

Richard Rorty

El pragmatismo, una versión

Antiautoritarismo
en epistemología y ética

Ariel Filosofía

Diseño de cubierta: Nacho Soriano

Traducción de Joan Vergés Gifra

1.ª edición: octubre de 2000

3.ª edición: septiembre de 2008

© 2000: Cátedra Ferrater Mora
de Pensamiento Contemporáneo

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:

© 2000 y 2008: Editorial Ariel, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

ISBN 978-84-344-8757-4

Depósito legal: B. 33.392 - 2008

Impreso en España por

Book Print Digital

Botànica, 176-178

08901 L'Hospitalet de Llobregat

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

PREFACIO

Las lecciones de este libro intentan ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciese del todo la obediencia a una autoridad no humana. Una forma de expresar el contraste entre una cultura completamente secularizada y otra que no lo está del todo, es decir, que en esta última pervive todavía un sentido de lo sublime. Que tuviera lugar una secularización completa querría decir que existe un consenso general en la suficiencia de lo bello.

Lo sublime es irrepresentable, indescriptible, inefable. Un objeto o estado de cosas meramente bello, en cambio, unifica una multiplicidad de una forma especialmente satisfactoria. Lo bello armoniza cosas finitas con cosas finitas. Lo sublime elude la finitud y, por lo tanto, también la unidad y la pluralidad. Contemplar lo bello es contemplar algo manejable, algo que consta de unas partes reconocibles como organizadas de una forma reconocible. Quedar asombrado por algo sublime es ser llevado más allá del reconocimiento y la descripción.

La sublimidad, a diferencia de la belleza, es moralmente ambigua. La Idea del Bien de Platón lo es de algo admirable en una medida sublime. La Idea cristiana de Pecado lo es de algo malo en una medida sublime. Lo atractivo del platonismo y la Visión Beatificante es el atractivo de algo precioso en una medida inexpresable, de algo que ni Homero ni Dante podrían capturar nunca. Lo atractivo del Mal Radical es el atractivo de algo depravado en una medida inexpresable, de algo completamente distinto de cometer un simple error en el momento de tomar la

decisión correcta. Es la voluntad deliberada de dar la espalda a Dios. Es inconcebible que alguien pueda hacer esto, cómo pudo ser que Satanás se rebelase. Pero igual de inconcebible es que alguien pueda ver el rostro de Dios y vivir.

No todas las religiones necesitan la sublimidad, pero la teología cristiana ortodoxa —el discurso religioso predominante en Occidente— siempre ha estado en contra de lo finitamente bello o feo, lo finitamente benévolo o perverso, y a favor de una distancia infinita entre nosotros y el ser no humano que en vano procuramos imitar. Esta teología ha tomado prestado su imaginario del intento que realiza la filosofía griega por abstraerse de los propósitos humanos finitos. Los carpinteros y los pintores, los políticos y los mercaderes piensan en medios finitos para la realización de objetivos finitos. La filosofía, afirman los griegos, debe trascender estos objetivos.

Las metáforas de luz pura y oscuridad abismal de la *República* de Platón y la idea de un motor inmóvil del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles suministran el material necesario para una religión suplente, una religión pensada para cubrir las necesidades de un determinado tipo de intelectual, en particular, el intelectual obsesionado por la pureza. Estos intelectuales no encuentran nada bueno en las religiones del pueblo, ya que su sentido de lo sublime es demasiado intenso como para quedar satisfecho con lo meramente bello; su necesidad de pureza es demasiado grande como para quedar satisfecha con los relatos de unos Olímpicos obsesionados por el sexo. Los castos Padres de la Iglesia Cristiana heredaron de estos intelectuales la idea de que la primera causa de las cosas debe ser inmaterial e infinita y que las bellezas del mundo material son a lo sumo símbolos de lo sublime inmaterial.

Después de Galileo y Newton la filosofía dejó de ocuparse de la cosmología y las primeras causas y se concentró en las ciencias naturales. Pero el giro epistemológico y subjetivista que Descartes impartió a la filosofía dio lugar a una versión nueva de lo Sublime. Ésta consistía

en un vacío insalvable, infinito y abismal entre nuestra mentalidad pragmática o nuestros lenguajes de pacotilla y la Realidad Tal Como Es En Sí Misma. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, defendí que toda la problemática de la filosofía moderna gira alrededor del intento imposible por salvar este vacío. El *pathos* de la epistemología es un *pathos* que nosotros mismos nos hemos creado marcándonos un objetivo inalcanzable, definiendo el sentido de la indagación como el logro de una descripción de la realidad que se sustenta sola con independencia de las necesidades e intereses humanos. La epistemología vuelve a poner en escena la narrativa cristiana ortodoxa sobre la imposibilidad de imitar a Dios por parte de un alma que sufre el lastre del Pecado Original; el intento imposible por parte de un ser condicionado de vivir de acuerdo con lo incondicionado.

Este *pathos* vuelve a ponerse en funcionamiento cuando Kant niega el conocimiento a fin de hacer sitio a la fe moral; es decir, cuando nos dice que sólo podemos renunciar al intento irrealizable de conocer las cosas tal como son en sí mismas si, a continuación, estamos dispuestos a emprender otra tarea igual de irrealizable. Esta nueva tarea consiste en poner un yo empírico bajo el control de una exigencia moral incondicional: la exigencia de que ninguno de los componentes de este yo sirvan de motivo para la acción. «¡Deber, oh, nombre terrible y sublime!», exclama Kant, efectuando una reducción de las cosas bellas y feas de este mundo espacio-temporal a lo que Fichte llama «el material sensible de nuestro deber». Más adelante, esta versión moralista de lo sublime tomará aun la forma de una distancia infinita entre nosotros y lo Otro.

En el trasfondo de estas lecciones —ocurre lo mismo con la mayor parte de la filosofía de este siglo— está la historia de Nietzsche sobre «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula». Nietzsche cuenta un relato sobre cómo pasamos de Platón a Kant, para luego despertarnos de una pesadilla que se apaga progresivamente y «encontrarnos con el desayuno y el retorno

de la jovialidad». John Dewey contó un relato complementario sobre un despertar poskantiano y mostró de qué modo la Revolución Francesa ensanchó nuestro sentido de lo que es políticamente posible y de qué modo la tecnología industrial ha ensanchado nuestro sentido de las nuevas posibilidades mundanas. Estos cambios, comenta Dewey, nos han hecho percatar de que está en nuestras manos el hacer que el futuro humano sea muy distinto de cómo fue en el pasado: nos ayudan a superar la idea filosófica según la cual podemos conocer nuestra propia naturaleza y nuestros propios límites. En los dos últimos siglos, ha sido posible describir la situación humana sin necesidad de referirse a una relación que mantenemos con algo inexpresablemente distinto de nosotros, y describirla, en cambio, trazando una oposición entre nuestros feos pasado y presente y el futuro más bello que tal vez vivirá nuestra descendencia.

Las concepciones filosóficas que esbozo en estas lecciones proporcionan una forma de concebir la situación humana que renuncia a la eternidad y a la sublimidad limitándose enteramente a las cosas finitas (finitista). Estas lecciones tratan de esbozar qué resultaría de poner a un lado las versiones cosmológicas, epistemológicas y morales de lo sublime: Dios como primera causa inmaterial, la Realidad entendida como profundamente ajena a nuestra subjetividad epistémica, y la pureza moral concebida como inasequible para nuestra condición de sujetos empíricos inherentemente pecadores. Sigo la sugerencia de Dewey de construir nuestras reflexiones políticas alrededor de nuestras esperanzas políticas: alrededor del proyecto de forjar unas instituciones y costumbres que embellezcan la finita y mortal vida humana.

Con simultaneidad a Nietzsche, Dewey también nos insta a dar la espalda a la idea de la Realidad Tal Como Es En Sí Misma. Nietzsche vio en esta idea la expresión de la misma debilidad, del mismo deseo masoquista de doblegarse ante algo no humano que permitió la «moralidad de esclavo» del cristianismo. Dewey interpretó esta moralidad como un vestigio de la organización social del

mundo antiguo basada en los artesanos y los sacerdotes. Nietzsche sostuvo que si pudiéramos deshacernos de la idea de un Mundo Verdadero, entonces también nos desharíamos de la idea de un Mundo de Apariencias. Dewey añadió que una de las cosas que podría contribuir a deshacernos de la oposición apariencia-realidad sería concebir las creencias que llamamos «verdaderas» de un modo pragmático; es decir, concebirlas no tanto como representaciones de una naturaleza intrínseca de la realidad, cuanto como herramientas destinadas a ajustar unos medios para unos fines.

Para Nietzsche y Dewey, la idea de que la Realidad tiene una naturaleza intrínseca que posiblemente el sentido común y la ciencia no conozcan jamás —la idea de que acaso nuestro conocimiento sólo sea conocimiento de apariencias— es un vestigio de la idea de que existe algo no humano con autoridad sobre nosotros. Las ideas de una autoridad no humana y de la búsqueda de sublimidad son consecuencia del rebajamiento de uno mismo. El pragmatismo, en cambio, afirma que no existe nada más aparte de lo condicionado: los seres humanos no pueden saber nada, aparte de las relaciones que mantienen entre sí y con el resto de seres finitos. Quedar satisfecho con la belleza querría decir renunciar a la búsqueda de lo infinito y conformarse con lo condicionado. Quien quedase satisfecho con esto, conseguiría ver la búsqueda de la verdad como una búsqueda de la felicidad humana antes que como la realización de un deseo que trasciende la simple felicidad.

Desgraciadamente, sin embargo, Nietzsche combinó la hostilidad hacia los sacerdotes ascéticos con el menosprecio hacia la democracia. Le repugnaba la idea de «los últimos hombres», la gente que se contenta con la felicidad humana ordinaria. Dewey está de acuerdo con Nietzsche en decir que deberíamos poner a un lado los ideales ascéticos, pero también deja claro su desacuerdo respecto a lo que éste piensa sobre la grandeza. Nietzsche tenía el temor de que si todos nos convertimos en ciudadanos felices de una utopía democrática, entonces no

serán posibles las muestras de grandeza humana. Dewey no estaba interesado por la grandeza humana, salvo como medio para conseguir la mayor felicidad para el mayor número. En su opinión, los grandes hombres (los grandes poetas, los grandes científicos, los grandes pensadores) no fueron más que medios finitos para ulteriores objetivos finitos. Contribuyeron a poner a nuestro alcance nuevas formas de vida humana, más ricas, complejas y alegres.

