

Un duelo desequilibrado

Joaquín Fortanet: *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deservión*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2010.

El volumen 83 de la colección Humanidades, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deservión*, primorosamente editado por las Prensas Universitarias de Zaragoza, contiene el resultado de un esfuerzo filosófico valiente y, precisamente por ello, no exento de riesgos. El libro de Fortanet, fruto de una tesis doctoral que defendió en la Universidad de Barcelona en 2008, no se limita a una exposición pormenorizada de las filosofías de Michel Foucault y Richard Rorty, sino que se atreve a relacionarlas más allá de sus vínculos explícitos, a ponerlas una frente a otra, no únicamente como ejemplos de dos épocas del pensamiento, sino además como exponentes contrapuestos de dos actitudes intelectuales, políticas y prácticas filosóficas distintas. Por un lado, el libro aborda el conjunto del pensamiento de Foucault a través de un excelente repaso de todos sus textos, mayores y menores, de un signo u otro, ya fuesen pensados para la publicación o para el mero intercambio privado, intentando rescatar su potencial emancipador –en franca simpatía con el risueño homenaje que le hiciera en su día Gilles Deleuze¹, es decir, poniendo en primer plano la apuesta de Foucault por azuzar nuestra curiosidad y nuestra risa acerca de lo que fuimos y lo que somos, por pensar de otro modo, ser de otro modo y no ser gobernados; y ello, frente a una visión más aséptica, analítica o incluso *negra* de un Foucault asomándose tras sus palabras en funciones de historiador, notario o mero, frío y agudo observador de los fenómenos humanos, o demasiado humanos, que en relación con la locura, la penalidad o la sexualidad fueron moneda corriente ayer y resultan dioramas fascinantes hoy. Por otro lado, el libro se sumerge en el pensamiento grácil, pragmatista, liberal y *postfilosófico* de Richard Rorty, del cual no se hace quizás una revisión tan exhaustiva y brillante, para centrarse en sus aspectos éticos y políticos. El objetivo global del trabajo es confrontar esta filosofía aparentemente luminosa y desenvuelta con el pensamiento inquietante y transgresor de Foucault a fin de extraer de tal comparación rendimientos sustantivos en relación con el destino de la especulación filosófica, en general, y con el de la filosofía política, en particular. Para Fortanet, este experimento, consistente en enfrentar a Foucault con Rorty, en enfrentar estas dos intervenciones políticas en la filosofía, resulta especialmente revelador habida cuenta del sesgo conservador o distópico que han tomado los tiempos –y que el acontecer de la crisis no hace más que agudizar– y de la particular tesitura postmetafísica en la que se encuentra hoy la reflexión filosófica. Ahora bien, es en la exposición de este duelo, ampliamente reelaborado mediante la interpretación, y en las conclusiones filosóficas y

¹ Véase G. Deleuze: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

epocales que se extraen, donde se halla el mérito más relevante del trabajo y también, indudablemente, su riesgo principal.

