministro de uranio hacia Rusia para usarlo en medicamentos. Empresa maldita, como resultó ser. Mientras tanto, el durísimo gobierno de Mahmud Ahmadiyad intimidaba a los líderes de la oposición, sin lograr sofocar la rabia de una parte sustancial de la población. Vi a una mujer gritándole a un hombre en un quiosco por haber comprado chocolates que venían de Siria (probablemente porque no eran producto iraní), había vigilantes nocturnos dispuestos a matar y manifestantes presos, los programas de televisión que recibían llamados telefónicos en *Voice of America* y la televisión farsi con base en Los Ángeles estaban repletos de reclamos. Yo me estaba quedando en la casa de huéspedes de la Universidad de Teherán, con un profesor de alemán que venía de Colonia y que sentía algo nuevo en el aire que le recordaba a las semanas anteriores a la caída del Muro de Berlín. Agitaba sus manos como si la tierra temblase. “Viene el cambio”, me decía. “La pregunta es qué lo va a desencadenar”. Justo el día antes, Ahmadiyad había faltado a la apertura formal de la universidad, y a su sustituto lo habían abucheado hasta que tuvo que bajarse del escenario.

El museo estaba casi vacío cuando entré a darme una vuelta por sus galerías, que ofrecían una exhibición de una bienal de afiches islámicos. La exhibición era bastante aburrida, pero había cosas interesantes por aquí y por allá: una escultura de Henry Moore, una instalación de Donald Judd y, en una cámara, un conjunto de pinturas de Mohammed Reza Lahouti, que me impresionaron por sus vivos colores y líneas. En la recepción, le pregunté al encargado si había disponible algún catálogo del trabajo de Lahouti. Me dijo que no. “Pero si va a la oficina puede que le den su número telefónico”. Me preguntó de dónde era, y cuando se lo dije él replicó: “Los americanos son los más *cool*”. Me mostró un catálogo de lo que había en el museo, que se abría con una placa del retrato de Mao hecho por Warhol.

“Si Warhol estuviera vivo, quizá pintaría a Ahmadiyov”, me dijo.

“Quizá al Líder Supremo”, le respondí, y compartimos una sonrisa cómplice.

En la oficina de relaciones exteriores, había mujeres jóvenes que miraban computadores y un hombre más viejo que consideró mi petición con una mezcla de desconcierto y ofuscación. Finalmente me dio el número telefónico de Mohammed

Reza Lahouti, y el artista accedió a reunirse conmigo al día siguiente en el Centro de Estudios e Investigación Artística, donde él oficiaba de director.

Lahouti, un hombre pequeño, preciso, vestido con un traje formal de sarga, jaspeada de gris la barba y el pelo, supervisaba en el centro la traducción y publicación de textos estéticos, literarios y filosóficos. Tenía un doctorado en Filosofía, pero no dominaba el inglés y tenía peor francés del que me había insinuado por teléfono. Yo no manejaba el farsi y mi traductor se perdía por completo en cuestiones de arte, de modo que nuestra conversación comenzó lenta. Pero cuando le pedí que me contara sobre su trabajo, se entusiasmó. En un muro había una improvisación caligráfica en torno al nombre del primer imam, Alí, figura central del islam chía, con unas letras que se abstraían hacia una pura forma.

“¿Meditabas sobre el nombre mientras dibujabas?”, le pregunté.

Me contestó que después de años de preparación era capaz de dibujar sin involucrar demasiado pensamiento consciente. Me lo demostró tomando varias hojas de papel y bosquejando muy rápidamente algunas variaciones sobre las letras del nombre divino. Y aún así, la mayoría de los trabajos que me mostró durante el par de horas siguiente (óleos y pintura digital, dibujos en tinta, fotografías nocturnas, pequeñas esculturas), se caracterizaban por una precisión extraordinaria. Cuando le pregunté acerca de sus influencias escribió, con sumo cuidado, los nombres de sus mentores en un trozo de papel. Puso cada nombre entre paréntesis, como para situar a cada uno en un compartimento separado, luego dobló con cuidado el papel y me lo dio.

Tampoco fue este su último regalo. Su secretaria me trajo café y bollos espolvoreados de azúcar, y enseguida me armó un paquete de publicaciones recientes con esta dirección. Abrió una puerta que estaba detrás de su escritorio y que yo no había notado, y de un cuarto del porte de un estudio sacó más pinturas. Terminó con una obra que, según me dijo, nadie había visto antes: una gran pintura digital de las válvulas y engranajes de una planta de tratamiento de agua potable hacia la que peregrinaban unos fieles; había jirones verdes (plegarias) amarradas a una serie de candados. La pintura era hermosa. Después de guardarla, me hizo otro regalo: un dibujo en tinta que tengo ahora en mi oficina.

Saliendo de ahí tomamos un taxi al Gran Bazar, cuyo ambiente estaba denso debido a la multitud de compradores del día anterior al fin de semana. No habíamos ido muy lejos cuando presenciábamos un drama: un miliciano basij de uniforme caqui le dio una patada por la espalda a un hombre. Se formó una multitud alrededor, y por un momento parecía que todos iban a rodearlo, que era algo que había ocurrido durante las protestas. Conocí a hombres que alardeaban de haber ayudado a botar

milicianos de sus *scooters* y de haberlos golpeado hasta matarlos. Manifestaban su disposición de volverlo a hacer durante la próxima ola de protestas, que por demás podía comenzar en cualquier momento. Entonces, la multitud retrocedió, el basij le gritó al hombre mientras este se alejaba, mi traductor me tomó del brazo y me llevó hacia más adentro del bazar, más allá de los puestos de barriles de especias y frutos secos y pistachos. Se veía agitado cuando le pregunté qué había pasado.

“Quizá estaba causando problemas”, me dijo.

Comimos arroz con azafrán y kebabs en un restorán lleno, y más tarde fuimos a comprar regalos. Mi traductor quería mostrarme joyas, pero a mí me interesaba más la artesanía, de modo que le pedimos a un vendedor de té que nos dijera dónde quedaba la parte más antigua del bazar. Un muchacho se ofreció para llevarnos, y en el camino nos contó que quince amigos suyos estaban presos por haber cuestionado un aumento de arancel; los padres habían estado frenéticos por una semana intentando enterarse de qué había sido de sus hijos. Entonces apuntó a su nariz, roja e hinchada. Yo ya me había dado cuenta de cierto número de mujeres jóvenes con vendas en las narices. Las operaciones de nariz hacían furor, como dice un amigo iraní, y me pregunté si este muchacho se había hecho una también. Pero no. Simplemente tenía una muñequera verde que denotaba su apoyo a la oposición: razón suficiente para que un miliciano le rompiera la cara.

“Estoy asustado”, dijo.

Llegamos a una tienda de alfombras, y en este punto mi historia da un giro inusual que nos lleva de vuelta a Iowa. Unos meses antes de este viaje, estando yo en Jerusalén, leí un artículo del *New York Times* acerca de una delegación de actores y cineastas de Hollywood en Teherán, que iban a reunirse con cineastas iraníes. En la delegación, había un antiguo amigo mío, de mis días de reportero de guerra en Bosnia, Phil Alden Robinson, que además de haber dirigido *Field of Dreams* había producido un gran número de documentales sobre Bosnia y Somalia para *Nightline* de ABC. Me había dado números de guionistas y cineastas para que yo los contactara estando en Irán. Pero, todos habían sido exiliados; la única persona que no traté de contactar fue a un vendedor de alfombras que me había recomendado (mi presupuesto era menor que el suyo), y mientras el comerciante servía café dulce, y comenzaba a desenrollar alfombras provenientes de todas partes del país, *kilims* espléndidos, tapetes para oración y tapices, tuve repentinamente la sensación de que, en esta ciudad de doce millones de personas, había encontrado a la única persona que supuestamente tenía que encontrar.

“Me pregunto si un amigo mío vino aquí la primavera pasada”, dije, fingiendo desinterés. “¿Por casualidad no le vendió usted un tapete a un director de Hollywood?”.

“Phil”, me dijo sonriendo. “Phil Robinson”.

Sacó su iPhone para mostrarme una foto que le había enviado Phil, una foto del tapete en su living. Llegó más café, se desenrollaron más alfombras, y no pasó mucho tiempo hasta que llegamos a un acuerdo sobre un par de alfombras para mis hijas. El comerciante agregó de yapa una bolsa de sal, un tejido como del porte de una cartera con un tupido patrón de octágonos color ocre y cruces en blanco, rojo y violeta. Los pastores llenan estas bolsas con sal de roca en primavera para alimentar a sus ovejas, de modo de hacerlas beber agua suficiente para que lleguen a los potreros que están en las tierras más altas, donde hay más pasto que forrajear. Se trata de un artículo pequeño pero indispensable para la cultura tradicional, en que el forraje puede significar la diferencia entre vida y muerte. Y tengo la impresión de que también es un emblema de lo que hacemos en la diplomacia cultural: todos necesitamos agua para encaminarse al próximo potrero.

KING LEAR TRANSCRITO POR NICANOR PARRA. LA TRANSFIGURACIÓN DE LA COMPOSICIÓN LITERARIA*

CATHERINE BOYLE¹

Resumen: En 1992, la Escuela de Teatro de la Universidad Católica de Santiago le encargó al poeta chileno Nicanor Parra (1914) una traducción de *El Rey Lear*. La elección de Nicanor Parra como traductor es polémica. Parra es un iconoclasta reconocido, y de cualquier traducción suya se podía esperar que fuese desafiante, en caso de que no fuese abiertamente provocativa. El artículo constituye un fascinante estudio de caso del proceso de traducción, transmisión cultural y presentación de esta obra. A partir de un examen de los contextos que dan origen al acontecimiento teatral, la autora busca leer el *Lear* de Parra atendiendo a lo histórico, lo social, lo económico, lo geográfico, lo intelectual y lo artístico.

Palabras clave: traducción, teatro, Nicanor Parra, Chile, acontecimiento teatral, hermenéutica cultural.

Abstract: In 1992, the School of Theatre at the Catholic University of Santiago charged the Chilean poet Nicanor Parra (1914), a translation of *King Lear*. The choice of Nicanor Parra as a translator is controversial. Parra is an iconoclast recognized, and any translation yours could expect it to be challenging, if that was not overtly provocative. The article is a fascinating case study of the process of translation, cultural transmission and presentation of this work. From an examination of the contexts that give rise to the theatrical event, she seeks to read the *Lear* Parra attending to the historical, social, economic, geographical, intellectual and artistic.

Keywords: translation, theater, Nicanor Parra, Chile, theatrical event, cultural hermeneutics.

*Traducción de Ernesto Feuerhake.

¹ Profesora del Departamento de Estudios Culturales Latinoamericanos, King's College London, Inglaterra. Correo electrónico: catherine.boyle@kcl.ac.uk

“poco se gana con saber inglés para traducir a Shakespeare”

Nicanor Parra

INTRODUCCIÓN

En 1992, la Escuela de Teatro de la Universidad Católica de Santiago le encargó al poeta chileno Nicanor Parra (1914) una traducción de *El Rey Lear*. Era la primera traducción del *Lear* que se presentaría en Chile, y tanto la traducción como la producción, iban a tener enorme resonancia. Desde el comienzo, se esperó que la producción generara gran impacto: la Universidad Católica es una muy importante sede de excelencia y experimentación teatral; el director, Alfredo Castro, se había establecido en la década de 1980 como un talento nuevo, prominente y apasionante; los actores principales se contaban entre los más respetados de Chile, y entre ellos había artistas que se habían hecho muy conocidos a través del teatro, el cine y la televisión. Sobre todo, la elección de Nicanor Parra como traductor había de ser polémica. Parra es un iconoclasta reconocido, y de cualquier traducción suya se podía esperar que fuese desafiante, en caso de que no fuese abiertamente provocativa. Todo esto constituye un fascinante estudio de caso del proceso de traducción, transmisión cultural y presentación [*performance*].

EL ESPACIO PARA LA PRODUCCIÓN

Dejemos a *Lear* de lado por un momento, y detengámonos en el espacio en que la producción se sitúa. En mi opinión, la presentación [*performance*] es la culminación, en un escenario, de una serie de procesos a través de los cuales emerge el acontecimiento teatral. Es decir, el espacio en el escenario (donde los roles del autor, del texto, del actor, del director y del público definen el acontecimiento) es la culminación de la negociación y manipulación, de una serie de otros espacios que lo rodean, y que yo defino, de manera muy amplia, de este modo: lo histórico, lo social y económico, lo geográfico, lo intelectual y lo artístico². Esta metodología sirve como base para el estudio del proceso de producción y, especialmente, para el estudio de obras dramáticas tal como se las revive, se las vuelve a poner en escena y se las traduce en

² Catherine Boyle, *On Interpreting Space, Process, and History in Latin American Theatre*, Londres, Queen Mary University of London, Papers in Spanish and Latin American Theater History, 2002.

diferentes circunstancias, sea cultural o temporalmente. Esta metodología constituye la base para un enfoque que permita apreciar el *Lear* de Parra.

En 1990, Chile acababa de elegir un nuevo gobierno democrático después de diecisiete años de mando del régimen militar de Augusto Pinochet, de modo que esta producción pertenece al período de la transición a la democracia: cautelosa, incluso temerosa, avisada de la presencia prepotente del viejo régimen, políticamente atada a la constitución establecida en 1981 y, con todo, buscando satisfacer las exigencias de un electorado expectante, especialmente en lo que concernía a la cuestión de los abusos en materia de derechos humanos. Económicamente, el país era saludable, con una de las economías internacionales más fuertes del período, lo cual apuntalaba la potencial fuerza de la nueva democracia. Pero esta fuerza también es, y lo es inevitablemente, una potencial fuente de engaño, en la medida en que una fortaleza económica continua, establecida sobre la base de una continuación de las políticas del régimen anterior, parecía eclipsar el imperativo político de lidiar con el legado de abusos impunes en materia de derechos humanos. Culturalmente, había gran conciencia de una búsqueda de voces nuevas, que en especial estuviesen en condiciones de nombrar el pasado a la vez que innovar, avanzar artísticamente. Muy marcada era la radicalidad de la gente de teatro en sus intentos de adaptarse a las nuevas circunstancias: circunstancias en que su rol ya no estaría tan atado por las exigencias de asumir una voz política. En este contexto fue crucial la constancia de un pequeño número de compañías y de las escuelas de teatro en Santiago.

El Teatro Experimental de la Universidad de Chile (TEUCH) se formó en 1941 y el Teatro Ensayo de la Universidad Católica (TEUC) en 1943. Los involucrados en ambos proyectos se habían puesto como meta crucial la formación de una escenotecnia [*stagecraft*] profesional en Chile. Pretendían crear espacios experimentales capaces de formar profesionales del teatro, dramaturgos y públicos. El teatro tenía que ser tanto un espacio creativo como didáctico, un espacio en que importaba especialmente que se pudiera educar al público respecto de tradiciones dramáticas internacionales, e introducirlo a nuevas obras chilenas en la medida en que iban siendo escritas por una nueva generación de dramaturgos. Guiado, el público iba a poder apreciar el trabajo en escena dentro de un contexto internacional. Parte de estos esfuerzos implicaba la creación de un espacio intelectual para el estudio del teatro. Las mismas escuelas proveyeron el marco institucional, produjeron historiadores y profesores de teatro y, en 1960, en la Universidad Católica, se creó la revista *Apuntes*. Esta es una de las revistas que ha durado más tiempo en América Latina, y desde sus inicios ha publicado artículos sobre teatro y escenotecnia, así como textos de obras producidas por la

Universidad Católica. De manera que una vez presentado el *Lear* de Nicanor Parra, se le dio un espacio intelectual inmediato, donde se la analizó y se la contextualizó y donde, además, se publicó parte del texto.

Si consideramos el espacio más amplio ocupado por la Escuela de Teatro de la Universidad Católica, salta a la vista su rol tradicional. Ello está ligado obviamente a la educación, pero también al Estado, de forma que hacen del proceso de producción una cosa interesante y compleja. De 1973 en adelante, después de su cierre y reestructuración, la relación con el Estado hizo de la Escuela de Teatro de la Universidad Católica un punto focal de cierto tipo de control, basado en una obligación moral respecto de su público, a menudo constituido por estudiantes secundarios y universitarios. Por ejemplo, se censuraban obras consideradas moralmente perjudiciales para el público, que no obstante podían encontrar espacios de representación más allá de la escuela de la universidad. Con todo, llegó a ser un espacio que le dedicó gran energía a la producción del drama chileno, a la mantención de una escenotecnia profesional, a la creación de nuevos profesionales y a la educación de su público, en el más amplio sentido de la palabra: en la exposición al drama más importante, nacional e internacional. La Universidad Católica había albergado actores clave, directores, técnicos de iluminación, profesionales de teatro de todo tipo, a través del período, algunos de los cuales se involucraron en este *Lear*. Héctor Noguera (*Lear*) y Ramón Núñez (*Fool*) han tenido largas y brillantes carreras en la Universidad Católica como actores, directores y profesores y, como muchos otros actores, se han hecho famosos en la televisión nacional y en telenovelas. Todo esto para decir que, en buena medida, el *Lear* está enmarcado en el hecho de haber sido producido en la Escuela de Teatro de la Universidad Católica. Es un acontecimiento de alto perfil en un ambiente académico y creativo prestigioso, que implica un proyecto nuevo, deslumbrante, en un momento de gran cambio y anticipación.

El Rey Lear fue dirigida por Alfredo Castro, uno de varios directores jóvenes que empezaban a establecer una nueva estética en el teatro en la década de 1980 y que buscaban liberarse de las constricciones de un teatro demasiado atado por exigencias y responsabilidades políticas y crear un espacio para la experimentación así como para nuevas temáticas. En una declaración sobre el conflictivo espacio ocupado por el teatro subsidiado, Castro dice que la Universidad Católica es un lugar en que el financiamiento institucional permite que recursos se hagan cargo de una producción mayor como esta, pero donde, no obstante, la libertad de explorar posibilidades en último término es restringida, en parte porque los recursos no son suficientes. Es decir, el financiamiento y la sanción oficial permitían una cierta ventaja, pero creaban exigencias y expectativas de proporciones enormes, y quizá irreales. En este caso, las

expectativas no son menores respecto del hecho de que esta es la primera producción del *Lear* en Chile, y eso en manos de un "director en formación"³. Cuando habla, por ejemplo, de las constricciones de tener solamente dos meses para ensayar, se refiere al posible impacto negativo de la falta de preparación profesional como para lidiar con los clásicos, a la sostenida distancia cultural respecto de ellos en Chile: "El teatro constreñido por contingencias políticas, económicas y culturales olvidó por muchos años a los autores clásicos, retomándolos ahora que los tiempos exigen reflexiones sobre la crisis y el hombre, temas que la dramaturgia nacional aún no hace suyos"⁴.

En esto yace la importancia de este *Lear*: es el momento en que esta distancia cultural percibida, y enorme, esta extrañeza, va a ser abordada por un elenco de personas que no se siente bien preparado para hacerlo. No bien preparado, porque la tradición teatral, el espacio del teatro para eso todavía no se ha establecido. Este es el rol central de la traducción de Parra, que, en palabras de Castro, permite que "esas voces, remotas para nosotros, nos puedan llegar limpias y cargadas de inteligencia, humor y poesía"⁵. Nicanor Parra pertenece a lo que, en Chile, más se podría acercar a una dinastía artística. Es el hermano de la gran cantante y folclorista Violeta Parra (1917-1967), y del músico y poeta popular Roberto Parra (1921-1995), para mencionar sólo a dos artistas de la familia. Ambos fueron *decimistas* logrados, componedores de versos octosílabos de diez líneas que constituyen la base del verso y de la canción popular, y de la improvisación poética. Las *Décimas autobiográficas* (1958) de Violeta Parra⁶ han sido reconocidas tardíamente como uno de los ejemplos más perfectos de dicha forma en la literatura chilena. Las *Décimas de La Negra Ester* (1980) de Roberto Parra fueron la fuente de la que es, probablemente, la obra chilena más exitosa nacional e internacionalmente, *La Negra Ester*, presentada por el Gran Circo Teatro por primera vez en 1988 bajo la dirección de Andrés Pérez (1951-2001). ¿Por qué importa esto? Importa porque estos son algunos de los ecos en contraste con los cuales hay que oír el *Lear* de Parra, poniendo gran énfasis en la importancia de oír. *La Negra Ester* fue una experiencia verdaderamente popular, presentada ante públicos amplios y variados a lo largo del país. En el período de la temprana transición, fue una obra que atrajo a la gente a espacios abiertos ya olvidados o remidos, espacios de comunidad abierta. En estos espacios, escuchaban embelesados los ritmos de la dramatización de los versos autobiográficos de un músico de bajos

³ Alfredo Castro, "La creación o la posibilidad de rozar un poco de infinito", *Apuntes* N° 103, 1991-1992, p. 45.

⁴ Alfredo Castro, *op. cit.*, p. 46.

⁵ Ibid.

⁶ Violeta Parra, *Décimas. Autobiografía en verso*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.

fondos en burdeles de los puertos de Chile. Sin embargo, más que un encuentro con este otro mundo, abyectamente exótico, *La Negra Ester* constituye un reencuentro con un lenguaje: un lenguaje que no había ocupado este tipo de espacio público en el último tiempo. La cualidad de las *Décimas de la Negra Ester* era la cualidad de un lenguaje, de un ritmo, de un conjunto de referencias poéticas de resonancia inmediata pero que, especialmente para un público urbano, resultan extrañamente vagos, como ecos sugerentes. Ante todo eran reconocibles auditivamente.

En el teatro chileno, no se ha ignorado la búsqueda de este tipo de resonancia: hay muchos, muchísimos ejemplos de obras y dramaturgos que usan en escena un lenguaje “popular”. El lenguaje de los sectores marginales, relacionado con un sentido intrínseco de “chilenidad” (situado en sectores marginales ficcionados), ha sido utilizado una y otra vez para llamar a la solidaridad, para incorporar simbólicamente una voz silenciada o reprimida, para señalar su ausencia, para actuar políticamente.

Es este un desvío demasiado amplio como para seguirlo aquí, pero, en algún sentido, en lugar de desafiarlo, este lenguaje teatral de los márgenes sigue siendo reconocible dentro de los amplios y complejos parámetros del discurso dominante: comparte con él puntos de referencia, áreas de conexión política, amplias frecuencias de interconexiones simbólicas. Lo que hizo *La Negra Ester* fue romper con esto, contando una historia de una vida, sirviéndose de estereotipos reconocibles a partir de un elenco de personajes populares, pero contándola en ruptura con un lenguaje que a menudo tenía más de homenaje que de representación.

El lenguaje de las *Décimas* de Roberto Parra era, en un nivel crudo, misógino: algunos críticos internacionales (la producción giró por varios países) la calificaron de intrínsecamente racista. En otro nivel, expuso un tipo de memoria auditiva, en la que lo que el público recibía eran tonos y tonalidades, formas rítmicas y cadencias, anacrónicas hasta un cierto punto, con una apelación a un lugar invisible durante la dictadura, pero que aún así recuerda un hecho importante: estos lugares existen más allá de la periodización política de la historia y, cuando se los oye, producen una seria disrupción del tenor de esa historia. Aquí, el lenguaje antitético respecto del lenguaje clínico del régimen y de los discursos dominantes. Se trata de un lenguaje consistentemente “vulgar”, en los márgenes, sin preocupación por el centro. No se lo va a incorporar a alguna versión sanitizada del país. Es evidencia auditiva de que la posibilidad de la elección (porque aquí también hay elección) de vivir más allá de los parámetros de la historia nacional todavía era posible, y de que se había hecho efectiva.