A lo largo del siglo XX ha tenido lugar un conflicto entre aquellos secularistas que siguen a Nietzsche en su anhelo por encontrar una grandeza inconcebible como simple medio para un fin mayor, y aquellos otros secularistas que son pragmáticos y finitistas a la manera de Dewey. Heidegger es un ejemplo del primer caso. El primer Heidegger encontró en el profundo, abismal y sublime pensamiento de la muerte, así como en la oposición entre lo meramente óptico y lo ontológico de forma sublime, una forma de liberarse de lo que sólo es bello. El último Heidegger opuso la mera felicidad de los habitantes de una utopía pacífica y próspera que viven en un medio controlado tecnológicamente, a la grandeza espiritual resultante de la posesión de un sentido de la Verdad del Ser.

En el caso de que Dewey hubiera leído el último Heidegger no habría visto nada de malo en *Die Zeit des Weltbildes*, o en la utopía tecnológica que éste describe y rechaza en *Frage nach der Technik*. Al contrario, de buena gana habría acogido un mundo de bella *Gestelle*, de bellos nuevos arreglos de lo humano y lo natural, nuevos arreglos diseñados para hacer posible que las vidas humanas sean más ricas y plenas. Habermas, que sí ha leído el último Heidegger, se muestra igualmente indiferente respecto a la necesidad de algo más que la felicidad. Para estos dos pensadores, no existe nada más elevado o profundo que una sociedad democrática utópica; no existe nada más deseable que la paz y la prosperidad que la justicia social haría posible.

Para este tipo de pensadores —aquellos que se contentan con la belleza—, el lugar adecuado para la subli-

midad es la conciencia privada de los individuos. El sentido de la Presencia de Dios, así como el sentido del Mal Radical, quizá sobrevivan en el espacio interior de algunas mentes en concreto. Es probable que estas mentes sean justamente las responsables de la producción de las grandes obras de la imaginación humana, de obras de arte impresionantes, por ejemplo. Con todo, para los filósofos como Dewey, Rawls y Habermas, la reflexión filosófica no debería ocuparse de estas obras, sino de crear una sociedad en la que haya sitio para todo tipo de formas de conciencia privada, tanto para las que tienen como para las que les falta un sentido de lo sublime.

La idea heideggeriana de que la justicia y la felicidad no son suficientes sigue todavía en pie entre los intelectuales postheideggerianos. A veces toma la forma de la creencia según la cual la justicia y la felicidad son «tan necesarias como imposibles». Es frecuente encontrar esta expresión en la obra de Derrida, un escritor muy imaginativo que adopta la sublimidad y la inefabilidad como temas centrales de su pensamiento. Nociones similares a éstas aparecen en la obra de algunos escritores influidos por la noción de «el objeto sublime de deseo» de Lacan; especialmente, Slavoy Zizek. Lacan y Zizek entienden que el arte y la política giran alrededor de una inasequible, pero al mismo tiempo inolvidable, sublimidad, una sublimidad que la simple belleza de la paz, la prosperidad y la felicidad no podrá sustituir jamás.

Desde el punto de vista de estas lecciones, tan peligroso es centrar la reflexión sobre el futuro humano alrededor del tema de la sublimidad como hacerlo alrededor de los temas de Dios, el Pecado o la Verdad. En mi opinión, la filosofía debería considerar la búsqueda de lo incondicionado, lo infinito, lo trascendente y lo sublime como una inclinación humana natural, una inclinación que Freud nos ha ayudado a comprender. Deberíamos concebir esta inclinación de la misma forma que Freud concibió la sublimación del deseo sexual, es decir, como una condición previa de algunos logros individuales sorprendentes. Lo que no podemos hacer es considerarla

relevante para nuestras perspectivas públicas, culturales y sociopolíticas.

Esto significa que deberíamos diferenciar la búsqueda de grandeza y sublimidad de la búsqueda de justicia y felicidad. La primera es opcional; la segunda no. Puede que el primer tipo de búsqueda sea necesario para satisfacer los deberes que tenemos para con nosotros mismos. El segundo tipo de búsqueda es necesario para los deberes que tenemos para con los demás. En las culturas religiosas se creía que además de estas dos clases de deberes, existían también unos deberes para con Dios. En la cultura completamente secularizada que anticipo no habrá deberes de esta última clase: las únicas obligaciones que tendremos serán respecto a nuestros semejantes y nuestras propias fantasías. De suerte que el único sitio que le va quedar a lo sublime será el reino de la imaginación personal, en la vida fantasiosa de aquellas personas que, gracias a su particular idiosincrasia, son capaces de realizar hitos inexplicables y sensacionales para el resto de la gente.

Desde que sugerí la necesidad de diferenciar lo que es privado de lo que es público (en *Contingencia, ironía y solidaridad*), se me ha acusado de querer meter a cada uno de estos ámbitos en compartimentos herméticamente separados. Pero yo no deseo tal cosa. La utilidad para el discurso público de los últimos tiempos de algunos hitos imaginativos desvinculados de toda norma social es innegable. Si pensadores como Platón, Agustín o Kant y artistas como Dante, El Greco o Dostoevskii no hubiesen aspirado a la sublimidad, ahora no dispondríamos de los bellos productos que resultaron de sus aspiraciones. Nuestras vidas serían menos variadas, y las formas de felicidad para las cuales podemos luchar, mucho más pobres. Pero esto no implica que debamos arreglar nuestras instituciones públicas de acuerdo con la búsqueda de la grandeza o la sublimidad.

Una cosa que hemos aprendido de la historia de las culturas teocráticas y los estados religiosos casi teocráticos del siglo XX, es a no concebir las instituciones públi-

cas como vehículos de grandeza. Antes bien, deberíamos concebirlas como intentos de maximizar la justicia y la felicidad mediante los recursos improvisados (representación proporcional, cortes constitucionales, el entramado caótico de asociaciones que llamamos «sociedad civil») que prometen cumplir esa función. No deberíamos esperar, ni tampoco querer, que nuestras instituciones públicas tuviesen una fundamentación filosófica firme, una conexión con la naturaleza de la Realidad o la Verdad.

En lugar de creer que estas instituciones son ejemplificaciones de verdades eternas, deberíamos pensar —de acuerdo con el espíritu de Dewey— que son unas herramientas que se justifican por el éxito que demuestran tener a la hora de realizar unas determinadas funciones. En lugar de verlas como ideas sobre la naturaleza de algo grande (la Sociedad, la Historia o la Humanidad), lo que deberíamos hacer es concebir los principios morales y políticos como abreviaciones de narrativas sobre exitosas utilidades de herramientas, como resúmenes de resultados de experimentos que han tenido éxito. Deberíamos ser tan suspicaces respecto al intento de fundamentar las propuestas políticas sobre grandes sistemas teóricos de la Naturaleza de la Modernidad, como lo somos respecto a los intentos de fundamentarlas sobre la Voluntad de Dios.

* * *

Espero que el contraste que acabo de esbozar entre belleza y sublimidad sirva al lector para tener una idea aproximada sobre qué cabe esperar de estas lecciones. Terminaré este prefacio siendo un poco más preciso sobre los temas que cubren.

Estas diez lecciones pueden ser divididas en cinco grupos de dos lecciones cada uno. Las dos primeras se concentran en el tema de la filosofía de la religión. En ellas propongo entender el pragmatismo americano como un intento de mediar en la denominada «guerra entre la

religión y la ciencia» que tanto condicionó una gran parte de la alta cultura del siglo XIX. Más en concreto, considero el pragmatismo como el intento de lograr que el sentido de ciudadanía democrática desplace el sentido de obligación respecto a un poder no humano. La explicación que ofrezco del pensamiento de Dewey es una explicación sobre el intento de lograr que la participación en la política democrática realice la misma función espiritual que, en tiempos no tan esperanzadores, realizaba normalmente la participación en un culto religioso.

El tema de la sustitución de las ideas de eternidad y sublimidad por las de tiempo y belleza se mantiene aún en el siguiente par de lecciones, pero ahora de una forma bastante distinta. En éstas critico la idea de Jürgen Habermas de que las afirmaciones son pretensiones de validez universal porque la considero un último e innecesario intento de preservar algo de la vieja tradición filosófica kantiana previa al pragmatismo. Entiendo que la explicación que ofrece Habermas sobre «un momento de incondicionalidad» constitutivo de todas las pretensiones de validez es un eco del intento de Kant y Husserl de hacer que la filosofía sea trascendental. En contraste con ello, yo ofrezco una explicación alternativa de la práctica lingüística que evita cualquier referencia a la universalidad o incondicionalidad y en la que las afirmaciones no tienen otro fin aparte de la utilidad conversacional.

Con el tercer par de lecciones se pasa de hacer filosofía del lenguaje a hacer lo que se podría llamar, un tanto equivocadamente, metafísica. En la lección «Panrelacionalismo» arguyo que la mayor parte de la mejor filosofía de los últimos tiempos puede ser vista como un intento de liberarse de las distinciones sustancia-accidente y esencia-accidente mediante la tesis de que nada puede tener una identidad de sí mismo, una naturaleza, con independencia de las relaciones que mantiene con el resto de las cosas. En ella defiendo que una cosa tiene tantas identidades como contextos relacionales puede ocupar. Ello concuerda con otra idea que también suscribo (en un trabajo titulado «La indagación como recontextualiza-

ción» que publiqué hace años) y según la cual no existe «el contexto correcto» para leer un texto, clasificar una persona o explicar un suceso. Se debería decir, más bien, que existen tantos contextos como propósitos humanos. Por la misma razón, tampoco existe la correcta descripción de una cosa: tan sólo hay descripciones que, gracias a las relaciones que establecen con otras cosas, la sitúan en un contexto que satisface las distintas necesidades que tenemos en la actualidad.

La segunda lección de este tercer grupo —«Contra la profundidad»— arguye que si nos hacemos panrelacionistas entonces lo veremos todo, por decirlo así, en un único plano horizontal. No nos dedicaremos a buscar lo sublime a un nivel elevado o profundo por encima o por debajo de este plano. En lugar de esto, nos dedicaremos a cambiar las cosas de sitio, a disponerlas de un modo que sobresalgan las relaciones que mantienen con otras cosas, con la esperanza de hallar así modelos cada vez más útiles y, por tanto, más bellos. Desde esta perspectiva, los grandes logros intelectuales (las leyes de Newton, el sistema de Hegel) no difieren en categoría de los pequeños logros técnicos (conseguir que las piezas de un mueble se ajusten perfectamente; que los colores del paisaje de una acuarela armonicen entre sí; hallar un compromiso político razonable entre distintas partes en conflicto).