En los primeros pasos de la obra, Fortanet justifica la utilidad de su interpretación. A pesar de que Foucault y Rorty apenas coincidieron en vida y en sus opiniones políticas, contemplar sus obras refregándose entre sí –de un modo similar al control de calidad al que los antiguos griegos sometían el arma, friccionándola contra una piedra especial, llamada *basanós*- tiene la virtud de mostrárnoslas en su mejor aspecto, aguerridas y dispuestas, con sus aristas perfectamente definidas bajo el sol de sus respectivos mediodías. Sin embargo, a lo largo de la lectura es difícil sustraerse a la impresión de que, más que a una fricción entre dos maneras de ver el mundo y entender al hombre, a lo que se asiste es a una colisión monumental, a una suerte de choque de trenes filosófico-políticos. Quizás son demasiadas cosas las que separan a ambos autores y pocas las que los unen –al margen de la admiración constante de Rorty por Foucault-, y tal vez su conjunción bajo una misma mirada crítica deba generar necesariamente chispazos del mismo modo que lo hacía la espada rozando contra el *basanós*. Foucault aprovechó la historiografía, la antropología y la lingüística, estructuralistas o no, así como una particular torsión del pensamiento francés de mediados del siglo XX –Canguilhem, de un lado; Bataille, Klossowski y Blanchot, del otro- y la agitación estético-política alrededor de Mayo del 68 para su específica tarea de politizar la experiencia. Rorty usó su aguda lectura de la historia de la filosofía moderna occidental, las herramientas con las cuales le dotó su formación analítica –en particular, su vínculo con Wilfrid Sellars y Donald Davidson-, su posición filosófica particularmente pragmatista y sus convicciones de liberal de izquierda –en estos dos últimos casos, en deuda con la perspectiva magistral de John Dewey- para sugerir que el léxico de la filosofía debía renunciar, como lo hizo en su momento el vocabulario teológico, a fundamentar las posiciones políticas en el espacio público.

Como el título del ensayo sostiene, nos encontramos ante una oposición inequívoca entre una filosofía que opta por la resistencia frente al poder, la de Foucault, y una que toma el camino de la deserción, la de Rorty, y con ello casi parece sugerirse que la primera responde a una época en la cual todavía parecía tener sentido el compromiso, la militancia y el rigor mientras que la segunda lo hace a otra en la cual parecen prevalecer la indiferencia, la frivolidad y la cobardía. Creemos que estas connotaciones no surgen de manera arbitraria. Pues no cabe ninguna duda acerca de qué lado está esa *misma mirada crítica* que primero nos invita a explorar el pensamiento de Foucault, luego el de Rorty y, finalmente, la relación específica entre ambos. En la conclusión del texto, Fortanet declara: “Rorty nos ofrece el cumplimiento de una versión del sueño americano a cambio de la filosofía, la política y la derrota de otro viejo sueño. Foucault, sin embargo, todavía nos insiste, nos desvela, todavía resiste y su tarea intelectual sigue siendo, hasta el desfallecimiento, la tarea de mostrarnos hasta qué punto resulta intolerable ser aquello que somos, así, de este modo, aquí y ahora.” (340). Esto es, de Rorty, el jovial vendedor norteamericano,

podemos obtener a lo sumo una traslación del bendito “sueño americano” a cambio de malvender la filosofía y la política mientras que, de Foucault, el grave mayorista galo, logramos, a cambio de “la esperanza sesgada por el desconuelo de la teoría” (303), nada más y nada menos que una confirmación de que persistir en la tarea filosófico-política de desvelamiento de las metáforas que nos han constituido en aquello que somos es algo único, excelente, digno y públicamente relevante. Hay algo insatisfactorio en esta conclusión. No sólo tal vez el hecho de que el pensamiento de ambos autores no haya sido tratado con idéntica generosidad, sino incluso el hecho de que la figura de Foucault reverbera en este paso final de un modo que probablemente le disgustaría, como un maestro venerable cuya voz admonitoria sigue resonando más allá de la muerte para aquellos que ya no son ni pueden ser sus contemporáneos.