Con esto quiero sugerir que hay un hilo que va desde este *Lear* a una conciencia, quizá a una memoria, oral y auditiva. Este es el vínculo con la poesía

de Nicanor Parra: se trata de un sistema poético para escribir un lenguaje hablado. Cuando Alfredo Castro habla del aspecto chileno de la producción, se refiere ante todo al sistema de lenguaje creado por Parra, que reúne lo literario, lo poético y lo popular. Y cuando Parra habla sobre el texto de Shakespeare, lo que hay es un ejemplo de lo que él mismo llama antipoesía. El primer libro de poesía de Parra, *Cancionero sin nombre* (1937), fue escrito, dice, bajo el cautivante hechizo de García Lorca. Fue en su segundo volumen publicado, *Poemas y antipoemas* (1954), que pudo establecer una voz poética que desafiaría al poeta "aislado" que habla en soledad desde la página y que crearía una poesía prosaica, una que iba a entablar una lucha irónica con el poeta consagrado. El núcleo de la traducción es este, y por ahí se explica también el modo en que *King Lear* llegó a ser una obra "chilena".

VERSO BLANCO Y ANTIPOESÍA

Podría parecer obvio, pero el punto de partida de la traducción de Parra es la identificación de los "componentes fundamentales" del trabajo de Shakespeare. No en términos de "anécdotas, temas, caracteres o construcciones psicológicas, sino en términos de la lengua misma"⁷. El verso blanco aquí es clave, porque conecta a Shakespeare con la propia antipoesía de Parra. Parra piensa que el gran descubrimiento de los dramaturgos isabelinos fue la disrupción del esquema métrico del pentámetro yámbico, a través de la cual el verso se alarga y se acorta, pero en la que, no obstante, los ritmos rígidos y los esquemas métricos vienen a ser un marco de referencia imposible de olvidar o ignorar⁸. Esto le permite al poeta insertar ritmos de habla dentro del metro poético estrictamente académico y el texto dramático emerge a partir de esta disrupción. El poeta deja que comprendamos lo más claramente posible su manera de pensar, con estas palabras cruciales:

Mis propios antipoemas ocupan este tipo de verso blanco. Me preguntan hace tiempo qué es un antipoema y la respuesta más repetida que he dado, sin darme bien cuenta de lo que decía, es: un antipoema no es otra cosa que un parlamento dramático, y un parlamento dramático, habría que agregar, es un verso blanco shakespeariano. O sea, es un endecasílabo que se alarga y se acorta, y que oscila entre la academia, la calle y la feria. He venido trabajando en esa forma desde tiempos inmemoriales; he llegado incluso a combinar un

⁷ María de la Luz Hurtado, "Parra traduce a Shakespeare", *Apuntes* N°103, 1991-1992, pp. 23-25.

⁸ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 25.

verso de once sílabas con una de una sílaba, y versos con prosa. Creía que era un gran invento mío, pero ya los isabelinos conocían estos métodos de trabajo y Shakespeare lo ocupa en *El Rey Lear*, donde un gran porcentaje de la obra está escrita en prosa, sin que se sepa a ciencia cierta cuáles son versos y cuáles son prosa. Esto es muy importante: podría decirse que son versos prosaicos o que son prosas poéticas⁹.

Esta comprensión del pensamiento de Parra sobre los elementos fundamentales de la poética dramática de Shakespeare, halla eco en su colaboración de 1977 con el Teatro La FERIA: *Hojas de Parra*. Acontecimiento de notoriedad, que terminó en uno de los pocos actos de destrucción violenta de un espacio teatral durante el régimen¹⁰. La producción tuvo lugar en una *carpa* y, valiéndose del estilo antipoético de Parra, constituyó un ácido comentario acerca del impacto del régimen en todos los aspectos de la vida. Para nosotros, el punto clave aquí es la manera en que la compañía habló de la producción: como *bullicio*, un escándalo, que reunió al “circo, la feria y la calle”¹¹.

El espacio de la presentación es un espacio de comunidad, de caos y de impredecibilidad dentro de un ambiente ordenado y estructurado. Un espacio que crea y alienta un orden diferente: compartido, ridiculizado, objeto de burla, y no obstante abierto a cualquier cosa y distinto de todo lo que rodea al lugar. Un espacio de tensión en que se detiene y rechaza la locura usurpadora. Este espacio, en el que la academia, el circo y la feria se encuentran en el acto dramático, es el espacio del que el *Lear* de Parra intenta hacerse eco, y el que intenta también recrear. Y su ímpetu es el lenguaje: esta poesía prosaica que evoca la memoria del acto hablado, estirando y curvando sus ritmos, y a través de un contenido para nada prosaico, mediante la creación de un “intralenguaje” que suena como habla, pero cuyos ritmos, metros e imágenes están controlados de raíz por el poeta, que los convierte en actos de parlamento dramático.

La antipoesía de Parra está intrínsecamente ligada a su público: requiere de un interlocutor a través del cual el lenguaje pueda adquirir validez y reconocimiento. No solamente trabaja según los modos visibles con fluidez del lenguaje cotidiano, sino que se establece a sí misma como un enunciado poético que exige un público, cuyas estructuras lingüísticas sólo van a poder ser entendidas en la medida en que combatan

⁹ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ Catherine Boyle, *Chilean Theatre, 1973-1985. Marginality, Power and Selfhood*, Nueva Jersey, Associated University Press, 1992.

¹¹ Pedro Labra, “Hojas de Parra”, *El Cronista*, 27 de febrero de 1997 y Nicanor Parra, *Poemas y antipoemas* (edición de René Costa), Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

con un interlocutor. Esta es la esencia del enunciado dramático. Es esta una poesía que fundamentalmente “trabaja la voz”, dice Parra en una entrevista, y es ocasión para un encuentro poético, de vigilancia, de producción de sentido: “... si uno habla la misma lengua del interlocutor lo está brujuleando, evaluando en todo momento. Entonces eso es el juego antipoético, jugar así, como te dijera yo, a calzón quitado, con el lector”¹². Fidel Sepúlveda entiende la poética de Parra como la creación de un “sistema de identidad por pertenencia: de ser y crecer y crear con el otro, no contra el otro o del otro”¹³. Tanto como en un combate irónico con el poeta tradicional (¿y podríamos agregar aquí: con el traductor?), Sepúlveda sugiere que la originalidad y la vitalidad lingüística del trabajo de Parra descansan en su profunda excavación bajo la cultura en que se crió. Sus poemas, dice,

suenan, se ven, se sienten extraños por una cultura que se ha distanciado hasta olvidar su memoria histórica real. Devienen vanguardia a fuerza de ser tradicionales en radicalidad, esto es, ser vitales, y, por esto, estar ejerciendo en forma permanente el redescubrimiento de su contenido y de su expresión¹⁴.

El *Lear* de Parra nace, pues, de una estética que busca producir una poesía que hable el mismo lenguaje que su público y que, como tal, entre en un espacio en que el público se transforme en su “brújula”, y esté como tal en condiciones de evaluar, interpretar, relacionarse con la lengua y participar de su renovación. Esto es importante porque, como hemos apuntado, el lenguaje del *Lear* es nuevo en Chile. No se trata solamente de que sea la primera traducción, sino de que no hay tradición establecida alguna de estudios sobre Shakespeare. Los actores eran bien conscientes de esto y depositaron su confianza en la creencia de que había que lidiar con esta ausencia en la lengua misma: la lengua conjuraría a los personajes y les daría una voz. Y Parra hace todo esto mediante la creación de un lenguaje, una poética en *Lear*, que resulta auditivamente reconocible y que busca activamente una respuesta. Esto no lo hace un *Lear* “fácil”. De hecho, es un *Lear* cuya enunciación y recepción resulta a veces bastante desafiante, y que se abre a ser rechazado (violentamente). Si el lenguaje halla su designio poético de ritmos de habla a través de un verso comunitariamente accesible, se acrecienta la habilidad del actor, del público y del crítico para desafiarlo en su propio terreno. Se vuelve, en principio, un acto profundamente democrático,

¹² César Cuadra, “Shakespeare, antipoeta (fragmentos de conversaciones con Nicanor Parra)”, *Babab* N°2, 2000, n.p.

¹³ Fidel Sepúlveda, “El Rey Lear de Nicanor Parra”, *Apuntes* N°103, 1991-1992, pp. 36-42.

¹⁴ Fidel Sepúlveda, *op. cit.*, p. 37.

que permite un acceso máximo, un estudio máximo y debate. Veamos el proceso de traducción seguido por Parra.

En una invaluable entrevista con María de la Luz Hurtado, Parra se refiere a su concepto del proceso de traducción. Quizá su afirmación más controversial sea eso de que “poco se gana con saber inglés para traducir a Shakespeare”¹⁵. Considerado a partir de una comprensión más amplia de la poética de Parra, el sentimiento expresado en una afirmación como esta se vuelve más intrigante, más desafiante y más exigente, en la medida en que es parte de una articulación del modo en que Parra mismo trata de relacionarse con el personaje de Lear y con el mundo que Shakespeare crea en la obra. Cuando habla de su poética, Parra vuelve una y otra vez sobre la necesidad de crear un lugar de tensión entre sanidad y locura, control y caos. En este contexto, el arte es un lugar para el equilibrio, para una regulación del espíritu, como dice Parra en la entrevista con César Cuadra:

Si yo parto de la base que la poesía –y el arte en general– son un mecanismo de auto-regulación del espíritu, entonces se escribe para no volverse loco... sin arte no hay posibilidad de recuperar el equilibrio que se está perdiendo en todo momento. Hay que estar todo el tiempo luchando para no volverse loco. Para no congelarse como dice la cibernética y para no explotar. Estos son dos tipos de muerte que aguardan a cualquier sistema¹⁶.

Es esta tensión, esta batalla contra un orden moderno, destructivo, que tiene su propia forma de locura, lo que crea los vínculos conceptuales más fuertes entre Parra y *Lear*.

Enseguida, Parra describe tres momentos del proceso de traducción. En primer lugar, “la maceración del texto”, que le baja un poco los humos de modo que pierda sus excesos grandilocuentes, “macerarlo, como se macera la cebolla en las cocinas del campo chileno para que no piquen tanto los ojos”¹⁷. Como muchos traductores, cuestiona luego la posibilidad de la traducción, y –lo cual es revelador– prefiere la idea de transcripción, que entiende musicalmente: “*Lear* está escrito en un instrumento que es el idioma inglés, entonces, yo quisiera ser el transcriptor de esta composición a otro instrumento, que es el idioma español”¹⁸. Este instrumento musical es un instrumento al que todo el mundo tiene acceso, y que se puede leer, sonar, decir y escuchar. Es este conjunto de atributos lo que Parra trata de recrear en el idioma español: se trata

¹⁵ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ César Cuadra, *op. cit.*, n.p.

¹⁷ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 28.

de la transcripción del texto original para una nueva comunidad lingüística donde el lenguaje halle su hogar y su sentido. De nuevo, esto es fácilmente incorporable a una comprensión más amplia del lenguaje poético de Parra; en sus palabras: “El lenguaje hablado es un producto muy complejo y ahí quien responde de lo que se dice no es un individuo aislado, sino que es la comunidad... así que se va articulando la fonética, la sintaxis, todos los niveles lingüísticos y de acuerdo a necesidades comunitarias”¹⁹.

Esto lo lleva orgánicamente al próximo paso, la “transfiguración”. Es el momento en que el significado de un parlamento dramático se vuelve poesía: “los verdaderos actores no son ni Gloucester, ni Edmond, ni el propio Lear, sino son las palabras”²⁰. Para Parra, no es en las historias, no es en la penetración psicológica, sino en “la relevancia lingüística”²¹ donde está la clave de la traducción y de la dramatización. Hallamos aquí una fascinación, un encantamiento por el flujo verbal. Parra ve al arte de Shakespeare como la habilidad de “situarnos en una palabra” y de reconocer, por medio de ella, lo que pasa alrededor de esa palabra, y de permitirnos entender cada situación dentro de un panorama más general. En palabras de Parra, es un “trabajo de relojería poética”²² en que cada frase tiene que resolverse poéticamente: no hay lugar en que puedan esconderse las frases que no responden a los procesos macro y micro que están en juego. Poesía y musicalidad. Este proceso de “maceración, transcripción y transfiguración” tiene como efecto la creación de una unidad poética en el texto: una producción lingüística y semántica que, en términos de las exigencias de Parra al lenguaje, son reconocibles para el interlocutor como enunciados dramáticos que coinciden con patrones del habla. Significa también que hay un movimiento que va de unas estructuras poéticas a otras. Y las estructuras poéticas en las que Parra inserta su traducción son las estructuras de la antipoesía, que tiene como fuente a la poética popular. El *Lear* de Parra se ha vuelto una especie de ofrenda muso-poética, una poética y un lenguaje para una nueva democracia, en que las palabras proferidas en públicos de nuevo exigen reconocimiento, desafío, resistencia.

DECIR LA TRADUCCIÓN: LA PRODUCCIÓN

Algo del texto, no obstante, escapa a estos patrones y Parra eligió en este punto una ruta inesperada: hablamos de esos enunciados que están más allá de la comprensión

¹⁹ César Cuadra, *op. cit.*, n.p.

²⁰ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

cotidiana (tanto en inglés como en español) y que Parra dejó en inglés, como nombres, saludos, frases hechas, con lo cual se subraya la traducción como tal: se resaltan los diferentes planos del lenguaje. Sin embargo, el resultado general no deja de sugerir ritmos de habla, patrones, vocabulario, que son comunes al público. Que se mantengan estos elementos en inglés resulta interesante por varias razones. En un nivel, funcionan como un constante recordatorio del hecho de que, en efecto, la obra no es chilena, de que es una voz remota, para usar una frase de Castro: le permite al público echar un vistazo (auditivamente) a este lenguaje original. Un distanciamiento que pone de relieve la conciencia de la traducción y del combate intelectual con la comprensión. Más intrigante que eso, quizá, es que se trata de una señal dirigida al actor, que le dice que el lenguaje es la herramienta principal de la obra. Tanto el director como el actor tienen que trabajar con esta herramienta inmediata de creación, pero con conciencia de lo que yace tras ella. Los actores tienen que confiar en el lenguaje de esta transcripción de la obra a la musicalidad del español de Parra para poder navegar la experiencia completa, compleja y con muchas capas, que produce cada enunciado teatral. Para Parra, el proceso de traducción debe reflejarse en el trabajo del actor con la lengua.

El texto en español —una vez “macerado”, transcrito y transfigurado por la traducción— no es fácil de seguir, incluso en su reconocible “chilenidad”. La puntuación es abierta, señalada por espacios, por el arreglo del texto en la página, por quiebres en la presentación, más bien que por signos de puntuación. Y los ritmos del español incorporan también las variadas intrusionas del inglés. Parra aconsejó a los actores precisamente diciéndoles que tomaran la falta de puntuación como signo de que iban a tener que deliberar sobre los enunciados dramáticos, de que iban a tener que resolver el lugar de cada palabra: “Se debe pecar más de lentitud que de velocidad, con el objeto de que cada palabra aparezca perfectamente delineada. Para lograrlo, el actor debe trabajar un poco, buscar el sentido del parlamento, no en la puntuación sino más allá de la puntuación: ha de entrar en el parlamento. Porque este es un texto poético y en el texto poético lo que cuenta es la palabra y la ubicación de cada palabra en la frase”²³.

Tan intelectualmente intenso era el ambiente en torno a esta producción que el profesional de teatro Chris Fassnidge, especialista en Shakespeare, escribió un “Diario de una producción” para la revista *Apuntes*. Este escrito nos permite una interesante mirada del proceso de ensayo y los tipos de desafío, problemas, frustraciones con que

²³ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 33.

se topaba la compañía. Permítaseme conectar algunos temas puestos de relieve en su relato con nuestra lectura actual del espacio y del rol que la producción ocupa en la historia del teatro chileno. Fassnidge habla de problemas de tipo técnico-respiratorio que surgían dada la falta de puntuación, y debido también a que los actores entendían que la traducción exigía velocidad verbal. Comenta: “los actores necesitarán comprender: a) cómo trabajar este ritmo y b) qué significan las palabras, tanto en la relación sintáctica que poseen entre ellas, como también representantes / símbolos de los profundos temas e implicancias de la obra”²⁴. Por sobre todo, comenta el “sentido muy claro de que se puede confiar en el texto para guiarnos a través de este vórtice de dilemas por resolver” y sobre la manera en que, después de las primeras semanas de ensayar, el texto era “amo y señor de la situación”²⁵. Una de las áreas clave en las que trabajó Alfredo Castro como director fue la declamación de las palabras: la necesidad de mantener un “pulso constante y regular”. Pero también la necesidad de escuchar estando en escena²⁶.

Escuchar, oír. A mí me impresiona mucho que la cuestión crucial de este proceso sea escuchar. En esta “transcripción”, Parra ofrece ritmos, cadencias, vocabulario que va a transcribir lo que entiende ser el genio de Shakespeare: la poetización de lo hablado, de modo que pueda ser entregado oralmente en tanto parlamento dramático. La tarea del actor es escuchar esto como intuitivamente, y transformar esa escucha profesionalmente a través de los múltiples aspectos del oficio de “transcribirla” al escenario: de modo que sea escuchado por el público como un lenguaje poético de enunciados dramáticos que exige cuidadosa escucha y compromiso, para que sea posible una respuesta. Vale la pena recordar el comentario de María de la Luz Hurtado acerca de que la mayor preocupación de Parra al ver la producción era que los actores a veces no proyectaban las palabras de manera adecuada, de modo que el público las perdía²⁷. Y Fassnidge se pregunta si el problema no estribaría más bien en el modo en que se habla el español chileno. Yo diría que estas preguntas más bien se relacionan con el desarrollo de técnicas que puedan crear los medios a través de los cuales el lenguaje halle un lugar de igualdad respecto de los demás elementos de la producción, especialmente el movimiento y el sonido. Implican insistir en un espacio para la palabra en la presentación, que iguale la confianza que se le ha puesto en tanto creadora de la obra.

²⁴ Chris Fassnidge, “Diario de una producción”, *Apuntes* N°103, 1991-1992, pp. 48-65.

²⁵ Chris Fassnidge, *op. cit.*, p. 52.

²⁶ Chris Fassnidge, *op. cit.*, p. 55.

²⁷ María de la Luz Hurtado, *op. cit.*, p. 35.

Parra estudió versiones del *Lear* traducidas al castellano y las consideró en buena medida indecibles, impronunciabiles. Nos habla de la necesidad de distancia respecto de la enunciación grandilocuente de los clásicos, pensando, sin duda, en los ecos del teatro de fin de siglo, en que se adoptaron los acentos del castellano español para declamar los textos, tanto de clásicos originales españoles como de traducciones de otros clásicos: formas de español a las que el actor no accedía de manera natural, y que sólo podían ser escuchadas artificialmente a través de otras presentaciones similares e imitaciones.

Es una trampa que vacía las palabras antes de que lleguen a la oreja del público. Ante todo, para Parra el actor no debe estar tentado de caer en una falsa imagen de lo que reside más allá de esta producción particular —una noción falsa y potencialmente pomposa de lo que pueda ser la actuación y la enunciación shakespearianas—. Tienen que aprender a “macerar” cualquier pomposidad del lenguaje de escenario. Esta es la importancia subyacente del *Lear* que nos ofrece Parra: crea la oportunidad, la infraestructura lingüística, para evitar estas trampas. Exige un proceso de escucha y oído y, en términos de su poética más amplia, busca insertarse en una comunidad lingüística general, donde el proceso de enunciación va a forzar el cambio y la reconsideración. La versión presentada fue el séptimo borrador y la traducción completa no se ha publicado nunca²⁸.

Por eso, finalmente, esta transcripción es un maravilloso trabajo de escritura teatral. Volvemos una vez más a la poética de Parra. Como una forma poética popular improvisada, este trabajo está, en primer lugar, abierto al espacio público y, en segundo lugar, no está terminado. Que no esté completo en tanto texto literario lo señala como trabajo en curso [*work in progress*], como en cualquier producción teatral. En sus ritmos y en su vocabulario, confronta al público con una voz que está al borde del olvido, y que crea la posibilidad de una renovación del lenguaje a través del diálogo que emerge, creando el espacio para la evolución constante, para la renovación constante a través del combate entre el hablante y el interlocutor, actor y público.

Una interpretación obvia del *Lear* de la Universidad Católica, una lectura metafórica superficial de este *Lear*, sería decir que en cierto modo trata de la “abdicación” del poder por parte de Pinochet luego de perder el plebiscito de 1988. Gente ha compartido conmigo esta interpretación, y lo atractiva que resulta es obvio. Pero yo siento que esta lectura no funciona completamente, porque el espacio que este

²⁸ Esta situación ha variado después de la edición de *Lear, rey & mendigo* por parte de la Editorial Universidad Diego Portales en el 2004 [N. del T.].

Lear ocupa es uno que halla su resonancia, su complicado sentido, en las cuestiones más amplias —vastas, difusas y complejas— que son la memoria y el olvido en un ambiente de transición. Un espacio en que la liberación del espacio político a través del cambio de régimen, permite el comienzo del despertar colectivo dispar hacia otras realidades, a veces universales, a veces globales. Y eso ocurre aquí expresamente a través del poder del lenguaje, de la poética o de la enunciación dramática: poder rescatar otro espacio en la memoria, un espacio no ocupado por el pasado inmediato sino por la evocación de un ritmo, un lenguaje que, no obstante, ha persistido más allá de ciertos parámetros históricos. Un lenguaje que, con toda su familiaridad, con todo lo que auditivamente evoca, sigue siendo difícilmente enunciado y difícilmente escuchado. Y que, por todo eso, está abierto a un cuestionamiento que es difícil de controlar. El lenguaje se vuelve la metáfora viva del espacio intensamente problemático de la democracia, de la inclusión de lo que está más allá (geográficamente, políticamente, ideológicamente), una vez que el foco ya no está donde estaba. Lo que está más allá es un espacio de tensión eterna en que, para Parra, la modernidad es una locura colectiva que se expresa y se controla individualmente a través de la poesía. Una poesía que busca un interlocutor peleador. *Lear* ha sido transfigurado por Parra, en una antipoesía chilena que exige ser escuchada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boyle, Catherine, *Chilean Theatre, 1973-1985. Marginality, Power and Selfhood*, Nueva Jersey, Associated University Press, 1992.
- Boyle, Catherine, *On Interpreting Space, Process, and History in Latin American Theatre*, Londres, Queen Mary University of London, Papers in Spanish and Latin American Theater History, 2002.
- Castro, Alfredo, "La creación o la posibilidad de rozar un poco de infinito", *Apuntes* N°103, 1991-1992.
- Cuadra, César, "Shakespeare, antipoeta (fragmentos de conversaciones con Nicanor Parra)", *Babab* N°2, 2000.
- Fassnidge, Chris, "Diario de una producción", *Apuntes* N°103, 1991-1992.
- Hurtado, María de la Luz, "Parra traduce a Shakespeare", *Apuntes* N°103, 1991-1992.

-Labra, Pedro, "Hojas de Parra", *El Cronista*, 27 de febrero de 1997.

-Parra, Nicanor, *Poemas y antipoemas* (edición de René Costa), Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

-Parra, Nicanor, *Lear, rey & mendigo*, Santiago, Editorial Universidad Diego Portales, 2004.

-Parra, Violeta, *Décimas. Autobiografía en verso*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.

-Sepúlveda, Fidel, "El Rey Lear de Nicanor Parra", *Apuntes* N°103, 1991-1992.

POPULISMO, DEMOCRACIA Y MARXISMO: EL DEBATE DE LA IZQUIERDA CHILENA Y LA CANDIDATURA PRESIDENCIAL DE SALVADOR ALLENDE EN 1952

JOAQUÍN FERNÁNDEZ ABARA¹

Resumen: El estudio muestra cómo la elección presidencial de 1952 le permitió a Salvador Allende cristalizar su discurso político. La oposición al populismo ibañista y la defensa de las instituciones democráticas, permitieron a Allende instalar un debate sobre la vigencia de las instituciones burguesas al interior de la izquierda chilena, refflotar el clásico discurso antifascista de las décadas de 1930 y 1940 y criticar el pasado dictatorial de Carlos Ibáñez del Campo.

Palabras clave: populismo, ibañismo, fascismo, izquierda chilena, discurso político, Salvador Allende.

Abstract: The study shows how the 1952 presidential election allowed to crystallize Salvador Allende political discourse. Opposition his to Ibáñez populism and the defense of democratic institutions, allowed Allende install a debate on the validity of bourgeois institutions within the Chilean left, revive the classic fascist discourse of the 1930s and 1940s and criticize the dictatorial past Carlos Ibáñez del Campo.