La cuarta pareja de lecciones se ocupa del tema de la ética y la política y vuelve a ser antikantiana en el mensaje. Se basa en el intento de John Dewey de concebir la moralidad en términos finitistas, como una cuestión centrada más en la resolución de problemas que en la obligación de vivir conforme a algo que posee un nombre terrible y sublime. Mi intención es trenzar la concepción de Dewey con la explicación neohumeana de la moralidad de Annette Baier y la filosofía política de Michael Walzer. Me parece que estos tres filósofos se complementan bellamente entre sí y nos ayudan a concebir la tarea moral como una cuestión de ampliación de nuestra comunidad moral, de ir incorporando más y más gente

de distinto tipo en el uso que hacemos del término «nosotros». Desde este punto de vista, el progreso moral no es tanto una cuestión de desarrollar una mayor obediencia a la ley, cuanto una cuestión de desarrollar una simpatía cada vez más amplia. No es tanto una cuestión de razón cuanto de sentimiento; como dice Baier, no es tanto una cuestión de principios cuanto de confianza.

Las dos últimas lecciones no son tan generales ni ambiciosas como las ocho anteriores. Se ocupan del trabajo de dos filósofos analíticos contemporáneos que han recibido la influencia de muchos de los filósofos que también han ejercido una profunda influencia en mí (y de forma notable, Wilfrid Sellars y Donald Davidson). Me refiero a Robert Brandom y John McDowell. Ambos publicaron hace poco (en 1994) unos libros que están siendo ampliamente discutidos por los filósofos anglófonos. Mi intención es mostrar los puntos que comparto con Brandom y mis desacuerdos con McDowell para así situar mis concepciones pragmatistas y deweyanas dentro de la escena filosófica del mundo anglófono contemporáneo.

A mi entender, el libro de Brandom *Making it Explicit* y el libro de McDowell *Mind and World* son representativos de la mejor filosofía analítica que se puede hacer: es decir, de la filosofía analítica impregnada de conciencia histórica y consciente de las continuidades y discontinuidades que existen entre la filosofía griega, la filosofía moderna kantiana y las últimas reacciones contra Kant. Ambos libros tienen una gran ambición y están excepcionalmente bien logrados. Por eso pensé que serían muy útiles como contraste a mi propia posición.

Como estas lecciones comprenden un amplio abanico de temas y debates filosóficos, alguien podría estar tentado de pensar que aquí se ofrece un sistema filosófico. Pero los pragmatistas no deberían ofrecer sistemas. Si queremos ser coherentes con nuestra propia explicación del progreso filosófico, los pragmatistas deberíamos contentarnos con ofrecer sugerencias sobre la manera de arreglar las cosas, de ajustar unas cosas con otras y de

volver a ordenarlas según formas un poco más útiles. Eso espero haber hecho en estas lecciones. Considero que más que haber respondido alguna pregunta profunda o haber producido algún pensamiento elevado, lo que he hecho ha sido mover unas cuantas piezas en el tablero de ajedrez de la filosofía.

* * *

El profesor Josep-Maria Terricabras, responsable de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona, no sólo me hizo el honor de invitarme a dar estas lecciones, sino que, además, tuvo la amabilidad de invitar como oyentes en el seminario a los profesores Brandom y McDowell, y a los filósofos David Hoy y Björn Ramberg, de los cuales he aprendido mucho. Estoy muy agradecido al profesor Terricabras y a sus colegas por su invitación. También querría agradecer a las personas que asistieron al seminario las inteligentes y sugestivas preguntas que me formularon, así como el espíritu generoso con el que recibieron mis intentos de promover la causa pragmatista.

RICHARD RORTY

Bellagio, 22 de julio de 1997

PRIMERA LECCIÓN

PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

1. Pecado y verdad

Voy a interpretar la objeción pragmatista a la idea que la verdad es una cuestión de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad de forma análoga a la crítica que la Ilustración hizo de la idea según la cual la moralidad es una cuestión de correspondencia con la voluntad de un Ser Divino. A mi parecer, la explicación pragmatista de la verdad y, más generalmente, su explicación antirepresentacionista de la creencia constituye una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza Intrínseca de la Realidad. Así pues, voy a empezar desarrollando una analogía que, en mi opinión, ocupa un lugar central en el pensamiento de John Dewey: la analogía entre dejar de creer en el Pecado y dejar de creer que la Realidad tiene una naturaleza intrínseca.

Dewey estaba convencido de que el encanto de la democracia —eso es, considerar que lo importante de la vida humana es la libre cooperación con nuestros congéneres a fin de mejorar nuestra situación— requiere de una versión de secularismo más completa que la que alcanzaron el racionalismo de la Ilustración o el positivismo decimonónico. Requiere que abandonemos cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. El paradigma de sujeción a una tal autoridad es creer que uno se encuentra en estado de

Pecado. Si desapareciese el sentido de Pecado, pensaba Dewey, también debería desaparecer el deber de buscar una correspondencia con el modo de ser de las cosas. En su lugar, una cultura democrática centraría sus esfuerzos en la búsqueda de un acuerdo no coercitivo con otros seres humanos respecto a qué creencias mantendrán y facilitarán proyectos de cooperación social.

Para tener un sentido de Pecado no basta con quedar horrorizado por el modo como los seres humanos se tratan entre sí, o por la capacidad de maldad de uno mismo. Es necesario creer que existe un Ser ante el cual tenemos que humillarnos. Este Ser da órdenes que tienen que ser obedecidas incluso cuando parecen arbitrarias o parece improbable que vayan a incrementar la felicidad humana. En el intento de adquisición de un sentido de Pecado ayuda mucho llegar a concebir como prohibido cierto tipo de prácticas sexuales o dietéticas, aunque éstas aparentemente no hagan daño a nadie. También es útil angustiarse con el pensamiento de si estaremos nombrando al Ser divino por el nombre que prefiere o no.

Para poder tomarse realmente en serio la noción tradicional de Verdad como correspondencia, uno tiene que estar de acuerdo con Clough cuando éste dice: «me fortalece el alma saber/que, aunque perezca, la Verdad es así». Uno tiene que sentirse inquieto al leer lo que William James dice: «las ideas... se convierten en verdaderas sólo en la medida en que nos ayudan a entrar en unas relaciones satisfactorias con otras partes de nuestra experiencia». Los que vibran con las palabras de Clough conciben la Verdad —o, más concretamente, la Realidad como es en sí misma, el objeto representado con precisión por las proposiciones verdaderas— como una autoridad que debemos respetar.

Pero para respetar debidamente la Verdad y la Realidad no basta con ajustar la conducta de uno a los cambios del ambiente: resguardarse en caso que llueva, o evitar a los osos. Es necesario creer que la Realidad no es tan sólo una colección de cosas como la lluvia o los osos, sino algo que, por decirlo así, emerge por detrás de estas

cosas, algo augusto y remoto. La mejor forma de penetrar este modo de pensar es convertirse en un escéptico epistemológico, empezar a preocuparse por la capacidad del lenguaje humano de representar la Realidad tal como es en sí misma, o por la cuestión de si estaremos llamando la Realidad por sus nombres adecuados o no. Preocuparse de este modo requiere tomarse en serio la cuestión de si nuestras descripciones no serán, al fin y al cabo, demasiado humanas, de si no puede ser que la Realidad (y, por consiguiente, también la Verdad) nos quede demasiado lejos, más allá del alcance de las oraciones por medio de las cuales formulamos nuestras creencias. Tenemos que estar preparados para distinguir, al menos en principio, entre creencias que incorporan la Verdad y creencias que simplemente aumentan nuestras posibilidades de ser felices.

Dewey estaba bastante dispuesto a decir de un acto depravado que es pecaminoso, o que las oraciones « $2+2=5$ » y «El reinado de Isabel I terminó en 1623» son falsas de un modo absoluto, incondicional y eterno. Lo que no estaba dispuesto a decir, sin embargo, es que un poder distinto a nosotros ha prohibido la crueldad, o que estas oraciones falsas no consiguen representar con precisión cómo es la Realidad en sí misma. Veía mucho más claro que no debemos ser crueles que no que exista un Dios que nos haya prohibido serlo; veía mucho más claro que $2+2=4$ que no que exista algún modo intrínseco de ser de las cosas «en sí mismas». En su opinión, tan innecesaria es la teoría que afirma que la verdad es correspondencia con la Realidad, como la que sostiene que la bondad moral es correspondencia con la Voluntad Divina.

Para Dewey, ninguna de estas teorías añade nada a nuestro modo habitual, corriente y falible de distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso. El auténtico problema, sin embargo, no consiste en esta inutilidad. Lo que más disgustaba a Dewey de la epistemología «realista» tradicional y de las creencias religiosas tradicionales es el desánimo que generan al decirnos que alguien o

algo tiene autoridad sobre nosotros. Nos dicen que existe Algo Inescrutable, algo que exige precedencia por encima de nuestros intentos cooperativos de evitar el dolor y obtener placer.

Dewey, como James, era un utilitarista; o sea, opinaba que, al fin y al cabo, el único criterio moral o epistemológico que tenemos o necesitamos es el de si realizar una acción o sostener una creencia contribuirá o no, a la larga, a realizar una mayor felicidad humana. Concebía el progreso en relación a un incremento de nuestra disposición a experimentar, a superar el pasado. Por eso tenía la esperanza de que aprenderíamos a considerar las creencias morales, filosóficas, religiosas y científicas con el mismo escepticismo con que Bentham estudió las leyes de Inglaterra: esperaba que cada nueva generación trataría de apañarse unas creencias más útiles, creencias que contribuirían a hacer su vida más rica, más llena y más feliz.

2. Pragmatismo clásico

Sirva lo dicho hasta aquí como un enunciado introductorio del tema que iré desarrollando. Voy a retomarlo en breve desde otra perspectiva en clave freudiana. Pero, antes de esto, acaso fuera conveniente decir algo acerca de las semejanzas y diferencias, especialmente con respecto a la religión, entre Dewey y los otros dos pragmatistas clásicos: Charles Sanders Peirce y William James.

El pragmatismo tiene el pistoletazo de salida en la adopción por parte de Peirce de la definición de Alexander Bain de creencia como regla o hábito de acción. Tomando esta definición como punto de partida, Peirce defendió que la función de la indagación no es representar la realidad, sino más bien capacitarnos para actuar más eficazmente. Esto significa deshacerse de la «teoría del conocimiento como copia» que ha dominado en filosofía desde los tiempos de Descartes, y en especial de la idea de un autoconocimiento intuitivo, un conocimiento

no mediado por signos. En tanto que uno de los primeros filósofos en decir que la habilidad de utilizar signos es esencial al pensamiento, Peirce fue un profeta de lo que Gustav Bergman llamó «el giro lingüístico en la filosofía».

