

ISSN: 2145-6569

VOL. **10**
Nº.2

DICIEMBRE
2019

REVISTA DE
PSICOLOGÍA
GEPU



GRUPO ESTUDIANTIL Y PROFESIONAL
DE PSICOLOGÍA UNIVALLE - GEPU -
UNIVERSIDAD DEL VALLE
SANTIAGO DE CALI - COLOMBIA

<https://revistadepsicologiagepu.es.tl/>





REVISTA DE PSICOLOGÍA GEPU
Vol. 10 No. 2 – Diciembre de 2019
ISSN 2145-6569



Editor
Andrey Velásquez Fernández
andreyvelasquez@psicologos.com

COMITÉ EDITORIAL

Cindy Carolina Valencia Corporación Viviendo	Laura Daniela de los Ríos Universidad Javeriana Cali	Nicole Andrea Pérez Universidad del Valle	María Alejandra Claros Universidad del Valle	Dangelly Muñoz Universidad del Valle
Diego Alejandro López González Fundación Católica Lumen Gentium	Natalia Ramírez Moncada UCC Cali	Diana Mildred Rodríguez Universidad del Valle	Helena Rojas Garzón Secretaría de Paz Cali	Rosa Elena Bejarano Universidad del Valle

CONSULTORES NACIONALES

Leonel Valencia Legarda Universidad San Buenaventura	Jorge Alexander Daza Universidad Católica de Pereira	Andrés de Bedout Hoyos Universidad San Buenaventura	Ximena Ortega Delgado Universidad Mariana	Daniel Hurtado Cano Universidad Manuela Beltrán
--	--	---	---	---

CONSULTORES INTERNACIONALES

Marcela Alejandra Parra Universidad Autónoma de Barcelona	Blanca Hurtado Caceda Universidad Alas Peruanas	María Amparo Miranda Salazar Universidad del Valle de México	Adriana Savio Corvino Universidad de la República	Hilda Janett Caquias Escuela de Medicina de Ponce
---	---	--	---	---

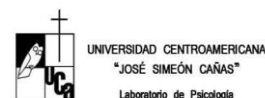
COORDINADORES DE DISTRIBUCION

Margarita Ojeda Asociación Paraguaya de Neuropsicología	Mario Rosero Ordoñez Universidad Mariana	Nora Couso Área de Medición Educativa Provincia del Chubut de Argentina	Pablo Antonio Vásquez Corporación para la Intervención Neuropsicopedagógica y la Salud Mental
---	--	---	---

INDEXACIONES



AUSPICIADORES



Agradecimientos especiales en este número a la diseñadora de portada y separadores interiores: Daniela Moskvín Torres. La **Revista de Psicología GEPU** es publicada por el Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle, 5 piso, Edificio D8, Ciudadela Universitaria Meléndez, Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia. Los artículos son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión del Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle. Hecho en Colombia - Sudamérica.

IBSN

Revista de Psicología GEPU Vol. 10 No. 2 by Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported License. Creado a partir de la obra en <http://revistadepsicologiagepu.es.tl/Vol-10-No-2.htm>



2 1 4 5 - 6 5 6 9 - 0 - 7

GIRO EPISTEMOLÓGICO, GIRO ÉTICO. MÁS ALLÁ DEL RACIONALISMO DE DESCARTES Y DEL PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY*

EPISTEMOLOGICAL TURN, ETHICAL TURN. BEYOND THE RATIONALISM OF DESCARTES AND THE PRAGMATISM OF RICHARD RORTY

Javier Rojas Martinez

Página | 224

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium / Colombia

Referencia Recomendada: Rojas, J. (2019). Giro epistemológico, giro ético. Más allá del racionalismo de Descartes y del pragmatismo de Richard Rorty. *Revista de Psicología GEPU*, 10 (2), 224-239.

Resumen: El presente artículo pretende realizar un diálogo posible entre Descartes y Richard Rorty, dos autores que tradicionalmente, gracias a sus diferencias epistemológicas, han sido propuestos como pertenecientes a dos órdenes del pensamiento radicalmente disímiles. La base de este diálogo se sustenta en la revisión de sus respectivas posturas frente a los problemas de la moral, la vida práctica y la relación comunitaria con el otro. El desarrollo de los argumentos se divide en tres partes: en la primera parte se desarrollan esquemáticamente la importancia epistemológica del pensamiento cartesiano y los fundamentos de su teoría que desembocan en una filosofía "ética" nada despreciable. En la segunda parte se aborda el giro epistemológico del pensamiento de Richard Rorty y de cómo los fundamentos de su teoría de la ciencia como solidaridad desembocan en el desarrollo de un planteamiento ético basado en la educación sentimental y el pragmático acuerdo comunitario. En la tercera parte se intentará establecer cómo, aunque sus postulados epistemológicos son tan opuestos, es posible generar un diálogo en la formulación de los postulados éticos de los dos autores.

Palabras claves: Representación, racionalismo, pragmatismo, comunidad moral, moral provisional, educación sentimental.

Abstract: This paper aims to make a possible dialogue between Descartes and Richard Rorty, two authors who traditionally, thanks to their epistemological differences, have been proposed as belonging two radically dissimilar orders of thought. The basis of this dialogue is based on the review of their respective positions against the problems of morality, practical life and community relationship with the others. The development of this paper arguments is divided into three parts: the first one will talk schematically about the epistemological importance of Cartesian thought, and how the foundations of his theory lead to a "ethical" philosophy that is not negligible. The second part will address the epistemological turn of Richard Rorty's thinking, and how the foundations of his theory of science as solidarity lead to the development of an ethical approach based on sentimental education and also in the pragmatic community agreement. The third part will try to establish how, although their epistemological postulates are so opposite, it is possible to generate a dialogue in the formulation of their ethical postulates.