Keywords: populism, Ibañism, fascism, Chilean left, political speech, Salvador Allende.

¹ Investigador del Centro de Investigación y Documentación en Historia de Chile Contemporáneo de la Universidad Finis Terrae (CIDOC). Profesor de la Escuela de Historia en la misma casa de estudios. Correo electrónico: jfernandez@uft.cl

Salvador Allende fue una figura que marcó la política chilena entre las décadas de 1950 y 1970. En 1952, 1958, 1964 y 1970, se presentó como candidato presidencial, y en las tres últimas ocasiones lo hizo como aspirante único de socialistas y comunistas. En su desempeño como político y candidato presidencial, logró generar una adhesión política personal, que rebasaba la capacidad de convocatoria de los partidos de izquierda marxista que lo apoyaban. En esta situación, influían evidentemente algunas de sus características personales, como era, entre otras, su capacidad oratoria, que le permitía ejercer un *liderazgo carismático*. Sin embargo, en nuestro estudio, nos centraremos en otro elemento relevante para comprender los alcances y proyecciones de su liderazgo político. Nos referimos a su capacidad de aunar a distintas sensibilidades de la centroizquierda en pos de un proyecto de profundas reformas sociales, que generaría las condiciones para una transición al socialismo. Esto se debía a la capacidad que manifestó el candidato de fusionar un discurso marxista doctrinario con elementos propios de la tradición republicana y democrático-liberal.

En este estudio, mostraremos cómo la elección presidencial de 1952 fue la oportunidad precisa en que Allende pudo cristalizar dicho discurso. La oposición al populismo ibañista le permitió hacer una defensa de las instituciones democrático-liberales, colaborando en la instalación de un debate sobre su vigencia al interior de la izquierda chilena, reflatando el clásico discurso antifascista de las décadas de 1930 y 1940, y criticando el pasado dictatorial de Carlos Ibáñez del Campo. Al mismo tiempo, promovía la unidad de los partidos de izquierda marxista y mantenía una retórica de carácter antioligárquico.

Para la realización de esta investigación, hemos recurrido al uso de diversas fuentes primarias, principalmente de carácter hemerográfico, como diarios y revistas de circulación masiva del período estudiado, junto a publicaciones periódicas de los partidos políticos. Las cifras sobre los resultados electorales se han tomado del Servicio Electoral y de algunas publicaciones sobre historia política y electoral del período.

EL SOCIALISMO ANTE LA EMERGENCIA DEL POPULISMO IBÑISTA

Para entender el surgimiento de la candidatura presidencial de Salvador Allende en 1952, es necesario comprender la política de acercamiento hacia el ibañismo que por entonces propiciaba el Partido Socialista Popular (PSP). Hacia el año 1950, el PSP se mostraba contrario a las alianzas estratégicas con “partidos burgueses”, actitud que se reflejaba en su empeñada oposición a las administraciones radicales. Si bien con el *Programa de 1947* había reafirmado su interpretación “heterodoxa” del marxismo,

destacando su carácter antisoviético y haciendo eco a la crítica al totalitarismo, esto no significó un tránsito hacia posiciones socialdemócratas, como han planteado algunas interpretaciones politológicas e historiográficas². Por el contrario, dicho programa, ideado principalmente por Eugenio González Rojas, refleja cómo el Partido Socialista había adoptado posturas nacionalistas revolucionarias de un claro sesgo antiliberal. En ese sentido, proponía la superación de la “pseudodemocracia actual, que se basa en un concepto individualista y abstracto de la soberanía popular, por una democracia orgánica que responda a la división real del trabajo colectivo”³. El socialismo pretendía transformarse en el conductor de un movimiento popular reunido en torno a las reivindicaciones obreras y las luchas antiimperialistas. En este marco, el carácter “tercerista” de su postura ante la política internacional reafirmaba su nacionalismo latinoamericanista.

Estas definiciones estratégicas e ideológicas deben ser entendidas en un contexto caracterizado por la valoración positiva que una gran parte de los personeros socialistas hacían del surgimiento de los movimientos nacional-populares en América Latina, entre los que se encontraban el Movimiento Nacional Revolucionario boliviano y el peronismo en Argentina. Según el intelectual socialista Óscar Waiss, dichos movimientos tenían un fuerte contenido antiimperialista y pugnaban por romper el control oligárquico, incorporando a las “masas” a la política nacional. Para Waiss, quien en este sentido interpretaba una importante sensibilidad al interior del socialismo chileno, “la revolución latinoamericana estaba cargada de posibilidades para un movimiento socialista que fuera capaz de dirigirla”⁴.

No es de extrañar que gran parte de la dirigencia del Partido Socialista Popular mirase como una alternativa atractiva la posibilidad de apoyar la candidatura presidencial de Carlos Ibáñez del Campo, que en ese entonces comenzaba a emerger. Según los partidarios de esta opción, el ibañismo se había transformado en una suerte de protesta de las “masas” en contra de la “política de arreglines y componendas de los partidos” que nacían del desgaste del radicalismo. El carácter inorgánico de

² Ignacio Walker, “Democracia, populismo y leninismo: El Partido Socialista de Chile (1933-1973)”, en *Socialismo y democracia. Chile y Europa en perspectiva comparada*, Santiago, CIEPLAN-Hachette, 1990.

³ Julio César Jobet, “Directivas fundamentales del Programa de 1947”, en *Historia del Partido Socialista de Chile*, Santiago, Documentas/Estudio, 1987, pp. 379-386.

⁴ Óscar Waiss, *Nacionalismo y socialismo en América Latina*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1954, pp. 103-154. Existe una importante línea de estudios que se ha centrado en las características nacionalistas y populistas que habría presentado el Partido Socialista en su nacimiento y años posteriores. Al respecto, véase Ernst Halperin, *Nationalism and Communism in Chile*, Cambridge, MIT Press, 1965; Paul Drake, *Socialismo y populismo. Chile-1936 y 1973*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1992, y Olga Ulianova, “Inserción internacional del socialismo chileno. 1933-1973”, en Olga Ulianova (editora), *Redes políticas y militancias. La historia política está de vuelta*, Santiago, USACH-Ariadna, 2009.

esta corriente populista fue percibido como una oportunidad por varios dirigentes socialistas, entre ellos Alejandro Chelén, Óscar Waiss y Clodomiro Almeyda, según quienes la supuesta organización y definición ideológica del partido les permitiría sobreponerse a la desorganización y confusión doctrinaria del ibañismo. Esto haría posible que los socialistas tomaran la “conducción” del movimiento, fortaleciendo al partido y sacándolo de la seguidilla de debacles electorales que venía viviendo desde las elecciones parlamentarias de 1945⁵. La experiencia de los socialistas argentinos influyó en la decisión tomada por los socialistas chilenos. El Partido Socialista de la Argentina, que había llegado a ser una colectividad de masas, con un importante apoyo sindical y una presencia relevante en la Segunda Internacional, sufrió un enorme retroceso al oponerse al peronismo. Según Clodomiro Almeyda, la oposición intransigente al peronismo demostrada por los socialistas argentinos, fundada en su actitud liberal y europeizante, habría terminado por “separarlos y antagonizarlos con la mayoría del pueblo”, transformándolos en una fuerza política marginal, y permitiendo el ascenso de lo que él denominó como “una dirigencia sindical oportunista y desclasada”⁶.

Los acercamientos entre Ibáñez y los socialistas, que venían forjándose desde fines del año 1950, se formalizaron en mayo de 1951, cuando los socialistas populares condicionaron públicamente su apoyo a Ibáñez a cambio de que este llevara adelante un “programa de acción gubernativa”, que respondiese a lineamientos antioligárquicos, antiimperialistas y a la restauración del pluralismo partidista. Las medidas exigidas por los socialistas eran el “cambio en la política internacional”, la “derogación de la Ley de Defensa de la Democracia”, la “planificación de la economía”, la “creación del Banco del Estado”, la “reforma agraria” y la “derogación de la última ley de sindicalización campesina”⁷.

SALVADOR ALLENDE Y EL QUIEBRE DEL SOCIALISMO

Fue este ambiente político el que precipitó el quiebre de Salvador Allende con el Partido Socialista Popular y generó las condiciones para el surgimiento de su propia candidatura. A medida que avanzaban las negociaciones entre el Partido Socialista Popular y Carlos Ibáñez, Allende se encargó de hacer notar su evaluación

⁵ Clodomiro Almeyda, *Reencuentro con mi vida*, Santiago, Las Ediciones del Ornitorrinco, 1987, p. 122; Alejandro Chelén, *Trayectoria del socialismo: Apuntes para una historia crítica del socialismo chileno*, Santiago, Austral, 1967, pp. 130-131, y Raúl Ampuero, *La izquierda en punto muerto*, Santiago, Orbe, 1969, p. 25.

⁶ Clodomiro Almeyda, *op. cit.*, p. 124.

⁷ *El Mercurio*, 15 de enero de 1951.

crítica del populismo ibaísta y su negativa tajante a la inserción del socialismo en este movimiento. Allende desconfiaba del mesianismo personalista y de la escasa concreción programática manifestada por el ibaíismo, así como de su poca institucionalización y su discurso antipartidista. Del mismo modo, manifestaba un evidente rechazo al autoritarismo y al tono militarista que manifestaba la candidatura del exdictador. En este sentido, tras el discurso de Allende existe una fuerte valoración del institucionalismo político y de las libertades públicas. No es de extrañar que el discurso allendista recuperase uno de los tópicos que más poder de convocatoria le dio al marxismo en el siglo XX: el antifascismo⁸. Allende, en reiteradas ocasiones, calificó de fascista a la candidatura de Ibáñez y a los movimientos que lo seguían. Junto con esto, evidenció un claro rechazo a la heterogeneidad social de los movimientos que apoyaban a Ibáñez. Estas críticas apuntaban a la presencia de algunos representantes del gran empresariado monopólico y, especialmente, de personeros provenientes del mundo latifundista⁹. Así, podemos sostener que Allende articuló una propuesta de transformación social de raigambre marxista en un sustrato de cultura política liberal.

Los desacuerdos de Allende con las corrientes hegemónicas de su partido ya se hicieron notar en julio de 1951 cuando el Comité Central del Partido decidió apoyar la candidatura de Carlos Ibáñez. En dicha ocasión, la facción proibaíista, liderada por Raúl Ampuero, Eugenio González Rojas, Aniceto Rodríguez, Mario Garay, Clodomiro Almeyda y Alejandro Chelén, se impuso, por seis votos contra cuatro, a Allende y los contrarios a la colaboración con Ibáñez. Fue en esa ocasión cuando un enardecido Salvador Allende recriminó a González Rojas, recordándole las penurias que había vivido como joven opositor a la dictadura de Ibáñez. Sin embargo, González Rojas, impertérrito, ni siquiera se dio por aludido. Tras el incidente, Allende se retiró indignado de la sesión, anunciando que impugnaría

⁸ Sobre el antifascismo véanse los capítulos séptimo y octavo de François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁹ Al respecto, es necesario recordar que gran parte de los movimientos ibaíistas que surgieron con miras a la candidatura de 1952, e incluso el propio Partido Agrario-Laborista, recibieron en sus filas y dirigencia a exmilitantes de diversos movimientos de carácter fascista surgidos en la década de 1930 y a comienzos de la de 1940. De la misma manera, es necesario recordar que al interior de esa colectividad los agricultores del sur, especialmente de La Frontera y Los Lagos, tenían una fuerte presencia. Sobre estos temas, véase Cristián Garay Vera, *El Partido Agrario-Laborista: 1945-1958*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 1990; Jaime Etchepare Jensen, "Partido Agrario Laborista, un intento frustrado de unificar políticamente al nacionalismo chileno", *Revista de Historia* N°2, Concepción, Universidad de Concepción, 1992; Verónica Valdivia Ortiz de Zárata, *Nacionalismo e ibaíismo*, Santiago, Universidad Católica Blas Cañas, 1995, y Marcus Klein, "The new voices of chilean fascism and the Popular Front, 1938-1942", *Journal of Latin American Studies* 33, Cambridge, The Institute of Latin American Studies, 2001.

la decisión tomada por el Comité Central en el próximo Congreso Ordinario y dejando en claro que “la historia le daría la razón”¹⁰.

La polémica mantuvo un bajo perfil hasta inicios de octubre cuando los fuegos fueron abiertos por el diputado Astolfo Tapia Moore. Se trataba de un antiguo profesor de la Universidad de Chile, precursor de los estudios sociológicos en nuestro país, conocido por su formalidad y moderación. Tapia, después de haber vuelto del Primer Congreso de Sociología realizado en Buenos Aires, denunció el carácter “represivo” y “antipopular” del régimen peronista. Al mismo tiempo, declaró que el movimiento peronista argentino financiaba al Movimiento Nacional Ibañista y a la candidatura de Ibáñez. Las declaraciones de Tapia generaron una gran controversia, a la vez que una rápida y enérgica reacción de la directiva, que inmediatamente decretó su expulsión¹¹.

La separación de Tapia se transformó en el detonante de una revuelta interna de los sectores antiibañistas del Partido Socialista Popular. Salvador Allende renunció al partido e inmediatamente fue seguido por Miguel Etchebarne, Manuel Mandujano, Manuel Contreras, Víctor Jaque y Carmen Lazo. Allende emplazó públicamente al Partido Socialista Popular y a Carlos Ibáñez, invocando un discurso que, recurriendo al antifascismo, defendía un programa de transformaciones sociales antioligárquicas, a la vez que una noción institucionalista y democrático-liberal de la política:

Comprobé la decisión irrevocable de la mayoría de la directiva del PSP de llevar adelante la candidatura del “Senador” Ibáñez. Y subrayo “Senador”. Está bueno de terminar con lo de “General”. Ibáñez dejó de ser militar cuando metió al ejército en funciones que no le correspondían... Hablaré del Senador “Ibáñez”, es un activo profesional de la política. De una actividad versátil curiosa y paradójica. Abanderado de la derecha, líder popular de última hora. Dije que no se podía entregar ideas, principios y doctrinas a quien hizo gala de aplastar doctrinas, principios e ideas y a quien como único capital exhibe un desprecio total por los programas. Expresé también que me parecía absurdo utilizar a Ibáñez como un caballo de Troya para que el PSP llegara al pueblo. Los sectores que acompañan a Ibáñez son revoltosos y heterogéneos. Es imposible conciliar los intereses del latifundista agrario con los del campesino socialista, como los principios fascistas de los dirigentes ibañistas con el pensamiento socialista de nosotros. No niego que al lado de Ibáñez hay

¹⁰ *Ercilla*, 17 de julio de 1951.

¹¹ *Estanquero*, 6 de octubre de 1951 y *Ercilla*, 9 de octubre de 1951.

hombres de gran prestancia intelectual y valor moral; yo juzgo al conjunto por sobre el candidato. Repetí en la directiva que el descontento social y la justa protesta contra el gobierno del señor González Videla tenía que encontrar otro camino que no fuera el de Ibáñez... En esta lucha están en juego conceptos sobre convivencia social y democrática que obligan a los hombres a definirse¹².

Llaman la atención las características socioculturales de los grupos que apoyaron a Allende al interior del Partido Socialista Popular. La postura allendista, que llamaba a oponerse a la colaboración con Ibáñez, fue articulada en un voto político redactado por la Brigada Universitaria Socialista (BUS), el que fue presentado por los sectores antiibañistas que aún permanecían en el partido en un pleno realizado a fines de octubre del año 1951. El voto de los universitarios fue apoyado por la Brigada de Profesores y la Ferroviaria, además de contar con importantes apoyos en la zona de Concepción y en los distritos cupríferos. Puede observarse cómo la postura allendista congregó a los sectores intelectuales de clase media, con mayor formación académica, y a algunos segmentos reducidos de trabajadores, con anclajes más sólidos en las tradiciones del movimiento obrero y mayor tendencia a la sindicalización. No es de extrañar que, aún en la década de 1980, el dirigente socialista proibañista Clodomiro Almeyda recordara despectivamente a estos sectores, denominándolos como “profesionales e intelectuales de formación liberaloide”¹³. Sin embargo, la pretensión de este sector fracasó, y el voto del BUS fue rechazado por una inmensa mayoría, compuesta primordialmente por los secretarios regionales. Estos, a su vez, contaban con mandatos ampliados de los provinciales. La gran mayoría de la militancia socialista, representada en instancias territoriales amplias y pluriclasistas, se mostraba favorable a Ibáñez¹⁴.

Allende tenía poca esperanza en las acciones que los sectores antiibañistas que aún quedaban al interior del Partido Socialista Popular podrían realizar. Por lo mismo, lideró a los sectores escindidos en una nueva organización, llamada Movimiento de Recuperación Socialista, la que inmediatamente desarrolló una línea independiente a la del socialismo popular y entabló negociaciones para fusionarse con el Partido Socialista de Chile.

La fusión de los recuperacionistas con el Partido Socialista de Chile, que dio paso al surgimiento del Partido Socialista, tuvo lugar el 11 de octubre de 1951. La convergencia entre ambos partidos se vuelve curiosa, dado que el Partido Socialista de

¹² *Ercilla*, 16 de octubre de 1951.

¹³ Clodomiro Almeyda, *op.cit.*, p. 124.

¹⁴ *El Mercurio*, 9 de octubre de 1951 y *Ercilla*, 30 de octubre de 1951.

Chile era la facción anticomunista del Partido Socialista, que había roto con la línea mayoritaria al apoyar a González Videla en el marco de la aprobación de la “Ley de Defensa de la Democracia”. La situación se vuelve aún más paradójica considerando que, posteriormente, este Partido Socialista ya unificado entabló una alianza con el Partido Comunista. Dicha paradoja, por cierto, fue tildada como inconsecuencia desde el Partido Socialista Popular, y alimentó las críticas de los detractores de Allende, especialmente de Raúl Ampuero. Al respecto, es necesario precisar que, al producirse la fusión, la directiva original del Partido Socialista de Chile, de corte marcadamente anticomunista, había perdido la hegemonía al interior del partido. De hecho, los personeros más importantes de esta corriente, como Bernardo Ibáñez, Eliodoro Domínguez, Juan Díaz Martínez, Francisco Melfi y Juan Garafulic, se autoproclamaron como el verdadero Comité Central del Partido y se negaron a aceptar la fusión con los recuperacionistas, intentando frenar el avance de Allende con un golpe de fuerza. Sin embargo, su postura fue rápidamente rechazada, resultando expulsados del Partido. Varios de ellos derivaron finalmente al partido radical o terminaron por salir de la vida política activa. Por otra parte, Juan Bautista Rossetti, otro de los dirigentes originales más anticomunistas y uno de los pocos dirigentes del Partido Socialista de Chile que pujaba por apoyar a Ibáñez, vio sus esperanzas frustradas tras la fusión con los recuperacionistas. Al poco tiempo de producida esta, abandonó su partido para pasar a colaborar con Ibáñez como independiente. Tal situación no fue óbice para que una parte importante de la militancia del Partido Socialista de Chile favoreciera la fusión con los recuperacionistas, esperando que esta fortaleciera su posición para presentarse a una Convención de Centro-Izquierda con falangistas, socialcristianos y radicales. Se pensaba que, en dichas circunstancias, Allende podría transformarse en un potente precandidato que permitiera a los socialistas de Chile negociar desde una posición más fuerte, obteniendo mayores dividendos políticos a cambio del apoyo a un candidato radical¹⁵. Sin embargo, la línea que predominó fue la que apuntaba a buscar la “Unidad de la Izquierda” a través de una alianza con los comunistas.

EL PARTIDO COMUNISTA Y EL AFIANZAMIENTO DEL CAMINO INSTITUCIONAL

Por otro lado, el apoyo del Partido Comunista a Allende y la formación de una alianza con el Partido Socialista deben entenderse en función de los cambios que estaban sufriendo sus orientaciones estratégicas y sus políticas de coalición. A inicios de 1951,

¹⁵ Raúl Ampuero, *op.cit.*, p. 25, Julio César Jobet, *op.cit.*, p. 295 y *Ercilla*, 30 de octubre de 1951.

la línea oficialista del Partido, liderada por su secretario general Galo González, había logrado triunfar sobre los intentos propiciados por la corriente “reinosista”, partidaria de llevar adelante una resistencia violenta y antisistémica a las políticas represivas del gobierno de Gabriel González Videla. En contraposición, el sector oficialista venía desarrollando una plataforma reformista y moderada. Se trataba del “Programa de Emergencia”, presentado a comienzos de 1950, el que apuntaba a la protección económica para los trabajadores, la adopción de medidas económicas proteccionistas, el alza de los impuestos a las compañías extranjeras, el restablecimiento de relaciones con los países del bloque socialista, la restauración de las libertades públicas, la abolición de las prácticas políticas represivas, la implementación de una política de provisión de alimentos a la población, la nacionalización de las tierras mal explotadas y la reforma a la institucionalidad financiera, protegiendo al peso contra el dólar. Como puede verse, el carácter “mínimo” de dicha plataforma abría la puerta a la colaboración con partidos centristas¹⁶.

Los comunistas plantearon que su programa no apuntaba a la revolución socialista, ni siquiera a la realización de la revolución democrático-burguesa. Por el contrario, habría sido una “plataforma de lucha para la acción común de los sectores sociales en contra del dictador” González Videla¹⁷. En este marco, el Partido Comunista desarrolló una política de coalición errática, cuyo único norte era conseguir el apoyo de agrupaciones políticas y candidatos que dieran garantías de terminar con la proscripción. Luis Corvalán dejó muy clara esa situación en declaraciones que dio a la revista *Ercilla* en abril de 1951:

Si la convención radical se pronuncia en contra de la Ley de Defensa de la Democracia, por la paz y contra el imperialismo... es indudable que se abriría camino a un entendimiento radical-comunista... además, los comunistas tienen otros caminos: por ejemplo Carlos Ibáñez si no deja la menor sombra de duda respecto a la tiniebla que rodea su candidatura¹⁸.

En este ambiente de incertidumbres, se rumoreó la posibilidad de un entendimiento entre Ibáñez y los comunistas. Incluso, el viejo dirigente comunista Elías Lafferte llegó a participar al menos en dos concentraciones ibañistas en febrero y mayo de 1951. Sin embargo, las posibilidades de éxito de una alianza entre el Partido Comunista

¹⁶ Sobre el Programa de Emergencia, véase Carmelo Furci, *El Partido Comunista de Chile y la vía al socialismo*. Santiago, Ariadna, 2008, pp. 85-86.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ *Ercilla*, 17 de abril de 1951.

y el ibañismo eran escasas. Por una parte, existía la percepción de que una alianza comunista-ibañista podía activar la formación de un “frente cívico”, que uniera a la derecha y a los radicales, sepultando las esperanzas de poner fin a la proscripción. Por otra parte, vastos sectores que respaldaban a Ibáñez, especialmente el Partido Agrario Laborista, se caracterizaban por un profundo anticomunismo, por lo que una alianza con los comunistas podría generar defecciones masivas en su interior¹⁹.

A estos problemas debemos añadir el que un importante sector del partido, con mucha fuerza en las Juventudes y el Grupo Universitario, presentaba serias críticas a la conducción de González. Si bien apoyaban la estrategia moderada que había seguido el partido, criticaron las vacilaciones de la corriente oficialista en torno al problema presidencial y mostraron un serio rechazo a la posibilidad de la colaboración con Ibáñez²⁰.

Tras estas críticas, subyacía el cambio de orientaciones que estaba viviendo el Partido Comunista. Fue en esta época, en que comenzó a desarrollar su estrategia de Frente de Liberación Nacional, la que quedaría plasmada en su Conferencia Nacional de agosto de 1952. Sin embargo, sus directrices ya eran defendidas por el Partido Comunista desde antes, y permearon su discurso y actuación desde comienzos de 1951. Si bien la nueva estrategia comunista proponía generar alianzas amplias, que incluyeran a partidos burgueses “reformistas” de centro en pos de un programa de reformas profundas de contenido “antiimperialista” y “antioligárquico”, no estaba pensada como una mera reedición del Frente Popular. Por el contrario, la nueva estrategia que se forjaba al interior del Partido Comunista sostenía que la burguesía era “voluble e incapaz de luchar contra el imperialismo y la oligarquía”, por lo que la hegemonía al interior de las alianzas debería recaer en los partidos de “la clase obrera”. Esto obligaba reforzar la alianza comunista-socialista. En ese escenario, el camino lógico era apoyar a Allende, situación concretada en noviembre de 1951²¹. En palabras del Secretario General del Partido Comunista, el surgimiento de la candidatura de Allende:

Significa que no queda libre el campo electoral para los enemigos de Chile y que la clase obrera y el pueblo darán batalla también en este terreno. Además, desbarata la maniobra del adversario que buscaba el aislamiento de nuestro partido o nuestro apoyo sin programa ni principios a alguna de las candidaturas que ya habrán nacido.