Al igual que otros filósofos idealistas del s. XIX como T. H. Green o Josiah Royce, Peirce era antifundacionalista, coherentista y holista respecto a la visión de la naturaleza de la indagación. Sin embargo no concibió a Dios, como sí hicieron la mayoría de seguidores de Hegel, como una experiencia atemporal y omnicomprendiva idéntica a la Realidad. Al contrario, en vez de eso, y como buen darwinista que era, Peirce concibió al universo en evolución. Su Dios es una deidad finita idéntica, en cierta manera, a un proceso evolutivo que él llama «el crecimiento de la Terceridad». Este raro término designa la unión gradual de todo con todo por medio de relaciones triádicas. De una forma más bien extraña y sin apenas argumentar, Peirce supone que todas las relaciones triádicas son relaciones de signos, y viceversa. Su filosofía del lenguaje está entretejida con una metafísica casi idealista.

James y Dewey admiraban Peirce y compartían su opinión de que la filosofía tiene que adaptarse a Darwin. Pero acertaron en apenas prestar ninguna atención a su metafísica de la Terceridad. En lugar de eso, se concentraron en las profundas implicaciones anticartesianas del desarrollo que había realizado Peirce de la intuición anti-representacionalista inicial de Bain. Y de este modo desarrollaron una teoría no representacionalista de la adquisición y contrastación de las creencias que culmina con la tesis de James según la cual: «“Lo verdadero”... es tan sólo lo conveniente para nuestro modo de pensar.» Tanto James como Dewey se proponían llevar a cabo la reconciliación de la filosofía con Darwin por medio de una concepción de la búsqueda humana de la verdad y del bien que pusiera a ésta en línea de continuidad con las actividades de los animales inferiores, concibiendo la evolución cultural en continuidad con la evolución biológica.

Los tres fundadores del pragmatismo combinaron una visión darwiniana, naturalista de los seres humanos con una desconfianza hacia los problemas que la filosofía había heredado de Descartes, Hume y Kant. Los tres guardaban la esperanza de salvar la moral y los ideales religiosos del escepticismo positivista o empirista. Sin embargo, es importante no dejarse cegar por estas semejanzas o por el hecho de que se los trate siempre como perteneciendo a un único «movimiento», y percatarse de que los tres tenían preocupaciones muy distintas. Es probable que la idea de que existió un movimiento pragmatista surgiera de la necesidad chovinista de tener una filosofía americana. Lo mejor, creo, sería pensar en estos tres hombres como tres filósofos interesantes, casualmente americanos, que se influyeron perceptiblemente entre sí en sus respectivos trabajos, y no más aliados entre sí de lo que estuvieron, por ejemplo, Brentano, Husserl y Russell.

Aunque se conocían y respetaban, los motivos que llevaron a cada uno a la filosofía eran muy distintos. Peirce se veía a sí mismo como un discípulo de Kant empeñado en mejorar la doctrina de las categorías y su concepción de la lógica. En tanto que matemático en activo y científico de laboratorio, Peirce mostraba más interés que James o Dewey hacia estas áreas de la cultura. James, por su lado, nunca se tomó demasiado en serio a Kant o Hegel, y estaba más interesado que Peirce o Dewey por la religión. Este último, en cambio, se hallaba profundamente influido por Hegel y siempre fue un antikantiano empedernido. La política y la educación, más que la ciencia o la religión, ocupaban el centro de su pensamiento.

Peirce fue un brillante y críptico matemático polifacético, cuyos escritos se resisten a una sistematización coherente. Peirce se quejó de la apropiación por parte de James de sus ideas. Lo hizo por complejas razones relacionadas con su oscura e idiosincrática metafísica y, en particular, con su doctrina del «realismo escotista», la realidad de los universales, concebidos a veces como relaciones triádicas; a veces, como relaciones-signo; a veces como potencialidades y, otras veces, como disposi-

ciones. La verdad es que Peirce sentía más simpatía que James por el idealismo y tachaba el pragmatismo de éste de simplista y reduccionista. James mismo, sin embargo, concibió el pragmatismo como un modo de soslayar cualquier tipo de reduccionismo y como un ideal de tolerancia.

Aunque consideraba que muchas disputas teológicas y metafísicas son, en el mejor de los casos, distintas muestras de la diversidad del temperamento humano, James confiaba en poder construir una alternativa al positivismo antireligioso y venerador de la ciencia de su tiempo. Citaba, con aprobación, la descripción que ofrece Giovanni Papini del pragmatismo «como un corredor en un hotel. Innumerables habitaciones se abren desde él. En una de ellas puede hallarse a un ateo escribiendo un libro; en la siguiente, alguien ora de rodillas y pide tener fe; en una tercera habitación un químico investiga las propiedades de un cuerpo... el corredor pertenece a todos ellos, y todos ellos tienen que pasar por él». Su idea era que la única forma de comunicación posible a través de las divisiones entre temperamentos, disciplinas académicas y escuelas filosóficas consiste en prestar atención a las implicaciones prácticas de las creencias. En particular, este prestar atención ofrece la única forma de mediación entre las afirmaciones de la religión y las afirmaciones de la ciencia.

Dewey, en su primer periodo, intentó reconciliar a Hegel con el cristianismo evangelista. Aunque las referencias al cristianismo desaparecen casi del todo de sus escritos en torno al año 1900, en un ensayo de 1903 sobre Emerson, Dewey aún esperaba con ilusión el desarrollo «de una filosofía que la religión no tenga por qué reprobar y que sea consciente de su amistad con la ciencia y el arte». El acento antipositivista del pragmatismo clásico fue, como mínimo, tan fuerte como su acento antimetafísico.

Dewey nos instó a no hacer ninguna distinción clara entre la deliberación moral y las propuestas de cambio en las instituciones socio-políticas, o en la educación. Con-

cebía los cambios en la actitud personal, en las políticas públicas y en las estrategias de aculturación como tres aspectos interconectados del gradual desarrollo de comunidades cada vez más democráticas y más libres, y del mejor tipo de ser humano que se realizaría en tales comunidades. Todos los libros de Dewey están impregnados de la convicción típicamente decimonónica según la cual la historia (*history*) humana es la historia (*story*) de la expansión de la libertad humana. Por otro lado, también es constante la esperanza de sustituir la concepción platónica del filósofo como «espectador del tiempo y la eternidad» por una concepción de la tarea del filósofo menos profesionalizada y más orientada a la política. Dewey creía que Kant, especialmente en su filosofía moral, había preservado tal concepción platónica.

En *La Reconstrucción de la filosofía* (1920), Dewey escribió: «bajo el disfraz de estar tratando con la realidad última, la filosofía ha estado ocupándose de los preciosos valores insertos en las tradiciones sociales... ha surgido de un choque entre fines sociales y de un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias contemporáneas incompatibles con ellas». Según Dewey, la tarea de la futura filosofía no es hallar nuevas soluciones a problemas tradicionales, sino aclarar «las ideas de la gente con respecto a las luchas sociales y morales de su tiempo». Esta concepción historicista de la filosofía, que se inspira en Hegel y que se parece a la concepción de Marx, ha provocado que, entre los filósofos analíticos, Dewey no gozara de tanta popularidad como Peirce o James. Su intensa preocupación por asuntos políticos y sociales locales americanos ha restringido el interés de su trabajo. Con todo, y esto es lo que voy a defender en estas lecciones, Dewey es el pragmatista clásico cuya obra, a la larga, nos puede ser de mayor utilidad.

Independientemente de que Dewey pueda ser el más útil, mi parecer es que, de los tres pragmatistas clásicos, Peirce es quién lo es menos. Es cierto que escribió más que cualquiera de los otros dos y que tal vez fue el más «profesional» de los tres; pero a su pensamiento le falta

enfoque y dirección. Los filósofos contemporáneos que se llaman a sí mismos «pragmatistas» tan sólo recogen una cosa de Peirce: el cambio que hizo al pasar de hablar de «experiencia» a hablar de «signos». Aunque, en realidad, en vez de hablar de «signos» hablan de «lenguaje», con lo cual excluyen del reino de los signos lo que Peirce llamaba «iconos» e «índices», y solamente consideran lo que él denominó «símbolos». No parece que sea un disparate decir que si Peirce no hubiera existido jamás, ello no habría afectado mucho el curso de la historia de la filosofía. Pues Frege hubiera realizado el giro lingüístico solo y sin ninguna ayuda.

No obstante, algunos filósofos actuales, como por ejemplo Hilary Putnam o Jürgen Habermas, atribuyen a Peirce una importancia que yo estimo exagerada. Los dos aceptan la definición de Peirce de «verdad» como aquello hacia lo cual la opinión está destinada a convergir al final de la investigación y también su definición de «realidad» como aquello que se cree que existe en tal punto de convergencia. En mi opinión, y por razones que expondré más adelante, esta noción de convergencia no es ni clara ni útil.

De todos modos, la principal razón por la cual digo que Peirce es relativamente insignificante es que no se ocupó, como sí hicieron James y Dewey, del problema que dominó la filosofía de Kant y que late en el corazón del pensamiento decimonónico de todos los países occidentales: el problema de cómo reconciliar la ciencia y la religión, de cómo ser fiel a Newton y Darwin y al espíritu de Cristo al mismo tiempo. Este problema constituye el paradigma del tipo de conflicto entre viejos modos de hablar y nuevos desarrollos culturales cuya resolución Dewey veía como tarea principal de la filosofía.

Durante sus primeros treinta años, lo más importante para Dewey fue la necesidad de reconciliar la ciencia y la religión; para James lo fue a lo largo de toda su vida. La discusión de este tema por parte de Peirce, en cambio, se reduce a unas cuantas observaciones de carácter más bien vulgar, observaciones que representan la opinión

común del pensamiento del s. XIX. Lo encontramos diciendo, por ejemplo, que el conflicto manifiesto entre estas dos áreas de la cultura es resultado de «la estrechez de miras no filosófica de aquellos que velan por los misterios del culto». Asimismo rechaza la insinuación según la cual se va a ver «privado de la posibilidad de añadirse a la común alegría por la revelación de los principios iluminados de la religión que celebramos por Navidad y Pascua porque juzgo como indefendibles ciertas ideas metafísicas, lógicas y científicas que se han mezclado con aquéllos».¹ Y afirma que el único elemento distintivo del cristianismo es la idea de que el amor es la única ley,² y su único ideal «es que todo el mundo se una en el vínculo del amor común a Dios realizado en el amor de cada hombre por su vecino».³ Este es un modo anglófono bastante típico de seguir las directrices del libro de Kant *La religión dentro de los límites de la sola razón*. Equivale a decir que podemos defender una ética cristiana sin necesidad de sostener una teología cristiana y, por tanto, sin interferir con la cosmología newtoniana o con la explicación darwiniana del origen de las especies.

A James y a Dewey, así como anteriormente a Nietzsche, este compromiso fácil les pareció *demasiado* fácil. Los tres se tomaron la religión mucho más en serio que Peirce. Peirce, que había sido educado según la doctrina episcopalista, afirmaba que ésta era la única religión posible para un «gentleman» y, por lo que sabemos, nunca sufrió ninguna crisis espiritual importante que se expresara en términos religiosos.

