



## Richard Rorty *Contingencia, ironía y solidaridad*

### CAPITULO 1

#### LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE

Hace unos doscientos años, comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. La Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse casi de la noche a la mañana. Este precedente hizo que, entre los intelectuales, los utopistas políticos fueran la regla más que la excepción. Los utopistas políticos dejan a un lado tanto las cuestiones referentes a la voluntad de Dios como las referentes a la naturaleza del hombre, y sueñan con crear una forma de sociedad hasta entonces desconocida.

Más o menos al mismo tiempo, los poetas románticos mostraban qué es lo que ocurre cuando no se concibe ya el arte como una imitación, sino más bien como una creación del artista. Los poetas reclamaban para el arte el lugar que en la cultura tradicionalmente habían ocupado la religión y la filosofía, el lugar que la Ilustración había reclamado para la ciencia. El precedente que los románticos fijaron dio a su reclamo una inicial plausibilidad. El verdadero papel que han desempeñado las novelas, los poemas, las obras de teatro, las pinturas, las estatuas y la arquitectura en los movimientos sociales del último siglo y medio, le ha conferido una plausibilidad aún mayor.

Ahora esas dos tendencias han aunado fuerzas y han alcanzado la hegemonía cultural. Para la mayor parte de los intelectuales contemporáneos, las cuestiones referentes a fines frente a medios --las cuestiones acerca del modo de dar sentido a la propia vida y a la propia comunidad-- son cuestiones de arte o de política, o de ambas cosas, antes que cuestiones de religión, de filosofía o de ciencia. Este desarrollo ha conducido a una escisión dentro de la filosofía. Algunos filósofos han permanecido fieles a la Ilustración, y siguen identificándose con la causa de la ciencia. Ven la antigua lucha entre la ciencia y la religión, entre la razón y la sinrazón, como una lucha que aún pervive y ha tomado ahora la forma de

una lucha entre la razón y todas aquellas fuerzas que, dentro de la cultura, conciben a la verdad como una cosa que se encuentra más que una cosa que se halla. Esos filósofos consideran a la ciencia como la actividad humana paradigmática, e insisten en que la ciencia natural descubre la verdad, no la hace. Estiman que «hacer la verdad» es una expresión meramente metafórica y que induce a error. Conciben a la política y al arte como esferas en las que la noción de «verdad» está fuera de lugar. Otros filósofos, advirtiendo que el mundo tal como lo describen las ciencias físicas no nos enseña ninguna lección moral, no nos proporciona ningún consuelo espiritual, han llegado a la conclusión de que la ciencia no es más que la sirvienta de la tecnología. Estos filósofos se han alineado con los utopistas políticos y con los artistas innovadores.

Mientras que los filósofos de la primera especie contraponen «el riguroso hecho científico» a lo «subjetivo» o a la «metáfora», los de la segunda especie ven a la ciencia como una actividad humana más, y no como el lugar en el cual los seres humanos se topan con una realidad «rigurosa», no humana. De acuerdo con esta forma de ver, los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines. Pero en ningún sentido constituye alguna de esas descripciones una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo. Estos filósofos consideran insustancial la idea misma de una representación semejante.

Si nunca hubieran existido más que los filósofos del primer tipo, esto es, aquellos cuyo héroe es el científico natural, probablemente jamás habría existido una disciplina autónoma llamada «filosofía»: una disciplina que se distingue tanto de las ciencias como de la teología y de las artes. La filosofía, así concebida, no tiene más de dos siglos de existencia. Le debe esa existencia a los intentos de los idealistas alemanes de poner a las ciencias en su lugar y de conferir un sentido claro a la idea de que los seres humanos no hallan la verdad, sino que la hacen. Kant quiso relegar la ciencia al ámbito de una verdad de segundo orden: la verdad acerca del mundo fenoménico. Hegel se propuso concebir la ciencia natural como una descripción del espíritu que aún no se ha vuelto plenamente consciente de su propia naturaleza espiritual, y elevar con ello a la jerarquía de verdad de primer orden la que ofrecen el poeta y el político revolucionario.

No obstante, el idealismo alemán constituyó un compromiso efímero e insatisfactorio. Porque en su rechazo de la idea de que la verdad está «ahí afuera» Kant y Hegel se quedaron a mitad de camino. Estaban dispuestos a ver el mundo de la ciencia empírica como un mundo hecho: a ver la materia como algo construido por la mente o como consistente en una mente que no era lo bastante consciente de su propio carácter mental. Pero continuaron entendiendo la mente, el espíritu, las profundidades del yo humano, como una cosa que poseía la naturaleza intrínseca: una naturaleza que podía ser conocida por medio de una superciencia no empírica denominada filosofía. Ello quería decir que sólo la mitad de la verdad --la mitad inferior, científica-- era una verdad hecha. La verdad más elevada, la verdad referente a la mente, el ámbito de la filosofía, era aún objeto de descubrimiento, y no de creación.

Lo que ocurría, y lo que los idealistas no fueron capaces de concebir, fue el rechazo de la idea misma de que algo --mente o materia, yo o mundo-- tuviese una naturaleza intrínseca que pudiera ser expresada o representada. Porque los idealistas confundieron la idea de que nada tiene una naturaleza así con la idea de que el espacio y el tiempo son irreales, que los seres humanos causan la existencia del mundo espacio-temporal.

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

La verdad no puede estar ahí afuera --no puede existir independientemente de la mente humana-- porque

las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí --sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos-- no puede serlo.

La idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio. Si desistimos del intento de dar sentido a la idea de tal lenguaje no humano, no incurriremos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afinación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados «hechos». Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúscula la palabra «verdad» y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande, y que triunfará.

Facilita esa fusión el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos. Porque a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo, entre «Gana el rojo», y «Gana el negro», o entre «Lo hizo el mayordomo» o «Lo hizo el doctor»). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que, determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter «verifica una creencia» --por «corresponder» con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos --el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad *versus* el de Jefferson, el léxico moral de san Pablo *versus* el de Freud, la terminología de Newton *versus* la de Aristóteles, la lengua de Blake *versus* la de Dryden-- , es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de «descripción del mundo» se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos del lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas. Resulta difícil pensar que el léxico sea algo que está ya ahí afuera, en el mundo, a la espera de que lo descubramos. El prestar atención (de la forma que lo hacen los cultivadores de la historia intelectual como Thomas Kuhn y Quentin Skinner) a los léxicos en los que se formulan las proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, hace que caigamos en la cuenta, por ejemplo, de que el hecho de que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente.

El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección «arbitraria») dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro. Europa no decidió aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de la voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras.

Como argumenta Kuhn en *The Copernican Revolution*, no fue sobre la base de observaciones telescópicas o sobre la base de alguna otra cosa como decidimos que la Tierra no era el centro del universo, que la conducta macroscópica podía explicarse a partir del movimiento microestructural, y que la principal meta de la teorización científica debía ser la predicción y el control. En lugar de eso, después de cien años de estéril confusión, los europeos se sorprendieron a sí mismos hablando de una forma tal que daba por sentadas esas tesis solapadas. Los cambios culturales de esa magnitud no resultan de la

aplicación de criterios (o de una «decisión arbitraria»), como tampoco resulta de la aplicación de criterios o de *actes gratuits* el que los individuos se vuelvan teístas o ateos, o cambien de cónyuge o de círculo de amistades. En tales cuestiones no debemos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo.

La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo, o nos describimos a nosotros mismos. Mientras pensemos que existe alguna relación denominada «adecuación al mundo» o «expresión de la naturaleza real del yo», que puedan poseer, o de las que puedan carecer, los léxicos considerados como un todo, continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo. Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra. Lo que de verdadero tiene esa afirmación es, precisamente, que los lenguajes son hechos, y no hallados, y que la verdad es una propiedad de entidades lingüísticas, de proposiciones.<sup>(1)</sup>

Puedo resumir esto reformulando lo que, a mi modo de ver, llegaron a hallar hace dos siglos los revolucionarios y los poetas. Lo que se vislumbraba a finales del siglo XVIII era la posibilidad de hacer que cualquier cosa pareciese buena o mala, importante o insignificante, útil o inútil, redescribiéndola. Aquello que Hegel describe como el proceso del espíritu que gradualmente se vuelve consciente de su naturaleza intrínseca, puede ser descrito más adecuadamente como el proceso por el cual las prácticas lingüísticas europeas cambiaban a una velocidad cada vez mayor. El fenómeno que describe Hegel es el de un número cada vez mayor de personas que ofrecen redescriptiones más radicales de un mayor número de cosas que antes; el de personas jóvenes que atraviesan media docena de cambios en su configuración espiritual antes de alcanzar la adultez. Lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien. Lo que los utopistas políticos han percibido desde la Revolución Francesa no es que una naturaleza humana subyacente y perenne hubiese estado anulada o reprimida por instituciones sociales «innaturales» o «irracionales», sino que el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido. Los idealistas alemanes, los revolucionarios franceses y los poetas románticos tenían en común la oscura percepción de que seres humanos cuyo lenguaje cambió de forma tal que ya no hablaban de sí mismos como sujetos a poderes no humanos, se convertían con ello en un nuevo tipo de seres humanos.

La dificultad que afronta un filósofo que, como yo, simpatiza con esa idea --y que se concibe a sí mismo asistente del poeta antes que del físico--, es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas.

Porque hablar de correspondencia significa volver a la idea de la que un filósofo así desea desembarazarse: la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca. Desde nuestro punto de vista, explicar el éxito de la ciencia o la deseabilidad del liberalismo político diciendo que «se ajustan al mundo», o que «expresan la naturaleza humana», equivale a expresar por qué el opio lo hace a uno dormir refiriéndose a su virtud dormitiva. Decir que el léxico de Freud capta la verdad de la naturaleza humana, o que el de Newton capta la verdad de los cielos, no es explicar nada. Es únicamente un cumplido sin contenido: un cumplido tradicionalmente hecho a los escritores cuya jerga hemos encontrado útil. Decir que no hay una cosa tal como una naturaleza intrínseca no es decir que la naturaleza intrínseca de la realidad ha resultado ser --sorprendentemente-- extrínseca. Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí afuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay una verdad.<sup>(2)</sup> Es decir que serviría mejor a nuestros propósitos dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico,

o el término «verdad» como un término susceptible de «análisis». «La naturaleza de la verdad» es un tema infructuoso, semejante en este respecto a «la naturaleza del hombre» o «la naturaleza de Dios», y distinto de «la naturaleza del positrón» y de «la naturaleza de la fijación edípica». Pero esta afirmación acerca de su utilidad relativa, a su vez, es sólo la recomendación de que en realidad decimos poco acerca de esos temas, y véase cómo adelantamos.

De acuerdo con la concepción de esos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra --por ejemplo-- la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de la «naturaleza intrínseca de la realidad». La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el tiempo, es que se espera que se los formule en ese mismo léxico. Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son «inconsistentes en sus propios términos» o que «se destruyen a sí mismos». Pero nunca puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago, o «meramente metafórico», es forzosamente estéril, e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de léxicos mejores, o son una abreviatura de afirmaciones así. Raramente una filosofía interesante consiste en el examen de los pro y los contra de una tesis. Por lo común es implícita o explícitamente una disputa entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo y a medio formar que vagamente promete grandes cosas.

Este último «método» de la filosofía es igual al «método» de la política utópica o de la ciencia revolucionaria (como opuestas a la política parlamentaria o a la ciencia normal). El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente. Dice cosas como: «Intenta pensar de este modo», o, más específicamente, «Intenta ignorar las cuestiones tradicionales, manifiestamente fútiles, sustituyéndolas por las siguientes cuestiones, nuevas y posiblemente interesantes». No pretende disponer de un candidato más apto para efectuar las mismas viejas cosas que hacíamos al hablar a la antigua usanza. Sugiere, en cambio, que podríamos proponernos dejar de hacer esas cosas y hacer otras. Pero no argumenta en favor de esa sugerencia sobre la base de los criterios precedentes comunes al viejo y al nuevo juego del lenguaje. Pues en la medida en que el nuevo lenguaje sea realmente nuevo, no habrá tales criterios.

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas. Más específicamente, en este capítulo describiré la obra de Donald Davidson en el terreno de la filosofía del lenguaje como la manifestación de una buena disposición para excluir la idea de una «naturaleza intrínseca», una buena disposición para hacer frente a la contingencia del lenguaje que empleamos. En los capítulos posteriores intentaré mostrar el modo en que el reconocimiento de esa contingencia nos lleva a reconocer la contingencia de la consciencia, y el modo en que ambos reconocimientos nos conducen a una imagen del progreso moral e intelectual como historia de metáforas cada vez más útiles antes que como comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente.

Comienzo, en este primer capítulo, con la filosofía del lenguaje porque deseo examinar las consecuencias de mi afirmación de que sólo las proposiciones pueden ser verdaderas, y de que los seres humanos hacen las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se formulan las proposiciones. Me centraré en la obra de Davidson porque es el filósofo que más ha hecho por explorar esas consecuencias.<sup>(3)</sup> El tratamiento que Davidson hace de la verdad se enlaza con su tratamiento del aprendizaje del lenguaje y de la metáfora para formar el primer tratamiento sistemático del lenguaje que rompe completamente con la noción del

lenguaje como algo que puede mantener una relación de adecuación o de inadecuación con el mundo o con el yo. Porque Davidson rompe con la noción de que el lenguaje es un medio: un medio o de representación o de expresión.