¹⁹ *El Mercurio*, 10 de febrero, 4 de mayo de 1951 y *Ercilla*, 30 de octubre de 1951.

²⁰ *Ercilla*, 17 de abril de 1951.

²¹ Carmelo Furci, *op. cit.*, pp. 85-86.

Con los partidos que apoyan al senador Allende y con él mismo, hemos elevado un programa convenido en la necesidad de desarrollar las luchas reivindicativas de nuestro pueblo y de constituir un gran Frente Nacional Antiimperialista, capaz de imponer un cambio en los rumbos de la nación²².

EL FRENTE DEL PUEBLO Y SU PROGRAMA

Allende fue proclamado el 25 de noviembre de 1951 en un acto realizado en el Teatro Caupolicán. En dicha ocasión, recibió el apoyo formal del Frente del Pueblo, la nueva coalición que se había formado, uniendo al Partido Socialista con un Partido Comunista aún ilegalizado. Ante un teatro lleno, Allende habló, siendo precedido por el doctor Gustavo Molina, representante de los profesionales independientes; Armando Mallet, en nombre de los socialistas, y el viejo dirigente fundador del PC, Elías Lafferte²³. Allende aprovechó ese primer discurso para, por un lado, dejar en claro que esta candidatura, más que efectividad electoral a corto plazo, buscaba reforzar la unidad de la izquierda más allá de las elecciones, y, por el otro, exponer los principales lineamientos programáticos de su candidatura:

Con el Frente del Pueblo tenemos una plataforma de lucha clara, definida, precisa que nos distingue y separa de los otros grupos políticos hoy transitoriamente unidos con vistas exclusivas a una campaña electoral y a la defensa de sus posiciones administrativas, de sus intereses y de sus concepciones políticas... Hombres, mujeres, jóvenes de mi patria: el Frente del Pueblo os llama a luchas por las consignas de la victoria:

1. Por el pan y la libertad.
2. Por el trabajo y la salud.
3. Por la paz y la cultura contra el imperialismo.
4. Por la reforma agraria y la industrialización del país.
5. Por la democracia, contra la oligarquía y las dictaduras²⁴.

El programa de gobierno de la candidatura de Allende se estructuraba en cuatro grandes áreas: 1) independencia económica y comercio exterior, 2) desarrollo de la

²² Galo González, "Unámonos y movilicémonos en un gran frente nacional antiimperialista y antioligárquico", *Principios* N°7, 1951.

²³ Para una interesante descripción del acto, véase Mario Amorós, "Del Frente Popular al Frente del Pueblo: Un período decisivo en la vida de Salvador Allende", *El Siglo*, Santiago, 7 de julio del 2008.

²⁴ *Ibid.*

economía interna, 3) reforma agraria y 4) mejoramiento de las condiciones de vida de los sectores populares²⁵. Se trataba de una plataforma reformista, antiimperialista y antioligárquica, pero que generaba espacios para la participación de la burguesía nacional. El programa recogía muchos elementos del desarrollismo de la recién creada Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), lo que fue destacado por el propio Allende, recalcando que “todas las opiniones expertas, incluso las de los organismos de las Naciones Unidas demuestran que es ilusorio mirar al capital extranjero como fuente importante del financiamiento del desarrollo económico”²⁶.

Con respecto a las políticas de independencia económica y a los cambios en el rumbo del comercio exterior, el programa apuntaba a superar las restricciones al comercio internacional que imponía el alineamiento hemisférico con los Estados Unidos en el marco de la Guerra Fría. En palabras de Allende, se trataba del establecimiento de “un comercio internacional amplio y sin trabas y no sometido a la funesta tutela de los Estados Unidos”, lo que significaba el restablecimiento de relaciones comerciales con los países socialistas. Reflejando la molestia que había generado en la izquierda la fijación del precio del cobre por Estados Unidos durante la Guerra de Corea, se intentaba mostrar que la falta de independencia de la política exterior chilena generaba un virtual monopsonio de los productos chilenos de exportación, lo que facilitaba la imposición unilateral de precios por parte de Estados Unidos. Ante esto, Allende respondía tajantemente llamando a “comerciar con todos los países del mundo y buscar para nuestros productos precios verdaderamente justos”²⁷. Junto con estos llamados, el nacionalismo económico presente en el programa adquiriría ribetes claramente antiimperialistas con los llamados a la nacionalización de la gran minería del cobre y del salitre, “que hoy están en manos del imperialismo”²⁸. Fuera de estos aspectos netamente económicos, el Frente del Pueblo llamaba a desahuciar los convenios de cooperación militar con Estados Unidos²⁹.

²⁵ Galo González, “Tres tareas decisivas en la campaña electoral”, *Principios* N°9, febrero-mayo 1952, y Max Nolfi, *Salvador Allende. El político, el estadista*, Santiago, Documentas, 1993. Algunos análisis más recientes de este programa pueden ser encontrados en Cecilia Riveros Romero, *Salvador Allende: Un líder para la izquierda chilena 1952-1970. Prólogo para un epítlogo*, tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006 y Mario Amorós, “Del Frente Popular al Frente del Pueblo: Un período decisivo en la vida de Salvador Allende”, *op. cit.*

²⁶ Salvador Allende, “Los problemas económicos de Chile y sus verdaderas soluciones”, *Democracia*, 3 de mayo de 1952.

²⁷ Salvador Allende, “Los cuatro candidatos exponen sus programas económicos”, *Democracia*, 29 de abril de 1952.

²⁸ Galo González, “Tres tareas decisivas en la campaña electoral”, *op. cit.*

²⁹ *Democracia*, 26 de enero de 1952.

Siguiendo los lineamientos desarrollistas, el programa sostenía que la clave del desarrollo se encontraba en la economía interna. Con el fin de lograr esto, el Frente del Pueblo llamó a profundizar el modelo industrializador ya instaurado durante los gobiernos radicales. Para ello, propuso reforzar la agroindustria con el fin de “refinar y trabajar en Chile nuestras propias materias primas, para producir mercaderías vitales que hoy importamos y para crear fuentes de trabajo para la población que aumenta”. Sin embargo, al mismo tiempo, llamó a avanzar hacia niveles más complejos de industrialización, sosteniendo que “el desarrollo de industrias de bienes de producción es fundamental para asegurar el crecimiento posterior o independiente de todas las demás actividades”. Para hacer posible el desarrollo interno, el programa del Frente del Pueblo le dio una gran importancia al rol del Estado en la generación de infraestructura, por lo que hizo un llamado a modernizar los medios de transporte, mediante la modernización de Ferrocarriles y la ampliación de la red de carreteras. En consonancia con los afanes de desarrollar una alianza antioligárquica que fuera capaz de incluir a sectores de la “burguesía nacional”, el programa no cuestionó la propiedad privada industrial, pero sí pretendía reforzar el rol planificador del Estado³⁰.

Uno de los pilares de la plataforma allendista de 1952 era la Reforma Agraria. La plataforma del Frente del Pueblo planteaba la necesidad económica de terminar con la ineficiencia de una estructura de tenencia de la tierra considerada como “feudal”. La reforma mejoraría el nivel de vida del campesinado y le permitiría acceder a la propiedad de la tierra. La “monetarización” del mercado del trabajo en las zonas rurales también generaría las condiciones propicias para el surgimiento de un mercado interno destinado a los productos industriales³¹.

Finalmente, el programa del Frente del Pueblo apuntaba a tomar medidas para un mejoramiento estructural en las condiciones de vida de los sectores populares mediante una intensiva redistribución del ingreso. Allende criticó los mecanismos particularistas de asignación de beneficios sociales propios del Estado de Compromiso. Como una manera de superar estos problemas, llamó a modernizar y racionalizar la legislación social mediante el establecimiento de derechos sociales universales. Así, sostuvo que era necesario:

Modificar nuestra legislación de previsión social y encauzarla dentro de los moldes modernos de la seguridad social, de manera que sus beneficios lleguen

³⁰ Salvador Allende, “Los problemas económicos de Chile y sus verdaderas soluciones”, *op. cit.*

³¹ Salvador Allende, “Los cuatro candidatos exponen sus programas económicos”, *op. cit.*

a toda la población y no sólo a determinados grupos, haciendo desaparecer las absurdas diferencias que en la actualidad existen entre obreros y empleados y entre los distintos grupos de estos sectores³².

Al mismo tiempo, con el fin de mejorar la distribución del ingreso, el Frente del Pueblo llamó a hacer una "reforma tributaria total, que generara un efecto progresivo". Esta medida se fundaba en un análisis crítico del sistema impositivo vigente, señalando que "los impuestos cargan mucho más fuertemente a las clases populares. Si se deja fuera el impuesto del cobre... se tiene que los tributos indirectos han representado alrededor de un 65% de los impuestos en los últimos años". El programa también reforzó la clásica preocupación de la izquierda por el problema de la falta de viviendas sociales y el mal abastecimiento de bienes de consumo. En esta línea, señaló la necesidad de crear una Corporación de la Habitación, que estaría encargada de concentrar los recursos y esfuerzos destinados a ese problema, unificando la acción que hasta entonces realizaban de manera dispersa diversas instituciones. También propuso la creación de instancias de distribución estatal de bienes de consumo básico importados, primordialmente en el ámbito alimentario³³.

LA CAMPAÑA PRESIDENCIAL DE SALVADOR ALLENDE

Como habíamos planteado, el Frente del Pueblo sostenía la necesidad de reforzar la unidad socialista-comunista para de esta manera formar un bloque hegemónico de los partidos obreros. Sin embargo, este debería eventualmente abrirse a grupos reformistas u otros sectores sociales sin perder la conducción. No es de extrañar, por ello, que en las consignas y declaraciones de los personeros de los partidos que componían el Frente del Pueblo, fuera del reconocimiento a obreros y campesinos que siempre encabezaba los discursos, se interpelara a un electorado pluriclasista, con exclusión de la "gran burguesía monopólica" y los "latifundistas". Los personeros del Frente del Pueblo buscaron mostrarse como un movimiento que también movilizaba a "profesionales, elementos independientes, pequeños industriales, comerciantes y agricultores"³⁴. Todos los sectores que componía el Frente del Pueblo siguieron estos lineamientos. Sin embargo, quienes más énfasis pusieron en ellos, repitiéndolos hasta el cansancio, fueron los comunistas, quienes durante la campaña aprovecharon de difundir las ideas

³² Salvador Allende, "Los problemas económicos de Chile y sus verdaderas soluciones", *op. cit.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Democracia*, Santiago, 18 de mayo de 1952.

de su estrategia de Frente de Liberación Nacional. De hecho, esta fue presentada a la luz pública en la Novena Conferencia Nacional de agosto de 1952, que tuvo lugar en plena campaña.

Siempre a tono con el afán de abrirse hacia los sectores de la “burguesía nacional” progresista, Allende buscó identificarse con el Frente Popular y mostrarse como su legítimo continuador, ante la traición que habría sufrido por parte de González Videla. Así, Allende arengaba a sus adherentes diciéndoles: “somos los continuadores de la gloriosa tradición de lucha que se inició el año 1938”³⁵. En esta misma tónica, fustigó a Pedro Enrique Alfonso, el candidato radical, por representar el continuismo de la administración González Videla, a Carlos Ibáñez por su carácter antidemocrático y por ser una “candidatura popular falsificada”, y a Arturo Matte Larraín, candidato de la derecha, por representar a la “oligarquía”³⁶.

Las manifestaciones populares de la campaña, expresadas en gritos, carteles, rayados e incluso carros alegóricos, se caracterizaron por el afán de recuperar completamente las libertades públicas, el antiimperialismo, la implementación de medidas de protección social y la denuncia a la oligarquía agraria. Las consignas antiimperialistas fueron especialmente coreadas en las concentraciones. Así algunos de los gritos más repetidos fueron “que se vayan los espías de Truman y cía.”, “no queremos represión ni ser carne de cañón”, “contra el hambre nacional un gobierno popular”, “todo Chile firmará, por un pacto de la paz”³⁷. No es extraño que la propaganda allendista adquiriera un tono nacionalista y que este fuese mostrado como el “abanderado de la chilenidad”³⁸.

Allende recorrió todo el país durante 283 días de campaña. Sus esfuerzos en terreno fueron apoyados por la transmisión radial de sus discursos que estuvo a cargo de Radio Corporación en el programa “El pueblo a la ofensiva”³⁹. Allende mantuvo un ritmo de campaña agotador, pese a estar consciente de que no era posible un triunfo.

Las dificultades de la campaña de Allende derivaban de la debilidad de las fuerzas que componían el Frente del Pueblo. El candidato iba acompañado por un Partido Comunista que, si bien gozaba de cierta libertad de acción, dado el aflojamiento de la aplicación de las políticas represivas, seguía en la ilegalidad. A este

³⁵ *Democracia*, Santiago, 12 de abril de 1938.

³⁶ *Democracia*, Santiago, 20 de febrero de 1952.

³⁷ *Democracia*, Santiago, 26 de enero de 1952.

³⁸ *Democracia*, Santiago, 8 de enero de 1952.

³⁹ Cecilia Riveros Romero, *Salvador Allende: Un líder para la izquierda chilena 1952-1970. Prólogo para un epílogo*, op. cit.

se le sumaban facciones pequeñas del socialismo. De hecho, el único gran órgano de prensa de la campaña fue *Democracia*, periódico del Partido Comunista.

En las elecciones de 1952, Salvador Allende obtuvo un total de 51980 sufragios, que representaban el 5,43% de los votos, ubicándose último entre cuatro candidatos. Si bien sus resultados fueron exiguos, viéndose afectados principalmente por el empuje avasallador del ibañismo, adelantaron algunas características y tendencias de las votaciones que obtendría en las tres elecciones posteriores en que participó como candidato. En primer lugar, quedó en evidencia un mejor desempeño electoral entre el electorado masculino que en el femenino. Esta tendencia, propia de la votación de la izquierda en general durante el período, queda reflejada en el 5,8% de los sufragios que obtuvo entre los hombres, versus el 4,8% que alcanzó entre las mujeres. En segundo lugar, se denota una tendencia a concentrar su votación en los estratos sociales más bajos. Esto lo podemos observar en el caso de la ciudad de Santiago. En comunas con una fuerte presencia obrera y poblacional, como era el caso de Barrancas, Quinta Normal o Renca, obtuvo respectivamente un 8,56%, 8,57% y 9,42% de los votos. Mientras tanto, en Ñuñoa, comuna pluriclasista con predominancia mesocrática, obtenía un 5,87% de los votos y en Providencia, que representaba a sectores medios y altos, un 3,29%. En tercer lugar, y finalmente, queda evidenciado cómo Allende logró un mejor desempeño, en términos relativos, en las zonas que tradicionalmente habían tenido una alta votación de izquierda, y especialmente –pese a la proscripción– del Partido Comunista. La fidelidad del electorado izquierdista en las regiones predominantemente mineras quedó reflejada en las elecciones. Las provincias en que Allende obtuvo una mejor votación fueron Tarapacá, con un 9,06%; Antofagasta, con un 10,28%; y Arauco, zona carbonífera, con un 15,62%. Al mismo tiempo, en las zonas rurales quedaba evidenciada la escasa capacidad de penetración de la izquierda, sumada a la volatilización de parte del voto campesino por la irrupción ibañista. Así, en Maule, Linares, Malleco, Cautín y Llanquihue, Allende obtuvo menos de un 2% de los votos⁴⁰.

Los resultados electorales del candidato de la izquierda fueron bajísimos. Sin embargo, tras su empeño estaba el afán de cimentar a más largo plazo la unidad comunista-socialista para constituir un movimiento más amplio. Junto a la consolidación de este primer núcleo sobre el que más adelante se produciría la “unidad de la izquierda”, Allende adquirió un capital político enorme en la campaña. Se transformó, de hecho, en una figura nacional. Su lenguaje, a un tiempo encendido

⁴⁰ Informaciones tomadas del SERVEL y de María Elisa Fernández, “Integración de la mujer en política: la mujer chilena en las elecciones presidenciales y el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, 1952-1958”, *Cuadernos de Historia* N°22, Santiago, Universidad de Chile, 2002.

y pedagógico, capaz de llegar a los más diversos sectores de la población fue, desde ese momento, reconocido en su particularidad. Se convirtió, además, en una figura clave para la unidad socialista-comunista. De la misma manera, su oposición al ibañismo, y su fama de político parlamentario de “línea frentepopulista”, “ajena a consideraciones teóricas profundas”⁴¹, lo perfilaron como un personaje atractivo para sectores del electorado de izquierda más apegados a las líneas democrático-liberales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almedya, Clodomiro, *Reencuentro con mi vida*, Santiago, Las Ediciones del Ornitorrinco, 1987.
- Allende, Salvador, “Los cuatro candidatos exponen sus programas económicos”, *Democracia*, 29 de abril de 1952.
- Allende, Salvador, “Los problemas económicos de Chile y sus verdaderas soluciones”, *Democracia*, 3 de mayo de 1952.
- Amorós, Mario, “Del Frente Popular al Frente del Pueblo: Un período decisivo en la vida de Salvador Allende”, *El Siglo*, Santiago, 7 de julio del 2008.
- Ampuero, Raúl, *La izquierda en punto muerto*, Santiago, Orbe, 1969.
- Chelén, Alejandro, *Trayectoria del socialismo: Apuntes para una historia crítica del socialismo chileno*, Santiago, Austral, 1967.
- Drake, Paul, *Socialismo y populismo: Chile, 1936-1973*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1992.
- Etchepare Jensen, Jaime, “Partido Agrario Laborista, un intento frustrado de unificar políticamente al nacionalismo chileno”, *Revista de Historia* N°2, Concepción, Universidad de Concepción, 1992.
- Fernández, María Elisa, “Integración de la mujer en política: la mujer chilena en las elecciones presidenciales y el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, 1952-1958”, *Cuadernos de Historia* N°22, Santiago, Universidad de Chile, 2002.
- Furci, Carmelo, *El Partido Comunista de Chile y la vía al socialismo*, Santiago, Ariadna, 2008.

⁴¹ Jaime Suárez Bastidas, *Allende. Visión de un militante*, Santiago, Ocho y Medio, 2008, p. 21.

- Furet, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Garay Vera, Cristián, *El Partido Agrario-Laborista: 1945-1958*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 1990.
- González, Galo, "Unámonos y movilicémonos en un gran frente nacional antiimperialista y antioligárquico", *Principios* N°7, 1951.
- González, Galo, "Tres tareas decisivas en la campaña electoral", *Principios* N°9, febrero-mayo 1952.
- Halperin, Ernst, *Nationalism and Communism in Chile*, Cambridge, MIT Press, 1965.
- Jobet, Julio César, "Directivas fundamentales del Programa de 1947", en *Historia del Partido Socialista de Chile*, Santiago, Documentas/Estudio, 1987.
- Klein, Marcus, "The new voices of chilean fascism and the Popular Front, 1938-1942", *Journal of Latin American Studies* 33, Cambridge, The Institute of Latin American Studies, 2001.
- Nolff, Max, *Salvador Allende. El político, el estadista*, Santiago, Documentas, 1993.
- Riveros Romero, Cecilia, *Salvador Allende: Un líder para la izquierda chilena 1952-1970. Prólogo para un epílogo*, tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006.
- Suárez Bastidas, Jaime, *Allende. Visión de un militante*, Santiago, Ocho y Medio, 2008.
- Ulianova, Olga (editora), *Redes políticas y militancias. La historia política está de vuelta*, Santiago, USACH-Ariadna, 2009.
- Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica, *Nacionalismo e ibañismo*, Santiago, Universidad Católica Blas Cañas, 1995.
- Waiss, Óscar, *Nacionalismo y socialismo en América Latina*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1954.
- Walker, Ignacio, "Democracia, populismo y leninismo: El Partido Socialista de Chile (1933-1973)", en *Socialismo y democracia. Chile y Europa en perspectiva comparada*, Santiago, CIEPLAN-Hachette, 1990.

VANGUARDISMO LITERARIO Y ESCRITURA 'EN LAS ORILLAS' EN JORGE LUIS BORGES

EDUARDO SABROVSKY¹

Resumen: El ensayo tiene por objeto reflexionar sobre la íntima conexión entre dos aspectos centrales de la literatura borgesiana, aspectos que Beatriz Sarlo, en sus textos dedicados a dilucidar el estatuto literario, y también social y político, de tal literatura, ha acentuado muy particularmente. Me refiero, por una parte, a la cuestión de una escritura asentada en ese problemático (no)lugar que Sarlo denomina "las orillas". Por la otra, a la manera como Borges pondría en escena, ficcionalizaría, "los tópicos capitales de la teoría literaria contemporánea". La hipótesis que quiero proponer aquí es que ambos aspectos—escritura en las orillas y, por decirlo abreviadamente, postestructuralismo *avant la lettre*—, estarían lógicamente relacionados; y que el nominalismo filosófico, del cual Borges hace profesión, podría ser entendido como el eslabón que, necesariamente de cierto modo, los vincula.

Palabras clave: postestructuralismo, literatura, nominalismo, Jorge Luis Borges, Beatriz Sarlo, teoría literaria contemporánea.

Abstract: The test is to reflect on the intimate connection between two central aspects of Borgesian literature; aspects Beatriz Sarlo, in texts devoted to elucidate the literary status, and social and political, such literature has emphasized very particularly. I refer, first, to the question of writing in that problematic seated (no) Sarlo place called "the banks". On the other, how would Borges scene ficcionalizaría "topics capitals contemporary literary theory." The hypothesis I propose here is that both aspects and writing in the banks and, to put it briefly, poststructuralism *laetere* avant-would logically related, and that philosophical nominalism, which Borges profession, could be treated as the link that necessarily in a way, the links.

Keywords: poststructuralism, literature, nominalism, Jorge Luis Borges, Beatriz Sarlo, contemporary literary theory.

¹ Doctor en Filosofía, Profesor Titular, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Correo electrónico: eduardo.sabrovsky@udp.cl

Este ensayo tiene por objeto reflexionar sobre la íntima conexión entre dos aspectos centrales de la literatura borgesiana, aspectos que Beatriz Sarlo, en sus textos dedicados a dilucidar el estatuto literario, y también social y político, de tal literatura, ha acentuado muy particularmente. Me refiero, por una parte, a la cuestión, primordial en la lectura que Sarlo hace de Borges, de una escritura asentada en ese problemático (no)lugar que denomina “las orillas”. Por la otra, a la manera como Borges pondría en escena, ficcionalizaría, dice “los tópicos capitales de la teoría literaria contemporánea”. Así, la crítica, descubre en él las figuras platónicas de sus preocupaciones: la teoría de la intertextualidad, los límites de la ilusión referencial, la relación entre conocimiento y lenguaje, los dilemas de la representación y de la narración².

La hipótesis que quiero proponer aquí es que ambos aspectos –escritura en las orillas y, por decirlo abreviadamente, postestructuralismo *avant-la-lettre*–, estarían lógicamente relacionados; y que el nominalismo filosófico, del cual Borges hace profesión (ver por ejemplo, “De las alegorías a las novelas”, *Otras Inquisiciones*³), podría ser entendido como el eslabón que, necesariamente de cierto modo, los vincula.