El esquema ideológico operativo aquí tiene elementos perfectamente reconocibles. Contraponer la resistencia foucaultiana a la deserción rortyana equivale a comparar la figura romántica del guerrillero y su lucidez desesperanzada con la del burgués emboscado y su conformismo timorato. Porque, claro está, ante la aspiración sublime por pensar de otro modo para ser de otro modo –y de hacerlo, además, a la manera aventurera y mítica del francotirador solitario capaz de detener un ejército-, la pretensión mucho más modesta y pacífica de incorporarse a un universo social y político ya en marcha con objeto de mejorarlo un poco –algo que suscribe Rorty con respecto a la democracia liberal, pero que es perfectamente asumible por el liberalismo de izquierda e incluso por la socialdemocracia- debe parecer insuficiente, mezquina, alicorta y cobarde. Mientras “democracia liberal” suena inequívocamente a acusación, “resistencia” equivale aquí a “lo único digno que cabe hacer” y “reformismo” a “complicidad con el poder”. Fortanet, por descontado, es lo suficientemente elegante como para no plantear la comparación en estos términos groseros. Al contrario, el lenguaje en el que se expresa suele ser muy sugestivo –el tercer capítulo, pongamos por caso, donde rastrea los antecedentes de la postura de Foucault en la recuperación de Nietzsche por el pensamiento francés de principios del siglo XX es, en este sentido, fascinante y modélico-, pero la bella textura de su exposición no puede ocultar que aquel esquema ideológico dicotómico, escorado a favor de Foucault, lastre en exceso la argumentación. En un vocabulario sobrecargado de términos bélicos, se hacen continuas referencias al modo en que Foucault fuerza los límites de nuestra comprensión y abre espacios para poder articular la resistencia mientras que, en paralelo, se subraya una y otra vez el carácter acomodaticio de la filosofía de Rorty, la cual, a pesar de haber contribuido a despojarnos de viejas certidumbres, proyecta una imagen del filósofo en la cual éste ejerce de “funcionario estricto de la democracia liberal” (266). Asumir hasta el final este esquema interpretativo, a saber –el guerrillero aventurero y estudioso, que ejerce la resistencia, la lucidez y el compromiso *versus* el funcionario burgués-liberal cultivado, que practica la deserción, la ligereza y el reformismo- tiene, a nuestro juicio, dos consecuencias negativas: en primer lugar, que regula de tal modo la reconstrucción de la filosofía de Rorty que se la

acaba comprendiendo bajo una única y limitada clave y, en segundo lugar, que, en la comparación específica de Rorty con Foucault, deja la equívoca impresión en el lector de que el pensador norteamericano fue políticamente un conservador y filosóficamente un inconsecuente.

En múltiples ocasiones, Fortanet se empeña en subordinar las opciones netamente filosóficas de Rorty a favor de la contingencia o el pragmatismo a su posición política liberal. Respecto a lo primero, señala, por ejemplo, que la ontología de la contingencia significa “la asunción acrítica –derivada de la opción política por la democracia liberal- de la positividad del presente” (202) o que lo contingente “es aceptado porque resulta útil al liberalismo” (225) o, incluso, que su admisión supone que las acciones y pasiones políticas del intelectual no estén “sujetas a coherencia alguna” (319). Respecto a lo segundo, entre otros pasajes del mismo tenor, sostiene que “la filosofía más efectiva para Rorty es aquella que renuncia a los fundamentos, que descrea de las grandes teorías, que acepta la división público/privado y que cifra en la defensa de la democracia liberal el horizonte de su actuación: el neopragmatismo” (197). En cuanto a la reflexión sobre la ontología de la contingencia, cabría preguntarse, de entrada, por qué deba ser entendida en este sentido tan conservador, es decir, como una mera asunción crítica de la positividad del presente, cuando lo que parece en la perspectiva de Rorty es justamente lo contrario: un reconocimiento de que las teorías, las instituciones y los valores son, frente a su pretensión de mostrarse como naturales y necesarios, el resultado del azar. Si éste es el sentido del concepto de contingencia, entonces es muy difícil no ver que su reflexión alberga una carga crítica insoslayable contra la idea de “la positividad del presente” o de cualquier cosa que se le parezca. Por otra parte, en segundo lugar, hay razones para pensar que el desarrollo del concepto de contingencia se entiende mucho mejor en relación con la particular lectura de la historia de la filosofía que lleva a cabo Rorty que no como el precipitado filosófico-conceptual de un opción política previa. Y, en tercer lugar, es evidente que asumir la contingencia de nuestro ser, nuestro mundo y nuestras instituciones políticas no implica la incoherencia de los actores. De hecho, Rorty se esfuerza por conciliar explícitamente la admisión de la contingencia del mundo natural, social y político con un compromiso público fuerte, como cuando señala que la premisa principal de su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* ha sido mostrar “que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas.”²