Key words: Representation, rationalism, pragmatism, moral community, provisional moral, sentimental education.

Recibido: 16 de Diciembre de 2019 / **Aprobado:** 30 de Diciembre de 2019

* El presente artículo de reflexión derivado de investigación es un producto del proyecto de investigación: "Antropotécnica y psicología. Hacia una indagación epistémica de la psicología desde la antropología filosófica" Realizado en el grupo de investigación *Lumen Humanitas* de la facultad de ciencias sociales y políticas de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium.

Javier Rojas Martínez. Investigador principal: Psicólogo de la Universidad del Valle, Magister en Filosofía de la Universidad del Valle, docente de la Universidad del Valle, docente investigador de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Correo electrónico: fjrojas@unicatolica.edu.co

Descartes y el “ojo de la mente”.

Todo el método consiste en disponer en orden los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad. (Descartes).

Página | 225

Descartes ha sido puesto en el medio de una controversia, y no me refiero aquí al, aún constante problema del dualismo– que sin embargo es lo que siempre estará en el fondo del asunto– me refiero a que ha sido puesto en el centro de los planteamientos filosóficos sobre el conocimiento, la razón y la verdad³⁴, así como también el hombre ha sido “echado en medio de un mundo concebido como una máquina y regido por un Dios también con propiedades mecánicas” (Margot, 2004, p. 14). En otras palabras, la importancia de la filosofía de Descartes y que en ocasiones lleva a unos y a otros autores a situarlo como el ícono, como la estampa, o la imagen bisagra que abre paso a lo que se denomina modernidad- con toda la complejidad que implica este término- radica en la solución que encuentra para dotar de sentido o por lo menos de un “orden” sistemático o de una mathesis ontologizante a un mundo carente de sentido, un mundo que se muestra como ajeno y en el que se opera una escisión, un mundo en el cual la verdad ya no puede provenir de la totalidad formada por el hombre y la physis.

Si la verdad ya no es directamente aprehendida en la inmediatez de la experiencia unificada, si los signos en los que se manifiesta el mundo carecen de sentido por la división de la que ha sido objeto el individuo al no poder comprender los designios de una posibilidad infinita de carácter divino, entonces el origen de la verdad debe buscarse en otra parte, a saber, en el individuo.

Realidad derivada y verdad derivada, mundo escindido y pensamiento de la separación, representación de un mundo extraño y angustiante, imperiosa necesidad de evidencia que le garantiza al hombre una seguridad ontológica, la de ser parte del mundo- y no solamente de participar del mundo – todo ello merece el calificativo de subjetividad moderna, en tanto que a partir del momento en que el hombre deja de identificar la realidad verdadera del mundo, es decir, la verdad del mundo, con la experiencia inmediata que hace del mundo, es decir, la verdad del hombre, el hombre pasa de ser el destinatario de la verdad a ser el sujeto desde donde la verdad se origina (Margot, 2004, p. 15).

³⁴ Habermas dirá que hay tres paradigmas que se continúan (El paradigma metafísico, el del conocimiento y el lingüístico) y que en el fondo lo que los une es la cuestión de la verdad y el conocimiento. Entre otras cosas es esta continuidad la que le permite al autor proponer una analogía entre el “escepticismo” en Descartes y el pragmatismo de Rorty. Citado por, Prada, M., Rorty como el escéptico del giro lingüístico: la discusión con Habermas en torno a la comprensión del pragmatismo y los presupuestos para una política democrática, *folios, Segunda época, N.º 27, Primer semestre de 2008, pp. 3-15.*

Pero, ¿Cómo alcanzar esa verdad? O para formular la pregunta de manera más exacta, ¿Qué autoriza a crear esas verdades?³⁵ ¿Cómo conocer la realidad del mundo? Si el mundo ya no se ofrece a la experiencia si no de manera incomprensible, caótica y desorganizada, el fundamento de mi subjetividad para que esta no caiga en el inefable abismo de la fragmentación esquizoide debe encontrarse a través de la creación de un orden, un orden racional, una mathesis guiada por la razón, fundamento único e irreducible de la subjetividad moderna en la filosofía cartesiana. Cabe aclarar que esta mathesis ha sido objeto de una falsa cristalización que la inmoviliza en la conceptualización recurrente de lo matematizado sistemáticamente, de lo calculable y lo medible, como si la naturaleza y el mundo fueran susceptibles de semejante cálculo sistemático de la empiria. Caer en esa falsa cristalización es, de todas formas, ignorar la importancia que propone Descartes del orden sobre la medida, como lo dice Gérard Lebrun (1990): “ Ésta-La mathesis –era considerada a la vez como ciencia de las igualdades en relación con las `naturalezas simples` (la mathesis propiamente dicha) y ciencia de la clasificación (taxonomía o mathesis cualitativa) relativa a las naturalezas complejas dadas en la experiencia” (Lebrun, G. 1990, p. 32). Teniendo en cuenta este aspecto relevante sobre la mathesis como orden, podríamos aplicarla a una gran cantidad de saberes no necesariamente matematizables, dándole una importancia crucial e incluso universal a un conocimiento del mundo de carácter cualitativo.