Para Beatriz Sarlo, la condición de “escritor de ‘las orillas’” constituye la clave de la “cualidad indudable y particular” de la escritura de Borges. Dice:

Si la literatura de Borges tiene una cualidad indudable y particular, quizás deba buscársela en el conflicto que perturba la severa articulación de sus argumentos y la superficie perfecta de su escritura. Colocado en los límites (entre géneros literarios, entre lenguas, entre culturas), Borges es el escritor de “las orillas”, un marginal en el centro, un cosmopolita en los márgenes; alguien que confía, a la potencia del procedimiento y la voluntad de forma, las dudas nunca clausuradas sobre la dimensión filosófica y moral de nuestras vidas; alguien que, paradójicamente, construye su originalidad en la afirmación de la cita, de la copia, de la rescritura de textos ajenos, porque piensa, desde un principio, en la fundación de la escritura desde la lectura, y desconfía, desde un principio, de la posibilidad de representación literaria de lo real⁴.

En principio, la noción de orilla podría ser pensada en clave topográfica: son las “calles sin vereda de enfrente”: esa superficie porosa, entre la llanura y las primeras

² Beatriz Sarlo, *Un escritor en las orillas*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 16.

³ Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1998.

⁴ Beatriz Sarlo, *op. cit.*, p. 18.

casas de la ciudad, que, en poemas y ensayos, el “primer Borges” suele evocar. No obstante, como la misma cita anterior lo sugiere, la orilla, antes que límite geográfico, constituye una categoría de la dialéctica cultural de las sociedades contemporáneas. Dialéctica en virtud de la cual aquello devenido poroso (y, consiguientemente, en disputa) no sería solamente la frontera entre el campo (la tradición ligada al suelo, a las prácticas agrarias) y la ciudad (“la máquina simbólica más poderosa del mundo moderno”, dice Sarlo)⁵. Se trataría más bien de aquellos bordes que, en algún momento, habrían delimitado con claridad géneros literarios, lenguas, culturas.

En una ponencia presentada en Leipzig en 1996 (“Borges: crítica y teoría cultural”), Sarlo vuelve a la caracterización de Borges como un escritor en las orillas. Pero se trata ahora, más precisamente, de la orilla entre aquel fenómeno cultural que, acudiendo a Deleuze, llama “literatura menor” (*Kafka. Pour une littérature mineur*)⁶ y la tradición de la “alta literatura”. En esa orilla, Borges se desplazaría poniendo en juego una estrategia de lateralidad, de la cual sus prólogos constituirían un ejemplo paradigmático. “El prólogo”, dice Borges, “cuando son propicios los astros, no es una forma subalterna del brindis; es una forma lateral de la crítica”. Y Sarlo, en la misma ponencia, comenta:

Borges busca esta *lateralidad* en toda su obra, explorando entradas y recorridos no centrales tanto en el corpus de la literatura argentina como en las literaturas extranjeras. Porque quien verdaderamente es un ‘menor’, en el sentido en que Deleuze toma el término, es Borges: él llega para disputar dentro de una lengua ‘mayor’, el español, con la escritura construida en una orilla de esa extensión lingüística. Y, con Deleuze, puede verse a la literatura de Borges como “la condición revolucionaria de toda literatura dentro del corazón de lo que se llama literatura grande (o establecida)”⁷. Borges politiza el debate estético en el Río de la Plata, no en sus contenidos ideológicos explícitos, sino en la definición de nuevas posiciones de escritura.

En esta política de la escritura y de la lectura crítica, Borges se comporta como un vanguardista (rearmando el sistema literario) y sus textos anticipan el lugar que lo ‘menor’ va a tener en la teoría de las décadas siguientes (...) hay en Borges (...) una (...) construcción de un lugar lateral desde donde sea

⁵ Beatriz Sarlo, *op. cit.*, p. 28.

⁶ Gilles Deleuze, *Kafka. Pour une littérature mineur*, París, Minuit, 1975.

⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 113.

posible la escritura en un país 'menor' y marginal como es la Argentina. En este movimiento, Borges encara un conflicto doble: cómo se escribe literatura, cómo se habla de literatura, por una parte; qué son estas prácticas en una nación secundaria, colocada en las orillas de occidente. Borges diseña un lugar 'menor' en una lengua y una tradición literaria 'mayores': de ahí su carácter profundamente transgresor, que no deviene de sus ideas políticas, sociales o morales, sino de sus posiciones literarias.

Ahora bien: la apelación a Kafka, a su lectura por parte de Deleuze, puede resultar algo equívoca. En efecto, se trata allí, no ya de literatura menor en cuanto tal, sino más bien de una compleja y autoconsciente operación (precursora de la misma estrategia borgesiana, que nos interesa aquí dilucidar) orientada a poner en escena, a ficcionalizar la crisis que, al interior de la alta cultura, desata la irrupción de la cultura de masas, a partir al menos de la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, del concepto de "lo menor", el mencionado texto de Sarlo pasa a la idea de lo popular. Y, por más que en la cultura popular se conserven elementos vernáculos, la creciente hegemonía del mercado, de la televisión, de la cultura de la imagen que ella vehicula, determina que dichos elementos sean arrastrados, fagocitados por la irresistible corriente de la industria cultural. Es posible conjeturar que esta escena tardo o postmoderna, "post-aurática", de la cultura, ha tenido lugar, preferentemente, no en las viejas metrópolis de Europa, con su tejido cultural relativamente denso y resistente. Más bien, su sitio estaría en las emergentes megaurbes de América, en Buenos Aires, Sao Paulo, México o Nueva York: allí donde la inmigración y el mestizaje desplazan y resignifican toda posición cultural pretendidamente fija, y quedan prefigurados los conflictos culturales de la sociedad globalizada de hoy.

Es en este escenario donde, siguiendo de alguna manera a Sarlo, quisiéramos situar a Borges. La imagen del bibliotecario ciego, sumido en arcanos saberes, constituye un lugar común, que Borges mismo gustó difundir en apariciones públicas y entrevistas. Tan cierta, pero menos conocida, es la figura del periodista, del amante del cine y los géneros menores, del vulgarizador cultural que redacta breves comentarios para el diario *Crítica*, suerte de punta de lanza de la industria cultural en el Buenos Aires de las primeras décadas del siglo XX. Paul Claudel caracterizó alguna vez a Baudelaire (cuya escritura sería, según Walter Benjamin, precisamente el resultado de la crisis de la poesía lírica ante el enervamiento y hastío del habitante urbano) como la unión del "modo de escribir de Racine al de un periodista del Segundo Imperio" (citado por Benjamin, *Baudelaire*, p. 119). De la misma manera, sería posible quizás ver a Borges como la problemática síntesis

de un poeta culto (¿Leopoldo Lugones?) y un periodista del diario *Crítica*. La hipertensa dialéctica entre estos polos (cada uno de los cuales, en todo caso, contiene a su otro) sería en última instancia, y he aquí nuestra tesis, aquello que explicaría la peculiar estética literaria borgesiana⁸: el carácter autorreflexivo de una práctica literaria que se comenta a sí misma, que ficcionaliza su propia teoría.

En sus textos dedicados a Borges, Beatriz Sarlo aporta antecedentes fundamentales respecto a su inserción en la cultura de masas del siglo XX: su lectura vanguardista de las inscripciones populares en los carros, su interés por las calles “sin vereda de enfrente”, su reelaboración, en clave literaria, de textos bastardos, como aquellos que están en la base de la *Historia Universal de la Infamia* de 1930. Y más allá de estos actos, que pudieran ser meramente anecdóticos o empíricos, hay gestos hegemónicos, “transvaloradores” (Nietzsche): así, y primordialmente, la lectura que Borges hace de un autor menor, Evaristo Carriego, transmutándolo, como muestra Sarlo, en “un pre-texto”⁹: en pieza fundamental de su propia “fundación mítica” como “poeta fuerte” (Harold Bloom), capaz de digerir sin resto (la imagen es de Valery, a quien Borges leyó atentamente) a sus predecesores, incluso completándolos (atención, que este es también el procedimiento que Borges aplica a esa suerte de *Escritura* de los argentinos, el *Martín Fierro*).

Por el lado de la “alta cultura”, nos hemos referido ya a la lateralidad con la cual, dice Sarlo, Borges se mueve al interior de la tradición. Hay, nos señala también, una “política de la cita”, mediante la cual, en definitiva, Borges trataría de liberar a la tradición literaria de su “peso arqueológico”. Sabemos que Shakespeare y Homero constituyen para Borges (en parte, dada la parquedad de los datos biográficos que disponemos de ellos) verdaderos emblemas de la tradición literaria: “hacedores”, a través de los cuales (y he aquí también el *estatus* oracular al cual, postliteraria e irónicamente, Borges también aspira) la literatura, los mismos recursos inherentes al lenguaje, “hablan”. Es sugerente, por tanto, la violencia interpretativa que Borges ejerce sobre Macbeth, en un prólogo que Sarlo describe en los siguientes términos:

⁸ La llamada “ética para inmortales” que, tal como él mismo lo sugiere, estaría cifrada en el cuento “El inmortal”. Para una decriptación más extensa de la estética literaria borgesiana, ver “Bosquejo de una ética para inmortales”, en Eduardo Sabrovsky, *De lo extraordinario. Nominalismo y Modernidad*. También hay una versión de este texto en Eduardo Sabrovsky, “Bosquejo de una ética para inmortales”, *Borges Studies on Line*, 2001. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Obtenido desde <http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/sabrovsky.htm>

⁹ Beatriz Sarlo, *op. cit.*, p. 61.

... en su conjunto el prólogo está compuesto sobre una armazón de aforismos expandidos con pequeñas historias sobre Macbeth, sobre Shakespeare, sobre la recepción de Shakespeare en el romanticismo, sobre las brujas, sobre la intensidad pasional de la lengua en Shakespeare, etc. etc... El desorden de este recorrido aforístico (Molloy, 1994, pp. 105-111) es una estrategia bien evidente: frente a la totalización que, desde hace siglos, la crítica realiza sobre Shakespeare, Borges elige algunos hilos sueltos, como si el texto necesitara ser liberado de su sometimiento a una masa de lecturas previas. Justamente lo que se busca es liberarlo de ese peso arqueológico ("Borges: crítica y teoría cultural").

Ahora bien: una estética literaria parece requerir de la apelación a una tradición de textos canónicos, ejemplares, a los cuales hacer constantemente referencia. En su frecuente evocación de Homero (cuyos relatos resuenan "cóncavamente en la memoria humana"¹⁰), de Shakespeare (quien, como Dios, "es muchos y es nadie"¹¹), en la idea de que existiría una suerte de capital semántico finito a cuenta del cual la literatura inevitablemente giraría ("Cuatro son las historias. Durante el tiempo que nos queda seguiremos narrándolas, transformadas"¹²), Borges parece proponer una estética de esta índole, en rigor conservadora. No obstante, es preciso poner este gesto (en virtud del cual, por así decirlo, las escrituras fácticas, empíricas, hacen referencia a una Escritura, y de esa operación obtienen su "artisticidad", su elevación) en tensión con otro de signo opuesto: la tradición literaria es precisamente aquello que, como resultado de una ciega operatoria (esto es, de la cosificación, de la alienación más consumada), yace en los anaqueles de la atroz Biblioteca de Babel. Allí la historia literaria, dispositivo de valoración estética de signo conservador, ha sido refutada, abolida en provecho del espacio. Ahora bien: esta sustitución de la organicidad de la filiación por la mera contigüidad espacial es, precisamente, la condición de posibilidad de los ejercicios de lateralización que, a través de Sarlo, hemos visto a Borges practicar.

Y es que Borges está situado en un ambiente cultural tardomoderno –pre-postmoderno– en el cual, al menos desde Nietzsche, "se sabe" que toda verdad, todo bien y toda belleza no son sino máscaras, emanaciones de alguna voluntad de poder. O bien, como se diría evocando el empirismo y el nominalismo que se hallan a la base de las posteriores hermenéuticas de la sospecha de la Modernidad, no se trataría sino de "costumbres" lentamente sedimentadas a lo largo de la historia humana, y

¹⁰ Jorge Luis Borges, *Obras Completas II*, p. 160.

¹¹ Jorge Luis Borges, *op. cit.*, p. 182.

¹² Jorge Luis Borges, *op. cit.*, p. 504.

que luego, bajo el peso de una cierta configuración de poder, han experimentado un proceso de necrosis, de petrificación, y han devenido canónicas y obligatorias. En otras palabras: la pretendida escritura no podría ser sino un centón, un *patchwork* o sumatoria de escrituras: *a coat of many colours*, como “bíblicamente”¹³ afirma el Doctor Nahum Cordovero, personaje que estratégicamente interviene en el cuento “El inmortal” (*Obras Completas I*), haciendo una lectura secularizada de un manuscrito atribuido a un tal Joseph Cartaphilus, y del cual trata la narración. En este lector avezado, capaz de leer todo texto como una amalgama de citas que traman el inconsciente de su pretendido autor, es posible ver una cifra del propio Borges. Sin embargo —así, con base en la sugerente filiación sefardí, en la velada alusión a la Biblia, lo hemos conjeturado en otro lugar¹⁴—, por detrás parece recortarse el perfil de un pensador muy amado por Borges: el de Baruch Spinoza. Spinoza, “libre de la metáfora y el mito”¹⁵, quien funda la tradición moderna de lectura historicista de la Biblia, quien no ve en ella —en la Escritura por excelencia— más que esa amalgama de escrituras seculares, carentes en sí mismas de gloria, de sacra elevación.

La situación de la alta cultura desde la segunda mitad del s. XIX hasta nuestros días puede ser comparada con la de una ciudadela asaltada por los bárbaros. Pero habría que introducir la siguiente modificación: son los exponentes más elevados de la alta cultura quienes, precisamente, han abierto, no grietas, sino verdaderos y enormes cráteres en los muros. Después de Spinoza, suerte de adelantado de la crítica cultural contemporánea; después de Nietzsche; después de la implacable crítica ejercida por la Modernidad sobre cualquier pretensión de sacralidad o gloria, quien pretenda defender la idea de que —es un ejemplo— sería mejor leer a Platón que ver el fútbol por TV Cable, corre el serio riesgo de ponerse por debajo del propio discurso filosófico de la Modernidad: riesgo, en palabras de Walter Benjamin, de omitir la “barbarie” olvidada y conservada a la vez en todo “documento de la cultura” (*Discursos*, p. 172).

En la des-diferenciación cultural, en la consiguiente proliferación de escrituras indiferenciadas que caracteriza a la industria cultural —proliferación que sólo admite la ordenación pragmática, cuantitativa, que proporcionan las encuestas, el *people meter*—, es posible reconocer el gesto —la imagen es de Musil en *El hombre sin atributos*— de quien “ante la contemplación de un jarrón bellamente pulido, todo

¹³ La expresión —Borges no lo hace explícito— se puede encontrar en Génesis 37, 3, en la traducción inglesa de la Biblia conocida como *King James Version*.

¹⁴ Eduardo Sabrofsky, *De lo extraordinario. Nominalismo y Modernidad*, op. cit., p. 118, nota 8.

¹⁵ Jorge Luis Borges, *Obras Completas II*, op. cit., p. 308.

curvas voluptuosas”, experimenta “la maliciosa tentación (...) de hacerlo trizas de un solo golpe de bastón” (Musil, p. 303). Tentación, “pulsión demoníaca” por hacer de lo *extraordinario* una modalidad de lo *ordinario*, entendido como primordial: por engendrar la forma –la complejidad, el orden, la diferencia– a partir de la interacción ciega de elementos simples e indiferenciados; de la acumulación de infinitesimales variaciones cuya lenta sedimentación constituiría el “bajo” origen de la aureola de necesidad –sustancialidad– de la que suelen aparecer revestidas las cosas. Esta violencia –*suerte de protesta moderna contra la tiranía de lo existente*– tiene su expresión paradigmática en la ciencia de la Modernidad. Pero también en un *ethos* plebeyo, democrático, del cual las apologías contemporáneas del mercado, la industria cultural y el *people meter*, extraen, por así decirlo, su momento de verdad, su arrolladora energía histórica.

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Esta es la frase, traducida con cierta libertad por Marshall Berman, con la cual Marx (...) caracterizó, con agudeza insuperable, la lógica profunda de la Modernidad. Y no se trata ya sólo del “aura”, de la signatura del objeto de arte: ahora, lo que se precipita a la disolución son los mismos oropeles de los estados nacionales –el carácter intangible, extraordinario, de los héroes patrios, por ejemplo, puesto en cuestión tanto por los medios (que los “humanizan”) como por las artes, que los demitifican–¹⁶. Más en general, se precipita todo aquello que no sea susceptible de ser traducido en términos del *people meter* de los publicistas o de las curvas de utilidad de la ciencia económica.

Ante la pérdida del aura, las artes han tendido a volverse autorreflexivamente sobre sí mismas: a internalizar la pregunta por sus propias condiciones de posibilidad (hasta que “los juicios sobre la poesía” –la frase pertenece a Lautréamont, legendario poeta maldito– “tienen más valor que la poesía”¹⁷); a poner en escena, como en Duchamp o en el *Pop Art*, su propia imposibilidad, recreando de esta manera, en una suerte de efímero “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*) benjaminiano (*Discursos*, p. 188), su condición de objetos auráticos, sustraídos fugazmente de la deriva de la utilidad o el mercado. Esta es la estrategia que nos parece reconocer también en el Borges de

¹⁶ Así, sabemos –y ya no lo podemos olvidar– que Diego Portales habría tenido aficiones prostibularias; que Prat pudo ser homosexual; que, contrariamente a las pretensiones del presidente Hugo Chávez, Simón Bolívar no fue un santo revolucionario, etcétera.

¹⁷ “*Les jugements sur la poésie ont plus de valeur que la poésie*”. La frase de Lautréamont es citada y sirve de título al capítulo 5 de Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, 1994. Agamben también cita de Lautréamont lo siguiente: “*Les chefs-d'oeuvre de la langue française sont les discours de distribution pour les lycées et les discours académiques*”.

las orillas, con sus ficciones que simulan leerse, que simulan comentarse a sí mismas mediante el subterfugio de posdatas astutamente “posdatadas” (fechadas en años posteriores al de publicación, ver por ejemplo “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”; también “El inmortal”); estas hacen de sus textos parodias, miniaturas de un Libro Absoluto, de una Escritura anhelada e imposible. Como en las tradiciones nominalistas y místicas que tanto interesaron a Borges, y para las cuales el penúltimo nombre de la Divinidad es Nada, o Nadie, el Libro Absoluto, desencantado bajo la severa mirada del crítico cultural, no queda aniquilado: más bien, liberado del lastre de su contenido anecdótico y positivo, se contrae en un punto virtual: en una suerte de *Aleph*, letra muda –mera señal de apertura de la glotis antes de empezar a hablar– con la cual el Altísimo comienza su alocución a Moisés en el Sinaí (*Éxodo* 20, p. 2)¹⁸. Ahora bien: la referencia a un pre-texto vaciado de contenidos positivos no es sino un puro acto de referir: equivale a una pregunta, lanzada al vacío, en torno a la sacralidad –el aura, la artísticidad– de la propia obra.

Sea ahora un hombre que, viniendo de los clamorosos y trajinados despachos del diario *Crítica* de Buenos Aires, atraviesa una plaza –esa orilla–, deja atrás sus “rumores” y entra en una, en *la* Biblioteca. Hay un cierto anacronismo en esta imaginaria situación, pero como el mismo Borges lo ha dicho, en el texto que estamos evocando (“A Leopoldo Lugones”, *El Hacedor*), construirla “de algún modo será justo”. El umbral de la Biblioteca se abre al “ámbito sereno de un orden, [d]el tiempo disecado y conservado mágicamente”. Imaginemos luego que nuestro hombre recorre con frecuencia este trayecto, del tiempo frenético de la urbe al tiempo disecado donde, “como en la hipálage de Milton”, “alumbran las lámparas estudiosas”¹⁹. Para este genuino viajero del tiempo, es nuestra tesis, literarias –éticas o estéticas, artísticas, extraordinarias– han de ser aquellas obras (y sólo aquellas) que se tematizan a sí mismas: que incluyen obsesivamente en su trama la pregunta por la literatura y por su propia “artísticidad”. Textos vueltos autorreferencialmente sobre sí mismos, cuyo prototipo es la obra borgesiana: que incansablemente intentan darse alcance a sí mismos, que incansablemente traman la teoría de su propia práctica literaria.

¹⁸ A este vaciamiento de la palabra divina en cuanto paradójica condición de su efectividad, hemos hecho referencia apoyándonos en Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1978, en un texto anterior: Eduardo Sabrosky, “Mesianismo e Ilustración”, en *El desdén. Ensayo sobre la condición contemporánea*, cap. 18.

¹⁹ Jorge Luis Borges, *Obras Completas II*, op. cit., p. 308.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1998.
- Deleuze, Gilles, *Kafka. Pour une littérature mineur*, París, Minuit, 1975.
- Sabrovsky, Eduardo, *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996.
- Sabrovsky, Eduardo, *De lo extraordinario. Nominalismo y Modernidad*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2001.
- Sarlo, Beatriz, *Un escritor en las orillas*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Scholem, Gershom, *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1978.

RORTY Y LA HISTORIA*

FRANK ANKERSMIT¹

Resumen: A partir de la lectura del gran libro de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el ensayo busca indagar en la relación “Rorty y la historia”. El punto de contacto entre la filosofía “neopragmatista” de Rorty y la filosofía de la historia contemporánea, se encuentra sin duda en la crítica rortyana de los supuestos principales de la teoría del conocimiento que da origen a la epistemología moderna. Esta crítica de la epistemología acerca la filosofía de Rorty a las tesis “narrativistas” de la historia al desplazar los problemas de la referencia de un mundo exterior por los problemas del lenguaje.

Palabras clave: epistemología, filosofía del lenguaje, teoría de la historia, referencia, creencia.

Abstract: From reading the great book of Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, the paper seeks to investigate the relationship “Rorty and history.” The interface between philosophy neopragmatist Rorty and philosophy of contemporary history, is certainly critical in Rorty of the main assumptions of the theory of knowledge that gives rise to modern epistemology. This review of epistemology Rorty's philosophy about the thesis narrativists history by displacing the problems of reference outside world by language problems.

Keywords: epistemology, philosophy of language, theory of history, reference, belief.

*Traducción de Pablo Abufom Silva.

¹ Profesor de Estética, Filosofía de la Historia y Teoría Política de la Universidad de Groningen, Holanda. Correo electrónico: f.r.ankersmit@rug.nl

I. INTRODUCCIÓN

"Rorty y la Historia" no es, a primera vista, un tópico muy prometedor. Rorty nunca se refirió a ninguno de los grandes historiadores del pasado y el presente, como Gibbon, Ranke, Burckhardt, Huizinga, Meinecke o Braudel². Se sentía aún menos atraído por la filosofía de la historia y consideraba que era una disciplina que carecía de interés y relevancia³. Nunca comentó la obra de Hayden White, el más influyente de los filósofos contemporáneos de la historia –aunque debe haber estado bastante consciente de la existencia de esta⁴ y de cuán cercano llegó a estar de sus propios intereses de investigación⁵.

Es cierto que Rorty escribió mucho sobre filosofía política, filosofía de la cultura y teoría literaria, campos que no están muy lejos de los intereses profesionales de los historiadores y los filósofos de la historia. Pero nunca se sintió atraído por los aspectos típicamente *históricos* de la política, la cultura y la teoría literaria. Fue a Rawls a quien escogió como su principal guía en filosofía política, el mismo filósofo político que, con su notable "velo de ignorancia", había quitado de un solo plumazo todo lo histórico de la agenda del filósofo político. Luego, fue Derrida el héroe de Rorty en los dominios de la cultura y la teoría literaria. Y, de nuevo, la "fetichización del texto" de Derrida no dejaba lugar para las preocupaciones tradicionales del historiador. En suma, la historia, la conciencia histórica, los historiadores y el pensamiento histórico, nunca alcanzaron un puntaje muy alto en la lista de los intereses profesionales de Rorty⁶.

Sin embargo, hay una excepción notable a la indiferencia de Rorty hacia la "historia". Y esta es *Philosophy and the Mirror of Nature (PMN)*, su primer libro, y

² Es cierto, ocasionalmente menciona a Foucault, pero lo veía más como un filósofo político que como un historiador; más aún, al parecer tenía pocas simpatías por él. Así, Rorty habla despectivamente acerca de la "extraordinaria aridez de la obra de Foucault" (1991, p. 173). Véase Richard Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Y en su única referencia más extensa a Foucault, Rorty habla (de nuevo críticamente) sobre las visiones morales y políticas de Foucault, pero no sobre su obra histórica. Véase Rorty, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault," en *Heidegger and Others*, pp. 193–98.