En cuanto a la idea de que Rorty usa el pragmatismo como un instrumento que hace de “la defensa de la democracia liberal el horizonte de su actuación”, cabe decir que no está en absoluto clara. Y no lo está, entre otras razones, porque el pragmatismo tiene asuntos urgentes que resolver antes en el terreno epistemológico, asuntos que quizá nunca resuelva, y porque, además, el mismo

² R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1989, pág. 208.

Rorty se ha encargado de prevenirnos más de una vez acerca de que la filosofía, cualquier filosofía –y, por tanto, también el pragmatismo– haría bien en quedarse en casa en lugar de salir al espacio público en una sociedad cuyo sistema democrático no la necesita para sustentarse y prosperar. Así, por ejemplo, en “Cosmopolitismo sin emancipación”, Rorty dice: “Los seguidores de Dewey como yo desearíamos elogiar la democracia parlamentaria y el estado del bienestar como cosas muy buenas, pero sólo sobre la base de fastidiosas comparaciones con las alternativas concretas ofrecidas, y no sobre la base de la pretensión de que estas instituciones son más fieles a la naturaleza humana, o más racionales, o concuerdan mejor con la ley moral universal, con el feudalismo o con el totalitarismo”³. Aunque resulte innecesario mencionarlo, es evidente que no hay nada específicamente filosófico, ni mucho menos pragmatista, en establecer comparaciones entre instituciones sociales y políticas. Pero es que, por otro lado, tampoco está demasiado claro el enfoque de Fortanet sobre las relaciones entre filosofía y política en el seno del pensamiento rortyano. En el capítulo once, dedicado al giro político de la filosofía del autor norteamericano, uniendo en una misma frase los dos elementos de la tesis objetada hasta aquí, Fortanet sostiene lo siguiente: “Así, el pragmatismo y la ontología de la contingencia son dos de los desarrollos principales de una opción política que encuentra en el terreno filosófico el mejor escenario para desarrollarse.” (256), ante lo cual sólo puede preguntarse cómo es posible aceptar que esto resume la postura de Rorty cuando ya se ha dejado meridianamente claro que su opción política, la demócrata-liberal, prescribe un escenario público donde la filosofía ha de estar ausente. De hecho, para mayor confusión, Fortanet admite esto mismo a continuación, cuando dice categóricamente que la “filosofía, en la cultura postfilosófica rortyana, queda radicalmente separada de la política, implica la deserción política de aquélla” (265) y, unas páginas atrás, en nueva referencia a Rorty, y no menos categóricamente, afirma que allí “donde hay filosofía, no existe política, y, como veremos, donde existe política, no hay filosofía” (260).

Se puede estar de acuerdo con la afirmación de que la tarea de Rorty pasa “por ofrecer una retórica del liberalismo que nos permita una defensa de éste más eficaz que las anteriores” (209), pero siempre que quede claro que ésta no es la única actividad a la que puede reducirse su entera filosofía. Rorty dedicó muchas páginas a intentar resolver cuestiones epistemológicas, desentrañar aspectos de filosofía del lenguaje, exponer algunas lecciones morales contenidas en los textos literarios y mostrar la supuesta gracia que tienen las sutiles bromas de Derrida sobre la historia de la filosofía. Si esto es así, entonces ¿por qué interpretar toda esta variedad en torno a una misma clave de orden político? ¿Por qué suponer que todo este ramillete de enfoques sobre temas distintos está al servicio de defender la democracia liberal? ¿Por qué hacerlo, además, cuando se maneja una imagen dudosa de la democracia liberal

³ Véase R. Rorty: “Cosmopolitismo sin emancipación”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 286.