Pongamos especial atención en el epígrafe del presente artículo. Descartes inventa un método, pero ese método está basado en un orden, más exactamente en disponer en orden las cosas de tal forma que se pueda al dirigir la “mirada de la mente” descubrir la verdad de las cosas. Arrojado como está en el mundo que ha dejado de ser inmediatamente comprensible, el hombre requiere de este orden para construir una base firme sobre la cual sostenerse a sí mismo y a su mundo. Este orden, sin embargo, como lo señala Margot (2004), puede encontrarse “bien en la cosa misma, o bien inventado sutilmente por el pensamiento” (Margot, 2004. p. 68). El pensamiento se instituye así como un escenario³⁶ por el cual es posible encontrar el orden de las cosas o en el mejor de los casos fabricarles un orden. Sin embargo, fabricar un orden no significa inventar un orden cualquiera cuando las cosas se presentan como caóticas. Lo que se ha denominado como “ficción fabricadora del orden” consiste en fabricar, a través del pensamiento, un orden de las cosas que se hace posible por que es real, dicho en otros términos si es posible fabricar ese orden es por que existe una coincidencia incuestionable con lo real que intenta ordenar (Margot, 2004. p. 77). Es innegable entonces, la idea que surge subrepticamente

³⁵ Mantengámonos en el siguiente postulado. Las verdades serán siempre múltiples y relativas.

³⁶ La palabra escenario no está puesta en este escrito por pura casualidad, veremos la importancia que tiene la idea de representación para la epistemología cartesiana.

de la mente como un escenario de representación. Si el mundo, gracias a la potencia creadora de Dios y sus designios inaccesibles, se presenta como incomprensible, es al hombre que a través de su cogito le toca representar esa realidad que no aparece o que se oculta o en todo caso que ya no está presente pero que se hace presente “mediante el pensamiento con su contenido representativo de ideas” (Margot, 2004, p. 17).

Esta concepción epistemológica de grandes consecuencias para una Geistesgeschichte (historia del pensamiento), ha desembocado en la asignación de una responsabilidad enorme que recae en una temática siempre actual y de la que muchos discursos intentan dar cuenta.

A Descartes se le atribuye el hecho de ser el “creador de la mente” (Filgueiras, J, 2010), el creador de un escenario interno que funciona como un espejo en el cual se representan, mediante ideas, las verdades del mundo. Estas ideas son puestas en consideración a través del “ojo de la mente”; con esta concepción, se constituye una división difícilmente encontrada en los discursos precedentes en la historia de occidente, una división tajante entre interioridad y exterioridad, y la idea del conocimiento como representación interna con una correspondencia necesaria con la realidad externa. ¿Qué implicaciones tiene esta teoría del conocimiento en la formulación de un proyecto ético generalmente obviado por muchos autores en la obra de Descartes? La respuesta a esta pregunta surge a partir de una relación necesaria con su propio giro epistemológico. Podríamos decir que su preocupación por la verdad lo llevaría irrefrenablemente a una indagación por la vida práctica y por la inaplazable decisión.

Rorty y la “boca humanoide”.

*Mi rechazo de las nociones tradicionales de la racionalidad puede resumirse diciendo que el único sentido en que la ciencia es ejemplar es que es un modelo de solidaridad humana.
(Rorty)*

Rorty construye su formulación filosófica a partir de una crítica rotunda a la verdad como correspondencia con la naturaleza, puedo decir también que establece una crítica a la idea de representación como se presenta en Descartes y a la idea de alcanzar el conocimiento a través de una mente racional que estaría frente al mundo, frente a las cosas, ideas y creencias de las que intenta extraer su verdad. Para este autor esta idea muy extendida en la historia de la filosofía trae consigo cuestiones referentes a la objetividad, objetividad que debe ser alcanzada por cualquier disciplina que intente proponer una verdad “científica” acerca de las cosas

a las que se refiere. El lente de la racionalidad se erige como el paradigma de todas las ciencias, de tal modo, y gracias a la circulación de la palabra, no basta un mayor esfuerzo para que se considere a la ciencia como la única que encarna un método capaz de abstraer la “verdad” de esa “realidad” a la que se dirige.

En nuestra cultura, las nociones de “ciencia”, “racionalidad”, “objetividad” y “verdad” están soldadas entre sí. Se piensa que la ciencia ofrece la verdad “dura” y “objetiva”: la verdad como correspondencia con la realidad, el único tipo de verdad digno de ese nombre (Rorty, 1996, pg. 57).

Esta problemática crea una imagen social del científico: si la verdad puede ser alcanzada a través de un método, en el que sólo unos pocos eruditos llamados científicos están hábilmente formados, si la verdad es eso que hay que descubrir en el mundo a través del ejercicio de la razón porque no está aquí puesta sobre la superficie, porque ya no hace parte más de este espacio humano, la verdad estará puesta más allá, será una verdad no humana y el científico reemplaza a la figura del sacerdote y se erige como aquel que funciona como puente entre el mundo humano y la verdad no humana cuya característica principal se reviste de “objetividad”.

Las inquietudes acerca del “estatus cognitivo” y la “objetividad” son características de una cultura secularizada en la que el científico sustituye al sacerdote. Ahora se considera al científico como la persona que mantiene a la humanidad en contacto con algo que está más allá de sí misma (Rorty, 1996, p. 57).

Y la conclusión consecuente no es inocua: según Rorty, pensar la “verdad” en estos términos, conlleva a una separación tajante entre el individuo racional que hace ciencia y los otros, la comunidad.