³ Rorty escribió tan sólo un ensayo que podría verse como una contribución a la filosofía de la historia: "The Historiography of Philosophy: Four Genres". Richard Rorty, en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49–77. Es uno de los ensayos menos inspirados de Rorty y no lo discutiré aquí. Igualmente, al filósofo de la historia electrificado por el mero título de "Holism and Historicism", le espera una mala sorpresa: descubrirá que la palabra "historicismo" aparece una sola vez en el ensayo, y más aún, en un contexto carente de todo interés. Richard Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

⁴ Ambos académicos eran buenos amigos cuando hicieron clases en Stanford a fines de la década de 1990.

⁵ Ocurre casi lo mismo con Arthur Danto –ese otro gran filósofo de la historia americana contemporánea– y en el que Rorty podría haber encontrado un buen aliado en su ataque a las ortodoxias de la filosofía del lenguaje.

⁶ El término "fetichización del texto" es de Hayden White en "The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory", *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 261–282.

el que lo hizo famoso. Desde su publicación, Rorty se convirtió en una celebridad intelectual casi de un día para otro y ninguna de sus obras posteriores volvió a tener un impacto tan grande⁷.

La "historia" está presente de manera muy prominente en este libro. En él, Rorty atacó el asunto central de la filosofía del lenguaje contemporáneo —la epistemología—. Sostuvo que la epistemología resultaba de una demarcación inapropiada de la filosofía con respecto a la ciencia por parte de filósofos del siglo XVII como Descartes y Locke. Así, la epistemología fue el vástago intelectual de una (desafortunada) contingencia histórica y una de la que sólo se puede dar cuenta *históricamente*. De haber sido los hechos históricos en la historia intelectual europea desde Descartes a Kant sólo un poco diferentes, los filósofos hubiesen terminado haciendo otras y probablemente mejores cosas que las que hacen hoy. El uso por parte de Rorty del arma de la contextualización histórica fue aún más efectivo, habiendo demostrado ser un historiador de la filosofía absolutamente brillante. Además, a lo largo de su libro, Rorty se tomó en serio la recomendación de Thomas S. Kuhn de que, al leer la obra de un pensador importante, de preferencia debiésemos buscar los absurdos evidentes en el texto y luego preguntarnos cómo es posible que una persona razonable pueda haberlos escrito⁸. Esto es puro historicismo, por supuesto. Sólo basta pensar en la antigua demanda historicista de que el historiador debe llegar a una "*Verstehen*" de lo que podría, a primera vista, parecer extraño y poco familiar para nosotros en el hacer y el decir de nuestros antepasados.

Pero aún más importante es que en el libro puede detectarse una *filosofía de la historia* tremendamente poderosa. Rorty ya dejaba ver esto al coronar el mensaje de su libro con dos capítulos finales sobre la hermenéutica de Hans Georg Gadamer. La sugerencia es clara: si uno sigue la historia del pensamiento occidental desde Descartes y la extrapola de allí al futuro (como Rorty hace tentativamente en estos dos capítulos finales), será la hermenéutica, por lo tanto, una filosofía de la historia, aquello con lo que nos encontraremos. Aún más, el libro ya ofrecía algunas seductoras reflexiones sobre cómo sería esta nueva filosofía de la historia: mínimamente, aplicaría la sofisticación técnica de la filosofía analítica del lenguaje a los problemas investigados tradicionalmente en la filosofía de la historia.

⁷ Indudablemente, esto se explica en parte porque Rorty nunca emprendió la tarea de escribir un libro con la fuerza y el alcance de *Philosophy and the Mirror of Nature*; desde entonces, publicó principalmente artículos sobre filósofos continentales y anglosajones, que tuvieron como consecuencia que permaneciera a la sombra de aquellos cuya obra comentó, por más brillantes que siempre hayan sido sus comentarios. La única excepción es Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pero este libro carece del impulso, el entusiasmo y el arrojo que hicieron de *Philosophy and the Mirror of Nature* una lectura tan fascinante.

⁸ Véase Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 323, donde Rorty cita aprobatoriamente a Kuhn con respecto a esto.

De modo que los filósofos de la historia (como yo) esperaron ansiosos el próximo libro de Rorty con la expectativa de que habría de cumplir las promesas del final de *PMN*. Pero, cuando por fin salió *Contingencia, ironía y solidaridad* en 1989, estaba claro que Rorty había abandonado el proyecto que había sugerido al final de *PMN*. No habría jamás una secuela a ese libro y se seguiría aceptando la persistencia de una división entre la filosofía del lenguaje y la historia. La hermenéutica, la historia y la conciencia histórica están ausentes en lo que Rorty escribió desde *PMN* en adelante.

Puede que esto aclare lo que espero hacer en este ensayo. Habiendo sido invitado a escribir sobre "Rorty y la Historia", debo enfocarme en los momentos en los que Rorty llegó a estar realmente cerca de la historia, por lo tanto en *PMN*⁹. Por ello, las referencias a sus obras posteriores serán relativamente escasas en este ensayo –y mi objetivo principal será presentar un esbozo de la filosofía de la historia implícita en *PMN* y cómo esta puede desarrollarse–.

II. CONTRA LA EPISTEMOLOGÍA

El principal argumento de Rorty contra la epistemología es que esta sólo podía surgir –y adquirir su prominencia en la filosofía occidental– gracias a algunas peculiaridades puramente accidentales de la forma en que la tradición filosófica se desplazó del aristotelismo al tipo de filosofía moderna que asociamos con Descartes, Locke y Kant. Así, la epistemología no es el sendero recto hacia la verdad filosófica, como siempre creímos, sino una empresa no menos arbitraria que sus orígenes en el siglo XVII.

Rorty comienza recordándonos que Aristóteles no tuvo ninguna necesidad de epistemología. El esfuerzo del epistemólogo por explicar el conocimiento sólo tiene sentido si pensamos que debe haber alguna brecha que debamos cerrar entre el sujeto cognoscente y el objeto del que tiene conocimiento. Pero para el Aristóteles de *De Anima* no existía tal brecha: apelando al sentido del tacto, creía en una *continuidad* entre el sujeto y el objeto de conocimiento, no dejando lugar para ella. El conocimiento, al ser una *identificación* del sujeto con el objeto, es la anulación de cualquier distancia o brecha entre ellos. Como en el caso típico del dolor: ¿quién podría distinguir entre sujeto y objeto en el caso del dolor que sentimos?¹⁰

⁹ Además, a mi entender, Rorty nunca cambió de parecer sobre ningún tema que haya sido realmente de su interés. De modo que todo ya estaba –y también en su lugar y contexto apropiado– en *Philosophy and the Mirror of Nature*.

¹⁰ Rorty cita a Saul Kripke de la siguiente forma: "Así, no es posible decir que aunque el dolor se identifique necesariamente con determinado estado físico, pueda descubrirse un determinado fenómeno de la misma manera que descubrimos el dolor sin estar en correlación con ese estado físico", *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980, p. 79. Ambos van necesariamente juntos.

Descartes rechazó la explicación aristotélica del conocimiento, puesto que no dejaba lugar a la distinción entre verdad y falsedad y, por lo tanto, a la cuestión de cómo definir los instrumentos y criterios requeridos para nuestra búsqueda de la verdad (científica). Puesto que o somos afectados como sugiere Aristóteles –y entonces hay conocimiento– o no lo somos –y entonces no hay falsedad, sino *ausencia* de conocimiento, que es algo distinto–. Esto es lo que hizo que Descartes “reagrupara”¹¹ asuntos concernientes a la mente y al pensamiento, y es también la razón por la que remodeló radicalmente la noción aristotélica de sustancia, primero cortando sus lazos con las cosas individuales a las que esta había sido aplicada tradicionalmente, con el fin de usarla, luego, para crear la oposición ontológica entre *res extensa* y *res cogitans*. La *res cogitans*, el pensamiento, adquiriría ahora autonomía propia a expensas de la íntima interacción aristotélica entre el sujeto y el objeto de conocimiento¹². Rorty lo resume así:

[para Aristóteles] no es posible separar los ‘estados conscientes’ o ‘estados de conciencia’ –hechos de una vida interior– de los hechos del ‘mundo externo’. Por otro lado, Descartes utilizó el término ‘pensamiento’ para referirse al dudar, comprender; afirmar, negar, querer, rechazar, imaginar y sentir, y decía que, incluso si sueño que veo la luz, ‘propiamente hablando lo que hay en mí se llama sensación, y se utiliza en este sentido preciso de que no es otra cosa que pensamiento’¹³.

Así se originó el *forum internum* cartesiano, donde todas nuestras pretensiones de conocimiento tendrán que ser presentadas y defendidas, y donde la verdad y la falsedad serán separadas tan inexorablemente como la voluntad de Dios separará las ovejas de las cabras el Día del Juicio Final. Y puesto que nada está más cerca de la mente que la mente misma, el conocimiento de objetos en la mente será prototípico del tipo de conocimiento más certero y confiable que podamos tener –de allí el racionalismo cartesiano y su romance con la lógica y las matemáticas–.

En una brillante exposición, Rorty demuestra a continuación cómo es que Locke llegó a conclusiones similares, aun cuando su punto de partida difería bastante del de Descartes. Rorty distingue (con Wilfrid Sellars) entre: (1) una impresión de un triángulo rojo como un ítem rojo y triangular cuya existencia y su ser rojo y

¹¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 56.

¹² Y que volvió a perder, momentáneamente, con la frase de Rousseau “sentir, c’est penser”.

¹³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 47-48.

triangular son conocidos inmediata y no-inferencialmente y (2) una impresión de un triángulo rojo como el conocimiento de que un ítem rojo y triangular existe¹⁴. Y luego sostiene que la metáfora de la tablilla que Locke utiliza para explicar la forma en que la experiencia sensible produce el conocimiento, lo conduce a confundir (1) y (2), puesto que será difícil distinguir entre las marcas en la tablilla de nuestra mente causadas por la experiencia sensible y nuestra *conciencia* de estas marcas. La metáfora de la tablilla es neutral con respecto a estas dos opciones. Esta es la razón por la que Locke puede desplazarse imperceptiblemente desde (1) la experiencia sensible a (2) la *conciencia* de algo, o al *conocimiento* de que algo es el caso. Pero el desplazamiento es crucial puesto que es la contraparte (empirista) exacta del postulado cartesiano del *forum internum* como receptáculo del conocimiento. Así la “idea idea” surge como encarnando los contenidos de la mente y es aquello en contra de lo que Thomas Reid (y Friedrich Heinrich Jacobi) lucharían en vano a fines del siglo XVIII¹⁵.

De este modo, Descartes y Locke, en un esfuerzo curiosamente combinado, pavimentaron el camino a Kant (acerca del cual Rorty mantiene un relativo silencio). Porque en su ataque contra lo que él consideraba el dogmatismo tanto del racionalismo como del empirismo, Kant aumentó inconmensurablemente las responsabilidades del *forum internum* cartesiano y lockeano al transformarlo en la suprema autoridad filosófica para ofrecer una explicación trascendental de cómo es posible el conocimiento –un asunto que nunca se le ocurrió a Descartes o a Locke (o a Hume)–. Con la “trascendentalización” kantiana del racionalismo y el empirismo, la epistemología adquirió la armadura filosófica que ha seguido usando hasta el presente. La filosofía, es decir, la epistemología, comenzaba ahora a emular a las ciencias, no sólo siendo no menos rigurosa y exacta en su argumento que las ciencias, sino también pretendiendo ser aún “más profunda” que las ciencias mismas al explicar su *posibilidad*. De este modo, la filosofía se volvió “fundacionalista”, en el sentido de exponer los fundamentos de las ciencias. Como comenta Rorty despiadadamente:

El resultado fue que cuanto más “científica” y “rigurosa” se hacía la filosofía, menos tenía que ver con el resto de la cultura y más absurdas parecían sus pretensiones tradicionales. Los intentos de los filósofos analíticos y de los fenomenólogos por “fundamentar” unas cosas y “criticar” otras no encontraron eco en aquellos cuyas actividades trataban de fundamentar o criticar. Los

¹⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 134-144.

¹⁵ Véase Frank Ankersmit, “Friedrich Heinrich Jacobi, Champion of Realism, Father of Romanticism and Beacon for Our Time,” *Common Knowledge*, primavera 2008, en el que muestro lo que Jacobi y Rorty tienen en común.

que necesitaban una ideología o una auto-imagen hicieron caso omiso de la filosofía en general¹⁶.

Así es cómo Rorty usó la “historia” en *PMN* para privar a la epistemología de sus pretensiones de eminencia filosófica. No fue a la *filosofía misma* (como seguía siendo el caso con Wittgenstein), sino a la *historia*, a la que se le daba el honor de ser la “terapia” para las “neurosis” de la filosofía contemporánea¹⁷. No hace falta decir que esto no hizo que Rorty se ganara el cariño de sus colegas anti-historia en los departamentos de filosofía de las universidades anglosajonas¹⁸. De hecho, el tremendo éxito de *PMN* fue en gran medida “un succès de scandale,” no redimido por el innegable genio del propio Rorty como profesional de la filosofía del lenguaje. O, más bien, su manejo superior de las técnicas de la disciplina sólo empeoró las cosas para él. Nadie se había preocupado mucho del recurso de Kuhn a la historia, puesto que sus disparates filosóficos dejaban completamente claro que no era un enemigo a temer¹⁹. Pero con Rorty se trataba de algo distinto. Así que con *PMN*, adquirió el aura de un ángel caído, de un Lucifer —y este es un pecado para el que no hay absolución—.

III. FILOSOFÍA “PURA” E “IMPURA” DEL LENGUAJE

A continuación, Rorty lleva a cabo una investigación acerca del destino de la epistemología en el siglo XX. La principal reflexión es que la representación ahora llegó a comprenderse como “lingüística más que mental”²⁰. Mientras que Descartes, Locke y Kant habían querido responder a la pregunta sobre cómo es posible el *conocimiento* enfocándose en la mente (y en cómo se relacionaba lo que ocurría en ella con el mundo “exterior”), la intuición era ahora que el conocimiento siempre se expresa en el *lenguaje* y que, por lo tanto, la pregunta crucial es cómo es que el lenguaje hace posible el conocimiento. Rorty distingue tres etapas en la historia de la filosofía del lenguaje.

¹⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 5.

¹⁷ Rorty da crédito a los trabajos tardíos de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, porque “son más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico”, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 5-6.

¹⁸ Tal como enfatiza Rorty, la filosofía analítica siguió el patrón cartesiano y kantiano al concebirse a sí misma como “un intento de escapar de la historia”, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 9.

¹⁹ Para estos disparates, véase John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science From Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

²⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 8. Uso el término “representación” en el sentido de Rorty; por lo tanto, en el sentido en que podemos decir que las ciencias nos ofrecen “representaciones verdaderas” del mundo. El término no tiene connotaciones estéticas aquí, en el sentido en que podemos decir que la obra de arte es una *representación* de lo que representa.

La primera etapa es la de Gottlob Frege, la del Bertrand Russell de los *Principia Mathematica*, la del Wittgenstein del *Tractatus* y la de la *Logische Aufbau* de Rudolf Carnap, donde el lenguaje es reducido a la lógica. La tarea principal del filósofo es, entonces, ubicar las oraciones proferidas en un lenguaje (natural) en un esquema lógico. Esta etapa concluyó rápidamente con la caída del positivismo lógico. Luego vino la segunda etapa de la filosofía del lenguaje (o filosofía analítica). Los problemas de la verdad y el conocimiento eran ahora desvinculados de la lógica e investigados, en cambio, mediante su análisis en el contexto de cómo el lenguaje se engancha al mundo. El lenguaje fue “trascendentalizado”, en el sentido de Kant:

La segunda fuente de la filosofía del lenguaje contemporánea es explícitamente epistemológica. La fuente de esta filosofía del lenguaje “impura” es el intento de mantener la imagen de la filosofía de Kant por considerar que ofrece un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento... El tratamiento de la filosofía como análisis del lenguaje parecía unir los méritos de Hume con los de Kant. El empirismo de Hume parecía sustancialmente verdadero, pero con poca solidez metodológica pues no tenía otra base que una teoría empírica de la adquisición del conocimiento: Las críticas de Kant a la “mala” filosofía (por ejemplo, la teología natural) parecían al mismo tiempo más sistemáticas y más contundentes que las de Hume²¹.

De este modo, puede verse a la filosofía del lenguaje como continuadora del antiguo programa “trascendentalista” kantiano, aunque con nuevos y mejores instrumentos, a saber, instrumentos “lingüísticos”. De esto se trataba básicamente el así llamado “giro lingüístico”²².

Pero como ya ha sugerido mediante el uso de la palabra “impura” en el pasaje que acabo de citar, Rorty distingue todavía una tercera fase en la filosofía del lenguaje. Se trata de la fase de la “filosofía del lenguaje pura” (inaugurada por Sellars y Donald Davidson) que evita los atolladeros de la filosofía del lenguaje “impura”, epistemológica, y en la que pone sus mayores esperanzas.

Para captar la naturaleza de la filosofía del lenguaje pura de Rorty, lo mejor es comenzar oponiendo la Verdad a la verdad, la Referencia a la referencia y el Significado

²¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 257-258.

²² “Con ‘filosofía lingüística’ me refiero a la visión de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) o mediante la reforma del lenguaje, o con una mayor comprensión del lenguaje que usamos actualmente”, Richard Rorty, “Introduction”, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 3.

al significado —e insistiendo en que Rorty no tiene problemas con la verdad, la referencia y el significado, sino sólo con sus contrapartes que comienzan con mayúscula y que representan el uso de estas nociones en epistemología—. Se sigue inmediatamente de esto que uno sólo puede malentender a Rorty si lo ve como un relativista o un escéptico historicista. Rorty no está menos seguro que todos nosotros en la vida cotidiana, o cuando hacemos ciencia o escribimos historia, de que mucho de lo que decimos es verdadero y tiene su base en evidencia suficiente y convincente. De hecho, es más bien al revés: su impresionante visión es que el relativismo y el escepticismo serán difíciles de evitar tan pronto como uno intente descubrir un “fundamento” epistemológico para la verdad y el conocimiento. Cuando ya no nos contentamos con la verdad, la referencia y el significado —aunque esto sea todo lo que necesitamos— y apuntamos a la Verdad, la Referencia y el Significado (sin tener una idea de lo que estamos buscando), “primero levantaremos el polvo” y luego nos quejaremos “de que no podemos ver”, para parafrasear a Berkeley. Fueron los lockeanos y los kantianos quienes levantaron “este polvo” al interponer entidades como “la mente”, “la idea idea” o “las categorías del entendimiento” entre el sujeto cognoscente y aquello de lo que tiene conocimiento. Pero estas entidades necesitan ser eliminadas implacablemente puesto que no son más que eso que Wittgenstein describe como “la rueda que puede ser girada aunque nada más se mueva con ella” y, por lo tanto, “no son parte del mecanismo”.

De allí la denuncia de Rorty de la verdad como correspondencia. Nuevamente, esto no debiese leerse como una concesión al relativismo o el escepticismo, sino como un ataque a que se postule (aunque a menudo inconscientemente) un marco que engloba lo que decimos y aquello de lo que se trata, y del que se pretenda que “explica la verdad” (epistemológicamente) en términos de correspondencia. Debemos conceder, en todo caso, que Rorty no es completamente consistente en este punto. Porque tiene el hábito de recomendar un modelo “conversacionalista” de la Verdad para reemplazar el modelo de la correspondencia; “Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana... buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme. Estaremos en lo que Sellars llama “el espacio lógico de las razones” más que en el de las relaciones causales con los objetos”²³. La idea es que la Verdad es lo que demuestra ser el resultado de la “conversación” entre científicos e historiadores. Las afinidades con la concepción peirceana pragmatista de la Verdad no necesitarán elucidación²⁴, ni tampoco las afinidades con la teoría coherentista de la

²³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 157.

²⁴ Aunque, en otro lugar, Rorty expresa sus dudas con respecto a Peirce, 1980, pp. 296-297.

Verdad. Y esto debiese levantar nuestras sospechas. El modelo de la conversación, ¿no crea también un marco contenedor, a saber, aquel que encierra todo lo que decimos entre este momento y el Fin de la Historia?²⁵.

En cualquier caso, ahora estamos capacitados para captar la oposición que hace Rorty entre filosofía del lenguaje “pura” e “impura”, y las razones por las que rechaza esta última. La filosofía del lenguaje “impura” reflexiona sobre cómo la verdad, la referencia y el significado, se explican epistemológicamente dentro del marco de la Verdad. Esta es la posición que identifica con el transcendentalismo lingüístico tal como podemos encontrarlo en Hilary Putnam, Quine (en ocasiones) y en la mayor parte de los filósofos contemporáneos del lenguaje. El mejor ejemplo de la filosofía del lenguaje “pura”, por otra parte, es Davidson y, especialmente, su notable ataque a los “esquemas conceptuales” —un ataque que Rorty reconoce como la base y el programa (casi escribí “fundamento”) de su propia filosofía “pura” del lenguaje—.

En la exposición de Rorty, la estrategia general de Davidson es desconectar la cuestión de “cómo funciona el lenguaje” de la cuestión de “cómo funciona el conocimiento” y, por lo tanto, desconectar el significado de la verdad²⁶. Y no hace falta decir que esto golpea a la filosofía trascendental “impura” donde más le duele, porque en ella siempre se esperó que la primera pregunta respondiera la segunda. De acuerdo con esta separación, Davidson propone una teoría “holística” neo-wittgensteiniana del significado en la que el significado *no* es alcanzado anclando el lenguaje al mundo, sino viendo cómo el significado de las palabras y las oraciones afecta al significado de *otras* palabras y oraciones. Y donde el “holismo” no debiese ser asociado con algún “todo” *cerrado* (como en el caso de los paradigmas de Kuhn): es sólo una cuestión de todas las oraciones que usamos —y para ellas no hay límite—²⁷.

La alternativa es, en efecto, anclar el lenguaje firmemente al mundo adoptando

²⁵ Tanto Gadamer como Dewey parecían contentos con este marco, y la simpatía de Rorty hacia estos dos filósofos sugiere su incapacidad para reconocer el compromiso de estos con el mito del marco.

²⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 259.

²⁷ Davidson rechaza parcialmente la interpretación que hace Rorty de su obra en Donald Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87, Nº6, 1991, pp. 279-328. Al discutir las críticas de Davidson, Rorty identifica lo que lo separa de Davidson: “Estoy dispuesto a retirar mi afirmación hecha en 1986 de que “verdadero” no tiene un uso explicativo, lo que fue una forma confusa de sostener que “es verdadero” no es una explicación útil de por qué la ciencia funciona o de por qué debiese compartir mis creencias.” Rorty, “Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright,” en *Philosophical Papers*, vol. 3, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 25n. Pero, al mismo tiempo, mantiene lo sustancial de sus propias ideas tal como las he apuntado aquí. Aparentemente, hay una divergencia de opinión entre ambas posiciones, por lo que aquí presentaré lo que Rorty adscribe a Davidson como si fueran las propias opiniones de Rorty, y le dejaré a otros la tarea de decidir si Rorty interpretó correctamente a Davidson o no.

alguna teoría sobre dónde y cómo el lenguaje y el mundo realmente se enganchan uno al otro. Hay una gran variedad de teorías de este tipo; podría pensarse aquí en la concepción empirista de la experiencia, en los datos sensibles, en “la idea idea”, en la mente, en las oraciones de observación, en (las teorías de) la referencia, en los “designadores rígidos” de Saul Kripke, y así podríamos seguir por un tiempo. De hecho, sólo la larga historia de la epistemología nos provee la lista completa de estas teorías. Y lo que todas ellas tienen en común es (1) que descubren, en el lugar “en el que el lenguaje y el mundo se encuentran”, por decirlo así, la matriz de todo lo que, en una etapa posterior, se diga verdaderamente acerca del mundo. Esta matriz es así el *esquema* de (todo) *contenido* posterior. Y (2) la Verdad (en el sentido de la Verdad epistemológica) será aquí la base, y la condición, del Significado. Porque fuera del esquema podrá haber verdad —la dependencia al esquema de la Verdad no excluye la posibilidad de verdades generadas por *otros* esquemas— pero serán inaccesibles para nosotros; no seremos capaces de darles significado. Como lo dice Rorty:

Esta imagen del holismo que deja de aplicarse en el punto en que la referencia es menos problemática —en la superficie de contacto entre la lengua y el mundo donde los demostrativos realizan su tarea— es una forma de mantener en pie la distinción esquema-contenido. Si pensamos así del lenguaje, se nos ocurrirá pensar que otros (los galácticos, por ejemplo) habrán “fragmentado” el mundo de otra manera en sus actos originales de ostensión y, por tanto, habrán dado diferentes significados a las palabras individuales que forman el “núcleo” de su lengua. El resto de esta se verá contagiada por esta divergencia de nuestra forma de dar significado al “núcleo” del inglés y, por tanto, no tendremos ninguna forma de comunicación —ningún punto común de referencia, ninguna posibilidad de traducción²⁸.