interpretando más rígidamente la distinción ya rígida de Rorty entre público y privado? Según Fortanet, asumir la postura de Rorty nos conduce “a una sociedad postfilosófica en la cual el pensamiento tendría, únicamente, el cometido de ayudarnos a crear nuestro yo privado y defenderlo” (303), un escenario poco menos que espantoso donde “carece de sentido la idea de un sujeto razonable que habla a otros sujetos razonables” (192). ¿Qué dice, en cambio, el propio Rorty? Que él quiere dejar a un lado a la religión o a la filosofía como medios de justificación de la sociedad liberal y poner, en el lugar de aquéllas, un relato histórico; que él desearía, simplemente, “reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible.”⁴ Bajo una mirada entrenada por las exigencias filosóficamente desmesuradas de una ontología del presente, es probable que tales propósitos sean de poca monta, complacientes con el poder o, lo que es peor, estrategias para su enmascaramiento. Pero Rorty replicaría que, a diferencia de los radicales políticos, que buscan lo sublime, los liberales moderados como él se contentan con perseguir la belleza.

Las relaciones que Rorty establece entre la filosofía, la literatura y lo que denomina “creación de sí” quizá también merezcan una explicación más consistente. Rorty supone que en una cultura liberal ironista y, por tanto, postfilosófica, la labor de creación de sí, vinculada específicamente a la literatura, debe desarrollarse en la esfera privada y tener como objetivo acrecentar y refinar nuestra sensibilidad moral y nuestra solidaridad hacia aquellos que no usan nuestro léxico. Por consiguiente, la filosofía aquí no tiene lugar. En *Contingencia, ironía y solidaridad* Rorty defiende lo siguiente: “En el seno de una cultura metafísica liberal, las disciplinas a las que se les encomendó la tarea de penetrar más allá de las diversas apariencias privadas para llegar a una realidad común general única –la teología, la ciencia, la filosofía– fueron las únicas de las que se esperó enlazaran a los seres humanos entre sí y ayudasen de ese modo a eliminar la crueldad. En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas las que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual aquellas a las que se les asigna ese trabajo. En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común.”⁵ Esta imagen es, naturalmente, cuestionable en conjunto⁶,

⁴ R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., pág. 87.

⁵ *Ibidem*, pág. 112.

⁶ Como ha hecho ver, entre otros, James Conway. Véase James Conway: “Taking Irony Seriously: Rorty’s Postmetaphysical Liberalism”, en *American Literary History*, vol. 3, nº 1, 1991, págs. 198-08.

pero de lo que no cabe duda es de cuáles son los elementos que la componen. Sin embargo, Fortanet vacila más de una vez al respecto. Por ejemplo, en un primer momento, admite que para Rorty “la creación de sí se descubre como una tarea fundada en los mismos principios que la creación literaria” (280), pero, unas páginas más adelante, sostiene en cambio que en la cultura postfilosófica rortyana “los términos se invierten” y es “la filosofía la que queda ligada a esta tarea de perfección privada, a la creación de sí” (310).