Puedo aclarar lo que entiendo por «medio» señalando que la imagen tradicional de la situación humana no ha presentado a los seres humanos como simples redes de creencias y de deseos, sino como seres que tienen esos deseos y esas creencias. De acuerdo con la concepción tradicional, existe un núcleo que es el yo, el cual puede considerar tales creencias y deseos, decidir entre ellos, emplearlos, o expresarse por medio de ellos. Además, esas creencias y esos deseos pueden ser juzgados no sólo simplemente en relación con su capacidad de adaptación recíproca, sino en relación con algo exterior a la red de la cual son hilos. De acuerdo con esta concepción, las creencias son susceptibles de crítica si no se corresponden con la realidad. Los deseos son susceptibles de crítica si no se corresponden con la naturaleza esencial del yo humano: por ser «irracionales» o «innaturales». Tenemos así la imagen del núcleo esencial del yo en un extremo de esta red de creencias y de deseos, y la realidad en el otro extremo. De acuerdo con esta imagen, la red es el producto de una interacción entre ambos, y alternativamente expresa al uno y representa al otro. Esa es la imagen tradicional del sujeto y el objeto, imagen que el idealismo intentó, sin éxito, sustituir, y que Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson y otros han intentado sustituir sin enredarse en las paradojas de los idealistas.

Una fase de ese esfuerzo de sustitución consistió en el intento de colocar «lenguaje» en lugar de «mente» o de «consciencia» como medio a partir del cual se construyen las creencias y los deseos, como tercer elemento, mediador entre el yo y el mundo. Se pensó que ese giro en dirección del lenguaje, constituía un paso progresivo de adaptación. Se creyó que era así porque parecía más fácil dar una explicación causal de la emergencia, en el marco de la evolución, de organismos que utilizan el lenguaje, que dar una explicación metafísica de la emergencia de la consciencia a partir de lo no consciente. Pero en sí misma esa sustitución es ineficaz. Porque si persistimos en la imagen del lenguaje como un medio, como algo que está entre el yo y la realidad no humana con la que el yo procura estar en contacto, no habremos hecho progreso alguno. Utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo. Porque aún podemos plantear, acerca del lenguaje, cuestiones de la misma especie que las que hemos planteado acerca de la consciencia.

Son cuestiones tales como: «El medio que se halla entre el yo y la realidad, ¿los une o los separa?»; «¿Debemos concebir el medio principalmente como un medio de expresión, de articulación de lo que yace en lo profundo del yo? ¿O debemos concebirlo principalmente como medio de representación, el cual le muestra al yo lo que se halla fuera de él? » Las teorías idealistas del conocimiento y las nociones románticas de imaginación pueden, ¡ay!, ser fácilmente traducidas de la terminología de la «consciencia» a la del «lenguaje». Las reacciones realistas y moralistas a tales teorías pueden ser traducidas con la misma facilidad. De tal modo los combates entre el romanticismo y el moralismo, entre el idealismo y el realismo --combates en los que alternativamente triunfan uno y otro bando-- continuarán en la medida en que pensemos que existe la esperanza de hallarle un sentido a la cuestión de si un lenguaje determinado es «adecuado» para una tarea: para la tarea de expresar adecuadamente la naturaleza de la especie humana o para la tarea de representar de manera propia la estructura de la realidad no humana.

Necesitamos librarnos de ese proceso pendular. Davidson nos ayuda a hacerlo. Pues él, precisamente, no concibe el lenguaje como un medio de expresión o de representación. Por eso puede dejar a un lado la idea de que tanto el yo como la realidad poseen una naturaleza intrínseca, una naturaleza que está ahí afuera a la espera de que se la conozca. La concepción del lenguaje sostenida por Davidson no es ni reduccionista ni expansionista. Ello no implica formular definiciones reductivas de nociones semánticas como «verdad», «intencionalidad» o «referencia», a la manera en que lo han hecho a veces los filósofos analíticos. Tampoco se asemeja al intento de Heidegger de transformar el lenguaje en una especie de divinidad, en algo de lo cual los seres humanos son meras emanaciones. Como nos ha advertido Derrida, semejante apoteosis del lenguaje es simplemente una versión traspuesta de la apoteosis idealista de la consciencia.

Por el hecho de eludir tanto el reduccionismo como el expansionismo, Davidson se acerca a Wittgenstein.



Los dos filósofos tratan a los léxicos alternativos más como herramientas alternativas que como piezas de un rompecabezas. Tratarlos como piezas de un rompecabezas equivale a suponer que todos los léxicos son prescindibles, o reductibles a otros léxicos, o susceptibles de ser reunidos con todos los otros léxicos en un único gran superléxico unificado. Si evitamos esa suposición, no nos sentiremos inclinados a plantear cuestiones tales como: «¿Cuál es el lugar de la consciencia en un mundo de moléculas?», «¿Los colores dependen de la mente más que los pesos?», «¿Cuál es el lugar de los valores en un mundo de hechos?», «¿Cuál es el lugar de la intencionalidad en un mundo causal?», «¿Cuál es la relación entre la sólida mesa del sentido común y la endeble mesa de la microfísica?» o «¿Cuál es la relación entre lenguaje y pensamiento?» No deberíamos proponernos responder a esas preguntas, porque el hacerlo o conduce a los manifiestos fracasos del reduccionismo o a los efímeros éxitos del expansionismo. Deberíamos limitarnos a cuestiones como: «¿Obstaculiza el uso de estas palabras el uso que hacemos de aquellas otras?» Esta es una cuestión acerca de si el uso de nuestras herramientas es ineficaz, y no una cuestión acerca de si nuestras creencias son contradictorias.

Las cuestiones «meramente filosóficas», como la de Eddington acerca de las dos mesas, constituyen intentos de suscitar ficticias disputas teóricas entre léxicos que se han mostrado capaces de coexistir pacíficamente. Todas las cuestiones que he mencionado más arriba representan casos en los que los filósofos han hecho que su temática cobrase mala reputación porque ellos veían dificultades que nadie más veía. Pero ello no quiere decir que los léxicos nunca se obstaculicen entre sí. Por el contrario, es típico que se consigan logros revolucionarios en el terreno de las artes, de las ciencias y del pensamiento político y moral, cuando alguien advierte que dos o más léxicos se interfieren entre sí, y pasa a inventar un nuevo léxico que reemplace a aquéllos. Por ejemplo, el léxico aristotélico tradicional se insertó en el léxico matematizado que en el siglo XVI desarrollaban los estudiosos de la mecánica. Del mismo modo, jóvenes estudiantes alemanes de teología del siglo XVIII --como Hegel y Hölderlin-- descubrieron que el léxico con el cual reverenciaban a Jesús se estaba insertando en el léxico con el cual reverenciaban a los griegos. También del mismo modo, el empleo de tropos a la manera de Rosetti se interponía en el empleo que inicialmente hacía Yeats de los tropos de Blake.

La creación gradual, por medio de sucesivas pruebas, de un tercero y nuevo léxico --un léxico como el elaborado por hombres como Galileo, Hegel o el último Yeats-- no consiste en haber descubierto cómo pueden adaptarse recíprocamente los viejos léxicos. Esa es la razón por la cual no se puede llegar a ella a través de un proceso de inferencia, a partir de premisas formuladas en los antiguos léxicos. Tales creaciones no son el resultado de la acertada reunión de las piezas de un rompecabezas. No consisten en el descubrimiento de una realidad que se halla tras las apariencias, de una visión sin distorsiones de la totalidad del cuadro con la cual reemplazar las concepciones miopes de sus partes. La analogía adecuada es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas. El alcanzar un léxico así se asemeja más al hecho de abandonar la palanca y la cuña porque se ha concebido la polea, o de excluir el yeso mate y la témpera porque se ha encontrado la forma de proporcionar apropiadamente el lienzo.

Esta analogía wittgensteiniana entre los léxicos y las herramientas tiene una desventaja manifiesta. Lo característico es que el artesano conozca cuál es el trabajo que debe hacer antes de escoger o de inventar las herramientas con las cuales llevarlo a cabo. En cambio, alguien como Galileo, Yeats o Hegel (un «poeta» en el amplio sentido en que empleo el término, esto es, en el sentido de «el que hace cosas de nuevo») regularmente es incapaz de aclarar con exactitud qué es lo que se propone hacer antes de elaborar el lenguaje con el que acierta a realizarlo. Su nuevo léxico hace posible, por primera vez, la formulación de los propósitos mismos de ese léxico. Es una herramienta para hacer algo que no podría haberse concebido antes de la elaboración de una serie determinada de descripciones: las descripciones de las que la propia herramienta ayuda a disponer. Pero momentáneamente no tendré en cuenta esta deficiencia de la analogía. Simplemente me propongo subrayar que el contraste entre el modelo del rompecabezas y el de la «herramienta», para los léxicos alternativos, refleja el contraste --para decirlo en los términos levemente engañosos de Nietzsche-- entre la voluntad de verdad y la voluntad de vencerse a sí mismo. Las dos son expresiones del contraste entre el intento de representar o de expresar algo que ya estaba allí, y el intento de hacer algo con lo que antes nunca se había soñado.

Davidson examina las implicaciones del tratamiento que hace Wittgenstein de los léxicos como

herramientas planteando dudas explícitas acerca de los supuestos de las teorías prewittgensteinianas tradicionales del lenguaje. Esas teorías daban por supuesto que preguntas tales como «El lenguaje que estamos empleando, ¿es el "correcto"?», «¿Se adecua a su función de medio de expresión o de representación?», o «¿Es nuestro lenguaje un medio opaco o un medio transparente?», son preguntas con sentido. Tales preguntas suponen que existen relaciones tales como «adecuarse al mundo», o «ser fiel a la verdadera naturaleza del yo», que pueden enlazar el lenguaje con lo que no es lenguaje. Ese supuesto se une al supuesto de que «nuestro lenguaje» --el lenguaje que ahora hablamos, el léxico de que disponen los hombres cultos del siglo XX-- es en cierto modo una unidad, un tercer elemento que mantiene determinada relación con las otras dos unidades: el yo y la realidad. Los dos supuestos resultan bastante naturales cuando se ha aceptado la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «significados» que es tarea del lenguaje expresar, y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «hechos» que es tarea del lenguaje representar. Las dos ideas sustentan la noción del lenguaje como medio.

Las polémicas de Davidson contra los usos filosóficos tradicionales de los términos «hecho» y «significado» y contra lo que él llama «el modelo de esquema y contenido» de pensamiento y de investigación, son aspectos de una polémica más amplia contra la idea de que el lenguaje tiene una tarea fija que cumplir y de que existe una entidad llamada «lenguaje» o «el lenguaje» o «nuestro lenguaje», que puede cumplir o no esa tarea adecuadamente. La duda de Davidson acerca de la existencia de tal entidad es paralela a la de Gilbert Ryle y Daniel Dennett acerca de si existe algo llamado «la mente» o «la consciencia».<sup>(4)</sup> Las dos series de dudas son dudas acerca de la utilidad de la noción de un medio entre el yo y la realidad: ese medio que los realistas ven tan transparente cuanto opaco lo ven los escépticos.

En un trabajo reciente, sutilmente titulado «A Nice Derangement of Epitaphs»,<sup>(5)</sup> Davidson intenta socavar el fundamento de la idea del lenguaje como entidad, desarrollando el concepto de lo que él llama «una teoría momentánea» acerca de los sonidos y las inscripciones producidos por un miembro del género humano. Debe considerarse esa teoría como parte de una «teoría momentánea» más amplia acerca de la totalidad de la conducta de esa persona: una serie de conjeturas acerca de lo que ella hará en cada circunstancia. Una teoría así es «momentánea» porque deberá corregírsela constantemente para dar cabida a murmullos, desatinos, impropiedades, metáforas, tics, accesos, síntomas psicóticos, notoria estupidez, golpes de genio y cosas semejantes. Para hacer las cosas más sencillas, imagínese que estoy elaborando una teoría así acerca de la conducta habitual del nativo de una cultura exótica a la que inesperadamente he llegado en un paracaídas. Esa extraña persona, la cual presumiblemente me halla a mí tan extraño como yo a él, estará al mismo tiempo ocupado en la elaboración de una teoría acerca de mi conducta. Si logramos comunicarnos fácil y exitosamente, ello se deberá a que sus conjeturas acerca de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan más o menos a coincidir, y porque lo contrario también es verdad. Nos enfrentamos el uno al otro tal como nos enfrentaríamos a mangos o a boas constrictoras, procurando que no nos cojan por sorpresa. Decir que llegamos a hablar el mismo lenguaje equivale a decir que, como señala Davidson, «tendemos a coincidir en teorías momentáneas». La cuestión más importante es, para Davidson que todo lo que «dos personas necesitan para entenderse recíprocamente por medio del habla, es la aptitud de coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra».