James, por el contrario, fue educado por su excéntrico padre en una especie de mezcla peculiar de Swedenborg y Emerson. Aunque él y sus hermanos tuvieron la sensatez de no tomarse demasiado seriamente las peculiares *ideas* teológicas de su padre, en realidad, las *experiencias* religiosas de éste le influyeron profundamente.

1. Peirce, Ch. S. (1958): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, vol. 6, sección 427.

2. *Ibid.*, sección 440-1.

3. *Ibid.*, sección 443.

James sufrió el mismo tipo de crisis espirituales que habían afligido a Henry James, padre, y nunca estuvo seguro de si éstas tenían que ser descritas en términos psicológicos o bien en términos religiosos.

Dewey fue el único de los tres que tuvo una formación religiosa realmente férrea, el único que, por decirlo así, vivió la religión con toda su furia. También fue el único que se la tragó con toda su fuerza. Su madre le inquiría una y otra vez «¿Te llevas bien con Jesús?» y todos sus biógrafos coinciden en señalar que el tardío resentimiento hacia la piedad incordiosa de su madre constituye uno de los elementos centrales de la formación del pensamiento maduro de Dewey.

A pesar del hecho de que James nunca tuvo que abandonar una ortodoxia impuesta en su juventud, la necesidad de situar a su padre en el mismo universo intelectual que habitaban aquellos amigos suyos más interesados por cuestiones científicas (como, por ejemplo, Peirce y Chauncey Wright) fue muy importante en la formación de su pensamiento. Sospecho que debemos la teoría pragmatista de la verdad a tal necesidad. Y eso porque el motivo de fondo de esta teoría es proporcionarnos un modo de reconciliar la ciencia y la religión por medio de una visión que las considere, no como a dos sistemas rivales de representar la realidad, sino más bien como a dos modos no rivales de producir felicidad. En el caso de James, creo que su concepción antirepresentacionista del pensamiento y del lenguaje vino motivada por la comprensión del hecho de que la necesidad de elección entre representaciones rivales puede ser reemplazada por la tolerancia hacia una pluralidad de descripciones no rivales; descripciones que sirven a distintos propósitos y que tienen que ser evaluadas por su utilidad respecto a éstos y no por su «adecuación» con los objetos que se describen.

Si el lema de James era tolerancia, el de Dewey era, como dije antes, antiautoritarismo. La reacción contra el sentido de pecado que había adquirido en su educación religiosa, condujo a Dewey a hacer campaña, a lo largo

de toda su vida, contra la idea de que los seres humanos necesitan medirse a sí mismos en oposición a algo no humano. Dewey utilizó el término «democracia» para designar algo parecido a lo que Habermas quiere decir con el término «razón comunicativa». Para Dewey, esta noción resume la idea de que los seres humanos deberían regular sus acciones y creencias por la necesidad de unirse a otros seres humanos en proyectos de cooperación, y no por la necesidad de encontrarse en la correcta relación con respecto a algo no humano. Por eso se apropió de la teoría pragmática de la verdad de James.

Quizá sea cierto que, de los tres, James será siempre el pragmatista que caerá más simpático y el más leído. Pero, para mí, el más imaginativo de todos fue Dewey. Fue él quien demostró tener una mayor conciencia histórica: supo aprender de Hegel cómo contar historias generales acerca de la relación del presente con el pasado humano. Las historias de Dewey son siempre relatos acerca del progreso que supone el paso de la necesidad de las comunidades humanas de contar con un poder no humano, a la comprensión del hecho de que todo lo que necesitan es, simplemente, tener fe en sí mismas; los suyos son relatos acerca de la sustitución de la autoridad por la fraternidad. Sus relatos acerca de la historia como el relato de la realización de una libertad cada vez mayor son relatos sobre cómo hemos perdido el sentido de pecado y la esperanza en otro mundo y hemos ido, gradualmente, adquiriendo la habilidad de hallar en la cooperación entre los seres mortales la misma significación espiritual que nuestros antepasados hallaron en la relación con un ser inmortal. Su modo de aclarar «las ideas de los hombres respecto a las luchas morales y sociales de su tiempo» consiste en pedir a sus contemporáneos que consideren la posibilidad de que la cooperación cotidiana en la construcción de comunidades democráticas sea lo que proporcione todo aquello que juzgamos «elevado», todo aquello que antes quedaba reservado para los fines de semana.

3. El pragmatismo como una liberación del Primer Padre

Antes de añadir nada más acerca del modo pragmático de reconciliar religión y ciencia, querría hacer un excursus sobre Freud. La explicación freudiana del origen de la conciencia, del superego, es, en mi opinión, otra versión de la línea de pensamiento antiautoritario que inspiró a Dewey. La mejor forma de comprender la relación dialéctica, en la filosofía contemporánea, entre el pragmatismo y sus adversarios «realistas» es imaginándola como una falta de inteligibilidad recíproca entre dos tipos distintos de gente. El primero está formado por aquellos cuya máxima esperanza es la unión con algo que se encuentra más allá de lo humano, algo que es la fuente del superego y que tiene autoridad para liberar a uno de culpas y vergüenzas. El segundo tipo corresponde a aquellos cuya máxima esperanza consiste en realizar un futuro humano mejor por medio de la cooperación fraternal entre los seres humanos. Estos dos tipos de gente se prestan fácilmente a ser descritos en términos freudianos: son, por un lado, la gente aún sujeta a la necesidad de hacer alianzas con una figura autoritaria y, por otro, la gente que no se ve afectada por tal necesidad.

Hans Blumenberg ha defendido que el Renacimiento fue un periodo en el cual tuvo lugar un giro de la eternidad hacia el porvenir (la situación de las futuras generaciones humanas). En mi opinión, en el área de la filosofía, este giro sólo llega a realizarse plenamente con el pragmatismo. La deseternalización de la esperanza humana tuvo que aguardar cuatrocientos años antes de aparecer filosóficamente explícita. La tradición representacionista que ha dominado en filosofía en estos cuatrocientos años tenía la esperanza de que la investigación nos iba a poner en contacto, si no con lo eterno, sí al menos con algo que, según expresión de Bernard Williams, «está ahí de todos modos», algo no perspectivo que queda aparte de las necesidades e intereses humanos.

Los pragmatistas no creen que la indagación pueda ponernos en contacto con una realidad no humana más de lo que lo hayamos podido estar nunca y, por consiguiente, según ellos la única cuestión importante es: ¿será mejor la vida humana, en el futuro, si adoptamos esta creencia, esta práctica, esta institución?

En *Moisés y la religión monoteísta*, el último libro que escribió y el más descabellado de todos, Freud nos ofrece una explicación del progreso humano que complementa la de Blumenberg. En él nos cuenta el relato de cómo la cooperación social emerge del parricidio, del asesinato del Primer Padre por parte de la primera banda de hermanos:

Debe suponerse que, tras el parricidio, transcurrió un tiempo considerable en el que todos los hermanos se enzarzaron en disputas para quedarse con la herencia del padre. La comprensión de la peligrosidad e inutilidad de estas luchas, el recuerdo del acto de liberación acometido conjuntamente, y los vínculos emocionales que trabaron unos con otros durante el periodo de su expulsión terminó por llevarlos a un acuerdo, una especie de contrato social.

[Pero] en este periodo de «la alianza fraterna» perduraba el recuerdo del padre. Se escogió un poderoso animal —al principio de todo, quizá, uno de los que también temían— para que sustituyera al padre... De un lado, se consideró que el tótem era el antepasado de sangre y el espíritu protector del clan y que debía ser adorado y protegido. De otro, se fijó la celebración de una fiesta en la que el tótem corría la misma suerte del primer padre. Era sacrificado y devorado en común por todos los hombres de la tribu...⁴

Freud prosigue el relato con la afirmación de que el totemismo fue «la primera forma por medio de la cual la religión se manifestó en la historia» y sostiene que «el primer paso de distanciamiento respecto del totemismo

4. Freud, S., *The Standard Edition*, ed. James Strachey, Nueva York, Norton, vol. 23, pp. 82-83.

fue la humanización del ser venerado». Esta humanización dio lugar, primero, a una diosa-madre y, posteriormente, a un politeísmo de géneros diversos. El politeísmo fue sucedido por los grandes monoteísmos patriarcales gracias a un proceso que los falogocentristas llaman «purificación» y que Freud interpretaba como una recuperación de la verdad psichistórica. En estas religiones, el padre asesinado, si bien ahora se halla desterrado de la tierra al cielo, recupera el papel legítimo de aquél que exige obediencia incondicional.

El platonismo, podemos imaginar que dice Freud, fue una versión despersonalizada de este tipo de monoteísmo, un intento ulterior de esta presunta purificación. En este tipo despersonalizado de monoteísmo, el modo de demostrar respeto hacia la figura despersonalizada del padre no es la obediencia, sino el intentar ser idéntico a él. Esto se logra renunciando a todo aquello que nos aleja de él (como por ejemplo, el espacio, el tiempo y el cuerpo). Como buenos hijos que somos aspiramos a identificarnos, por decirlo así, con aquellos aspectos positivos, amables y generosos del padre, mientras que ignoramos aquellos otros violentos y volubles. El platonismo nos ofrece, por así decirlo, la forma de reproducir todo aquello que fue grande, bueno y admirable en nuestros padres, sin tener que reproducir sus desagradables idiosincrasias. Por medio de la purificación deseamos volvernos idénticos con el aspecto que *hubiera* tenido nuestro padre si hubiera conseguido portarse decentemente. La Idea del Bien es el Padre despojado de partes vergonzosas y pasiones.

Para el pragmatista, la metafísica (en el sentido amplio de la palabra «metafísica» que Heidegger utiliza cuando dice que la metafísica es platonismo y que el platonismo es metafísica) es como un intento de acercarse a algo tan puro y bueno que no parece realmente humano, pero que, aun así, se parece suficientemente a un padre amoroso como para ser amado con todo el corazón y el alma. La fascinación por las matemáticas —el paradigma de lo que no es ni voluble ni arbitrario,

ni violento, de lo que incorporó *anangke* sin dejar rastro de *bia*— proporcionó a Platón el modelo para este ser: la forma de la figura del padre, por decirlo así, sin detalles superfluos.

En realidad, el interés de Freud por Platón se limitaba casi enteramente a las discusiones acerca de Eros y la androginia en *El Banquete*. Imaginemos, sin embargo, que hubiera prestado atención a la teoría de las ideas. De haberlo hecho creo que hubiera percibido en la veneración de la pura Idea del Padre el origen de la convicción según la cual el conocimiento y no el amor es la característica más propiamente humana. Porque Platón dispuso las cosas de tal forma que el mejor modo de complacer al Padre fuese haciendo matemáticas o, en todo caso, física matemática.