Digamos pues que a partir de esta forma de conocimiento se opera una reforma social: la verdad no puede ser, de ahora en adelante, una verdad particular, no puede depender de hechos históricos ni contingentes, la verdad tendría un estatuto de fundamento, una verdad ahistórica que determina y funda lo que todos los seres humanos somos, en esencia una verdad objetiva no basada en particularidades, contextos determinados, valores o metas culturalmente definidas.

Es curioso ver, sin embargo, cómo las investigaciones científicas siguen este principio señalado desde el siglo XVII en el cual aparece la idea muy llamativa de la existencia de una “naturaleza humana”, de lo que se trata de ahí en adelante es de encontrar los invariables funcionales, o las pautas biológicas o genéticamente programadas, en síntesis, lo que se busca es una verdad universal que sirva como fundamento sobre el cual deben descansar los comportamientos ya escritos en la

naturaleza humana. ¿Acaso no vemos que bajo esta premisa están basados también el fundacionalismo de los derechos humanos universales?

Digamos por el momento que una cosa es construir lo fundamental de las relaciones humana basados en verdades universales ahistóricas y transculturales, fundar los derechos humanos en una objetividad extra-humana y otra muy diferente es fundar la “verdad” que podemos llamar “objetiva” en la solidaridad y las relaciones inmediatamente humanas y contingentes. Rorty al respecto dice:

La mayoría de los pensadores del siglo XVIII tenían claro que el acceso a la naturaleza que había proporcionado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas y económicas en consonancia con la naturaleza³⁷. Desde entonces el pensamiento social liberal se ha centrado en torno a la reforma social posibilitada por el conocimiento objetivo de la forma de ser de los seres humanos- no el conocimiento de cómo son los griegos, los franceses, o los chinos, sino la humanidad como tal. Somos los herederos de esta tradición objetivista, centrada alrededor del supuesto de que debemos saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tienen en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles (Rorty, 1996, p. 40).

Es esta visión la que lleva a Rorty a adherirse al pragmatismo, y es justamente porque a partir de esta concepción epistemológica la “verdad” sería algo sumamente distinto y ya no desarrollado bajo los mismos principios racionales y objetivos que son tradicionales en occidente desde el siglo XVII, sino que, por el contrario, se basa en una idea de la “verdad” que es inmediatamente humana y comunitaria sobre lo que nos es “bueno creer”. No cabe remitirse a una verdad extra-humana, ahistórica y transcultural, la verdad solo tiene sentido porqué funciona bajo el consenso de una comunidad dada en particular, así:

Los pragmatistas conciben “la verdad” como aquello -en palabras de William James- en que nos es bueno creer. Por ello, no necesitan de una correspondencia³⁸ ni una explicación de las capacidades cognitivas humanas que garantice que nuestra especie es capaz de establecer semejante relación. [...] Desde el punto de vista pragmatista, decir que aquello que es racional para nosotros puede no ser verdadero, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor. También es decir que siempre hay lugar para una creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario (Rorty, 1996, p. 41).

³⁷ De nuevo equiparable a la idea de representación.

³⁸ El subrayado es mío.

Estas palabras de Rorty deben tomarse en serio, pues hablar de un nuevo vocabulario es hablar del giro epistemológico que opera en su filosofía y que lleva el problema de la verdad y el conocimiento desde un paradigma metafísico hasta un paradigma lingüístico (Rorty, 1996).

Para Rorty la tarea de la filosofía debe ser la de enfocarse en la vida común y, centrarse en la vida común, es como para Wittgenstein, preocuparse por el lenguaje ordinario (Abraham, Badiou, Rorty, 1997). Desde esta posición el giro epistemológico que es a la vez un giro lingüístico quedará propuesto. Ya no se trata de encontrar una verdad extra-mundana, mucho menos de seguir siendo el espejo en el que se representan y se restituyen las cosas tal y como son en la realidad objetiva. Desde el siglo XVII cuando la “mente de vidrio” se transforma en el “ojo interior”, ya no se trata de que este “ojo de la mente” evalúe de manera metódica la calidad de las representaciones que se le presentan buscando un ideal de certeza que lo sostiene, también, en su subjetividad.

Esta base epistemológica en la que la razón -como escenario –busca saber si sus representaciones internas son exactas y que reconstruye las relaciones a partir de la mathesis quedará como un paradigma cáduco cuando:

El ojo de la mente que supervisa la calidad de las representaciones y las dividía en certezas, pasiones, imaginaciones, delirios, locuras, percepciones, este ojo se cierra, se ciega, ya no sirve, deja de operar, queda la órbita vaciada (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 12).

Si se mira con atención, esta problemática versa sobre una discusión con aquello que se denomina la vida práctica, la cual es insuficientemente explicada por una filosofía de las formas inmutables o de los determinismos biológicos o por un afán de universalización bajo argumentos aparentemente objetivos. La máquina tradicional deja de funcionar como modelo explicativo del ser humano³⁹. Lo que aparece como un órgano que posibilita una explicación por fuera de la epistemología clásica es la boca y ya no será más el ojo.

Rorty fundamenta su filosofía en la vida práctica, cotidiana y comunitaria. Su base epistemológica, su teoría de un conocimiento válido surge a partir de la comunidad, así restituye algo que había sido pasado por alto, tan alto como el vuelo de la razón sobre los seres humanos, vuelve a surgir la idea de las diferencias culturales, las polimorfas maneras de vida y la evaluación de lo que es verdadero o no a través de la conversación y el consenso comunitario.

³⁹ A pesar de las continuas y aún hoy actuales referencias a la mente como ordenador de la famosa metáfora computacional.