La explicación que Davidson da de la comunicación lingüística prescinde de la imagen del lenguaje como una tercera cosa que se sitúa entre el yo y la realidad, y de los diversos lenguajes como barreras interpuestas entre las personas o las culturas. Decir que el lenguaje del que uno antes disponía para tratar de algún segmento del mundo (por ejemplo: el cielo estrellado, en lo alto, o las ardientes pasiones, en el interior) no es sino decir que ahora, tras haber aprendido un nuevo lenguaje, uno es capaz de manejar ese segmento con mayor facilidad. Decir que dos comunidades tienen dificultades para relacionarse debido a que las palabras que cada una de ellas emplea son difíciles de traducir a palabras de la otra, no es sino decir que para los miembros de una comunidad la conducta lingüística de los miembros de la otra, lo mismo que el resto de su conducta, puede ser difícil de predecir. Como lo expresa Davidson:



Debemos advertir que hemos abandonado no sólo la noción corriente de lenguaje, sino que hemos borrado el límite entre el conocimiento de un lenguaje y el conocimiento de nuestra marcha por el mundo en general. Porque no hay reglas para llegar a teorías momentáneas que funcionen. [...] Las posibilidades de reglamentar o de enseñar ese proceso no son mayores que las posibilidades de reglamentar o de enseñar el proceso de crear nuevas teorías para hacer frente a nuevos datos; porque eso es lo que supone ese proceso [...]

*No existe cosa semejante a un lenguaje*, al menos en el sentido en que lo han concebido los filósofos. No hay, por tanto, una cosa semejante que pueda ser enseñada o dominada. Debemos renunciar a la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones [...] Debemos renunciar al intento de aclarar el modo en que nos comunicamos recurriendo a convenciones.<sup>(6)</sup>

Esta línea de pensamiento acerca del lenguaje es análoga a la concepción de Ryle y de Dennett según la cual cuando empleamos una terminología mentalista sencillamente estamos empleando un léxico eficaz -- característica léxica de lo que Dennett llama la «actitud intencional»-- para predecir lo que un organismo verosímelmente hará o dirá al concurrir diversas circunstancias. Davidson es, con respecto al lenguaje, un conductista no reduccionista, en la misma forma que Ryle era un conductista no reduccionista con respecto a la mente. Ninguno de los dos tiene tendencia a proporcionar equivalentes conductuales para hablar de creencias o de referencia. Pero los dos están diciendo: concíbese el término «mente» o el término «lenguaje», no como la denominación de un medio entre el yo y la realidad, sino simplemente como una señal que indica que es deseable emplear cierto léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos. Decir que un organismo determinado --o, en su caso, una máquina determinada-- tiene una mente, no es sino decir que, para algunos propósitos, convendrá concebirlo como algo que tiene creencias y deseos. Decir que es el usuario de un lenguaje, no es sino decir que, el emparejar las marcas y los sonidos que produce con los que nosotros producimos, resultará ser una táctica útil para predecir y controlar su conducta futura.

Esta actitud wittgensteiniana, desarrollada por Ryle y Dennett a propósito de las mentes, y por Davidson a propósito de los lenguajes, hace de la mente y del lenguaje cosas naturales al convertir todas las cuestiones acerca de la relación de una y otro con el resto del universo en cuestiones *causales*, en tanto opuestas a las cuestiones acerca de la adecuación de la representación o de la expresión. Tiene pleno sentido preguntarse cómo hemos pasado de la relativa falta de una mente en el mono a la posesión de una mentalidad madura en el humano, o de hablar como en Neanderthal a hablar posmoderno, si se interpreta tales cuestiones como cuestiones sin más ni más causales. En el primer caso la respuesta nos conduce a la neurología y, de allí, a la biología evolutiva. Pero en el segundo caso nos conduce a la historia intelectual concebida como historia de la metáfora. Para los propósitos que me he fijado en este libro, lo segundo es lo más importante. De manera que dedicaré el resto de este capítulo a dar cuenta del progreso intelectual y moral de acuerdo con la concepción davidsoniana del lenguaje.

Concebir la historia del lenguaje y, por tanto, la de las artes, las ciencias y el sentido moral, como la historia de la metáfora, es excluir la imagen de la mente humana, o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la Naturaleza los ha destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos. La idea de que el lenguaje tiene un propósito vale en la misma medida que la idea del lenguaje como medio. La cultura que renuncie a esas dos ideas representará el triunfo de las tendencias del pensamiento moderno que se iniciaron hace dos siglos: las tendencias comunes al idealismo alemán, a la poesía romántica y a los políticos utopistas.

Una concepción no teleológica de la historia intelectual, que incluya a la historia de la ciencia, sirve a la teoría de la cultura del mismo modo que la concepción mendeliana, mecanicista, de la selección natural

servió a la teoría evolucionista. Mendel nos hizo concebir la mente como algo que sencillamente ha acontecido, y no como algo que constituyese el elemento central de todo el proceso. Davidson nos permite concebir la historia del lenguaje, y por tanto la historia de un arrecife de coral. Las viejas metáforas están desvaneciéndose constantemente en la literalidad para pasar a servir entonces de base y contraste de metáforas nuevas. Esta analogía nos permite concebir a «nuestro lenguaje» --esto es, el de la ciencia y la cultura de la Europa del siglo XX-- como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides.

Para aceptar esta analogía debemos seguir a Mary Hesse en su idea de que las revoluciones científicas son «redescripciones metafóricas» de la naturaleza antes que intelecciones de la naturaleza intrínseca de la naturaleza.<sup>(7)</sup> Además, debemos resistir a la tentación de pensar que las redescripciones de la realidad que ofrecen la ciencia física o la ciencia biológica contemporáneas se aproximan de algún modo a «las cosas mismas», y son menos «dependientes de la mente» que las redescripciones de la historia que nos ofrece la crítica contemporánea de la cultura. Tenemos que concebir la constelación de fuerzas causales que llevaron a hablar del ADN o del Big Bang como las mismas fuerzas causales que llevaron a hablar de «secularización» o de «capitalismo tardío».<sup>(8)</sup> Esas diversas constelaciones son los factores fortuitos que han hecho que algunas cosas sean para nosotros tema de conversación y otras no, que han hecho que algunos proyectos fuesen posibles e importantes y otros no.

Puedo desarrollar el contraste entre la idea de que la historia de la cultura tiene un *télos* --tal como el descubrimiento de la verdad o la emancipación de la humanidad-- y la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando, al señalar que esta última imagen es compatible con una descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo. Porque, después de todo, la genuina novedad puede producirse en un mundo de fuerzas ciegas, contingentes, mecánicas. Considérese la novedad como aquello que acontece cuando, por ejemplo, un rayo cósmico desordena los átomos de una molécula de ADN y orienta así las cosas en la dirección de las orquídeas o de los antropoides. Las orquídeas, cuando llegó su momento, no fueron menos nuevas o maravillosas por la mera contingencia de esa condición necesaria de su existencia. De forma análoga, quizás, el uso metafórico que Aristóteles hace de *ousía*, el uso metafórico que San Pablo hace de *agape*, y el uso metafórico que Newton hace de *gravitas*, fueron resultado de rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros. O, más plausiblemente, fueron resultado de algún episodio singular de su infancia: ciertos retorcimientos obsesivos que dejaron en esos cerebros traumas idiosincrásicos. Poco importa el modo en que se resolvió el problema. Los resultados fueron maravillosos. Nunca habían existido cosas así con anterioridad.

Esta explicación de la historia intelectual sintoniza con la definición nietzscheana de «verdad» como «un móvil ejército de metáforas». Sintoniza también con la versión que antes he presentado de personas como Galileo, Hegel o Yeats, personas en cuyas mentes se desarrollaron nuevos léxicos, o dotándose así de herramientas para hacer cosas que no había sido posible proponerse antes de que se dispusiese de esas herramientas. Pero para aceptar esa imagen hace falta que concibamos la distinción entre lo literal y lo metafórico como hace Davidson: no como una distinción entre dos especies de significados, sino como una distinción entre un uso habitual y un uso inhabitual de sonidos y de marcas. Los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría.

Davidson expresa esto diciendo que no debemos pensar que las expresiones metafóricas tengan significados distintos de sus significados literales. Tener un significado es tener un lugar en un juego del lenguaje. Davidson niega, según dice, «la tesis de que la metáfora se asocia a un contenido cognitivo que su autor desea comunicar y que el intérprete debe captar para llegar al mensaje».<sup>(9)</sup>

En su opinión, lanzar una metáfora en una conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extraer una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto

del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar bastardillas, o ilustraciones, puntuación o diagramación inusuales.

Todos éstos son modos de producir efectos en el interlocutor o en el lector, pero no modos de transmitir un mensaje. A ninguno de ellos es apropiado responder diciendo: «¿Qué es exactamente lo que usted está intentando decir?» Si se hubiese querido decir algo --si se hubiese querido formular un enunciado provisto de significado--, presumiblemente se hubiese hecho. Pero, en lugar de ello, se ha creído que la finalidad que se seguía podía alcanzarse mejor por otros medios. El hecho de que se empleen palabras habituales de manera inhabitual --en lugar de bofetadas, besos, imágenes, gestos o muecas-- no pone de manifiesto que lo que se dice deba tener un significado. El intento de aclarar ese significado sería el intento de hallar un uso habitual (esto es, literal) de palabras --un enunciado que haya tenido ya lugar en el juego del lenguaje-- y afirmar que igualmente podría haberse dado ése. Pero la imposibilidad de parafrasear la metáfora no representa sino la inadecuación de todo enunciado habitual semejante para el propósito de uno.

Expresar un enunciado que no tiene un lugar establecido en un juego del lenguaje es, tal como los positivistas acertadamente han señalado, expresar algo que no es ni verdadero ni falso, algo que, en términos de Ian Hacking, no es «candidato al valor de la verdad». Ello se debe a que no es un enunciado que se pueda confirmar o invalidar, o en favor o en contra del cual pueda argumentarse. Sólo es posible saborearlo o escupirlo. Pero ello no quiere decir que, con el tiempo, no pueda convertirse en candidato al valor de verdad. Si efectivamente se saborea y no se escupe, el enunciado puede ser repetido, acogido con entusiasmo, asociado con otros. Entonces requerirá un uso habitual, un lugar conocido en el juego del lenguaje. Con ello habrá dejado de ser una metáfora, o, si se quiere, se habrá convertido en lo que la mayoría de los enunciados de nuestro lenguaje son: una metáfora muerta. Será, precisamente, un enunciado más --literalmente verdadero o literalmente falso-- del lenguaje. Ello quiere decir: nuestras teonas acerca de la conducta lingüística de nuestros semejantes bastarán para permitirnos afrontar su expresión de la misma irreflexiva manera con que nos enfrentamos a la mayoría de las demás expresiones.

La afirmación davidsoniana de que las metáforas no tienen significado puede parecer una típica sofistería de filósofo, pero no lo es.<sup>(10)</sup> Forma parte del intento de hacer que dejemos de concebir el lenguaje como un medio. Esto es, a su vez, parte de un intento más amplio de deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano. La importancia de la idea de Davidson acaso pueda entenderse mejor si se contrasta con su tratamiento de la metáfora con el de los platónicos y los positivistas, por un lado, y con el de los románticos por otro. Los platónicos y los positivistas comparten una concepción reduccionista de la metáfora: piensan que la metáfora o es parafraseable o es inservible para el único propósito serio que el lenguaje posee, a saber, el de representar la realidad. En cambio, el romántico tiene una concepción expansionista: piensa que la metáfora es extraña, mística, maravillosa. Los románticos atribuyen la metáfora a una facultad misteriosa llamada «imaginación», facultad que ellos suponen se encuentra en el centro del mismo yo, en su núcleo más profundo. Mientras que a platónicos y a positivistas lo metafórico les parece irrelevante, a los románticos les parece irrelevante lo literal. Porque los primeros piensan que lo fundamental en el lenguaje es representar una realidad oculta que se halla fuera de nosotros, y los segundos piensan que su propósito es expresar una realidad oculta que se encuentra dentro de nosotros.

La historia positivista de la cultura concibe, pues, el lenguaje como algo que gradualmente se configura según los contornos del mundo físico. La historia romántica de la cultura ve el lenguaje como algo que gradualmente lleva el Espíritu a la autoconsciencia. La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente. Mientras el positivista concibe a Galileo como alguien que realizó un descubrimiento --como alguien que finalmente llegó a obtener las palabras que se necesitaban para explicar adecuadamente el mundo, palabras de las que Aristóteles había carecido--, el davidsoniano lo concibe como alguien que ha encontrado una herramienta que para ciertos propósitos resulta funcionar mejor que cualquier otra herramienta precedente. Una vez que se hubo descubierto lo

que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés por hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico.