Así, la distinción esquema-contenido nos encierra en el esquema que hemos escogido y tiene, para el epistemólogo, el resultado particularmente desagradable de generar una variante verdaderamente invencible del relativismo (con respecto al esquema), como descubrió Putnam para su desgracia²⁹.

Tomando todo esto, llegamos a la siguiente imagen de la oposición de Rorty entre filosofía del lenguaje “pura” e “impura”. La filosofía del lenguaje “impura” comienza con el postulado de algún marco o esquema que lo engloba todo, dentro del cual se ubica todo lo que podemos decir (que el marco o el esquema esté fijo por

²⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 304.

²⁹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 284-285.

la eternidad, como con Kant, o que se desarrolle en el tiempo, como es el caso con el “realismo interno o metafísico” de Putnam, es algo que no hace la diferencia en este contexto). La pregunta epistemológica es, a continuación, cómo volver a vincular con este esquema todo eso que decimos. De este modo, la Verdad, la Referencia y el Significado pueden, supuestamente, ser fijadas y definidas. Debido a la gran variedad de todas nuestras pretensiones de verdad, esta es una cuestión difícil y enfrentarla requerirá un tremendo esfuerzo. ¿Cómo se relacionan las verdades de la ciencia con las verdades de la historia? —sólo para mencionar un ejemplo—. Pero, considerando la naturaleza de la tarea, hay que destacar que uno puede tener preocupaciones sobre su manifiesta circularidad. Primero se construye una estructura ideal o imaginaria en torno de nuestras “creencias verdaderas justificadas”, para usar la terminología de Rorty, y luego se pregunta cómo esta estructura imaginaria *justificaría* las creencias que ya hemos aceptado como “*justificablemente* verdaderas”. ¿Qué sentido tiene toda la empresa? ¿Qué podemos esperar aprender de ella? Estas preguntas son aún más difíciles que las de la misma epistemología.

Por el otro lado, está la filosofía “pura” del lenguaje —donde el primer paso es desconectar verdad y significado—. Esto libera a la filosofía del lenguaje de la (arrogante) pretensión de competir con las ciencias en su búsqueda de la verdad (presuntamente “fundamentando” la verdad del científico en la Verdad). Aquí se abandona la noción misma de un esquema conceptual (aunque bien pueda haber esquemas que son internos a la ciencia, pero que no tienen relevancia filosófica). Así, Davidson y Rorty están felices por asumir que la mayoría de lo que decimos es verdadero —y no podríamos ni siquiera comprender lo que significa cuestionar esto, puesto que sólo se haría mediante el recurso a un “esquema” alternativo al que uno supuestamente posee (pero un esquema tal sería intraducible al nuestro y, por ello, incomprensible). Esto efectivamente destruye el argumento escéptico. Rorty cita a Davidson: “Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, conseguimos una relatividad conceptual y una verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, esta forma de relatividad se va al traste. Como es natural, la verdad de las oraciones sigue siendo relativa al lenguaje, pero esto es algo perfectamente objetivo. Al abandonar el dualismo de esquema y mundo, no renunciamos al mundo, sino que restablecemos el contacto no mediado con los objetos conocidos cuyas travesuras hacen que nuestras oraciones y opiniones sean verdaderas o falsas”³⁰. Enfatizo la frase “restablecemos el contacto no mediado con los objetos

³⁰ La fuente es Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-1974, p. 20.

³¹ La frase debe recordarnos a Jacobi, cuya crítica de la epistemología kantiana es similar al argumento de Davidson y Rorty, y Jacobi también insistió en la “inmediatez” de nuestro contacto con el mundo.

conocidos”, a la que regresaré en la sección sobre la experiencia³¹.

Finalmente, debemos preguntarnos (y preguntarle a Rorty) qué le quedará por hacer a su filosofía “pura” del lenguaje, ahora que la mayor parte de la filosofía contemporánea del lenguaje ha sido privada de su propósito y significado. Es cierto que el mismo Rorty presenta en *PMN* a la hermenéutica gadameriana como el mejor candidato de cómo sería en la práctica una filosofía “pura” del lenguaje. Pero sus argumentos para esto al final de su libro son deplorablemente imprecisos –y nunca los desarrolló en sus obras posteriores–. Sin embargo, al hacer esta sugerencia, debe haber sentido que la *historia* –que es de lo que se trata la hermenéutica– responderá, de algún modo, la pregunta de cómo sería una filosofía “pura” del lenguaje. Este será el tópico abordado en la próxima sección.

IV. FILOSOFÍA “PURA” DEL LENGUAJE HISTÓRICO

Rorty dice sobre las teorías de la referencia que son “casi coextensivas con lo que yo vengo llamando ‘filosofía del lenguaje impura’”³². Esto no debe sorprender. La referencia es un dispositivo que nos permite movernos desde el lenguaje al mundo, de modo que todo lo que es problemático con respecto a la epistemología, y la filosofía “impura” del lenguaje en general, es probable que se anuncie aquí de la forma más clara. Al discutir la referencia, lo mejor es comenzar, nuevamente, contrastando la Referencia con la referencia. Rorty estará perfectamente dispuesto a permitir que tanto en la ciencia como en nuestro habla cotidiana a menudo “refiramos” a cosas en la realidad, en el sentido trivial, no técnico, de “hablar de”. Normalmente no surgirá ninguna complicación. Pero hay casos problemáticos: ¿podemos referirnos a Sherlock Holmes, a Dios, al PIB de Francia en 1970 (o en 1530), a lo moralmente bueno o a la belleza estética? O piénsese en las cuerdas de la “teoría de cuerdas”. O al tipo de entidades –como “el Renacimiento”, las “clases sociales”, el “conservadurismo” o el “tradeunionismo”– que son discutidas por los historiadores.

El punto de partida de Rorty al abordar la referencia es el asunto de la *mismidad de la referencia*. Así, si tenemos personas diferentes, usando palabras diferentes, textos diferentes en contextos diferentes, ¿qué legitima que digamos que, bajo ciertas circunstancias, siguen hablando acerca del *mismo* referente? Supongamos, por ejemplo, que S puede hablar del tópico T, pero que la mayor parte de sus creencias sobre T son falsas. ¿Puede todavía decirse que se refiera a T? Hay dos opciones, según Rorty. Una puede decir que S efectivamente habla de T (se refiere a él), aunque prácticamente todo

³² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 270.

lo que dice sobre T es falso. La otra posibilidad es decir que puesto que prácticamente nada de lo que S dice es verdadero de T, no es posible que S esté hablando de T (refiriéndose a él)³³. Para salir del dilema, apelaremos al criterio de referencia de Searle-Strawson, presentado por Rorty de la siguiente forma: "que S se refiere a T en su uso de 'T' si la mayor parte de sus creencias centrales son verdaderas de T"³⁴. Se sigue, entonces, que todavía puede decirse que S haga referencia a T si sus creencias falsas no son contradichas por estas "creencias centrales" mencionadas por el criterio Searle-Strawson, y que si ese *fuera* el caso *no habrá* referencia alguna.

Este argumento de Rorty es de interés para el filósofo de la historia por varias razones. En primer lugar, observemos que el criterio decisivo para la referencia es aquí una cuestión de verdad y falsedad. Sin embargo, esto será de poca ayuda para la escritura de la historia, puesto que los desacuerdos entre historiadores sólo en contadas ocasiones se reformulaban en términos de verdad y falsedad. Al momento de evaluar mutuamente sus obras, los historiadores sólo a veces se interesan por la verdad y la falsedad de lo dicho al nivel de las aseveraciones individuales de una narrativa histórica sobre estados de cosas pasados (y que son los únicos a los cuales se aplica significativamente la distinción verdadero/falso). De hecho, lo normal es que simplemente asuman que todo lo que un historiador dice en *ese* nivel es verdadero. En *ese* nivel los historiadores son todos, involuntariamente, davidsonianos, por decirlo así. Sin embargo, los historiadores están mucho más interesados en aquello que el criterio Searle-Strawson describe como "creencias centrales". En efecto, sus discusiones comúnmente se enfocan en cuáles son las "creencias centrales" que tenemos que tomar en cuenta, si queremos tener una comprensión apropiada (de algún aspecto) del pasado. Por ejemplo, el desacuerdo entre la interpretación liberal y la interpretación marxista de la Revolución Francesa no es un desacuerdo acerca de los *hechos* de la Revolución, sino acaso una comprensión apropiada de la Revolución que requerirá que nos enfoquemos en los hechos *políticos* (la interpretación liberal) o en los hechos *sociopolíticos* (la interpretación marxista).

¿Dónde nos deja esto con respecto a la referencia? Obviamente, el criterio Searle-Strawson ya no nos será útil. Porque en él son las "creencias centrales" el criterio para decidir acerca de la referencia y este criterio no puede mostrarnos cuáles son y cuáles no son las "creencias centrales" en casos individuales. Pero parece haber una salida

³³ No tomo en cuenta aquí la distinción que hace Rorty entre referencia y "hablar de", donde este último término es reservado para hablar de entidades ficticias, como Sherlock Holmes. Véase *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 289, con respecto a "hablar de".

³⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 288.

fácil al problema. Diríamos –con William Walsh³⁵– que el desacuerdo entre liberales y marxistas con respecto a la Revolución Francesa no es distinto, desde un punto de vista lógico, al “desacuerdo” entre alguien que dice cómo es una silla vista desde un lado y alguien que nos dice cómo es desde otra perspectiva. Puede que ambos tengan buenas razones para mirar la silla desde una perspectiva específica e incluso creer que su propia perspectiva es superior a cualquier otra –no obstante, aquí siempre estaremos hablando de una y la misma silla–. De este modo, la mismidad de la referencia parece estar garantizada en estos casos, como en el caso de la controversia entre la interpretación liberal y la interpretación marxista de la Revolución Francesa.

Habiendo arribado a esta etapa, propongo distinguir entre las biografías (de Carlomagno o Napoleón, por ejemplo) y los libros de historia acerca de entidades tan nebulosas como la Revolución Francesa o el Renacimiento. Luego quedará claro que la solución de Walsh funciona excelentemente para las biografías: si un biógrafo presenta “creencias centrales” sobre Napoleón sugiriendo que era un benefactor de la humanidad, mientras otro propone “creencias centrales” que presentan a Napoleón como un proto-Hitler, ambas biografías todavía harán referencia a una y la misma persona –es decir, al ser humano de carne y hueso que vivió entre 1769 y 1821 y se convirtió en Emperador de los Franceses en 1804–.

Pero las cosas son más problemáticas con estas entidades nebulosas: ¿cuál es exactamente el objeto de la referencia en el caso de la Revolución Francesa o el Renacimiento? Todo lo que tenemos son diferentes historias de estas cosas, pero no hay objetos que preexistan a estas historias, a los que podamos referirnos por medio de un nombre propio (como “Napoleón”) o una descripción identificadora (como “el hombre que fue Emperador de los franceses desde 1804 a 1815”) y que serviría como una especie de ancla referencial o epistemológica para todas las posibles historias que tengamos de ellas. Por cierto, todos concordaremos en que la Revolución comenzó en 1789, que contiene la *guillotización* de Luis XVI y de Robespierre –y podríamos seguir así por un tiempo–. Pero estos hechos son meramente las condiciones *necesarias*, y no las *suficientes*, para fijar la referencia del término “Revolución Francesa”. Porque los hechos adicionales que el historiador marxista adosará a estos hechos serán muy distintos a los del historiador liberal, y cada uno acusará al otro de no estar refiriéndose o hablando realmente de la Revolución Francesa.

Casi todos los filósofos (de la historia) e historiadores estarán tentados ahora de decir que debe haber algo erróneo en esta explicación. Puesto que ¿quién dudaría de

³⁵ William Henry Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 3rd ed. Londres, Hutchinson, 1967, pp. 107-114.

que *ha habido* una Revolución Francesa, a la que podemos referirnos y que funcionará como piedra de toque empírica para los historiadores en sus controversias acerca del más sublime acontecimiento en la historia de Occidente? Así que ahora estarán tentados de ceder a lo que uno llamaría la “ilusión referencial”, y por ello a la idea de que el pasado simplemente *debe* contener un referente para la noción de Revolución Francesa, *del mismo modo en que el pasado contiene referentes para nombres propios como Carlomagno y Napoleón*. ¿No sería toda discusión sobre la Revolución Francesa, en ausencia de tal referente, una discusión sobre una “ilusión” en ausencia de tal referente?

Lo que hay de erróneo en la ilusión referencialista fue dejado claro en el argumento de Louis O. Mink contra la “Historia Universal”, es decir, contra la idea de que el pasado mismo es una especie de “relato (todavía) no contado” y que los historiadores tratan de copiarlo lo más fielmente posible cuando escriben sus propios relatos del pasado. Pero aunque el pasado pueda darnos todos los argumentos que necesitemos para distinguir las buenas de las malas historias sobre el pasado —¡Mink no era un irracionalista!— no es *en sí mismo* un relato (del mismo modo en que la naturaleza no es *ella misma* una “ley física no escrita”, aunque, de nuevo, le den al físico los datos para formular sus leyes). Así, Mink nos urge “a abandonar el remanente de la idea de Historia Universal que sobrevive como presuposición, a saber la idea de que hay una realidad histórica determinada, el referente complejo de todas nuestras narrativas de ‘lo que realmente pasó’, el relato no contado al cual las historias narrativas se aproximan”³⁶. Lo que originalmente había sido una especulación metafísica y ontológica —es decir, una filosofía especulativa de la historia tal como fue formulada por las profecías de Daniel, o por San Agustín, Kant, Hegel, Marx y así sucesivamente— “sobrevivió” como una falacia referencial, es decir, como la especulación epistemológica de que la escritura de la historia no tiene sentido a menos que haya un “relato no contado del pasado” en el pasado mismo, y al cual todas las narrativas históricas hagan referencia (aunque la verdad de lo que se diga en estas narrativas acerca de este objeto de referencia siempre esté sujeta a la discusión histórica).

Asumiendo que Mink está básicamente en lo correcto, podemos ahora reconocer cuán útil puede ser la filosofía “pura” del lenguaje de Rorty para una mejor comprensión de la escritura histórica. Para empezar, observemos que nadie en esta discusión duda acerca de la posibilidad de enunciados verdaderos (sobre el pasado), o de enunciados

³⁶ Louis O. Mink, “Narrative Form as a Cognitive Instrument,” en Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (ed.), *Historical Understanding*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987, p. 202.

que expresen “creencias verdaderas justificadas” para usar la terminología de Rorty. El desacuerdo tiene que ver, en cambio, con la cuestión de si acaso la disponibilidad de las “creencias verdaderas justificadas” es base suficiente para la afirmación de que las condiciones para la referencia han sido cumplidas adecuadamente. Mink, por su parte, *no* lo cree. Y ocurre lo mismo con la filosofía “pura” del lenguaje de Rorty cuando critica a la epistemología por su hábito de postular referentes donde no los hay. Más aún, el filósofo “puro” del lenguaje será inflexible en que no hay razón para desesperarse con esto, y que precisamente la desconexión de la verdad (es decir, de los enunciados verdaderos sobre un referente) y el significado garantiza que el significado no se vaya al traste si es que la Verdad lo hace. Por supuesto, debemos distinguir cuidadosamente aquí entre los enunciados verdaderos contenidos en una narrativa histórica (donde la verdad está presente de manera trivial) y la narrativa tomada en su conjunto, donde se le da significado a nociones como la Revolución Francesa o el Renacimiento.

Debe llamarnos la atención, a continuación, que la filosofía “pura” del lenguaje (histórico) también nos da un nuevo argumento, técnicamente sofisticado, a favor de la antigua distinción entre “investigación histórica” (*Geschichtsforschung*) y “escritura histórica” (*Geschichtsschreibung*)³⁷: la filosofía “impura” del lenguaje está bien en la medida en que tengamos que habérmola con la verdad y la referencia en el nivel de la investigación histórica, pero la filosofía “pura” del lenguaje nos muestra por qué es incorrecta cuando comenzamos a hablar de la Verdad y la Referencia de la escritura histórica. Luego el *significado* es todo lo que nos queda, y la cuestión crucial resulta ser cómo el significado de una serie de palabras, oraciones y textos afecta al significado de otras palabras, oraciones y textos. Esto sólo será abordado adecuadamente en una concepción holista de esta interacción entre palabras, oraciones y textos.

La filosofía “pura” del lenguaje de Rorty nos entrega, primero, una nueva explicación del cambio histórico –y no hace falta decir que este es un tópico de grandísimo interés para la filosofía de la historia–. Debemos distinguir aquí entre dos tipos de cambio, uno en el que hay un sujeto no problemático de cambio y otro en el que no lo hay. Ejemplos del primer tipo de cambio son las biografías de personajes históricos como Carlomagno o Napoleón –donde puede decirse que estas mismas personalidades funcionan como sujetos de cambio–. No hay nada de mayor interés filosófico aquí. Este fue el modelo de cambio histórico adoptado en la escritura de la historia hasta la

³⁷ Véase Wilhelm Freiherr Von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903, p. 230.

Ilustración: se creía que la realidad histórica consistía en una cantidad de entidades que permanecían “sustancialmente” las mismas en medio del cambio y de las que podía predicarse el cambio. Esto se modificó con el historicismo del siglo XIX, donde se creía que el cambio también involucraba el dominio de la “sustancia”. Nada estaba excluido a priori del cambio dentro de la “dinamización” historicista (Mannheim) de nuestra percepción del mundo. Mientras que la concepción tradicional del cambio dejaba la referencia intacta, no ocurrirá lo mismo con el cambio historicista. Si A llega a ser B y B es sustancialmente distinto de A, entonces la referencia a A (o B) debe dislocarse en algún punto de la trayectoria entre A y B.

Volvamos ahora a los casos de la Revolución Francesa y el Renacimiento, donde tenemos este tipo de cambio que involucra la sustancia del fenómeno en cuestión. Tenemos aquí un cambio dramático –¿qué cambio puede ser más dramático que uno que va del llegar a ser al cesar de existir?– y aún así no hay sujeto de cambio en el sentido de algún objeto identificable en la realidad pasada que permanezca sustancialmente el mismo en medio del cambio y al cual referían todas las oraciones que describen el cambio. El cambio ha perdido ahora su ancla referencial en la *realidad pasada misma* –no como una concesión irresponsable al idealismo– sino porque así es como usamos el lenguaje histórico cuando nos enfrentamos al cambio historicista. El sujeto de cambio ha emigrado, por decirlo así, desde el pasado mismo al texto del historiador; *el lenguaje mismo del historiador* se convierte ahora en la escena en la que se representan estas variantes “historicistas” más drásticas del cambio histórico. Finalmente, el argumento aquí es “holístico” en el sentido de que lo que está en juego es el texto en su conjunto, compuesto de “enunciados verdaderos justificados”. La historia y el debate histórico es holístico en el sentido de que la suposición universalmente compartida en la escritura histórica es que sólo el *conjunto* del texto transmite el mensaje “cognitivist” del historiador, y al que las partes sólo contribuyen³⁸.

Luego, hay algunas analogías fascinantes entre las narrativas históricas y las

³⁸ Véase, para un desarrollo ulterior de este holismo, el capítulo 5 de Frank Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, M. Nijhoff, 1983. Los conceptos históricos –como el “Renacimiento” o “la Ilustración”– son analizados aquí de acuerdo con el principio leibniziano del “predicado contenido en el sujeto”. Este principio implica: (1) que el significado de dichos conceptos sería fijado o definido sólo mediante una enumeración de *todas* sus propiedades semánticas, y (2) que la lista completa de *todas* estas propiedades semánticas sólo se establecería mediante la referencia a *todos* los otros usos de estos conceptos. Para resumir: la concepción del Renacimiento del historiador H se identifica sólo a partir de su diferencia con las concepciones del Renacimiento de otros historiadores. La precisión depende, por lo tanto, de la cantidad de esas otras concepciones: mientras más concepciones haya del Renacimiento que sean alternativas a la propuesta por H, mayor claridad habrá sobre la concepción que H tiene del Renacimiento. De modo tal que la claridad de la concepción del Renacimiento de H está determinada por la existencia de concepciones alternativas. De allí el holismo del significado histórico.

mónadas de Gottfried Leibniz tal como las definió en su *Monadología*. Como las mónadas, las narrativas “no tienen ventanas” en la medida en que no hay interacción directa entre ellas; luego, la descripción del pasado dada por una narrativa histórica es íntimamente similar a las “entelequias” que Leibniz le atribuyó a sus mónadas³⁹: tanto las mónadas como las narrativas son definidas por la perspectiva que tienen sobre el mundo. Y ambas son holistas en un sentido doble: (1) su todo es su identidad, y (2) son los componentes de un universo “narrativista” o “monadológico”.

Pensemos, entonces, cada narrativa histórica como una mónada, y asumamos, más aún, que el universo “narrativista” no sólo contiene todas las narrativas que han sido o serán escritas sobre el pasado, sino también todas las narrativas posibles. Esto concuerda con la regla leibniziana de que “la realización de un universo completo es el mayor de todos los bienes”. Uno podría decir entonces que la realidad histórica emerge de estas mónadas del mismo modo en que el espacio y el tiempo emergen de las mónadas de Leibniz⁴⁰. El espacio y el tiempo, en cuanto las propiedades más generales de los objetos de la realidad externa, son producto del modo en que las mónadas pensantes le dan sentido a sus percepciones; similarmente, la realidad histórica es el modo en que la mente histórica le da sentido a los enunciados verdaderos formulados en tiempo pasado.

Obviamente, esta pretensión *cuasileibniziana* concuerda plenamente con el argumento antiepistemológico de Rorty tal como lo he presentado más arriba: no debiéramos pensar la realidad histórica como el “Referente” ya existente al cual se refieren todas nuestras narrativas, sino como algo que surge sólo en la medida en que la discusión histórica –la “conversación” como hubiese dicho Rorty– progresa exitosamente. La existencia de la realidad histórica es, así, *una cuestión de grado*: mientras más acuerdo hay, más seguro se vuelve su estatus existencial –con la irónica implicancia de que la realidad histórica sólo adquiere el estatus de existencia si el debate histórico ha llegado a un final y no hay nada más que “historizar”–. De este modo, la historia se sustituye a sí misma.

³⁹ Véase Gottfried Wilhelm Leibniz (1714), *Philosophical Papers: A Selection*, traducción y edición, Leroy Loemker Dordrecht, Neth., D. Reidel, 1969. En la sección 18 se señala: “Podría darse el nombre de *entelequia* a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí mismas cierta perfección (*echousi to enteles*), y hay en ellas una suficiencia (*autarkeia*) que las hace fuente de sus acciones internas y, por decirlo así, autómatas incorpóreos”, p. 644.

⁴⁰ Y donde la “realidad histórica” debiese ser distinguida estrictamente del “pasado”, como aquello de lo cual son verdaderas las oraciones verdaderas en tiempo pasado.

V. EXPERIENCIA

En la primera mitad de *PMN*, encontraremos que se discute bastante acerca de las sensaciones y las así llamadas “percepciones puras” [*raw feels*] como el dolor. Aunque estas discusiones son parte del ataque de Rorty a la epistemología, adquieren un interés adicional si las vemos desde la perspectiva de la filosofía de la historia. Esto me entregará el material para esta última sección de mi ensayo sobre Rorty y la historia.