Pero para que exista consenso y conversación se necesita la boca. Partamos de una pregunta necesaria: “¿Cuál es la razón por la que les atribuimos a los bebés, a las vacas, a los perros, a otros animales cercanos, sensaciones y a las arañas les concedemos la minusvalía de tener sólo estímulos?” (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p.13). Una respuesta posible, a partir de lo planteado por Rorty, es que la boca es la razón principal, opera en nosotros un mecanismo identificatorio con esos animales que son susceptibles de ser antropomorfizados por ese órgano bucal que brinda características humanoides; por esta misma razón no se hace extraño escuchar hablar de los derechos de los animales de los que los insectos quedan excluidos y hasta se autoriza, a través de diferentes productos caseros e industriales de producción masiva, exterminarlos⁴⁰. Se trata en síntesis de un sentimiento comunitario con lo humanoide.

Ahora bien, esta especie de metáfora que acabamos de consignar se refiere evidentemente a la capacidad para el diálogo y la conversación al interior de una comunidad o incluso entre comunidades diferentes, se trata específicamente en reconocer la pluralidad de culturas y la multiplicidad de lenguajes, no se trata de encontrar una lengua verdadera ni de ordenarlas con respecto a su coherencia o correspondencia con una categoría inmutable. Se trata de dar paso a la posibilidad de la existencia de nuevas creencias o incluso de crear nuevos vocabularios y nuevas formas de relación cuya existencia no podría ser menos válida que una verdad extraída a través de un método científico, racional y objetivo.

La humanidad en actitud conversacional reconoce la pluralidad de lenguajes, poco le importa establecer los fundamentos de una lengua verdadera, declara la contingencia de las creencias y reconoce como único valor apreciable, la creación de nuevas metáforas y nuevos vocabularios. En la conversación se disfruta del placer del don de sí en el lenguaje a través de una palabra propia. El goce de dar de sí no necesita del examen de la palabra del otro, la aspiración que impulsa es la de la libertad y no la preocupación por la verdad (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 15).

Así, la filosofía de Rorty se problematiza como una “verdad” construida en el consenso y el diálogo en comunidad, incluso este autor propone dejar de hablar de “verdad”, a la manera clásica, y hablar de justificación (Rorty,1996)⁴¹. Si una

⁴⁰ Cabe aclarar que los animales no hablan, no se trata aquí de proponer algún tipo de lenguaje animal equiparable al de los humanos, cosa por demás absurda, se trata más bien de mostrar la importancia de la boca como modelo para explicar el giro epistemológico, el giro lingüístico en el problema de la verdad y el conocimiento.

⁴¹ El pragmatista “en cambio define la idea puramente negativa de que debemos desechar la distinción tradicional entre conocimiento y opinión, concebidos como la distinción entre verdad como correspondencia con la realidad y verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas”. Rorty. R.(1996) *Objetividad, relativismo y verdad.*, pag. 42.

creencia puede ser justificada al interior de una comunidad a través del diálogo y se consigue el consenso, esa creencia que funciona de manera irreductible para esa comunidad es tan verdadera como una abstraída de manera metódica por un pensamiento o una disciplina científica.

Descartes y Rorty. La moral provisional y la comunidad moral.

Illis mors gravis incubat, qui, notus nimis obnibus, ignotus moritur sibi. (Seneca)

Que las atrocidades que encontramos en Auschwitz, las “Guerras Yugoslavas”, las guerras de religión y cada guerra que nuestro recuerdo traiga a nuestro presente como una imagen no deseada, sea una consecuencia política basada en una creencia aparentemente fundada en argumentos racionales, es un secreto a voces. Y puede decirse que estas acciones violentas son el extremo visible de algo que sigue estando en el fondo de las divisiones jerárquicas en las estructuras sociales y en las formas políticas, a saber, una línea divisoria que separa a humanos de pseudo-humanos. Ya no se trata simplemente de distinguir los animales con boca de los insectos con probóscide, espiritrompa o haustelo; Ni se trata solamente de separar animales con boca y comunicación, de humanos con boca y lenguaje⁴², el asunto consiste, como lo ha señalado Rorty, en separar a los “bípedos implumes” de otros “bípedos implumes”⁴³. Dicho en otros términos, se trata de separar a humanos de otros humanos o de unos pseudo-humanos.

Los hechos, violentos, pero sin lugar a dudas políticos, mencionados anteriormente pretendían la “purificación”, la “depuración” de la raza humana, la selección artificial eugenésica que separa lo superior de lo inferior, los seres con razón, de los locos que habitan la sinrazón, los aptos de los no aptos, o simplemente, la separación por exterminio de los que piensan diferente o de los que se ven diferente a como “yo”, desde mi perspectiva cómoda occidental, me veo (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 60)⁴⁴.

Ahora bien, si partimos del hecho de que hay algo diferente, que sin embargo habita lo humano, y que hay que eliminar para poder alcanzar la “verdadera humanidad”,

⁴² Un interesante asunto sobre la diferencia radical entre la comunicación animal y el lenguaje humano puede encontrarse en: Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. Vol I. México. Siglo XXI Editores.

⁴³ Definición del hombre que se le atribuye a Platón.