De forma similar, mientras que el romántico ve a Yeats como quien ha llegado a algo a lo que nadie había llegado, y ha expresado algo que durante largo tiempo se había anhelado expresar, el davidsoniano lo ve como quien halló ciertas herramientas que le ponían en condiciones de escribir poemas que no eran simples variaciones de los poemas de sus precursores. Cuando se tuvo acceso a los últimos poemas de Yeats, se tuvo menos interés por leer los de Rossetti. Lo que puede decirse de los científicos y los poetas vigorosos y revolucionarios, puede decirse también de los filósofos vigorosos: hombres como Hegel y Davidson, filósofos que están más interesados en disolver los problemas heredados que en resolverlos. En esta perspectiva, reemplazar la demostración por la dialéctica como método de la filosofía o desembarazarse de la teoría de la verdad como correspondencia, no constituye un descubrimiento acerca de la naturaleza de una entidad preexistente llamada «filosofía» o «verdad». Es un cambio de la forma de hablar y, con ello, un cambio de lo que queremos hacer y de lo que pensamos que somos.

Pero en una perspectiva nietzscheana, que excluye la distinción entre realidad y apariencia, modificar la forma de hablar es modificar lo que, para nuestros propios propósitos, somos. Decir, con Nietzsche, que Dios ha muerto, es decir que no servimos a propósitos más elevados. La sustitución nietzscheana del descubrimiento por la creación de sí equivale al reemplazo de la imagen de generaciones hambrientas que se pisotean las unas a las otras por la imagen de una humanidad que se aproxima cada vez más a la luz. Una cultura en la que las metáforas nietzscheanas fuesen expresiones literales sería una cultura en la que se daría por sentado que los problemas filosóficos son tan transitorios como los problemas poéticos, que no hay problemas que vinculen a las generaciones reuniéndolas en una única especie natural llamada «humanidad». Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.

En los capítulos segundo y tercero intentaré desarrollar este último punto en términos de la idea de «poeta vigoroso» desarrollada por Harold Bloom. Pero terminaré este primer capítulo abordando nuevamente la afirmación, central en lo que he estado diciendo, de que el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas, que lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado «hecho».

La única forma de argumentar en favor de esa afirmación es hacer lo que han hecho filósofos como Goodman, Putnam y Davidson: mostrar la esterilidad de los intentos de dar un sentido a expresiones como «adecuado a los hechos» o «el modo como es el mundo». Es posible complementar tales esfuerzos con la obra de filósofos de la ciencia como Kuhn y Hesse. Estos filósofos explican por qué no es posible explicar mediante la tesis de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos el hecho de que el léxico galileano nos permita hacer mejores predicciones que el aristotélico.

Tales argumentos, formulados por filósofos del lenguaje y por filósofos de la ciencia han de considerarse teniendo por trasfondo la obra de los estudiosos de la historia intelectual; historiadores que, como Hans Blumenberg, han intentado rastrear las similitudes y las diferencias existentes entre la Edad de la Fe y la Edad de la Razón.<sup>(11)</sup> Estos historiadores han presentado la idea que mencioné anteriormente: la idea misma de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca --una naturaleza que el físico o el poeta pueden haber vislumbrado-- es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en su mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto. Sólo si tenemos presente una imagen semejante, una imagen del universo como persona o como algo creado por una persona, podemos encontrar sentido en la idea de que el mundo tiene una «naturaleza intrínseca». Porque el valor de esa expresión es, precisamente, que ciertos léxicos constituyen representaciones del mundo más adecuadas que otras, frente a su carácter de herramientas más aptas para relacionarse con el mundo con vistas a uno u otro propósito.

Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo. Sólo si lo hacemos podemos aceptar plenamente el



argumento que he presentado anteriormente: el argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos. Pues en la medida en que pensemos que «el mundo» designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la «intuición» de que el mundo está «ahí afuera». Esta intuición equivale a la vaga sensación de que incurriríamos en *hybris* [orgullo] al abandonar el lenguaje tradicional del «respeto por el hecho» y la «objetividad»: que sería peligroso, y blasfemo, no ver en el científico (o en el filósofo, o en el poeta, o en alguien) a quien cumple una función sacerdotal, a quien nos pone en contacto con un dominio que trasciende a lo humano.

De acuerdo con la concepción que estoy proponiendo, la afirmación de que una doctrina filosófica «adecuada» debe contemplar también nuestras intuiciones, es una consigna reaccionaria, una consigna que supone una petición de principio.<sup>(12)</sup> Porque para mi concepción es esencial que no tenemos una consciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje. Lo que se describe como una consciencia así es simplemente una disposición a emplear el lenguaje de nuestros ancestros, a venerar los cadáveres de sus metáforas. A no ser que padezcamos de lo que Derrida llama «nostalgia heideggeriana», no creemos que nuestras intuiciones son más que trivialidades, más que el uso habitual de cierto repertorio de términos, más que viejas herramientas que aún no tienen sustituto.

Puedo resumir crudamente la historia que nos cuentan historiadores como Blumenberg diciendo que hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.

La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo --nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad-- como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, «tratar al azar como digno de determinar nuestro destino». En el capítulo siguiente sostendré que Freud, Nietzsche y Bloom hacen con nuestra consciencia lo que Wittgenstein y Davidson hacen con nuestro lenguaje, esto es, mostrar su pura contingencia.

## CAPÍTULO 2

### LA CONTINGENCIA DEL YO

Cuando empezaba a escribir acerca del tema de este capítulo, tropecé con un poema de Philip Larkin que me ayudó a delimitar lo que me proponía decir. En su última parte el poema dice:

Y una vez que has recorrido la extensión de tu mente, lo que gobiernas es tan claro como un registro de cargas; no debes pensar que alguna otra cosa existe. ¿Y cuál es el beneficio? Sólo que, con el tiempo, identificamos a medias las ciegas marcas que todas nuestras acciones llevan, podemos hacerlas remontar a su origen. Pero confesar, en aquel descolorido atardecer en que nuestra muerte empieza, lo que era, difícilmente satisfaga, porque se aplicó sólo a un hombre una vez, y, a ese hombre, agonizante.

Este poema discute el temor a la muerte, a la extinción, cosa que Larkin ha reconocido en entrevistas. Pero «temor a la extinción» es una expresión que de nada sirve. No hay nada semejante al temor a la inexistencia como tal; hay sólo el temor a alguna pérdida concreta. «Muerte» y «nada» son términos igualmente vacíos. Decir que uno teme a una u otra de esas dos cosas es tan inadecuado como el intento de Epicuro de decir que uno no debe temerlas. Epicuro decía: «Cuando yo estoy, la muerte no está, y cuando está la muerte, yo no estoy», trocando así una vacuidad por otra. Porque la palabra «yo» es tan hueca como la palabra «muerte». Para extraer el contenido de esas palabras uno tiene que precisar los detalles del yo en cuestión, especificar exactamente qué es eso que no será, concretar los temores de uno.

El poema de Larkin sugiere una forma de desvelar el contenido de lo que Larkin temía. Lo que él teme que ha de extinguirse es su registro personal de cargas, su percepción individual de lo que era posible e importante. Eso es lo que hacía que su yo fuese diferente de todos los otros yos. Perder esa diferencia es, supongo, lo que todo poeta --todo hacedor, cualquiera que se propone crear algo nuevo-- teme. Cualquiera que pasa su vida intentando formular una respuesta a la pregunta acerca de lo que es posible e importante, teme la extinción de esa respuesta.

Pero eso no quiere decir meramente que uno tema que sus obras se pierdan o sean ignoradas. Porque ese temor se combina con el temor de que, aun cuando se conserven y se les preste atención, nadie encuentre allí nada distintivo. Las palabras (o las formas, los teoremas, los modelos de la naturaleza física) sometidas al gobierno de uno pueden parecer meramente artículos en stock, ordenados del modo acostumbrado. Uno no habrá dejado impresa su huella en el lenguaje sino que, en lugar de ello, habrá pasado la vida arrojando monedas ya acuñadas. De ese modo, uno no habrá tenido en absoluto un yo. Las creaciones y el yo de uno no serán sino ejemplos, mejores o peores, de tipos ya conocidos. Eso es lo que Harold Bloom llama «la angustia de influencia del poeta vigoroso», su «horror a descubrir que es solamente una copia o una réplica». [\(13\)](#)

Según esta lectura del poema de Larkin, ¿qué sería haber tenido éxito en hacer remontar a su origen las «ciegas marcas» que todas nuestras «acciones llevan»? Es de presumir que consistiría en haber imaginado lo distintivo de uno: la diferencia entre el registro de cargas propio y el de otros. Si uno pudiera plasmar ese reconocimiento en el papel (o en un lienzo o una película) --si uno pudiera hallar palabras o formas distintivas de la propia distintividad--, entonces uno demostraría que uno no era una copia o una réplica. En ese caso, uno sería tan vigoroso como ningún poeta lo ha sido jamás, lo cual quiere decir: tan vigoroso como ningún ser humano podía haber sido. Porque uno sabría así exactamente qué es lo que morirá, y sabría con ello qué es lo que uno ha logrado llegar a ser.

Pero el final del poema de Larkin parece rechazar esta lectura bloomiana. Se nos dice allí que «difícilmente satisfaga» hacer remontar a su origen lo que es distintivo de uno. Ello parece significar que difícilmente satisfaga el haberse convertido en individuo, y ello en el sentido fuerte del término, según el cual el genio es el paradigma de la individualidad. Larkin afecta menospreciar su propia vocación debido a que el haber tenido éxito en eso equivaldría meramente a haber consignado en el papel algo que «valió sólo para un hombre una vez, y en estado agonizante».

Digo «afecta» porque dudo que un poeta pueda pensar seriamente que es trivial su acierto en hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevaron sus acciones, esto es, todos sus poemas anteriores. Desde el ejemplo dado por los románticos, desde la época en que, con Hegel, empezamos a concebir la consciencia de sí como una creación de sí, ningún poeta ha creído seriamente que el carácter idiosincrásico fuese una objeción a su obra. Pero en este poema de Larkin simula que esas marcas ciegas, aquellas contingencias particulares que hacen de cada uno de nosotros un «yo», antes que una copia o una réplica de otra persona, en realidad no importan. Sugiere que, a menos que hallemos algo común a todos los hombres de todos los tiempos, y no sólo propio de un hombre en una ocasión, no podemos morir satisfechos. Está pretendiendo que ser un poeta vigoroso no es bastante --que sólo habría alcanzado la satisfacción de haber sido un filósofo, de haber hallado continuidades en lugar de exhibir una discontinuidad. [\(14\)](#)

Pienso que el poema de Larkin debe su interés y su fuerza a esa evocación de la disputa entre la poesía y



la filosofía, de esa tensión entre un esfuerzo por alcanzar la creación de sí por medio del reconocimiento de la contingencia, y un esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia. La misma tensión ha invadido a la filosofía desde la época de Hegel,<sup>(15)</sup>

y especialmente desde Nietzsche. Los filósofos relevantes de nuestro siglo son los que han intentado marchar en la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón, concibiendo la libertad como el reconocimiento de la contingencia. Son éstos los filósofos que han procurado desligar la insistencia de Hegel en la historicidad de su idealismo panteísta. Aceptan la caracterización que Nietzsche hace del poeta vigoroso, del hacedor, como el héroe de la humanidad, en lugar de caracterizar de ese modo al científico, el cual tradicionalmente es presentado como un inventor. De forma más general, han intentado eludir todo lo que sonase a filosofía como contemplación, como el deseo de ver la vida como algo firme y en su conjunto, a fin de insistir en la pura contingencia de la existencia individual.

Se encuentran así en la misma situación, embarazosa pero interesante, que Larkin. Larkin describe un poema acerca de lo insatisfactorio --en comparación con lo que los filósofos prenietscheanos esperaban hacer-- de realizar lo único que el poeta puede hacer. Filósofos posnietscheanos como Wittgenstein y Heidegger escriben textos filosóficos a fin de mostrar la universalidad y la necesidad de lo individual y lo contingente. Ambos filósofos llegan a enredarse en la disputa entre la filosofía y la poesía inaugurada por Platón, y los dos terminan por intentar alcanzar términos honorables con los que la filosofía pueda capitular ante la poesía.

Es posible examinar esta comparación retornando al poema de Larkin. Considérese la sugerencia de Larkin de que se podría hallar mayor satisfacción descubriendo una «ciega marca» que se aplica no a «un hombre una vez», sino, en cambio, a todos los seres humanos. Considérese el hallazgo de una marca así como el descubrimiento de las condiciones universales de la existencia humana, de las grandes continuidades: el contexto permanente, ahistórico, de la vida humana. Eso es lo que antiguamente los sacerdotes afirmaron haber hecho. Después los filósofos griegos, más tarde los científicos empíricos y, más tarde aún, los idealistas alemanes hicieron la misma afirmación. Se proponían explicarnos el lugar último del poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia. Con ello nos informarían acerca de lo que somos en realidad, de lo que poderes distintos de nosotros nos hacen ser. Mostrarían el sello que ha sido impreso en todos nosotros. Esa marca no sería ciega, porque no sería cosa de azar, de mera contingencia. Sería necesaria, esencial, final, constitutiva de lo que es el ser un humano. Nos proporcionaría una meta, la única meta posible, a saber, el pleno reconocimiento de la propia necesidad, la autoconsciencia de nuestra esencia.