Queda examinar, por último, otra dimensión del enfrentamiento entre Foucault y Rorty planteada por la interpretación de Fortanet: aquella que tiene que ver con las propuestas éticas de ambos autores. Una vez más, nos encontramos en este caso con que las reflexiones de Foucault y Rorty son iluminadas de manera diferente, con una luz favorable en el caso del primero y con otra que no lo es tanto en el del segundo. Fortanet describe la ética de Rorty como una ética sentimental y humanitarista. Dice: “la ética que propone Rorty a través de su obra descrea de todo principio racional o moral, pero, sin embargo, al contrario que la ética foucaultiana, va a anudarse en torno a un concepción estética” (275). Ciertamente, en su defensa del sentimiento frente a la razón, de la redescrición irónica frente a las inamovibles convicciones morales y de la perfección privada frente al sacrificio público, la ética de Rorty es afín al humanitarismo laico de final del siglo XX⁷. Ahora bien, lo que le otorga un carácter estético quizás no sea ninguno de estos elementos, sino esa “fantasía política”, en palabras de Conway, consistente en creer que desde su rincón privado donde está instalado el ironista provisto de buenos libros vaya éste a poder reducir la crueldad y promover la solidaridad. La propuesta ética de Foucault es más sutil y se revela a través de las reflexiones que realiza alrededor de la noción de cuidado de sí –“souci de soi”- en los volúmenes de su *Historia de la sexualidad*. Es verdad que Fortanet no evita reconocer que este concepto es problemático. Lo es porque, siendo su pretensión canalizar una actitud ética, contiene, sin embargo, dos elementos distintos, uno estético y uno político. En su momento político, cuidar de sí es “la expresión ética de la opción política por la resistencia” (146); en su momento estético, significará “hacer de la propia vida una obra de arte” (144). Cabalmente entendido, el cuidado de sí conectaría a ambos haciendo que la elaboración artística de la propia vida se comprenda, simultáneamente, como un asunto político, esto es, como “un arte de la resistencia entendida como praxis de libertad” (144). El problema que puede afectar a esta explicación tiene que ver con el sentido específico que Foucault atribuye al concepto de resistencia. Para éste, en efecto, el cuidado de sí debe generar una subjetividad resistente al poder o, como suscribe Fortanet, “una subjetividad a la contra del poder, una subjetividad pensada como una revitalización de la voluntad de poder nietzscheana” (143). Pero, claro está, si el cuidado de sí de Foucault reedita la

⁷ Para una serie de análisis que revisan la deriva del humanitarismo a partir del humanismo, véase J.M. Bermudo (Coord.): *Del humanismo al humanitarismo*, Horsori, Barcelona, 2006.

voluntad de poder nietzscheana, y no se desea interpretar tal reedición de la voluntad de poder como la capacidad de transformar estéticamente el mundo – como ha aclarado Fortanet en su comparación inicial entre las éticas de Rorty y Foucault-, entonces el cuidado de sí es un ejercicio de poder y la subjetividad resistente a la que da lugar es un sedimento de ese mismo poder. Así, no puede evitarse la sospechosa conclusión de que el poder, o los diversos entramados de saber/poder, capaces de configurar decisivamente los regímenes de experiencia a lo largo de la historia, puedan estar también alimentando a la *subjetividad resistente* por medio de la creación de sí. Y, en consecuencia, no se acaba de saber en qué sentido es única, excelente, digna y públicamente relevante esta forma concreta de poder a la que se llama resistencia. Si este argumento es correcto, entonces lo coherente sería prescindir del momento político del cuidado de sí y conservar únicamente su momento estético. No obstante, tal consecuencia es inaceptable, pues significaría que no hay una distinción auténtica entre las propuestas éticas de Foucault y Rorty.

A pesar de las inconsistencias, de la lectura poco caritativa de Rorty, del esquema interpretativo impuesto y de la desigualdad del duelo establecido entre Foucault y Rorty, no pueden obviarse los méritos del libro de Fortanet. Su buceo en las profundidades del pensamiento de Foucault, la revisión de sus fuentes de inspiración y la exposición morosa de su utillaje conceptual son valiosos por sí mismos. A su osadía juvenil por situar una frente a otra dos de las filosofías más interesantes de los últimos cincuenta años sólo le falta, quizás, esa dosis de insípida imparcialidad que sobreviene con la edad madura. En este sentido, una redescipción sencilla y más equitativa del enfrentamiento entre los dos autores escogidos mejoraría el libro de manera sustancial. No cabe ninguna duda de que este primer paso en el terreno filosófico será seguido por otros, más seguros y sopesados, pero también quizás menos apasionados. E igual que hemos atendido con interés al primero de ellos así lo haremos con los siguientes.

Lluís Pla Vargas
SFPUB