⁴⁴ En un interesante texto intitulado: “Lo que occidente no ve de occidente” Pierre Legendre nos dice que lo que siempre se ha entendido como globalización, no es más que un intento de occidente de imponer su pensamiento y visión del mundo a todas las culturas que habitan el resto del mundo. Cf. Legendre, P. (2008). *Lo que occidente no ve de occidente. Conferencias en Japón*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.

si pensamos en que hay que eliminar a los seres que consideramos inferiores, irracionales y pseudo-humanos, estaremos actuando como aquella moralina difundida de manera sagaz que intenta eliminar todos los prejuicios, supersticiones y los pensamientos diferentes no conformes a un código establecido que incluso estaría determinado de manera “natural”. Así, con el exterminio se alcanzará la “verdadera humanidad”, el verdadero ser racional conforme al ideal de la naturaleza⁴⁵. Con este panorama del asunto existe, por supuesto, la tentación de proponer a Descartes y su racionalismo – como en múltiples ocasiones se ha hecho – como fundamento de esta posición. Hacerlo de esta manera implicaría un gran error y aquí se intentará demostrar por qué.

En su prólogo a las pasiones del alma de Descartes, José Antonio Miguez expone que la declaración de modestia que vemos al principio del Discurso del método constituye una exaltación del hombre (En Descartes, 1997, p. 10). Pero esta declaración requiere de mucha atención pues el hombre que se exalta aquí es el hombre que se construye a sí mismo y no un hombre producto de una autoridad establecida, ya sea esta una autoridad epistémica o ya sea esta una autoridad moral. Si se hace un análisis detallado se puede ver, sin caer en ningún error, que lo que vemos expresarse en Descartes es una libertad para construirse a sí mismo. Lo que hay en Descartes es una ética y no una moral.

Mantengamos este postulado, e intentemos completarlo por el momento diciendo que esa ética de Descartes tiene su consecuencia política. En la primera parte del Discurso del método puede leerse:

En cuanto a mí, jamás he presumido de que mi espíritu fuera en nada más perfecto que los del común; incluso a menudo he deseado tener el pensamiento tan pronto, o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia, o tan presente, como algunos otros. Y no conozco otras cualidades, sino, estas, que sirvan para la perfección del espíritu: pues en cuanto a la razón o el sentido, en la medida en que es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está toda entera en cada uno, y seguir en esto la opinión común de los filósofos, que dicen que sólo hay más o menos entre los accidentes y de ningún modo entre las formas, o naturalezas, de los individuos de una misma especie (Descartes, 1980, p. 136).

Y con esta declaración, que algunos llaman de humildad, pone su filosofía en un lugar diferente al de las divisiones jerárquicas y la desigualdad que traería consecuencias nefastas, la razón sirve desde este punto de vista para unificar el sentimiento de humanidad y no para dividir ni separar a humanos de pseudo-

⁴⁵ Para un análisis más detallado sobre este asunto, cf. Changeux, J-P. Ricouer, P. (2001). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México. FCE.

humanos.⁴⁶ Esta filosofía propone a la razón como algo diferente al atributo general de ejercicio solipsista que en ocasiones se le atribuye. Si la ética de Descartes puede constituirse como la base de una política, es por que sus consecuencias nunca dejan de lado al “otro” y si este no es dejado de lado es por que como lo indica Rorty la filosofía debe encargarse de la vida común, de la vida práctica y su relación con la comunidad (Rorty, R. 1997). Más allá de lo que piensa Rorty, sin duda alguna Descartes está más cerca de esta formulación de lo que se piensa generalmente, cuando se pasa por alto el resultado ético que deriva de la construcción de su pensamiento. Esto puede verse claramente en las máximas formuladas en el Discurso del método.

Cuando su pensamiento se encamina en un método regido por aquella mathesis de la que ya hemos hablado anteriormente, y en la que se pone un gran énfasis cuando de analizar el pensamiento cartesiano se trata, Descartes se da cuenta de un principio inviolable constitutivo de la ética, a saber, que ésta se forma en el terreno de la decisión.⁴⁷ No importa cuánto se empeñe en buscar la verdad de las cosas o como las represente, no puede vivir en el mundo sin resolverse a tomar decisiones con consecuencias inmediatas en la vida práctica y para esto construye su “moral de provisión”:

Así, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obliga a serlo en mis juicios y de no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera, me formé una moral de provisión que sólo consistía en tres o cuatro máximas que les quiero comunicar (Descartes, 1980, p. 22).

Pues bien, dentro de las máximas vemos claramente de que forma, en su formulación, está implicado el otro, la ética y la política:

La primera es obedecer a las leyes y a las costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia y rigiéndome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y alejadas del exceso, que fuesen comúnmente admitidas en las prácticas por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir (Descartes, 1980, p. 23).

⁴⁶ Una cuestión similar se encontraba ya en la filosofía estoica y su idea de una ciudadanía universal fundada en el autogobierno racional. Para los estoicos, tal vez antes que ninguna escuela lo haya formulado en su teoría o lo haya puesto en juego en sus prácticas cotidianas, todos los seres humanos podían hacer filosofía ya que todos contaban con la posibilidad de gobernar autónomamente su razón. Cf. Nussbaum, M. (2003). La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Buenos Aires, Argentina. Paidós.

⁴⁷ Para un debate más a fondo sobre la ética como el terreno por excelencia de la elección, Cf. Sampson, A. (1998). Ética moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología, Issue 7, p. 81-93, 1998. eISSN 2344-8644. Print ISSN 0121-5469.* También se puede revisar: Rojas, J. (2014). Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo. *[Con]textos, 3(11), 11-18.*

¿Acaso no vemos un esbozo anticipado de lo que Rorty propone, a saber, que la importancia del conocimiento y la “verdad” radican en el diálogo y la justificación de las opiniones entre las personas de una comunidad dada, por lo menos en cuanto a sus efectos prácticos se refiere? Descartes se aleja un poco de la filosofía de carácter platónico en la cual existe una división tajante entre Episteme y Doxa que, podría llevarnos – cuando estas se transforman en exceso - a las atrocidades ya mencionada de la división ontológica entre humanos y no humanos, entre apariencias y verdades extra-mundanas, extra-humanas. Entre la razón y la sinrazón están los hospitales psiquiátricos y los campos de concentración.