En comparación con esa marca universal --según la historia de los filósofos prenietscheanos-- las contingencias particulares de las vidas individuales carecen de importancia. El error de los poetas consiste en malgastar palabras en lo individual, en las contingencias; nos hablan de la apariencia accidental, y no de la realidad esencial. Admitir que importaba la mera situación espaciotemporal, la circunstancia contingente, equivaldría a reducirnos al nivel del animal mortal. En cambio, comprender el contexto en el que necesariamente vivimos sería darnos una mente tan extensa como el propio universo, un registro de cargas que sería una copia de la propia lista del universo. Lo que cuenta como existente, como posible o como importante, para nosotros, sería lo que realmente es posible o importante. Tras haber copiado esa lista uno podría morir satisfecho, cumplida la única tarea reservada a la humanidad: el conocimiento de la verdad, estar en contacto con'ío que está «ahí afuera». No habría nada más que hacer, y, por tanto, ninguna pérdida posible que temer. La extinción no importaría, porque uno se ha identificado con la verdad, y la verdad, de acuerdo con esta concepción tradicional, es imperecedera. Lo que se extingue sería meramente animalidad individual. Los poetas, que no están interesados en la verdad, simplemente nos apartan de esa tarea humana paradigmática y, con ello, nos degradan.

Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad». Su definición de la verdad como «un ejército móvil de metáforas» equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de «representar la realidad» por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Su perspectivismo equivalía a la afirmación de que el

universo no tiene un registro de cargas que pueda ser conocido, ninguna extensión determinada. El tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el « mundo verdadero » de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se habría creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado.<sup>(16)</sup>

Pero al abandonar la noción tradicional de verdad Nietzsche no abandonó la idea de que un individuo podía hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevan nuestras acciones. Sólo rechazó la idea de que ese remontar fuera un proceso de descubrimiento. De acuerdo con su concepción, al alcanzar esa suerte de conocimiento de sí no llegamos a conocer una verdad que está ahí afuera (o aquí adentro) desde siempre. Concebía, más bien, el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas. Porque toda descripción literal de la identidad de uno --esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito-- necesariamente fracasará. No se habrá hecho remontar esa idiosincrasia a su origen, sino que meramente se la habrá llegado a concebir como algo al fin y al cabo no idiosincrásico, como un espécimen en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya ha sido identificado. Fracasar como poeta --y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano-- es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas. ya escritos. De tal modo, la única manera de hacer remontar a su origen las causas del propio ser sería la de narrar una historia acerca de las causas de uno mismo en un nuevo lenguaje.

Esto puede sonar paradójico, porque pensamos las causas como algo que se descubre y no que se inventa. Concebimos la narración de una historia causal como el paradigma del uso literal del lenguaje. La metáfora, la originalidad lingüística, parece fuera de lugar cuando uno pasa del simple gusto por esa originalidad a la explicación de por qué ocurren esas originalidades y no otras. Pero debe recordarse la afirmación formulada en el capítulo precedente según la cual aun en las ciencias naturales ocasionalmente llegamos a historias causales genuinamente nuevas, historias del tipo de las producidas por lo que Kuhn llama «ciencia revolucionaria». Aun en esas ciencias las redescriptiones metafóricas son el indicio del genio y de los saltos revolucionarios hacia adelante. Si fortalecemos esa observación kuhniana pensando, con Davidson, que la distinción entre lo literal y lo metafórico es la distinción entre el viejo lenguaje y el nuevo lenguaje, en lugar de contemplarla como palabras que captan el mundo y palabras que no llegan a hacerlo, la paradoja desaparece. Si, con Davidson, descartamos la noción del lenguaje como algo que se adecua al mundo, podemos ver la pertinencia de la tesis de Bloom y de Nietzsche de que el hacedor vigoroso, la persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas, es la más capacitada para apreciar su propia contingencia. Porque ella puede ver, con más claridad que el historiador, el crítico o el filósofo que buscan la continuidad, que su lenguaje es tan contingente como la época histórica de sus padres o la suya propias. Puede apreciar la fuerza de la afirmación de que «la verdad es un ejército móvil de metáforas» porque, debido a su propia amplitud, ha pasado de una perspectiva, de una metáfora, a otra.

Sólo los poetas, sospechaba Nietzsche, pueden apreciar verdaderamente la contingencia. El resto de nosotros está condenado a seguir siendo filósofo, a insistir en que sólo hay un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, que nuestras vidas tienen un único contexto universal. Estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella, como hace el poeta vigoroso. Para Nietzsche la línea que separa al poeta vigoroso del resto de la raza humana tiene, por tanto, el significado moral que Platón y el cristianismo le atribuyeron a la distinción entre lo humano y lo animal. Pues si bien los poetas vigorosos son, como todos los otros animales, productos causales de fuerzas naturales, son productos capaces de narrar la historia de su propia producción con palabras que antes nunca se han usado. La línea que separa la debilidad de la fortaleza es, pues, la línea que separa el uso de un lenguaje familiar y universal, de la producción de un lenguaje que, si bien inicialmente es inhabitual e idiosincrásico, de

algún modo torna tangible la ciega marca que lleva toda acción nuestra. Con suerte --esa especie de suerte en la que estriba la diferencia existente entre la genialidad y la excentricidad-- a la generación siguiente ese lenguaje le parecerá inevitable. Sus acciones llevarán esa marca.

Dicho de otro modo: la tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo. Piensa que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es ésa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación. Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: «Recrear todo "fue" para convertirlo en un "así lo quise".»

El drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto, no es un drama en el cual, triunfalmente, se alcanza una meta preexistente o, trágicamente, no se la alcanza. El trasfondo de tales dramas no es ni una realidad externa constante ni una infalible fuente interior de inspiración. En lugar de ello, concebir la propia vida, o la vida de la propia comunidad, como una narración dramática es concebirla como un nietzscheano proceso de autosuperación. El paradigma de una narración así es la vida del genio que puede decir de la parte relevante de su pasado: «Así lo quise», porque ha descubierto un modo de describir ese pasado que el pasado nunca conoció, y, por tanto, ha descubierto la existencia de un yo que sus precursores nunca supieron que fuese posible.

De acuerdo con esta concepción nietzscheana, el impulso que lleva a pensar, a indagar, a volver a forjarnos más acabadamente, no es la admiración, sino el terror. Es, una vez más, el «horror a descubrir que uno es sólo una copia o una réplica» señalado por Bloom. La admiración con la cual creía Aristóteles que se iniciaba en la filosofía, era la admiración de hallarse en un mundo más amplio, más poderoso y más noble que uno. El temor con el que empiezan los poemas de Bloom es el temor a terminar sus días en un mundo así, en un mundo que uno no hizo, en un mundo heredado. La esperanza de un poeta así es lograr hacer al pasado lo que éste intentó hacerle a él: hacer, por tanto, que el pasado, incluyendo los procesos causales mismos que ciegamente marcaron todas sus acciones, lleve su marca. Tener éxito en ese cometido --el de decirle al pasado: «Así lo quise»-- es tener éxito en lo que Bloom llama «darse a luz a sí mismo». La importancia de Freud está en que nos ayuda a aceptar, y a ejecutar la noción nietzscheana y bloomiana de lo que constituye un ser humano plenamente desarrollado. Bloom ha dicho que Freud es «ineludible, pues la suya, más aún que la de Proust, fue la mentalidad mitopoética de nuestra era; fue tanto nuestro teólogo y nuestro filósofo moral cuanto nuestro psicólogo y principal hacedor de ficciones».<sup>(17)</sup>

Podemos empezar a comprender el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la consciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.<sup>(18)</sup>

Concebir a Freud de ese modo es concebirlo sobre el trasfondo de Kant. La noción kantiana de consciencia diviniza al yo. Una vez que renunciamos, como lo hizo Kant, a la idea de que el conocimiento científico de los hechos rigurosos representa nuestro punto de contacto con un poder distinto de nosotros, es natural hacer lo que Kant hizo: volverse hacia la interioridad para hallar ese punto de contacto en nuestra consciencia moral: en nuestra búsqueda de una rectitud antes que en nuestra búsqueda de la verdad. La rectitud «en lo profundo de nosotros» ocupar el lugar, para Kant, de la verdad empírica «ahí afuera». Kant estaba dispuesto a dejar que el estrellado cielo en lo alto fuera meramente un símbolo de la ley moral interior: una metáfora opcional, tomada del ámbito de lo fenoménico, de lo ilimitado, de lo sublime, del carácter incondicionado del yo moral, de esa parte de nosotros que no era un fenómeno, o producto del tiempo o del azar, ni efecto de causas naturales, espacio-temporales.

Este giro kantiano contribuyó a sentar las bases de la apropiación romántica de la interioridad de lo divino. Pero el propio Kant se consternaba ante el intento romántico de hacer de la imaginación poética

individual, y no de lo que él llamaba la «consciencia moral común», el centro del yo. Ya desde los días de Kant, no obstante, el romanticismo y el moralismo, la insistencia en la espontaneidad individual y en la perfección privada y la insistencia en la responsabilidad social universalmente compartida, han estado contrapuestas. Freud nos ayuda a acabar con esa guerra. El desuniversaliza el sentido moral tomándolo tan individual como las invenciones del poeta. De esa manera nos permite ver la consciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como de la consciencia política o estética.

Freud concluye su ensayo acerca de Leonardo da Vinci con un párrafo del que cité un fragmento en el capítulo anterior. Dice:

Si se considera que el azar no es digno de determinar nuestro destino, ello es simplemente una reincidencia en la piadosa concepción del universo que el propio Leonardo estaba encaminado a superar cuando escribió que el sol no se mueve. [...] Estamos demasiado dispuestos a olvidar que en realidad todo lo relativo a nuestra vida es azar, desde nuestro origen a partir del encuentro del espermatozoide con el óvulo en adelante. [...] Todos manifestamos aún poco respeto por la Naturaleza que (según las oscuras palabras de Leonardo que evocan las líneas de Hamlet) «está llena de innumerables causas ("ragioni") que nunca entran en la experiencia».

Cada uno de nosotros, los seres humanos, corresponde a uno de los innumerables experimentos en los que esas «ragioni» de la naturaleza se abren camino hacia la experiencia.<sup>(19)</sup>

El freudismo inserto en el sentido común de la cultura contemporánea facilita el ver a nuestra consciencia como un experimento así, identificar el remordimiento de la consciencia por la reaparición de la culpa causada por impulsos sexuales infantiles reprimidos; represiones que son producto de las innumerables contingencias que nunca entran en la experiencia. Es difícil en la actualidad imaginarse la inquietud que debe de haber producido Freud cuando empezó a describir la consciencia como un yo ideal instituido por quienes «no están dispuestos a olvidar la perfección narcisística de «la niñez».<sup>(20)</sup> Si Freud sólo hubiese dicho que la voz de la consciencia es la voz interiorizada de los padres y de la sociedad, no habría causado inquietud alguna. Esa afirmación fue sugerida por Trasímaco en la *República* de Platón, y fue desarrollada más tarde por escritores reduccionistas como Hobbes. Lo que es nuevo en Freud son los detalles que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la consciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo. Considérese, por ejemplo, la siguiente descripción del período de latencia:

Además de la destrucción del complejo de Edipo, tiene lugar una degradación regresiva de la libido, el super-yo se torna extraordinariamente severo y áspero, y el yo, obedeciendo al super-yo, produce fuertes formaciones reactivas bajo la forma de escrupulosidad, compasión y pulcritud. [...] Pero también aquí la neurosis obsesiva es sólo una exageración del método normal de deshacerse del complejo de Edipo.<sup>(21)</sup>

Este texto, lo mismo que otros en los que Freud discute lo que él llama «el origen narcisista de la compasión»<sup>(22)</sup>, nos proporciona un modo de concebir el sentimiento de compasión, no como una identificación con el núcleo humano común que compartimos con todos los demás miembros de nuestra



especie, sino como algo encauzado en formas muy específicas hacia tipos muy específicos de personas y hacia vicisitudes muy especiales. Nos ayuda así a comprender por qué podemos hacer infinitos esfuerzos por ayudar a un amigo y olvidamos enteramente del dolor, más grande, de otro, a quien creemos amar tan entrañablemente. Nos ayuda a darnos cuenta de por qué una persona puede ser tanto una tierna madre y una despiadada guardiana de campo de concentración, o un magistrado justo y moderado y, a la vez, un padre indiferente y despectivo. Al asociar la escrupulosidad con la pulcritud, y al asociar esas dos cosas no sólo con la neurosis obsesiva sino también (como lo hace en otros lugares) con el impulso religioso y con la tendencia a construir sistemas filosóficos, Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente.