Los filósofos con una mentalidad behaviorista y fisicalista –como Wittgenstein, Ryle y el mismo Rorty–, quieren deshacerse del dualismo cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* por considerarlo un prejuicio metafísico. Los neodualistas están dispuestos a aceptar el punto y, por lo tanto, buscarán una justificación alternativa a sus intuiciones de que debe haber, de algún modo, en algún lugar, una brecha ontológica y/o epistemológica entre mente y cuerpo. Su primera estrategia será decir que nos enfrentamos a dos *vocabularios* diferentes –uno para la mente y otro para el cuerpo y la realidad material en general– y que uno comete un error de categoría cuando intenta reducir el primero al segundo. Una gran parte del argumento del propio Rorty apunta a desactivar esta posición neodualista. Su principal estrategia en este punto es que esta coexistencia pacífica de los dos vocabularios es meramente una cuestión de contingencia histórica y, más específicamente, de ciertas peculiaridades puramente locales del debate filosófico del siglo XVII. Desde entonces, el dualismo cartesiano se convirtió en una especie de *Gesunkenes Kulturgut*, de modo que ahora todos creemos que debe haber algo de verdad en la imagen cartesiana, después de todo, y que la tarea del filósofo es descubrirla. Rorty luego muestra que Aristóteles, y toda la tradición aristotélica, no tuvo necesidad del dualismo, y que perfectamente podemos imaginarnos una comunidad de usuarios del lenguaje diciendo todo lo que decimos, pero para los que el dualismo de la mente y el cuerpo sería incomprensible⁴¹. Este es el punto más alto de Rorty como historiador (de la filosofía occidental).

Rorty enfatiza que el debate entre neodualistas (como Thomas Nagel) y fisicalistas behavioristas (como él mismo) naturalmente se centrará en estas sensaciones y en las percepciones puras. Son la transición, por decirlo así, entre el cuerpo y la mente; y los neodualistas comprenderán rápidamente, entonces, que si entregan las sensaciones y las percepciones puras al fisicalista, el resto caerá pronto. Entonces, insisten en que hay una dimensión “mental” de estas sensaciones y percepciones puras y que no pueden ser reducidas a, o explicadas en, términos puramente fisicalistas sin

⁴¹ Para esto véase su argumento acerca de “los galácticos” en el capítulo 2 de *Philosophy and the Mirror of Nature*.

perder algo que les es esencial. Pero, como insiste Rorty correctamente, estos son asuntos de estrategia más que de argumentos sólidos y convincentes.

La mayoría de las objeciones de Rorty a los neodualistas son suficientemente razonables y no tengo la intención de discutir las. Pero hay una peculiaridad en su posición que quisiera poner en cuestión. El siguiente pasaje es instructivo:

Pero el calor, el sofoco, el éxtasis, el dolor, el fuego, lo rojo, la hostilidad paterna, el amor materno, el hambre, la intensidad del sonido, y cosas semejantes, son 'conocidos' prelingüísticamente, o al menos eso diría el habla ordinaria. Se conocen porque se han tenido o sentido. Son conocidos sin que puedan ser colocados en clases, o relacionados de ninguna otra forma con ninguna otra cosa⁴².

La idea es (1) que los animales y bebés pueden tener percepciones puras como el dolor, o conciencia de lo rojo o la intensidad del sonido, y así sucesivamente, y que si tienen tales experiencias, la situación es ciertamente distinta a la de una célula fotoeléctrica que reacciona ante una luz roja, pero (2) que la capacidad de hablar significativamente sobre ellas no hace ninguna diferencia con respecto a estas sensaciones y percepciones puras *en sí mismas*. Lo curioso es que los neodualistas *también* insisten en el carácter no lingüístico de las percepciones puras en sí mismas. Es precisamente esto lo que les permite mantener en contra de los fisicalistas que las percepciones puras, como el dolor, son indubitavelmente manifestaciones de la mente —y por ello, manifestaciones de la mente que *no pueden* ser desechadas mediante el argumento de que el lenguaje nos hace ver cosas (tales como la mente) que simplemente no están allí—. El carácter no lingüístico del dolor y las percepciones puras es un eslabón verdaderamente indispensable en la cadena del argumento neodualista.

Ahora, observemos que Rorty asume inconscientemente la visión neodualista de que las percepciones puras son básica o necesariamente no lingüísticas. Más aún, puesto que los neodualistas afirman que el lenguaje afecta a las percepciones puras (una pretensión negada por Rorty), Rorty es todavía más explícito con respecto al carácter necesariamente no lingüístico de las percepciones puras.

Pero no tenemos por qué estar de acuerdo con esto. ¿Por qué debieran ser necesariamente no lingüísticas las percepciones puras? Pensemos en alguien a quien su médico de cabecera le dice que tiene cáncer terminal y que le queda tan sólo uno o dos meses de vida. O alguien que repentinamente se da cuenta de que ha cometido un error terrible que ensombrecerá el resto de su vida. En ambos casos, el "lenguaje" y las

⁴² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 184.

“percepciones puras”, es decir, la oración que anuncia la muerte inminente o el lenguaje del autorreproche más amargo y ciertas sensaciones, estarán inextricablemente ligados mutuamente. Sin uno no tendríamos las otras. Para nosotros, las palabras pueden ser no menos reales que el agua, el fuego o el hielo. O incluso más reales. De modo que tanto los neodualistas como Rorty creen que el dolor (y las percepciones puras) sólo sería una cuestión del cuerpo y no de la mente. Pero eso es mero prejuicio: los románticos estaban en lo cierto cuando insistían en que el significado sería experimentado no menos que la luz, el sonido, el olor o las superficies suaves o rugosas. Hay una continuidad indisoluble entre el pensamiento (significado) y la sensación (experiencia). O para decirlo con Rousseau: *sentir, c'est penser*.

Es cierto, uno puede objetar ahora que esta “experiencia del lenguaje” es llevada a cabo solamente en el nivel del lenguaje, en la medida en que ser informado por el propio médico sobre la propia muerte inminente provocará una serie de *pensamientos* —los que deben ser expresables en el lenguaje si queremos atribuirles algún significado— y esto nos ataría al nivel del lenguaje, en oposición al de la experiencia, o al de las “percepciones puras.” Pero esto no sería menos dogmático que sostener que una percepción pura estaría causalmente relacionada con el lenguaje y que siempre será claramente distinguible de él en el modo en que se distinguen la causa y el efecto. Sólo el dogmatismo evitaría que reconozcamos que los ámbitos de la experiencia y el lenguaje *efectivamente* se interpenetran —y que la experiencia sea a veces lingüística y el lenguaje experiencial—.

El dogma de la barrera invencible entre experiencia y lenguaje —con la pretensión de que el vínculo entre ambas nunca puede ser más que meramente causal—, ha entorpecido severamente nuestra comprensión de las humanidades. El dogma convirtió a la historia —y a las humanidades en general— en un asunto exclusivamente lingüístico (Derrida es el ejemplo paradigmático). La principal intuición aquí es la falacia de avanzar en el argumento desde el hecho de que sólo mediante el lenguaje accederemos a lo que es investigado en la historia y en las humanidades (lo que es correcto) hasta la afirmación de que la experiencia no juega ningún rol en ellas (lo que es falso), o que lo hace sólo en el sentido trivial de la experiencia de la lectura (en el sentido en el que cualquier cosa que ocurra en nuestras vidas o en nuestras mentes puede ser denominada “experiencia”). En concordancia con el prejuicio neodualista y fisicalista, por ejemplo, las sensaciones de dolor, placer, y cosas semejantes, no sólo fueron radicalmente desconectadas del lenguaje que usamos para hablar de ellas, sino también excluidas de ulterior análisis. “*De nobis ipsis silemus*”. Esto privó a la historia y a las humanidades de su contenido más natural y las transformó en el asunto fastidioso que son a menudo hoy en día y que nos conduciría al aburrimiento y la desesperación.

Rorty concluye su libro con algunas meditaciones sobre la noción de “edificación”, que es la palabra que propone para el alemán *Bildung*. *Bildung* evoca asociaciones con “formación” y con ser el producto de un proceso de formación. Pensemos en la *Bildungsroman*, como los *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe, que nos muestra cómo y gracias a qué experiencias alguien llega a ser la persona que es. La idea es que nuestras experiencias (vitales) no nos dejan inalterados en lo fundamental —del modo en que un científico no está involucrado en sus experimentos—.

En este punto tiene sentido recordar que Aristóteles ciertamente pertenece a los “chicos buenos” de la exposición que hace Rorty de la historia (y emergencia) de la epistemología. Sin duda, buscaremos en vano en Aristóteles los sofisticados argumentos behavioristas y fisicalistas que Rorty lanza en contra del epistemólogo. Pero, desafortunadamente, Rorty nunca se pregunta si no puede aprenderse algo, después de todo, de la antiepistemología *avant la lettre* de Aristóteles. Recordemos, también, que para el Aristóteles de *De Anima* el sentido del tacto es el modelo para su concepción de la adquisición del lenguaje⁴³. Puesto que del mismo modo que para el sentido del tacto hay un contacto inmediato entre el objeto mismo y el sentido del tacto de tal modo que el sentido del tacto (nuestras manos, por ejemplo) asume la forma del objeto⁴⁴, asimismo ocurre con el conocimiento en general: “Por lo demás y como queda dicho, la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”⁴⁵. El conocimiento consiste en que el sujeto se convierta efectivamente en el objeto —una intuición que todavía está claramente presente en la antigua fórmula escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*—. Rorty está bien familiarizado con estos aspectos de la teoría del conocimiento de Aristóteles⁴⁶, pero al exponer al final del libro su concepción de *Bildung* y de “edificación”, parece haberse olvidado completamente de ellos. Porque, ¿qué explicación del conocimiento es más adecuada para expresar y sostener lo que desea hacer con estas nociones que los pasajes relevantes de *De Anima*?

De haber retornado a Aristóteles, podría haber mostrado cómo es posible decir que somos propiamente cambiados y formados (*gebildet!*) por el objeto de conocimiento. Y podría haber continuado argumentando que es justamente aquí donde la explicación de Aristóteles calza perfectamente con los hechos sobre nuestra forma de enfrentar el mundo de la historia y las humanidades —y donde verdaderamente se diría

⁴³ Aristóteles, *De Anima*, 435 a, pp. 12-13 y pp. 18-19.

⁴⁴ Téngase en cuenta aquí mi cita de Davidson en la nota 31.

⁴⁵ Aristóteles, *De Anima*, 418 a, pp. 3-6.

⁴⁶ Véase especialmente *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 45.

que nos *convertimos* en lo que conocemos sobre el mundo. ¿No estaba el historicista básicamente en lo correcto al insistir siempre en que somos producto de nuestra historia cultural e intelectual? ¿Y no lo estaba acaso de una forma que no tendría ningún sentido para los colegas del historiador en los departamentos de ciencias?

Se sigue también, entonces, que debemos distinguir entre dos variantes de la experiencia. Está, por una parte, el tipo de experiencia que asociamos con el empirismo, que siempre fue abordado en la filosofía de las ciencias y que ocasionó problemas epistemológicos. Pero también está, por otra parte, el tipo de experiencia “formativa” que típicamente encontramos en la historia y en las humanidades, y donde las preocupaciones epistemológicas son tan irrelevantes e inapropiadas como ya lo eran en la teoría del conocimiento de Aristóteles. La práctica de la historia y de las humanidades sugiere aquí caminos completamente nuevos para la reflexión filosófica —y de los cuales podemos esperar resultados que no sólo revolucionarán el pensamiento histórico, sino también la filosofía del lenguaje en general—.

VI. CONCLUSIÓN

A veces, Rorty dice las cosas más extrañas. Por ejemplo: “Pero, ¿qué podría demostrar que el problema Belarmino-Galileo ‘sea de naturaleza diferente’ al problema que hay, por ejemplo, entre Kerensky y Lenin, o entre la Royal Academy (en torno al año 1910) y Bloomsbury?”⁴⁷. O pensemos en su notable argumento sobre “textos” y “terrones”, en el sentido de que no debiese haber ninguna diferencia “interesante” entre las humanidades (que tratan con “textos”) y las ciencias (que tratan con “terrones”)⁴⁸. Puede entonces recordarse la recomendación de Kuhn de que uno debiera tomar precisamente este tipo de pronunciamientos muy en serio y preguntarse cómo es posible que una persona razonable diga cosas tan raras y patentemente contraintuitivas.

Esto nos ayudará a revelar el secreto de los (primeros) escritos de Rorty. La epistemología siempre había sido el discurso en el que los filósofos se apoyaban en su esfuerzo por descubrir los secretos del conocimiento y de las diferencias entre las ciencias y las humanidades. De modo que dejar a un lado la epistemología tendría como efecto secundario, predecible pero involuntario, un repentino e inesperado acercamiento de las ciencias y las humanidades. Ahora que la tradicional traba epistemológica entre las ciencias y las humanidades era eliminada junto con la

⁴⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 331.

⁴⁸ Richard Rorty, “Texts and Lumps”, *Philosophical Papers*, vol. 1, *Objectivism, Relativism, Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 78-93.

epistemología misma, parecería que llegaba un tiempo de coexistencia pacífica entre ellas, y así es como lo concibió Rorty. Pero, obviamente, esto es un *non sequitur*. Aunque se haya expuesto que *un* argumento para distinguir entre A (las ciencias) y B (las humanidades) es inútil, habrá *otros* argumentos sólidos para distinguir entre A y B. Esto explicaría cómo es que Rorty llegó a decir el tipo de tonterías que acabo de citar. Este tipo de tonterías son una resaca de la epistemología. Sólo alguien que todavía toma la epistemología en serio puede pretender que evitar el (gran) error de la epistemología tendrá automáticamente como resultado nuevas y sorprendentes reflexiones sobre la relación entre las ciencias y las humanidades.

Ocurre, en cambio, que la pizarra ha sido limpiada de errores antiguos y notablemente persistentes, y ahora podemos volver a comenzar nuestras investigaciones. No obstante, las personas que nos han hecho conscientes de nuestras equivocaciones más antiguas y más persistentes, a menudo son también buenos guías para el futuro. Y esto es ciertamente verdadero de Richard Rorty —como he intentado demostrar en este ensayo—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ankersmit, Frank, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, M. Nijhoff, 1983.
- Ankersmit, Frank, "Friedrich Heinrich Jacobi, Champion of Realism, Father of Romanticism and Beacon for Our Time," *Common Knowledge*, primavera 2008.
- Davidson, Donald, "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87, N° 6, 1991.
- Davidson, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers: A Selection*, traducción y edición, Leroy Loemker Dordrecht, Neth., D. Reidel, 1969.
- Mink, Louis O., "Narrative Form as a Cognitive Instrument," en Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (eds.), *Historical Understanding*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

- Rorty, Richard, "Introduction", *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.
- Rorty, Richard, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-77.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, "Texts and Lumps", *Philosophical Papers*, vol. 1, *Objectivism, Relativism, Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright," en *Philosophical Papers*, vol. 3, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Rorty, Richard, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault," en *Heidegger and Others*, pp. 193-198.
- Von Humboldt, Wilhelm Freiherr, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903.
- Walsh, William Henry, *An Introduction to Philosophy of History*, 3rd ed. Londres, Hutchinson, 1967.
- White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD Johns Hopkins University Press, 1978.
- Zammito, John H., *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science From Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

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, describable 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* Nº55/56, 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 pragmatista, 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 pragmatista psicoanalítico también discrepa vigorosamente con esta oración, pero por razones diferentes a las de Rorty. El reverso del pragmatista 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 inefidad 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 inefidad 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 Zizek 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 Zizek 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 Zizek 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 obsceno, ‘patológico’”. La crítica de Zizek 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 Zizek) no cree en algo “universal”, mucho menos una ley social. De hecho, aunque su lenguaje difiere considerablemente del dialecto psicoanalítico rimbombantemente “continental” de Zizek, 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 Zizek, 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.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Fundada en 1992, *Finis Terrae. Revista de Humanidades* es una publicación semestral editada por la Dirección de Investigación y Publicaciones de la Universidad Finis Terrae, cuyo objetivo es contribuir al debate y a la reflexión académica en torno a las humanidades. Publica artículos en castellano o inglés, ya sea de autores chilenos o extranjeros, además de reseñas de libros editados en español o en otros idiomas. La revista, que actualmente se edita en su Tercera Época, divulga textos académicos o artículos resultantes de proyectos de investigación concursables con financiamiento nacional o internacional.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES:

1. Los artículos enviados para su publicación en *Finis Terrae. Revista de Humanidades* deben ser originales e inéditos, sin haber sido publicados anteriormente por ningún medio gráfico o electrónico nacional o extranjero.
2. Los artículos y reseñas pueden enviarse vía correo electrónico, en formato word, a la casilla de la revista (dip@uft.cl), adjuntando las imágenes, si las hubiera, como archivos JPG o GIF y en una resolución que permita su impresión a 150ppp. También se aceptará la presentación en papel a través de dos copias impresas y un CD a la Dirección de Investigación y Publicaciones, Universidad Finis Terrae, Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.
3. El Coordinador de la revista acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción.

4. El envío de los originales implica la aceptación de las normas editoriales de la revista.
5. Al enviar sus colaboraciones, los autores dan cuenta de la aceptación de entrega a la Universidad Finis Terrae de los derechos para la publicación de los trabajos.
6. Las opiniones son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de la Universidad Finis Terrae.

SOBRE LOS ARTÍCULOS:

1. Los originales podrán tener una extensión máxima de treinta páginas, incluyendo notas, gráficos, cuadros, ilustraciones, citas y fotografías. Además, deberán cumplir con los siguientes requisitos: 1.5 interlineado, tamaño carta, letra Times New Roman 12 y márgenes de 2.5 en los cuatro lados.
2. La evaluación de artículos recibidos consiste en el envío en forma anónima a dos evaluadores externos a la institución editora, quienes dentro de un plazo de veinte días hábiles pueden aprobar su publicación, desestimarla o solicitar modificaciones. En este último caso, el autor del artículo tiene un plazo de quince días para realizar las correcciones propuestas por el evaluador. Si el resultado de su evaluación es negativo, el artículo será sometido a la evaluación de otro árbitro. Si los primeros dos evaluadores coinciden en rechazar el artículo, este no será publicado. No obstante, si el segundo árbitro considera que el artículo puede ser aceptado, se pedirá la colaboración de un tercer árbitro, quien dirimirá la publicación o no del artículo.
3. Los artículos deben incluir título y resumen (abstract) en español e inglés, además de tres a cinco palabras clave (keywords), también en versión bilingüe.
4. El resumen debe especificar los objetivos y los resultados del contenido de la investigación. No debe sobrepasar las diez líneas y debe indicar la forma en que el autor trata el tema o la naturaleza del trabajo descrito con

términos tales como estudio teórico, análisis de un caso, informe sobre el estado de la cuestión, crítica histórica o revisión bibliográfica. Debe redactarse en frases completas, utilizando las palabras de transición que sean necesarias para que el texto resultante sea coherente. Siempre que sea posible deben emplearse verbos en voz activa, ya que esto contribuye a una redacción clara, breve y precisa.

5. Las palabras clave deben ser conceptos significativos tomados del texto que ayuden en la indexación del artículo y a la recuperación automatizada. Debe evitarse el uso de términos poco frecuentes, acrónimos y siglas.
6. Al término de cada artículo debe incluirse, organizados por autor y en orden alfabético, el listado de referencias bibliográficas, donde sólo deben mencionarse los títulos efectivamente citados en el cuerpo del relato.
7. El nombre del autor y el de la institución a la cual pertenece, además del correo electrónico, deberán indicarse en una nota al pie, pudiéndose agregar si el texto es el resultado de algún proyecto de investigación concursable.
8. La revista no devolverá los originales. La decisión final sobre la publicación del artículo será informada al autor vía carta o correo electrónico, especificando las razones en caso de que sea rechazado.
9. Los autores de artículos publicados recibirán tres ejemplares de la revista y un ejemplar para quien elabore una reseña.

SOBRE EL SISTEMA DE CITAS:

Las notas irán a pie de página y deben ajustarse a las siguientes indicaciones:

- a) Cuando se cite por primera vez una obra, deberá incluirse nombre y apellidos del autor, título (cursiva), ciudad, editorial, año de edición y páginas. Todos estos datos deberán aparecer separados por comas. Las referencias siguientes a esa primera obra se harán citando el nombre y apellido del autor, seguido de *op. cit.*, y las páginas.

Ejemplos:

1. François Dosse, *El giro reflexivo de la historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012.
2. François Dosse, *op. cit.*, pp. 38-42.

b) La citación de los artículos debe ir entre comillas y el título del libro o de la revista en el cual se incluye debe ir en cursiva. En estos casos, junto al nombre de la revista o el libro, deberá añadirse el volumen, número, año y páginas.

Ejemplos:

1. Ximena Illanes Zubieta, "Amores ausentes: el drama de abandonar a un niño en la Barcelona del siglo XV", en José Manuel Cerda (editor), *El mundo medieval: legado y alteridad*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, CIDOC-Escuela de Historia, 2009, pp. 291-316.
2. Gastón Astorquiza Altaner, "Consideraciones acerca del sentido de la función contralora", *Revista de Derecho*, Año XI, N°11, Santiago, Facultad de Derecho, Universidad Finis Terrae, Santiago, pp. 51-71.

c) Ibid (sin acentuar y en cursiva) se utilizará para reproducir la cita anterior cuando no contiene alguna variación como número de páginas, capítulos u otra información.

d) En caso que se citen dos o más textos del mismo autor, debe mencionarse el nombre del autor, título del artículo (en comilla) o de libro (en cursiva), *op.cit.* (cursiva) y número de página.

Ejemplos:

1. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
2. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, *op. cit.*, p. 140.

SOBRE LAS RESEÑAS:

1. Las reseñas enviadas para su publicación en *Finis Terrae. Revista de Humanidades* deben ser originales e inéditas, sin haber sido publicadas anteriormente por ningún medio gráfico o electrónico. Pueden enviarse vía correo electrónico a la casilla de la revista (dip@uft.cl) o mediante correo postal a la Dirección de Investigación y Publicaciones, Universidad Finis Terrae, Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.
2. Las reseñas deben ser sobre obras recientes editadas en los últimos tres años, de autores y temas tanto nacionales como extranjeros.
3. Las reseñas no deben sobrepasar las cuatro páginas y deberán cumplir con los siguientes requisitos: 1.5 interlineado, tamaño carta, letra Times New Roman 12 y márgenes de 2.5 en los cuatro lados.
4. Al inicio del documento debe incluirse el nombre del autor y la institución a la que pertenece, además de una ficha bibliográfica del libro reseñado, especificando nombre de la editorial, ciudad y año.

VALORES:

1. Valor suscripción anual nacional: \$ 10.000 (dos volúmenes)
2. Valor suscripción anual internacional: \$ 15.000 (dos volúmenes)
3. Ambos valores incluyen costos de envío.

CANJE:

Los canjes son atendidos por la secretaria de la Dirección de Investigación y Publicaciones, ubicada en Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.

FINIS TERRAE. REVISTA DE HUMANIDADES
Nº1, TERCERA ÉPOCA | PRIMER SEMESTRE 2013

ARTÍCULOS

LA BOLSA DE SAL: NOTAS SOBRE POESÍA Y DIPLOMACIA

Chris Merrill

KING LEAR TRANSCRITO POR NICANOR PARRA.

LA TRANSFIGURACIÓN DE LA COMPOSICIÓN LITERARIA

Catherine Boyle

POPULISMO, DEMOCRACIA Y MARXISMO: EL DEBATE DE LA
IZQUIERDA CHILENA Y LA CANDIDATURA PRESIDENCIAL DE
SALVADOR ALLENDE EN 1952

Joaquín Fernández A.

VANGUARDISMO LITERARIO Y ESCRITURA 'EN LAS ORILLAS'
EN JORGE LUIS BORGES

Eduardo Sabrovsky

RORTY Y LA HISTORIA

Frank Ankersmit

CONSERVANDO LA PUREZA DEL PRAGMATISMO: RORTY
CON LACAN

William Egginton