La convicción de la importancia del conocimiento recorre toda la historia de lo que Derrida llama «la metafísica de la presencia»: la historia de la búsqueda occidental de un punto inmóvil en un mundo cambiante; algo en lo que uno pueda confiar siempre; algo a lo cual uno pueda siempre volver; algo que, como dijo Derrida, esté «más allá del alcance de la obra». Aquellos que vibran con la afirmación de Aristóteles de que «todos los hombres desean por naturaleza saber» consideran que el modo de vida correcto del buen hijo consiste en la búsqueda de esta presencia tranquilizadora. Para poder consagrarse a la adquisición del conocimiento en tanto que opuesto a la opinión —para asir la estructura inmutable en oposición a la mera percepción de un contenido lleno de colores y mutable— uno debe creer que al acercarnos progresivamente a algo como la Verdad o la Realidad nos vamos limpiando y purificando de pecado y vergüenza. Cuando los adversarios del pragmatismo dicen que el pragmatismo no cree en la verdad, lo que quieren decir es que no llega a darse cuenta de la necesidad de tal acercamiento y que, por consiguiente, no es consciente de la necesidad de purificación. Los pragmatistas, sugiere esta gente inclinada a la metafísica, son unos *desvergonzados* que sólo se deleitan en lo mutable y no

permanente. Son como las mujeres y los niños: no parece que tengan superego, ni conciencia, ni espíritu alguno de seriedad.

Según Blumenberg, con el tiempo, la repersonalización de Dios que tuvo lugar con el cristianismo terminó por volverse contra sí misma. Ocurrió cuando Ockham dedujo las consecuencias voluntaristas de la Alteridad Divina y así, si no redujo el monoteísmo a un absurdo, sí que al menos lo hizo inútil para los intelectuales. El ockhamismo hizo de la voluntad del Padre del Cielo algo tan inescrutable que provocó la ruptura de la relación entre su voluntad y nuestros deseos, entre nosotros y Él. Más que en alguien a quien poder acercarse, Dios terminó convirtiéndose en alguien que no admite ninguna otra relación que no sea la pura obediencia. Dejó de ser un posible objeto de contemplación y relación. Así pues, el redescubrimiento de Platón por parte de los humanistas del Renacimiento reprodujo el mismo movimiento de despersonalización y el mismo giro de la teología a la metafísica que Platón ya había realizado al ofrecer a los intelectuales paganos la Idea del Bien como una forma purificada de adoración.

Dewey no leyó nunca Freud. De haberlo hecho, creo que habría aceptado la explicación que éste ofrece del proceso de maduración de la humanidad y que la habría utilizado para reforzar y complementar su propia historia sobre cómo llegó Occidente a superar los dualismos griegos en el transcurso de la invención de la tecnología y de las sociedades liberales modernas, dos invenciones que Dewey veía como formando parte del mismo movimiento antiautoritario. Habría considerado que las sucesivas descentralizaciones realizadas por Copérnico, Darwin y el propio Freud fueron modos útiles de forzarnos a abandonar la búsqueda de la salvación fuera de la comunidad y de obligarnos, en cambio, a explorar las posibilidades que nos brinda la cooperación social. En particular, creo que hubiera podido concebir que las sociedades democráticas modernas se fundan sólo en la fraternidad; es decir, la fraternidad liberada del recuerdo

de la autoridad paternal. Solamente el prágmatismo, hubiera podido decir Dewey, saca todo el provecho del parricidio.

Únicamente en una sociedad democrática —podemos imaginar a Dewey diciendo— que se describa a sí misma en términos pragmatistas es total la negativa de aceptar cualquier autoridad que no sea la del consenso logrado por medio de una indagación libre. Tan sólo entonces es posible realizar la fraternidad que se entrevió por primera vez cuando los hermanos mataron al primer padre. Las numerosas tentativas —acaecidas a lo largo de milenios, y que conforman la historia del monoteísmo y la metafísica— de hacer las paces con el espectro del padre asesinado, han retardado el momento de la consecución de esta fraternidad. Dewey pensaba que no se va a retardar más una vez consideremos que la autoridad de nuestro superego colectivo y de nuestro sentido colectivo de qué cuenta como abominación moral no es otra que la que proviene de la tradición, y una vez veamos que una tradición es algo que puede ser moldeado y revisado sin fin por sus seguidores.

Espero que ahora se vea por qué esta serie de lecciones lleva por subtítulo «antiautoritarismo en epistemología y ética». Con «antiautoritarismo en ética» me refiero al desarrollo que acabo de describir: la actitud que entiende lo que calificamos de «abominación moral», no como una intuición producida por una parte de nosotros que está en conexión con algo no humano y bueno, sino simplemente como un legado cultural revisable. Con «antiautoritarismo en epistemología» me refiero a la sustitución de la objetividad (donde, por objetividad se entiende una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad o la Verdad) por la idea de intersubjetividad en forma de consenso libre entre aquellos miembros lo suficientemente curiosos como para hacerse preguntas.

4. La solución de James para reconciliar ciencia y religión

En esta última sección de la lección me propongo tratar una de las partes más criticadas de la obra de William James: su ensayo «The Will to Believe». En este ensayo, James sostiene que no es necesario reconciliar ciencia y religión, ya que, por decirlo así, es posible mantenerlas en compartimentos separados viéndolas como dos herramientas que satisfacen necesidades que no están en conflicto. Voy a intentar situar este argumento en el contexto del antirrepresentacionalismo general de James.

A la hora de entender a James es de gran ayuda recordar que no sólo dedicó el libro *Pragmatismo* a John Stuart Mill, sino que también repitió alguna de sus tesis más controvertidas. En «The Moral Philosopher and the Moral Life», James dice que «la única razón que puede haber para que un fenómeno deba existir es que tal fenómeno sea efectivamente deseado.»⁵ Sospecho que el eco de la frase más ridiculizada de el *Utilitarismo* de Mill es deliberado. Una de las convicciones más profundas de James era que para saber si es necesario estar de acuerdo o no con una afirmación *solamente* debemos preguntarnos a qué otras afirmaciones —«afirmaciones hechas realmente por alguna persona concreta»— afecta. No es necesario que preguntemos si es una afirmación «válida» o no. James deploraba el hecho que los filósofos hiciesen más caso a Kant que a Mill, y que aún pensasen que la validez de una afirmación cae como «de una dimensión sublime del ser que la ley moral habita, del mismo modo que de lo alto de los cielos estrellados cae sobre el acero de la aguja de la brújula la influencia del Polo.»⁶

La opinión de que no existe ninguna otra fuente de obligación aparte de las pretensiones de seres individuales sensibles conlleva la idea de que sólo tenemos responsabilidad hacia estos seres. La mayor parte de estos seres

5. James, W. (1979): *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 149.

6. *Ibid.*, p. 148.

individuales sensibles relevantes está compuesta por nuestros congéneres. Así pues, tenemos que dejar de hablar de responsabilidad hacia la Verdad o la Razón y pasar a hablar de responsabilidad hacia nuestros congéneres. La explicación de James de la verdad y el conocimiento consiste en una ética utilitarista de la creencia destinada a facilitar tal sustitución. Su punto de partida es, una vez más, la consideración de Peirce de la creencia como hábito de acción en vez de como representación. Una filosofía utilitarista de la religión no necesita preguntar si la creencia religiosa recoge algo verdadero. Le basta preguntar por el modo cómo las acciones de los creyentes religiosos hacen difícil la vida de otros seres humanos, y por la manera cómo podríamos satisfacer las necesidades que estas creencias satisfacen sin crear las mismas dificultades.

La responsabilidad hacia la Verdad no es, para James, la responsabilidad de entender las cosas correctamente. Nuestra obligación de ser racionales se agota, más bien, con la obligación de tener en cuenta las dudas y objeciones de la otra gente con respecto a nuestras creencias. Esta visión de la racionalidad hace que sea natural decir, con James, que la verdad es «lo que nos vendría mejor de creer».⁷

Pero, claro, lo que es bueno de creer para una persona o grupo no será bueno para otra persona o grupo distinto. James nunca estuvo seguro de cómo evitar esta consecuencia contraintuitiva según la cual lo que es verdad para una persona puede que no sea verdad para otra. Oscilaba entre la identificación que hace Peirce de la verdad como lo que se creería en condiciones ideales y la estrategia que sigue Dewey al soslayar el tema de la verdad y hablar en su lugar de justificación. Para el presente propósito, sin embargo— evaluar la concepción de la creencia religiosa que James ofreció en su ensayo «The Will to Believe»—, no es necesario que decida entre estas

7. James, W. (1979): *Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 42. (*Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Barcelona, Orbis, 1985.)

dos estrategias. Pospongo para ulteriores lecciones lo que un pragmatista debería decir acerca de la verdad. Ahora tan sólo quiero considerar la cuestión de si el creyente religioso tiene ningún derecho en relación a su fe, de si tal fe entra o no en conflicto con sus responsabilidades intelectuales.

Una consecuencia de la concepción utilitarista de James sobre la naturaleza de la obligación es que *la obligación de justificar las propias creencias sólo surge en el momento en que los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con la satisfacción de las necesidades de los otros*. En cuanto uno se ocupa de un proyecto privado esta obligación desaparece. La estrategia de fondo de la filosofía de la religión utilitarista/pragmatista de James es privatizar la religión. Esta privatización le permite interpretar la supuesta tensión entre ciencia y religión como una ilusoria oposición entre esfuerzos cooperativos y proyectos privados.

De acuerdo con la explicación pragmatista, el mejor modo de entender la investigación científica es considerarla como el intento de hallar una descripción única, unificada y coherente del mundo, la descripción que hace que sea más fácil predecir las consecuencias de los acontecimientos y de las acciones y que, por eso, representa el modo más sencillo de satisfacer determinados deseos humanos. Lo que el pragmatista quiere decir cuando sostiene que la «ciencia creacionista»⁸ es mala ciencia es que subordina estos deseos a otros deseos menos extendidos. Pero como los objetivos de la religión no son reducibles a la satisfacción de nuestra necesidad de predecir y controlar, no está nada claro que sea más necesaria una discusión entre la religión y la ciencia ortodoxa —de átomos y vacío— que una discusión entre ésta última y la literatura. Además, si a una relación personal con Dios no la acompaña la pretensión de cono-

8. La llamada «ciencia creacionista» es la supuesta «ciencia» que predicaban los fundamentalistas protestantes en sustitución de la teoría de la evolución de Darwin. Su dogma básico consiste en afirmar que se puede demostrar científicamente que la explicación que el *Génesis* ofrece de la Creación es verdadera.

cimiento de la Voluntad Divina, entonces podría ser que no hubiera ningún conflicto entre la religión y la ética utilitarista. Una forma convenientemente privatizada de creencia religiosa no podría obligarnos a defender unas determinadas creencias científicas y no otras, ni tampoco podría imponer a nadie de tener unas preferencias morales diferentes de las propias. Esta forma de creencia podría satisfacer la necesidad de uno sin amenazar de meterse con las necesidades de los otros y, por tanto, pasaría el test utilitarista.