Freud nos muestra por qué en algunos casos deploramos la crueldad y en otros casos hallamos placer en ella. Nos muestra por qué nuestra capacidad para el amor se restringe a personas, cosas o ideas de formas, medidas y colores muy particulares. Nos muestra por qué suscitan nuestro sentimiento de culpa ciertos acontecimientos muy específicos, y en teoría bastante insignificantes, y no otros que, de acuerdo con cualquier teoría moral corriente, tendrían mucho mayor relieve. Además nos proporciona a cada uno de nosotros los recursos para construir nuestro propio léxico privado de deliberación moral. Porque términos como «infantil», «sádico», «obsesivo» o «paranoide», a diferencia de los nombres de los vicios y de las virtudes que hemos heredado de los griegos y de los cristianos, tienen resonancias muy específicas y muy diferentes para cada individuo que los usa: evocan en nuestra mente semejanzas y diferencias entre nosotros y personas muy determinadas (por ejemplo, nuestros padres) y entre la situación presente y situaciones muy determinadas de nuestro pasado. Nos ponen en condiciones de esbozar una narración de nuestro propio desarrollo, de nuestra lucha moral individual, cuyo tejido es mucho más fino, y está hecha mucho más a la medida de nuestro caso individual, que el léxico moral que nos ofrece la tradición filosófica.

Puede resumirse esta cuestión diciendo que Freud hace de la deliberación moral una cosa tan finamente abigarrada, tan detallada y tan multiforme como siempre lo ha sido el cálculo prudencial. Con ello nos ayuda a suprimir la distinción entre la culpa moral y la inconveniencia práctica, oscureciendo de esa manera la distinción entre prudencia y moralidad. En cambio, la filosofía moral de Platón y la de Kant se centran en esa distinción, tal como lo hace la «filosofía moral» en el sentido en que típicamente entienden esa expresión los filósofos analíticos contemporáneos. Kant nos divide en dos partes: una llamada «razón» que es idéntica en todos nosotros, y otra (la sensación empírica y el deseo) que es cuestión de impresiones ciegas, individuales, contingentes. En cambio, Freud trata la racionalidad como un mecanismo que ajusta las contingencias entre sí. Pero su mecanización de la razón no es ya un reduccionismo filosófico más abstracto, o un «platonismo invertido». Antes que discutir la racionalidad en la forma abstracta, simplista y reduccionista en que la discuten Hobbes y Hume (forma que retiene los dualismos originales de Platón al objeto de invertirlos), Freud pasa su tiempo poniendo de manifiesto la extraordinaria complejidad, la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes. De esa manera nos permite ver la ciencia y la poesía, la genialidad y la psicosis --y, lo que es más importante, la moralidad y la prudencia--, no como productos de facultades distintas, sino como modos alternativos de adaptación.

Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado «razón», y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano. La psicología moral de Freud nos proporciona un léxico para la descripción de uno mismo que es radicalmente diferente del de Platón, y radicalmente diferente también de ese aspecto de Nietzsche correctamente condenado por Heidegger como un ejemplo más de platonismo invertido: el intento romántico de exaltar la carne frente al espíritu, el corazón frente a la cabeza, la mítica facultad llamada «voluntad» frente a la igualmente mítica llamada «razón».

La idea platónica y kantiana de racionalidad se centra en la idea de que, si hemos de ser morales, debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales<sup>(23)</sup>. Freud sugiere que tenemos que retornar a lo particular, ver las situaciones y las posibilidades particulares presentes como similares o

como diferentes de acciones o acontecimientos particulares pasados. Piensa que sólo si nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros mismos algo que valga la pena, crear un yo presente al que podamos respetar. Nos enseña a interpretar lo que hacemos, o pensamos que hacemos, en términos, por ejemplo, de nuestras reacciones pasadas a determinadas figuras investidas de autoridad, o en términos de constelaciones de conducta que nos fueron impuestas en la infancia. Sugiere que nos elogiamos a nosotros mismos urdiendo historias individuales -- informes de casos, por así decirlo-- de nuestro éxito en crearnos a nosotros mismos, de nuestra capacidad para liberarnos de un pasado individual. Sugiere que nos condenamos a nosotros mismos por no lograr liberarnos de ese pasado, y no por lograr vivir de conformidad con pautas universales.

Otra manera de expresar esto mismo es decir que Freud renuncia al intento de Platón de reunir lo público y lo privado, las partes del Estado y las partes del alma, la búsqueda de la justicia social y la búsqueda de la perfección individual. Freud respeta por igual los reclamos del moralismo y los del romanticismo, pero se niega tanto a otorgarle a uno de ellos prioridad respecto al otro como a intentar una síntesis de ambos. Distingue tajantemente entre una ética privada de creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo. Nos persuade de que no hay un puente que las una, constituido por creencias o deseos universalmente compartidos, creencias y deseos que nos pertenezcan *qua* seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente como seres humanos.

De acuerdo con la explicación de Freud, nuestros fines privados conscientes son tan idiosincrásicos como las fobias y las obsesiones inconscientes de las que se han desprendido. A pesar de los esfuerzos de escritores como Fromm o Marcuse, la psicología moral freudiana no puede ser utilizada para definir metas sociales, metas de la humanidad opuestas a las metas de los individuos. No hay modo de forzar a Freud para que se ajuste a un modelo platónico tratándolo como un filósofo moral que nos proporcione criterios universales de bien, rectitud o verdadera felicidad. Su única utilidad radica en su capacidad de apartarnos de lo universal y hacer que nos dirijamos hacia lo concreto, disuadirnos del empeño de hallar verdades universales, creencias imprescindibles, y orientarnos a las contingencias personales de nuestro pasado individual, a las ciegas marcas que nuestras acciones llevan. Nos ha proporcionado una psicología moral que es compatible con el intento de Nietzsche y de Bloom de ver al poeta vigoroso como el arquetipo del ser humano.

Pero aunque la psicología moral de Freud es compatible con ese intento, no lo involucra. Para los que comparten esa concepción del poeta, Freud resultará liberador e inspirador. Pero supóngase que, como Kant, en lugar de ello uno concibe como paradigmática a la persona desinteresada, natural, poco imaginativa, decente, honesta, respetuosa. Esas son las personas en cuya alabanza Kant escribe: personas que, a diferencia del filósofo Platón, no disponen de penetración o curiosidad intelectuales y que, a diferencia del santo cristiano, no arden en deseos de sacrificarse por amor a Jesús crucificado.

Pensando en personas así distinguió Kant la razón práctica de la razón pura, y la religión racional del entusiasmo. Para ellas inventó la idea de un imperativo único bajo el cual podía subsumirse la moralidad. Pues, según él, la gloria de tales personas está en que se reconocen bajo una obligación incondicional: una obligación que es posible cumplir sin recurrir al cálculo prudencial, a la proyección imaginativa o a la redescipción metafórica. De esa manera desarrolló Kant no sólo una psicología moral original e imaginativa, sino también una vasta redescipción metafórica de todas las facetas de la vida y de la cultura, precisamente con el fin de que para esas personas el mundo intelectual fuese fiable. En otras palabras: dejó a un lado el saber para dar paso a la fe, la fe de personas tales que al cumplir con su deber hacen todo lo que tienen que hacer, que son seres humanos paradigmáticos.

A menudo ha parecido necesario elegir entre Kant y Nietzsche, decidirse --al menos en esa medida-- acerca de la cuestión de ser humano. Pero Freud nos proporciona una manera de considerar a los seres humanos que nos ayuda a eludir esa elección. Después de leer a Freud no concebiremos ya como paradigmáticos ni al poeta vigoroso de Bloom ni al obediente cumplidor de las obligaciones universales de Kant. Porque Freud huyó de la idea misma de un ser humano paradigmático. No ve a la humanidad como una especie natural con una naturaleza intrínseca, con una serie intrínseca de capacidades que han de desarrollarse o no experimentar desarrollo alguno. Al romper tanto con el platonismo residual de Kant



como con el platonismo invertido de Nietzsche, nos permite ver tanto al Superhombre de Nietzsche como a la consciencia moral común de Kant como ejemplo de dos formas de adaptación entre muchas otras, como dos de las muchas estrategias para hacer frente a las contingencias de la educación que se ha tenido, de llegar a una transacción con una marca ciega. Hay mucho por decir de ambas. Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus desventajas. Las personas decentes son con frecuencia más bien obtusas. Los grandes talentos no dejan de tener a la locura como íntima aliada. Freud reverencia al poeta, pero lo caracteriza como infantil. Le aburre el hombre meramente moral, pero lo caracteriza como maduro. No se entusiasma con ninguno de los dos, ni nos exige que elijamos entre ellos. No cree que tengamos una facultad para realizar tales elecciones.

No ve la necesidad de erigir una teoría de la naturaleza del hombre que proteja los intereses del uno o del otro. Ve a las personas de uno y otro tipo como a personas que hacen lo que pueden con los materiales de que disponen, y a ninguno de ellos como « más verdaderamente humano» que el otro. Abjurar de la noción de «verdaderamente humano» es abjurar del intento de divinizar el yo como sustituto del mundo divinizado, esto es, del intento kantiano que he esbozado al final del capítulo anterior. Es deshacerse de la última ciudadela de la necesidad, del último intento de concebirnos como seres enfrentados a los mismos imperativos, a las mismas exigencias incondicionales. Lo que vincula a Nietzsche y a Freud es ese intento: el intento de concebir una marca ciega como algo no indigno de determinar nuestras vidas o nuestros poemas.

Pero hay entre Nietzsche y Freud una diferencia que no recoge mi descripción de la concepción de Freud del hombre moral como un ser decente pero obtuso. Freud nos muestra que si miramos en el interior del conformista *bien-pensant*, si lo tenemos en el diván, hallamos que sólo superficialmente es obtuso. Para Freud nadie es absolutamente obtuso, no existe algo semejante a un inconsciente obtuso. Lo que hace que Freud sea más útil y más plausible que Nietzsche consiste en que él no relega a la vasta mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales. Pues la explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema; o, más exactamente, la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo.<sup>(24)</sup> Ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas. Como lo señala Phillip Rieff, «Freud democratizó el genio dándole a cada uno un inconsciente creativo».<sup>(25)</sup> La misma afirmación hace Lionel Trilling, quien dice que Freud «nos mostró que la poesía pertenece naturalmente a la constitución misma de la mente; vio que la mente es, en la mayor parte de sus tendencias, exactamente una facultad productora de poesía».<sup>(26)</sup> Leo Borsani amplía la observación de Rieff y de Trilling al señalar que «la teoría psicoanalítica ha hecho de la noción de fantasía una noción tan fecundamente problemática que ya no podríamos dar por sentada la distinción entre arte y vida».<sup>(27)</sup>

Decir con Trilling que la mente es una facultad productora de poesía puede parecer que es algo que nos hace regresar a la filosofía y a la idea de una naturaleza humana intrínseca. Específicamente, puede parecer que es algo que nos hace regresar a la teoría romántica de la naturaleza humana, en la cual la «imaginación» desempeña el papel que los griegos le atribuían a la «razón». Pero no es así. La «imaginación» era, para los románticos, el vínculo con algo distinto de nosotros, una prueba de que estamos aquí como procedentes de otro mundo. Era una facultad de expresión. Pero lo que Freud considera que es compartido por todos aquellos de nosotros que somos usuarios relativamente ociosos del lenguaje --por todos aquellos de nosotros que disponemos de recursos y de tiempo para la fantasía-- es una facultad de crear metáforas.

De acuerdo con la teoría davidsoniana de la metáfora que he resumido en el capítulo anterior, cuando se crea una metáfora, ésta no expresa algo que existía previamente, si bien, por supuesto, es causada por algo que existía previamente. Para Freud, esa causa no es el recuerdo de otro mundo, sino alguna catexia particular, generadora de una obsesión, de alguna persona, palabra u objeto particulares de la etapa temprana de la vida. Al pensar que todo ser humano expresa, consciente o inconscientemente, una fantasía idiosincrásica, podemos ver la parte distintivamente humana --en tanto opuesta a la animal-- de cada vida humana en 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.»

Considerado desde esta perspectiva, el intelectual (la persona que emplea palabras o formas visuales o musicales con este propósito) no es sino un caso especial: sólo alguien que hace con marcas y sonidos lo que otras personas hacen con sus cónyuges e hijos, sus compañeros de trabajo, las herramientas de su oficio, las cuentas de sus negocios, las posesiones que acumulan en sus casas, la música que escuchan, los deportes que ejercitan o de los que son espectadores, o los árboles frente a los cuales pasan cuando van a su trabajo. Todo, desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, según Freud muestra, para dramatizar o para cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad. Porque toda cosa así puede desempeñar en una vida individual el papel que los filósofos han pensado que podía o, al menos, debía ser desempeñado únicamente por cosas que eran universales, comunes a todos nosotros. Todo ello puede simbolizar la ciega marca que llevan todas nuestras acciones. Cualquier constelación, aparentemente azarosa, de cosas de ese tipo puede dar el tono de una vida. Cualquier constelación así puede determinar un mandato incondicional a cuyo servicio puede dedicarse una vida: un mandato no menos incondicional para que pueda ser inteligible, a lo sumo, a una sola persona.