Podemos pensar entonces que más allá de un universal racional en Descartes se evidencia una contingencia y una puesta en escena de la necesidad de atender a la opinión – así sea temporalmente mientras el juicio la evalúa - de una comunidad local cuando se enfrenta a la emergencia de la decisión en la vida práctica.⁴⁸

En la segunda máxima puede leerse:

Mi segunda máxima era ser lo más firme y resulto que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas cuando me hubiera determinado una vez a ellas, como si hubiesen sido muy seguras, imitando en esto a los viajeros que, encontrándose perdidos en algún bosque, no deben errar dando vueltas por un lado y por el otro, ni todavía menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más rectamente que puedan hacia un mismo lado, sin cambiar por razones débiles, aunque acaso al principio sólo el azar los haya determinado a elegirlo; pues de este modo, aunque no lleguen justamente a donde lo desean, llegarán por lo menos finalmente a alguna parte donde verosímilmente estarán mejor que en medio del bosque (Descartes, 1980, pp. 24-25).

En la vida práctica, en la vida común, lo que consideramos racional se muestra en un matiz diferente que puede entreverse en las máximas de Descartes. Si racional es entendido generalmente como metódico, ordenado, incluso como principios dispuestos de antemano, como una meta a la que hay que llegar con criterios bien definidos, ni siquiera se podría hacer alusión a la “representación” del “viajero perdido en el bosque”. Forzando un poco los términos describamos esta otra forma de concebir lo racional que, si bien procede de Rorty este, tal vez, dudaría en encontrarla en los postulados de Descartes:

En este sentido “racional” significa algo como “sensato” o “razonable” en vez de “metódico”. Designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza. Estas son las virtudes que deben poseer los miembros de

⁴⁸ Vale recordar las palabras de mefistófeles en el “Fausto” de Goethe: “Querido amigo, toda teoría es gris, pero es verde el áureo árbol de la vida”.

una sociedad civilizada para que esta dure. En este sentido “racional” significa algo más próximo que “metódico”. Así entendida, la distinción entre lo racional y lo irracional no tiene nada en especial que ver con la diferencia entre las artes y las ciencias. Según esta concepción, ser “racional” es simplemente examinar cualquier tema – religioso, literario o científico- de un modo que descarte el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación (Rorty, R. 1996, p. 59).

Así mismo Rorty, discutiendo con la problemática de la dignidad humana, rechaza el hecho de fundar los derechos humanos en una obligación moral basada en argumentos ahistóricos y universales que dictan la forma como las cosas deben ser, Rorty rechaza un fundacionalismo deontológico, propone la idea de un respeto por el otro que se base en el sentimiento de confianza y no en una pretendida razón universal:

Este cambio significaría dejar de considerar que la difusión de la cultura de los derechos humanos está vinculada con la necesidad de que lleguemos a tener mayor conciencia de las exigencias de la “ley moral”, y empezar a pensar que depende de lo que Baier llama “un progreso de los sentimientos”. Este progreso consiste en una creciente capacidad para ver que las similitudes entre nosotros y las personas muy diferentes de nosotros superan a las diferencias. Es el resultado de lo que hasta aquí he llamado “educación sentimental” (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 75).

Cabe anotar como también para Descartes la educación juega un papel importante: en el artículo 161 de las pasiones del alma justo cuando Descartes habla de cómo puede adquirirse la generosidad, que entre otras considera como una virtud ya que depende de la voluntad y del libre arbitrio, es decir, la libertad para decidir y estimarse en el más alto grado posible. Descartes dirá que aunque “las almas que Dios pone en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes [...] es indudable sin embargo que la buena educación sirve mucho para corregir los defectos del nacimiento” (Descartes, 1999, p. 156)

No logramos encontrar en Descartes un sólo indicio que ubique su filosofía del sujeto como posible fuente de una concepción de ser humano que constituya algún elemento fundamental para el surgimiento de las guerras, las amenazas nucleares o los campos de concentración y creo que una teorización tal que vea en la filosofía cartesiana esa fuente es una teoría que ignora por completo el contenido ético de los escritos del filósofo. La ética en Descartes es una ética de la libertad, una libertad que no significa en modo alguno realizar las acciones arbitrarias eliminando al otro del panorama; digo que la ética cartesiana implica una responsabilidad moral en la cual el “otro” no puede salir de la escena ya que:

[...] aunque seamos cada uno de nosotros personas independientes de las demás, que tenemos, en consecuencia, intereses en cierto modo distintos de los del resto de la gente, hay que saber, no obstante, que nadie puede subsistir solo y que somos efectivamente, una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y que por vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida y el nacimiento somos una de las partes de este o aquel estado, este o aquella sociedad o esta o aquella familia. [...] pero si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no tendríamos empacho en perjudicar grandemente a otros hombres cuando creyésemos que ello nos reporta algún beneficio de pequeña consideración, y no existiría ni verdadera amistad, ni fidelidad, ni, en términos generales, ninguna virtud. Mientras que si nos consideramos parte del bien público, nos complacerá beneficiar a todo el mundo y si la ocasión se presenta, ni siquiera temeremos exponer nuestra vida por servir al prójimo. Y a veces sucede que estaríamos dispuestos a perder nuestra alma, si ello fuera posible, para salvar las de los demás (Descartes, 1999, pp. 104-105).