W. K. Clifford, el oponente que James se escoge en «The Will to Believe», piensa que tenemos un deber de buscar la verdad distinto del deber de buscar la felicidad. Su modo de describir tal deber no es concibiéndolo como un deber de entender correctamente la realidad sino, más bien, como el deber de no creer sin evidencia. James lo cita cuando dice: «si una creencia es aceptada en base a una evidencia insuficiente, el placer resultante es robado... Es pecaminoso porque es robado desafiando nuestro deber hacia la humanidad... Siempre, en cualquier sitio y, para cualquiera, es incorrecto creer algo en base a una evidencia insuficiente».⁹

Clifford nos pide que, además de ser sensibles a las necesidades humanas, también lo seamos a la «evidencia». De esta suerte, la cuestión entre James y Clifford viene a ser la siguiente: ¿es la evidencia algo que flota independientemente de los proyectos humanos o, más bien, la exigencia de evidencia es simplemente la exigencia que nos formulan otros seres humanos para que cooperemos en tales proyectos?

La concepción según la cual las relaciones evidenciales tienen una forma de existencia independiente de los proyectos humanos aparece bajo distintos aspectos, de los cuales los más destacados son el realismo y el fundacionalismo. Los filósofos realistas afirman que la única fuente verdadera de evidencia es el mundo tal como es en sí mismo. Las objeciones pragmatistas al realismo

9. James, *op. cit.*, 1979, p. 18.

parten del supuesto que «...ni el más abstracto de nuestros ejercicios teóricos puede obviar el elemento humano. Todas nuestras categorías mentales, sin excepción, se han desarrollado gracias a su fertilidad para la vida, y deben la existencia a circunstancias históricas, del mismo modo que a ellas se la deben los nombres, los verbos y los adjetivos con que se visten nuestros lenguajes». (ECR, 552. Cf. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, sec. 514.) Si los pragmatistas están en lo cierto, entonces la única disputa entre ellos y los realistas es la cuestión de si la noción de «el mundo tal como es en sí mismo» es fructífera para la vida o no. La crítica de James a las teorías de la verdad como correspondencia es reducible al argumento según el cual la pretendida «adecuación» de una creencia a la naturaleza intrínseca de la realidad no añade nada importante para la práctica al hecho de que se acepta universalmente que ésta conduce a una acción provechosa.

El fundacionalismo es la concepción epistemológica que pueden adoptar aquellos que suspenden el juicio con respecto a la tesis realista según la cual la realidad tiene una naturaleza intrínseca. Un fundacionalista solamente necesita sostener que cada creencia ocupa un lugar en un orden natural de razones transhistórico y transcultural, un orden que, con el tiempo, termina por hacer que el investigador llegue hasta una u otra «fuente última de evidencia».¹⁰ Distintos fundacionalistas ofrecen distintos candidatos para tales fuentes: por ejemplo, las Escrituras, la tradición, las ideas claras y distintas, la experiencia de los sentidos, el sentido común. Los pragmatistas se oponen al fundacionalismo por las mismas razones que se oponen al realismo. Para ellos, la respuesta a la cuestión de si las investigaciones siguen un orden natural de razones, o bien simplemente responden a las exigencias de

10. Véase el libro de Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 116: «...podemos caracterizar el fundacionalismo como aquel punto de vista según el cual nuestras creencias, simplemente en virtud de ciertos elementos de su contenido, mantienen relaciones epistemológicas naturales y, por lo tanto, están incluidas entre los géneros epistemológicos naturales.»

justificación predominante en nuestra cultura —al igual que la respuesta al problema de si encontramos o bien hacemos el mundo—, no puede tener ninguna relevancia de orden práctico.

Pero la exigencia de evidencia de Clifford también puede ser formulada en forma minimalista, una forma que evita tanto el realismo como el fundacionalismo y que concede a James que la responsabilidad intelectual no es nada más que la responsabilidad hacia la gente junto a la cual uno se empeña en algo. En su forma minimalista, esta exigencia tan sólo presupone que el significado de un enunciado consiste en las relaciones inferenciales que mantiene con otros enunciados. De acuerdo con este punto de vista, utilizar el lenguaje en que se formula la oración nos compromete a creer que una afirmación *S* es verdadera si, y sólo si, también creemos que un determinado número de afirmaciones que permiten una inferencia a *S*, y aún otras afirmaciones que pueden ser inferidas de *S* son verdaderas. El error de creer sin evidencia consiste, pues, en el error de pretender participar en un proyecto común y, al mismo tiempo, no estar de acuerdo en jugar según las reglas.

Esta concepción del lenguaje quedó resumida en el eslogan positivista que dice que el significado de una afirmación es su método de verificación. Los positivistas sostenían que las oraciones utilizadas para expresar creencias religiosas no están conectadas con el resto del lenguaje según el procedimiento inferencial correcto, y de ahí que tan sólo puedan expresar pseudocreencias. Los positivistas, siendo fundacionalistas empiristas, equipararon «procedimiento inferencial correcto» a «apelación definitiva a la experiencia sensorial». Con todo, un neopositivista no fundacionalista podría todavía sugerir el siguiente dilema: si hay conexiones inferenciales, entonces tenemos el deber de argumentar; si no hay, entonces no estamos tratando con una creencia en absoluto.

Así pues, incluso si desechamos la noción fundacionalista de «evidencia», la idea de Clifford puede aún ser reformulada en términos de la responsabilidad de *argu-*

mentar. Podemos resumir una concepción minimalista de aspecto parecido a la de Clifford con la afirmación siguiente: tus emociones quizá sean cosa tuya, pero tus creencias son asunto de todos. No existe ningún procedimiento por medio del cual una persona religiosa pueda reclamar el derecho de creer como parte de un derecho general a la intimidad, porque la actividad de creer es inherente a un proyecto público; es decir, todos nosotros, en tanto que usuarios de un lenguaje, estamos en él conjuntamente. Todos tenemos la responsabilidad mutua de evitar creer algo que no pueda ser justificado ante el resto de nosotros. Ser racional es someter las creencias de uno —todas las creencias— al juicio de sus semejantes.

James se opone a esta concepción. En «The Will to Believe» arguye que existen opciones forzosas, vivas e importantes que no pueden ser tomadas por evidencia, opciones que, como dijo James, no pueden ser «tomadas en base a razones intelectuales». Por contra, la réplica característica de los que apoyan a Clifford consiste en afirmar que allá donde la evidencia y el argumento se presentan como inasequibles la responsabilidad intelectual exige que las opciones *dejen* de ser o vivas o forzosas. El investigador responsable, dicen, no se deja ver enfrentado a opciones del tipo que describe James. Cuando la evidencia y el argumento son inasequibles también lo es, piensan, la creencia o, al menos, la creencia *responsable*. Se pueden tener deseos, esperanzas y otros estados cognitivos de forma legítima sin evidencia —pueden convertirse en lo que James llamaba «nuestra naturaleza pasional»—; pero no *creencias*. En el reino de la creencia, qué opciones son vivas y forzosas no es un asunto privado. Nos enfrentamos a las mismas opciones; a cada uno se nos proponen los mismos candidatos a la verdad. Tan intelectualmente irresponsable es ignorar tales opciones, como resolver la situación entre estos candidatos a la verdad sin recorrer al argumento basado en el tipo de evidencia que los significados mismos de las palabras nos señalan como necesario para su apoyo.

Es justamente esta sutil y clara distinción entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre la creencia y el deseo, el tipo de dualismo que, sin embargo, James necesita desdibujar. De acuerdo con la explicación tradicional, el deseo no debería jugar ningún papel en la fijación de las creencias. Según la explicación pragmatista, en cambio, el único sentido de tener creencias es satisfacer los deseos. La tesis de que el pensar «tan sólo está ahí en interés de la conducta»¹¹ es la versión que ofrece James de la tesis de Hume según la cual «la razón es, y tiene que ser, la esclava de las pasiones».

La aceptación de cualquiera de estas tesis, hará que uno tenga los mismos motivos que James para dudar del antagonismo supuestamente necesario entre la ciencia y la religión. Porque, como dije anteriormente, estas dos áreas de la cultura parecen satisfacer dos clases distintas de deseos. La ciencia nos permite predecir y controlar, mientras que la religión nos ofrece una mayor esperanza y, de este modo, algo por lo que vivir. La pregunta «¿cuál de las dos descripciones del universo es verdad?» puede llegar a ser tan absurda como la pregunta «¿cuál es la explicación verdadera de la mesa: la del carpintero o la del físico de partículas?». Porque no hace falta contestar ninguna de estas preguntas si podemos diseñarnos una estrategia que mantenga a cada una de estas explicaciones en su camino de modo que no moleste a la otra.

Consideren la caracterización que hace James de la «hipótesis religiosa» como aquella que sostiene las tesis (1) «las mejores cosas son las cosas eternas...», y (2) «somos mejores si creemos [1]».¹² Por ahora, ignoraré la cuestión de si esto basta para caracterizar lo que la mayoría de gente religiosa cree. Solamente quiero subrayar que si hubieran pedido a James que especificase mejor la diferencia entre aceptar estas hipótesis (un estado «cognitivo») y confiar, simplemente, en la mayor esperanza (un estado «no cognitivo») —o que especificase la dife-

11. *The Will to Believe*, p. 92.

12. James, W., *op.cit.*, 1979, pp. 29-30.

rencia entre creer que las mejores cosas son las más eternas y complacerse en la idea que lo son— les habría podido responder perfectamente que tales diferencias no tienen prácticamente ninguna relevancia. ¿Qué importancia tiene —nos lo podemos imaginar preguntando— que a eso lo llames creencia, deseo o esperanza, una disposición de ánimo o un complejo de disposiciones, mientras tenga el mismo valor para dirigir la acción? Sabemos en qué consiste la fe religiosa, qué hace por la gente. La gente tiene derecho a tener tal fe, como también tiene todo el derecho de enamorarse, de casarse precipitadamente y de seguir amando a pesar de los disgustos e inacabables decepciones. En todos estos casos, hace valer sus derechos lo que James llamaría «nuestra naturaleza pasional» y yo «nuestro derecho a la intimidad».