Otra forma de expresar esto es decir que el proceso social de literalización de una metáfora se reproduce en la vida fantástica de un individuo. Llamamos a algo «fantasía», en lugar de «poesía» o «filosofía», cuando gira en torno a metáforas que otras personas no entienden, esto es, en torno a formas de hablar o de actuar para las que los demás no podemos hallar una aplicación. Pero Freud nos muestra que una cosa que a la sociedad le parece fuera de lugar, ridícula o vil, puede convertirse en el elemento crucial en la percepción que un individuo tiene de quién es, del modo propio de hacer remontar a sus orígenes las ciegas marcas que todas sus acciones llevan. Inversamente, cuando una obsesión privada da lugar a una metáfora para la cual podemos hallar una aplicación, hablamos de genialidad, y no de excentricidad o de perversión. La diferencia entre la genialidad y la fantasía no es la diferencia existente entre marcas que aciertan con algo universal, con una realidad preexistente que se halla ahí, en el mundo, o en lo profundo del yo, y las que no lo hacen. Es, más bien, la diferencia entre individualidades que resulta son comprendidas por otras personas; y ocurre así debido a las contingencias de una situación histórica, de una necesidad particular que una comunidad determinada resulta tener en un momento determinado.

Resumiendo: el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político, deriva de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública. La poesía vigorosa, la moralidad del sentido común, la moralidad revolucionaria, la ciencia normal, la ciencia revolucionaria, y esa especie de fantasía que es inteligible sólo para una persona, son todas, desde una perspectiva freudiana, diferentes formas de afrontar marcas ciegas, o, más precisamente, formas de afrontar diferentes marcas ciegas: marcas que pueden ser propias de un solo individuo o comunes a los miembros de una comunidad históricamente condicionada. Ninguna de esas estrategias ostenta el privilegio respecto de las demás en el sentido de que exprese mejor a la naturaleza humana. Ninguna estrategia de ese tipo es más o menos humana que alguna otra, de igual modo que una estilográfica no es menos herramienta que un cuchillo de carnicero, o una orquídea híbrida no es menos flor que una rosa silvestre.

Apreciar la posición de Freud significaba superar lo que William James llamaba una «cierta ceguera de los seres humanos». El ejemplo que James daba de esa ceguera era su propia reacción durante una excursión a los Montes Apalaches ante un claro en el que el bosque había sido talado y reemplazado por un fangoso jardín, una cabaña de troncos y unas porquerizas. Como dice James, «el bosque había sido destruido; y lo que había "mejorado" aniquilándolo era espantoso, una especie de úlcera, sin un solo elemento de gracia artificial que compensara la pérdida de belleza natural». Pero, continúa James, cuando de la cabaña sale un granjero y le dice «no seríamos felices aquí si no hubiésemos empezado a cultivar uno de esos valles», James reconoce:

«Se me había estado escapando toda la significación interna de la situación. Como el claro sólo me hablaba de despojo, yo pensaba que a aquellos cuyos fuertes brazos y obedientes hachas lo habían hecho,

no podía contarles otra historia. Pero cuando ellos vieron los horribles muñones, los consideraron una victoria personal. [...] En pocas palabras: el claro que, para mí, era nada más que una horrenda imagen en la retina, era para ellos un símbolo perfumado de recuerdos morales, y entonaba un verdadero himno de afán, lucha y éxito.

«Yo había estado tan ciego de la peculiar idealidad de sus condiciones como seguramente ellos lo habían estado de la idealidad de las mías, caso de que hubiesen tenido un atisbo de mis extraños hábitos académicos de inquilino de Cambridge.»<sup>(28)</sup>

Supongo que Freud habría explicado con más detalle la observación de James, ayudándonos a vencer casos de ceguera particularmente intratables al hacernos ver la «peculiar idealidad» de acontecimientos que ejemplifican, pongamos por caso, la perversión sexual, la crueldad extrema, la obsesión ridícula y el delirio maniaco. El nos permite entender cada uno de ellos como el poema privado del perverso, del sádico o del lunático: cada uno de ellos tan ricamente tejido y «tan perfumado de recuerdos morales» como nuestra propia vida. Nos permite entender lo que la filosofía moral describe como extremo, inhumano e innatural, como cosas que no están separadas de nuestras actividades. Pero --y ése es el punto decisivo-- no lo hace a la tradicional manera filosófica, reduccionista. No nos dice que el arte es en realidad sublimación, o la construcción de sistemas filosóficos meramente paranoia, o la religión meramente el confuso recuerdo del padre feroz. No nos dice que la vida humana sea meramente una continua recanalización de energía libidinal. No está interesado en invocar una distinción entre la realidad y la apariencia diciendo que una cosa es «meramente» o «realmente» algo muy diferente. Únicamente se propone darnos una nueva redescrición de las cosas para que las coloquemos al lado de las otras, un léxico más, otro conjunto de metáforas que él cree que tienen la posibilidad de ser utilizadas y por tanto literalizadas.

En la medida en que se le pueden atribuir a Freud opiniones filosóficas, puede decirse que es tan pragmata como James y tan perspectivista como Nietzsche, o, podría decirse también, tan modernista como Proust.<sup>(29)</sup> Porque hacia finales del siglo XIX se hace posible, en cierto modo, considerar la actividad de redescrición con una ligereza mayor que nunca antes. Se tornó posible hacer prestidigitaciones con diversas descripciones del mismo hecho sin preguntarse cuál era la correcta, ver la redescrición como una herramienta, y no como la exigencia de haber descubierto una esencia. Con ello se tornó posible concebir un nuevo léxico, no como algo que se supone ha de reemplazar a todos los demás léxicos, algo que pretende representar la realidad, sino simplemente como un léxico más, un proyecto humano más, la metáfora elegida por una persona. Es improbable que las metáforas de Freud hubiesen podido ser recogidas, utilizadas y literalizadas en un período anterior. Pero, a la inversa, es improbable que sin las metáforas de Freud hubiésemos sido capaces de asimilar las de Nietzsche, James, Wittgenstein o Heidegger con la facilidad con que lo hacemos, o haber leído a Proust con la fruición con que lo hacemos. Todas las figuras de ese período se ayudan las unas a las otras. Alimentan las unas las líneas de las otras. Sus metáforas se regocijan en la compañía de las otras. Este es el tipo de fenómeno que es tentador caracterizar en términos de la marcha del Espíritu del Mundo hacia una consciencia más clara de sí mismo, o como la amplitud de la mente del hombre que gradualmente llega a encajar con la del universo. Pero toda caracterización así traicionaría el espíritu de juego y de ironía que vincula a las figuras que he estado presentando.

Ese espíritu de juego es el producto de su común capacidad para apreciar el poder de la redescrición, el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles e importantes cosas nuevas y diferentes: una apreciación que sólo resulta posible cuando lo que se convierte en meta es un repertorio abierto de descripciones alternativas y no La Única Descripción Correcta. Ese cambio de meta es posible sólo en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados. Decir que ambos son desdivinizados equivale a decir que no se piensa ya que uno u otro nos habla, que tiene un lenguaje propio, como un poeta rival. Ninguno de los dos son cuasi personas, ninguno de los dos desea que se le exprese o represente de una determinada manera.

Ambos, no obstante, tienen un poder sobre nosotros; por ejemplo, el poder de matarnos. El mundo puede aplastarnos ciega y calladamente; la muda desesperación, la aflicción mental intensa, pueden causar nuestra anulación. Pero esa especie de poder no es la especie de poder de la que podamos apropiarnos adoptando y, con ello, transformando su lenguaje, identificándonos así con el poder amenazante y sometiéndolo a nuestro más poderoso yo. Esta última estrategia es apropiada sólo para hacer frente a otras personas; por ejemplo, a los padres, a los dioses o a nuestros precursores en la poesía. Porque nuestra relación con el mundo, con el poder brutal y el simple dolor no es una relación de la especie de la que mantenemos con las personas. Enfrentados con lo no humano, con lo no lingüístico, no disponemos ya de la capacidad de superar la contingencia y la aflicción mediante la apropiación y la transformación, sino sólo la capacidad de reconocer la contingencia y el dolor. La victoria final de la poesía en su antigua disputa con la filosofía --la victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento-- residiría en nuestra reconciliación con la idea de que ésa es la única especie de poder que podemos esperar tener sobre el mundo. Porque ése sería el rechazo final de la noción de que la verdad, y no sólo el poder y el dolor, puedan hallarse «ahí afuera».

Es tentador sugerir que en una cultura en la que la poesía hubiese triunfado pública y explícitamente sobre la filosofía, una cultura en la que el reconocimiento de la contingencia, y no el de la necesidad, fuese la definición aceptada de libertad, en una cultura así el poema de Larkin no tendría éxito. No habría *pathos* alguno de finitud. Pero probablemente no pueda haber una cultura así. Tal *pathos* es probablemente ineliminable. Es tan difícil imaginar una cultura dominada por la exuberante jocosidad de Nietzsche como imaginar el reino de los filósofos reyes o la extinción del Estado. Es igualmente difícil imaginar una vida humana que se sienta completa, un ser humano que muera feliz porque ha alcanzado todo lo que deseaba.

Esto es verdad aun para el poeta vigoroso de que habla Bloom. Aun cuando prescindamos del ideal filosófico de vemos constantemente contra el trasfondo del invariable hecho «literal», y coloquemos en su lugar el ideal de vernos en nuestros propios términos, el ideal de la redención que se obtiene diciéndole al pasado «Así lo quise», sigue siendo cierto que esa voluntad será siempre un proyecto antes que un resultado, un proyecto que la vida no dura lo bastante para colmar.

El temor que el poeta vigoroso experimenta ante la muerte, como temor a la incompletitud, está en función del hecho de que ningún proyecto de redescipción del mundo y del pasado, ningún proyecto de creación de sí mismo a través de la imposición de la propia metafórica personal, puede evitar el ser marginal y parasitario. Las metáforas son usos inhabituales de viejas palabras, pero tales usos sólo son posibles sobre el trasfondo de otras viejas palabras que son usadas a la antigua usanza habitual. Un lenguaje que fuera «todo metáfora» sería un lenguaje que no tendría uso, y, por ello, no sería lenguaje sino balbuceo. Porque aun cuando estemos de acuerdo en que los lenguajes no son medios de representación o de expresión, continuarán siendo medios de comunicación, herramientas de la interacción social, formas de unirse con los demás seres humanos.

La necesaria corrección al intento de Nietzsche de divinizar al poeta, esa dependencia, en la cual se halla aun el poeta más vigoroso, respecto de los demás, es resumida por Bloom de la siguiente manera:

La triste verdad es que los poemas no tienen presencia, unidad, forma o significado. [...] ¿Qué es, por tanto, lo que un poema posee o crea? Ay, un poema no tiene nada, ni crea nada. Su presencia es una promesa, parte de la sustancia de las cosas que se esperan, la evidencia de cosas no vistas. Su unidad está en la buena voluntad del lector, su significado es sólo que hay, o, más bien, hubo, otro poema.<sup>(30)</sup>

En estas líneas Bloom desdiviniza el poema y, por tanto, al poeta, en la misma forma en que Nietzsche desdivinizó la verdad y Freud desdivinizó la consciencia. Hace con el romanticismo lo que Freud con el moralismo. En todos estos casos la estrategia es la misma: consiste en colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una sustancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente. Bloom nos recuerda que, así como incluso el poeta más vigoroso mantiene una relación parasitaria con sus precursores, así como no puede dar a luz más que una pequeña parte de sí



mismo, del mismo modo depende de la benevolencia de todos aquellos extraños que lo encuentran en el futuro.

Esto trae a la memoria la observación de Wittgenstein de que no hay lenguajes privados, su argumento de que no es posible dar significado a una palabra o a un poema confrontándolos con un significado no lingüístico, con algo que no sea un montón de palabras ya empleadas o un montón de poemas ya escritos.<sup>(31)</sup> Parafraseando a Wittgenstein: todo poema presupone mucha escenificación en la cultura, por la misma razón por la que toda metáfora brillante requiere mucha insípida habla literal que le sirva de contraste. Al pasar del poema escrito a la vida como poema, puede decirse que no hay vidas plenamente nietzscheanas, vidas que no son pura acción, y no reacción; que no hay vidas que en gran medida no mantengan una relación parasitaria respecto de un pasado no redescrito ni dependen de la caridad de una generación que aún no ha nacido. No hay afirmación más vigorosa entre las que pueda hacer aún el poeta más vigoroso, que la hecha por Keats; la de que «estaría entre los poetas ingleses», entendiendo «entre ellos» en sentido bloomiano, esto es, como «en medio de ellos»: viviendo los poetas futuros de Keats tal como éste había vivido de sus precursores. De manera análoga, no hay afirmación más vigorosa entre las que pueda hacer un superhombre, que la de que sus diferencias respecto del pasado, aun cuando inevitablemente menores y marginales, se transmitirán no obstante al futuro; que sus redescpciones metafóricas de pequeñas secciones del pasado figurarán en el repertorio futuro de verdades literales.

Para resumir, sugiero que la mejor manera de comprender el *pathos* de finitud que Larkin invoca, es la de interpretarlo, no como el fracaso en alcanzar lo que la filosofía aspiraba a alcanzar --algo no personal, atemporal y universal--, sino como la constatación de que en determinado punto se debe confiar en la buena voluntad de quienes vivirán otras vidas y escribirán otros poemas. Nabokov construyó su mejor libro, *Pale Fire*, en torno de la frase: «La vida del hombre es el comentario de un abstruso poema inacabado.» Esa frase sirve de resumen de la afirmación de Freud de que toda vida humana es la elaboración de una complicada fantasía personal, y, a la vez, del recuerdo de que ninguna elaboración así concluye antes de que la muerte la interrumpa. No puede completarse porque no hay nada por completar; sólo hay una trama de relaciones por volver a urdir, una trama que el tiempo prolonga cada día.