Debemos ser claros y decir que este tipo de formulaciones, muchas veces olvidadas por los filósofos expertos en sus análisis eruditos sobre Descartes, son las que nos autorizan, rompiendo ciertos límites en el tiempo y en el espacio, ubicar estos dos autores en el mismo tiempo-espacio epistémico y político, a pesar de sus evidentes diferencias epistemológicas, pues el punto de anclaje o el elemento que sirve como bisagra a un espacio común entre los dos autores se halla en sus formulaciones sobre la ética. ¿Acaso no vemos en qué forma la ética en Descartes se transforma en una enunciación política que se aparta de una división humana con tendencias al totalitarismo? ¿Acaso no podemos formar una relación “justificada” con el proyecto político de Rorty centrado en la comunidad “moral”? Podríamos responder, tentativamente que sí, si un interlocutor insistente nos preguntara ¿por qué? No podríamos resistir para contestar con las palabras de Rorty: “porque todo gira alrededor de quien cuenta como prójimo nuestro, como ser humano, como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en que la acción racional es sinónimo de pertenencia a nuestra comunidad moral” (Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 71). y Descartes lo sabía muy bien.

Para terminar, detengámonos en otro punto relevante concerniente directamente a lo que es una discusión necesaria en el campo de la ética. El epígrafe de Séneca al inicio de este apartado final traduce: “Cuán triste muerte se prepara quien, conocido en exceso de todos, muere sin haberse conocido a sí mismo” (en Descartes, 1999, p.230) No podemos dejar de remitirnos aquí, en nuestro pensamiento, a la antigua *epimeleia heautou*, al cuidado y el gobierno de sí y el cuidado y gobierno de los otros tan estudiado por Foucault (2011) en la “Hermenéutica del sujeto”.

Podríamos preguntarnos si existe una especie de concepción ética del cuidado de sí en Descartes y en Rorty que fortalezca aún más la relación que se ha intentado esbozar.

Pensemos por ejemplo que cuando Descartes formula en el artículo 153 de Las pasiones del alma todo lo concerniente a la generosidad, está hablando de la libertad de estimarse a sí mismo, y podríamos decir junto con Leal. Y & Margot. P. (2008) que al conceptualizar de esta forma a la generosidad “Descartes reencuentra, así, la magnanimidad (Mégaloopsyche) de Aristóteles, que consiste en un cuidado de nosotros mismos. En la moral cartesiana, la generosidad o el cuidado de nosotros mismos funda la virtud y la responsabilidad del agente moral” (Leal. Y & Margot. P. 2008, p. 43). Así mismo en Rorty, al formular su giro epistemológico a través de la Boca humana, se propone que la idea de una comunidad justa radica en la invención de nuevas narraciones, de nuevas metáforas sobre nosotros mismos y los otros; una especie de co-creación que estaría en el núcleo de su ética, una ética que no deja de lado la libertad: “Para Rorty, el filósofo que aprecia el juego y la invención, el que impulsa los valores de la libertad frente a los de la verdad, hace de la vida un don, y agradece la posibilidad de vivir y congregarse con las cosas en un segmento de existencia”(Abraham, Badiou, Rorty, 1997, p. 18) y yo añado, para completar, que ese filósofo bien podría ser Descartes.

Referencias

Abraham, Badiou, Rorty. (1997). *Batallas éticas*. Buenos Aires. Argentina. Ediciones Nueva Visión. SAIC.

Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España. Pre-textos.

Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. España. Pre-textos.

Tacceta, N. (2011). *Agamben y lo político*. Buenos Aires, Argentina. Prometeo Libros.

Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general. Vol I*. México. Siglo XXI Editores.

Changeux, J-P. Ricouer, P. (2001). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México. FCE.

Descartes, (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Barcelona. Alba Editorial.

Descartes, (1980). *El discurso del método*. Tercera parte, A.T, VI. Buenos Aires. Editorial Charcas.

Descartes, (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid. Editorial Tecnos S.A.

Filgueiras José., ¿El inventor de la mente? Una crítica a la lectura rortiana de Descartes, *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio, 2010, pp. 69-98.

Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto*. (F. Gros, Ed., & H. Pons, Trad.) México: Fondo de cultura económico.

Goethe. (1980). *Fausto*. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Leal. Y & Margot. P., La libertad del pensamiento en la moral cartesiana; en, El hombre y la máquina, *Universidad Autónoma de occidente, Año XX, Número 30, Enero-Junio 2008*, 32-43, pg 43.

Lebrun, G. (1990). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona. Gedisa,

Legendre, P. (2008). *Lo que occidente no ve de occidente*. Conferencias en Japón. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.

Margot, J. P. (2004). *La modernidad una ontología de lo incomprensible*. Cali. Colombia. Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle.

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Teoría y práctica en la ética helenística. Buenos Aires, Argentina. Paidós.

Prada, M. (2008). Rorty como el escéptico del giro lingüístico: la discusión con Habermas en torno a la comprensión del pragmatismo y los presupuestos para una política democrática, *Folios, Segunda época, N.o 27*. pp. 3-15.

Rojas, J. (2014). Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo. *[Con]textos*, 3(11), 11-18.

Rorty, R. (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona. Paidós.

Sampson, A. (1998). Ética moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología*, Issue 7, p. 81-93, 1998. ISSN 2344-8644. Print ISSN 0121-5469.

Séneca. (2013). *De la brevedad de la vida*. Barcelona. Acantilado.

Wittgenstein. (1995). *Sobre la certeza*. Barcelona. Gedisa.