Pero si evitamos el platonismo invertido de Nietzsche --su sugerencia de que una vida de autocreación puede ser tan completa y autónoma como, según pensaba Platón, podía serlo la vida contemplativa-- entonces nos limitaremos a pensar que la vida humana consiste en un volver a urdir --siempre incompleto, aunque a veces heroico-- una trama así. Veremos la necesidad consciente que el poeta vigoroso experimenta de demostrar que no es una copia o una réplica, meramente como una forma especial de la necesidad inconsciente que todos tenemos: la necesidad de componérselas con la ciega marca que el azar le ha dado a uno, de hacerse un yo para uno mismo redescubriendo esa marca en términos que son, aunque sólo sea marginalmente, los propios.

---

## Notas

1. No dispongo de un criterio de individuación de los distintos lenguajes o léxicos, pero no estoy seguro de que necesitemos alguno. Durante mucho tiempo los filósofos han empleado expresiones como «en el lenguaje L» sin preocuparse demasiado acerca del modo en que podría establecerse dónde termina un lenguaje natural y dónde empieza otro, ni cuándo concluye «el léxico científico del siglo XVII» y se inicia «el léxico de la Nueva Ciencia». En líneas generales, se produce una ruptura así cuando, al hablar de diferencias geográficas o cronológicas, empezamos a emplear la «traducción» más que la «explicación». Ello ocurrirá toda vez que nos resulte cómodo comenzar por mencionar las palabras antes que emplearlas, o destacar la diferencia entre dos series de prácticas humanas colocando comillas a cada lado de los elementos de esas prácticas.

2. Nietzsche ha producido muchísima confusión al deducir de «la verdad no es cuestión de

correspondencia con la realidad» que «lo que llamamos "verdades" son sólo mentiras útiles». La misma confusión se halla ocasionalmente en Derrida allí donde, de «no existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir», se infiere que «lo que llamamos "real" no es en realidad real». Con tales confusiones Nietzsche y Derrida se exponen a la objeción de inconsistencia autorreferencial, es decir, de que declaran conocer lo que ellos mismos declaran que no es posible conocer.

3. Debo subrayar que no puede hacerse a Davidson responsable de la interpretación que estoy haciendo de sus ideas, ni de otras ideas que extraigo de las suyas. Una amplia presentación de esta interpretación puede hallarse en mi trabajo «Pragmatism, Davidson and Truth», en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1984. Acerca de la reacción de Davidson a esa interpretación, véanse sus «After-thoughts» a «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Alain Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell (en prensa).

4. Una elaboración de esas dudas se hallará en mi «Contemporary Philosophy of Mind», en *Synthese*, 53, 1982, 332-348. En relación con las dudas de Dennett acerca de mis interpretaciones, véanse sus «Comments on Rorty», págs. 348-354.

5. Puede hallarse ese ensayo en Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*.

6. «A Nice Derangement of Epitaphs», en Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*, página 446. He añadido la bastardilla.

7. Véase «The Explanatory Function of Metaphor», en Heasw, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

8. Se resiste a esa unión Bernard Williams en su discusión de la opinión de Davidson y mía incluida en el capítulo 6 de su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985. Una respuesta parcial a Williams se halla en mi «Is Natural Science a Natural Kind?», en Ernan McMullin (comp.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

9. Davidson, «What Metaphor Mean», en sus *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984, pág. 262.

10. Para otra defensa de Davidson contra la acusación de sofistería y contra muchas otras acusaciones, véase mi «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario, 61, 1987, págs. 283-296.

11. Véase Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, traducción de Robert Wallace, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982.

12. Se encontrará una aplicación de esta sentencia a un caso particular en mi discusión de los recursos a la intuición que se hallan en la concepción de la subjetividad sustentada por Thomas Nagel y en la doctrina de la «intencionalidad intrínseca» de John Searle, en «Contemporary Philosophy of Mind». Otra crítica de ambos, crítica que armoniza con la mía, se hallará en Daniel Dennett, «Setting Off on the Right Foot» y «Evolution, Error and Intentionality», en Denett *The Intentional Stance* Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1987.

13. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973, pág. 80. Véase también la afirmación de Bloom (pág. 10) de que «todo poeta empieza (aunque "inconscientemente") por rebelarse contra el temor a la muerte con más vigor que los restantes hombres y mujeres». Supongo que Bloom aceptaría ampliar la referencia al «poeta» más allá de los que escriben versos, y emplearla en el sentido amplio, genérico, en que la estoy utilizando, de manera tal que Proust y Nabokov, Newton y Darwin, Hegel y Heidegger, quedarían incluidos bajo ese término. Debe pensarse que también esas personas se



rebelan contra la «muerte» --esto es, contra el no haber creado-- con más vigor que la mayoría de nosotros.

14. «Los críticos, en lo profundo de su corazón, aman las continuidades, pero el que sólo vive con continuidad no puede ser un poeta» (Bloom, *Anxiety of Influence*, pág. 78). El crítico es, en este sentido, una especie de filósofo, o, más exactamente, una especie de lo que Heidegger y Derrida llaman «metafísico». La metafísica, dice Derrida, es la búsqueda de «una estructura centrada... el concepto de juego basado en un cimiento fundamental, un juego constituido sobre la base de una inmovilidad fundamental y de una certidumbre tranquilizadora. Lo cual va más allá del alcance del juego» (Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pág. 279). Los metafísicos buscan continuidades --abovedando condiciones de posibilidad -- que proporcionen el espacio dentro del cual pueda tener lugar la discontinuidad. El sueño secreto de la crítica es disponer de un casillero en el cual pueda entrar todo poeta futuro; la esperanza explícita de los filósofos de la ciencia prekuhnianos era la de contar con una teoría de «la naturaleza de la ciencia» que ninguna revolución científica del futuro pudiera alterar.

La diferencia más importante entre Bloom y Paul de Man (para no mencionar lo que Bloom denomina la «Compañía de Desconstrucción de Carreteras») reside en que de Man piensa que la filosofía le ha permitido comprender la condición necesaria de toda poesía posible, pasada, presente o futura. Creo que Bloom está en lo correcto al rechazar la afirmación de de Man en el sentido de que «todo acto poético o crítico auténtico reitera el azaroso e insignificante acto de morir, otro de cuyos términos es la problemática del lenguaje» (Bloom, *Agon*, Oxford University Press, 1982, pág. 29). Bloom no desea tener trato con nociones filosóficas como «la problemática del lenguaje» o con abstracciones como «el azaroso e insignificante acto de morir». Piensa, correctamente, que éstas dificultan la crítica, definida como el «arte de conocer los caminos secretos que van de un poema a otro» (*Anxiety of Influence*, pág. 96). Lo mismo que la investigación freudiana de los caminos ocultos que van del niño al adulto, o de los padres al niño, un arte semejante debe muy poco a la búsqueda de continuidades, aun a las continuidades asentadas por la metapsicología de Freud.

15. Dice Bloom: «Si la argumentación de este libro es correcta, entonces el tema secreto de la mayor parte de la poesía de los últimos tres siglos ha sido la inquietud ante la influencia, el temor de todo poeta de que no le quede por realizar ninguna obra conveniente» (*Anxiety of Influence*, pág. 148). Doy por supuesto que Bloom estaría de acuerdo en que ese temor es común igualmente a los pintores originales, a los físicos originales y a los filósofos originales. En el quinto capítulo sugiero que la *Fenomenología* de Hegel fue el libro con el que se inició el período de Nietzsche, Heidegger y Derrida: la tarea de ser algo más que una vuelta más del mismo vaivén dialéctico. La interpretación de Hegel según la cual existía una pauta en la filosofía era lo que Nietzsche llamaba una «desventaja de la historia para la vida [del filósofo original]», porque le sugería tanto a Kierkegaard como a Nietzsche que ahora, dada la autoconsciencia hegeliana, no puede haber ya una cosa tal como la creatividad filosófica.

16. Mi interpretación de Nietzsche debe mucho ala original y penetrante obra de Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1985.

17. Bloom, *Agon*, págs. 43-44. Véase también: Harold Bloom, *Kabbalah and Critics*, Nueva York, Seabury Press, 1975, pág. 112: «Es una curiosidad [...] en gran parte del discurso de los siglos XIX y XX tanto acerca de la naturaléza del hombre como acerca de las ideas, el que el discurso se aclare considerablemente si reemplazamos "persona" por "poema" o "idea" por "poema". Nietzsche y Freud me parecen los ejemplos más importantes de este sorprendente desplazamiento.»

18. He ampliado esa tesis en «Freud and Moral Reflection», en Joseph Smith y William Kerrigan (comps.), *Pragmatism's Freud*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

19. *Standard Edition (S. E.)*, XI, 137. Debo mi conocimiento de estas líneas a William Kerrigan.

20. «Sobre el nareisismo», *S. E.* XIV, 94 (ed. inglesa).

21. *S. E.* XX, 115.

22. Por ejemplo, *S. E.* XVIII, 88.

23. A propósito de las dudas acerca de esa suposición dentro de la filosofía analítica reciente, véanse los escritos de J. B. Schneewind y Annette Baier. Véase también: Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988.

24. Acerca de la necesidad de esa especificación véase la notable obra de Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, 1985. En ella Scarry contrasta el dolor mudo, el dolor que el torturador espera producir en su víctima privándola de lenguaje y, por tanto, de una conexión con las instituciones humanas, con la capacidad de participar en esas instituciones que se da junto con la posesión del lenguaje y de tiempo libre. Scarry señala que lo que en realidad agrada al torturador es humillar a su víctima antes que hacerle emitir alaridos de agonía. El alarido es sencillamente una humillación más. En los capítulos séptimo y octavo, desarrollo este último punto en relación con el tratamiento que Nabokov y Orwell hacen de la crueldad.

25. Phillip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralists*, Nueva York, Harper and Row, 1961, pág. 36.

26. Lionel Trilling, *Beyond Culture*, Nueva York, Harcourt Brace, 1965, pág. 79.

27. Leo Bersani, *Baudelaire and Freud*, Berkeley, University of California Press, 1977, pág. 138.

28. «On Certain Blindness in Human Beings», en James, *Talks to Teachers on Psychology*, editado por Frederick Burkhardt y Fredson Bowers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983, pág. 134.

29. Véase Bloom, *Agon*, pág. 23: «... por "cultura literaria" entiendo la sociedad occidental de hoy, puesto que no tiene una auténtica religión ni una auténtica filosofía, y nunca volverá a alcanzarlas y porque el psicoanálisis, su religión y su filosofía pragmáticas, es sólo un fragmento de cultura literaria, de manera que, con el tiempo, hablaremos alternativamente de freudismo o proustismo». Discuto en el capítulo quinto el papel de Proust como ejemplo moral.

30. Bloom, *Kabbalah and Criticism*, pág. 122.

31. «Tal como nunca podemos abrazar (sexualmente o de otra manera) a una única persona, sino que abrazamos la totalidad de su novela familiar, nunca podemos tampoco leer a un poeta sin leer la totalidad de su novela familiar como poeta. El problema es la reducción y cómo evitarla de la mejor manera. La crítica retórica, la aristotélica, la fenomenológica y la estructuralista, todas ellas reducen, ya sea a imágenes o a ideas, cosas dadas o fenómenos. Toda crítica moral u otras vocingleras críticas filosóficas o psicológicas reducen a conceptualizaciones rivales. Nosotros reducimos --si en efecto lo hacemos-- a otro poema. El significado de un poema sólo puede ser otro poema.» (Bloom, *The Anxiety of Influence*, pág. 94; la bastardilla es mia.) Véase también la pág. 70 y compárese con la 43: «Renunciemos a la frustrada empresa de procurar "entender" cualquier poema como una entidad en sí. En lugar de ello procuremos aprender a leer todo poema como la deliberada interpretación errónea de su poeta, como poeta, de un poema precedente o de la poesía en general.»

Hay una analogía entre el antirreduccionismo de Bloom y la voluntad de Wittgenstein, Davidson y Derrida, de hacer que la significación consista en una relación con otros textos antes que en una relación con algo externo al texto. La idea de un lenguaje privado, como el Mito de lo Dado, de Sellars, derivan de la creencia de que las palabras podrían tener un significado sin apoyarse en otras palabras. Ese anhelo deriva, a su vez, de un anhelo más amplio, diagnosticado por Sartre, de convertirse en un *être-en-soi* autosuficiente. La descripción sartreana del antisemita («Portrait of the Anti-Semite», en *Existencialism from Dostoievsky to Sartre*, editado por Walter Kaufmann, Nueva York, New American Library, 1975,

pág. 345) como «el hombre que desea ser una roca sin piedad, un torrente furioso, un rayo devastador; en pocas palabras, cualquier cosa menos un hombre», es una crítica de Zaratustra, de lo que Bloom llama crítica «reduccionista» y de lo que Heidegger y Derrida llaman «metafísica».