Sugiero que reinterpretemos la distinción de James entre intelecto y pasión a fin de que coincida con la distinción entre lo público y lo privado, entre lo que precisa ser justificado ante los otros seres humanos y lo que no lo necesita. Una propuesta de negocios, por ejemplo, precisa de una justificación de este tipo, pero no así una propuesta de matrimonio, al menos en nuestra cultura democrática y romántica. Una ética como ésta defenderá la creencia religiosa diciendo, con Mill, que la única cosa que restringe nuestro derecho a la felicidad es el derecho de otros a poder buscar sin intromisiones su propia felicidad. Tal derecho a la felicidad incluye los derechos a la fe, a la esperanza y al amor, típicos estados intencionales que no precisan de justificación ante nuestros semejantes. Nuestras responsabilidades intelectuales se refieren a las responsabilidades de cooperar en proyectos comunes ideados para promover el bienestar general (proyectos como, por ejemplo, construir una ciencia unificada o un código mercantil uniforme) y no entrometerse en los proyectos privados de otros. En relación a estos últimos —proyectos tales como casarse o practicar una religión— no se plantea el problema de la responsabilidad intelectual.

Los críticos de James interpretarán esta respuesta como el reconocimiento de que la religión no es una

cuestión cognitiva y que su «derecho de creer» es un nombre impropio para «el derecho de anhelar», «el derecho de esperar» o «el derecho de confortarse en el pensamiento de que...», etc. Pero James no hace, ni tampoco debería hacer esta distinción. En vez de ello subraya que el impulso de trazar una línea bien clara entre lo cognitivo y lo no cognitivo, y entre las creencias y los deseos—incluso cuando esta explicación no es relevante para la explicación ni para la justificación de la conducta— es un residuo de la falsa creencia (por ser inútil) de que deberíamos embarcarnos en dos tipos de búsqueda diferentes: por un lado, la búsqueda de la verdad y, por otro, la búsqueda de la felicidad. Solamente una creencia como ésta podría persuadirnos de decir que *amici socii, sed magis amica veritas* (nuestros colegas son amigos nuestros, pero más amiga nuestra es la verdad). Ser profundamente antiautoritarista en la propia visión del conocimiento y la indagación significa no verse nunca tentado de decir algo así. Lo máximo que podemos decir es algo como *amici socii, sed forse magis amici socii futuri* (nuestros actuales colegas son amigos nuestros, pero quizá nuestros mejores amigos sean nuestros colegas del futuro).

SEGUNDA LECCIÓN

EL PRAGMATISMO COMO UN POLITEÍSMO ROMÁNTICO

En 1911 apareció en París un libro titulado *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste*. Este era el primero de tres volúmenes que René Berthelot —un filósofo sorprendido por las semejanzas entre las concepciones de James, Nietzsche, Bergson, Poincaré y algunos modernistas católicos— escribía sobre el tema. Aunque a Berthelot le disgustaban y desconfiaba de estos pensadores, escribió sobre ellos con agudeza, energía y perspicacia. Remontó las raíces románticas del pragmatismo más allá de Emerson hasta Schelling y Hölderlin,¹ y las raíces utilitaristas hasta el influjo de Darwin y Spencer.² «En todas sus diversas formas», dijo Berthelot, «el pragmatismo se revela como un utilitarismo romántico: es ésta claramente su característica más original y también su vicio más íntimo y su más oculta debilidad».³

Probablemente Berthelot fuese el primero en utilizar la expresión «un pragmatista germánico» para referirse a

1. Berthelot, R., *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste*, volumen 1: *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, París, Alcan, 1911, pp. 62-3.

2. Berthelot todavía llegó más allá de Darwin y Spencer, hasta Hume, a quien veía como «la transición entre la psicología utilitaria e intelectualista de Helvetius y la psicología vitalista del instinto que reencontramos en los escoceses», e incluso hasta Lamarck, que era «la transición entre esta concepción vitalista de la biología y lo que podemos llamar el utilitarismo mecánico de Darwin». (*Ibid.*, p. 85.)

3. Berthelot, *ibid.*, p. 128.

Nietzsche, y también fuese el primero en dar importancia al parecido entre la concepción de la verdad de Nietzsche y la de los pragmatistas americanos. El lugar donde este parecido —frecuentemente señalado desde entonces y de forma notable en un capítulo seminal del libro de Arthur Danto sobre Nietzsche— se manifiesta con mayor claridad es en *La Gaya Ciencia*. Allí Nietzsche afirma: «es que ni tan sólo tenemos un órgano para el conocimiento, para la “verdad”; “conocemos”... solamente en la medida en que este conocimiento puede ser útil para los intereses del rebaño humano».⁴ Encontramos esta misma concepción darwiniana detrás de la tesis de James según la cual «se piensa en interés de la conducta» y también detrás de su definición de verdad como «lo bueno con respecto al proceso de creer». Esta definición equivale a aceptar la tesis de Nietzsche según la cual, epistemológicamente, los seres humanos deberían ser concebidos como «animales listos». Las creencias deben ser juzgadas solamente por el criterio de si hacen que quien crea consiga o no lo que desea.

James y Nietzsche hicieron por la palabra «verdadero» lo que John Stuart Mill había hecho por la palabra «correcto». Así como Mill sostuvo que no existía ningún motivo ético aparte del deseo de felicidad de los seres humanos, James y Nietzsche sostuvieron que no existe ninguna voluntad de verdad distinta de la voluntad de felicidad. Los tres filósofos piensan que términos trascendentales tales como «verdadero» y «correcto» adquieren su significado a través del uso, y que su único uso es la evaluación de los métodos que los humanos utilizan para lograr la felicidad. Nietzsche, por culpa de su habitual y arrogante ignorancia, no supo sacar provecho de Mill, no supo comprender la diferencia entre Mill y Bentham.

James, que dedicó su primer tratado filosófico a la memoria de Mill, no sólo deseaba desenmascarar el pensamiento de éste de su acento benthaminiano, sino que también quería quitarle el acento coleridgeano. Tal acento explica por qué Mill escogió un epígrafe de Wilhelm

4. *La Gaya Ciencia*, sección 354.

von Humboldt para su libro *Sobre la libertad*: «El principio rector hacia el cual convergen todos los argumentos expuestos en estas páginas es la absoluta y esencial importancia del desarrollo humano en su más rica diversidad». Como utilitarista romántico que era, Mill deseaba evitar ser el reduccionista que aparentemente había sido Bentham, y quería defender la cultura secular contra la acusación habitual de ceguera hacia las cosas más elevadas. Esto le llevó, tal como ha señalado M. H. Abrams, a compartir la concepción de Arnold según la cual la literatura podría ocupar el lugar del dogma. Abrams cita a Alexander Baier cuando éste dice de Mill que «parecía entender la Poesía como una religión o, más bien, como la Religión y la Filosofía en Uno».⁵

Abrams cita una carta de Mill en la que éste afirma que «el nuevo utilitarismo» —el suyo en tanto que opuesto al de Bentham— concibe «la Poesía no solamente en paridad con, sino como condición necesaria para cualquier filosofía comprensiva y verdadera».⁶ Abrams sostiene que tanto Mill como Arnold, a pesar de sus diferencias, sacaron la misma lección de los románticos ingleses: que la poesía podría y debería cargar con «la inmensa responsabilidad de las funciones que un día realizaron los dogmas ya desacreditados de la religión y la filosofía religiosa».⁷ Entre estos dogmas ya desacreditados, Abrams incluye la tesis de que mientras que pueden haber muchos grandes poemas, sólo puede haber una religión verdadera, porque solamente existe un Dios verdadero. La Poesía no puede ocupar el lugar de una religión monoteísta, pero puede ser útil a los propósitos de una versión secularizada de politeísmo. Hacia al final de *Las variedades de la experiencia religiosa*, en un famoso pasaje, James recomienda una especie de politeísmo:

5. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, London: Oxford University Press, 1971, pp. 334-335 (*El espejo y la lámpara*, Barcelona: Barral, 1975).

6. Abrams, citando una carta a Bulwer-Lytton, p. 333.

7. *Ibid.*, p. 335.

Si a un Emerson se le obligase a ser un Wesley, o a un Moody a ser un Whitman, el total de la conciencia humana de lo divino se resentiría. Lo divino no puede designar ninguna cualidad singular; tiene que designar un grupo de cualidades; cualidades que hacen que los diferentes hombres que se convierten alternativamente en sus paladines puedan hallar misiones valiosas. Como cada actitud viene a ser una sílaba del mensaje total de la naturaleza humana, se requiere de cada uno de nosotros para letrear completamente el significado.⁸

El uso impreciso que hace aquí James de «lo divino» tiene como consecuencia que el término sea prácticamente equivalente a «lo ideal». En este pasaje James realiza para la teología lo que Mill hizo por la política cuando dijo que el objetivo de las instituciones sociales es «el desarrollo humano en su más rica diversidad».

Existe un pasaje en Nietzsche de elogio del politeísmo que complementa lo que acabo de citar de James. En la sección 143 de *La Gaya Ciencia*, Nietzsche afirma que la moralidad —en el sentido amplio de la necesidad de aceptar leyes y costumbres obligatorias— implica «hostilidad contra el impulso de tener un ideal propio». Sin embargo, los presocráticos, dice, proporcionaron una salida a la individualidad permitiendo a los seres humanos «contemplar, en un mundo superior y distante, una pluralidad de normas: un dios no era concebido como la negación de otro dios, ni tampoco como una blasfemia contra él». De este modo, señala Nietzsche, «se permitió por primera vez el lujo de los individuos; fue entonces cuando se honraron por primera vez los derechos de los individuos»; porque en el período del politeísmo presocrático «la libertad de espíritu y la multiplicidad del espíritu humano alcanzaron su primera forma preliminar: el poder de crear para nosotros mismos unos ojos propios y nuevos».

Puedo resumir lo que he venido diciendo con una definición de «politeísmo» que abarca tanto a Nietzsche

8. James, W., *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985, p. 384 (*Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1994).

como a James: alguien es politeísta si no cree que haya ningún objeto de conocimiento real o posible que permita conmensurar y clasificar por orden todas las necesidades humanas. Así pues, de acuerdo con mi definición, la doctrina de Isaiah Berlin sobre los valores humanos incommensurables es un manifiesto politeísta. Para ser politeísta en este sentido no es necesario que haya personas no humanas con poder para intervenir en los asuntos humanos. Tan sólo es preciso desechar lo que Heidegger llamaba «la tradición onto-teológica». Esto es, la tradición según la cual deberíamos intentar hallar el sistema que lo conecta todo entre sí y que indicará a todos los seres humanos lo que tienen que hacer con sus vidas, siendo esto lo mismo para todos.

El politeísmo, en el sentido en que lo he definido, es prácticamente coextensivo con el utilitarismo romántico. Porque cuando no queda ningún otro modo de ordenar las necesidades humanas que el de contraponer unas con otras, entonces lo único que cuenta es la felicidad humana y *Sobre la libertad* de Mill basta para proporcionarnos todas las instrucciones éticas que precisamos. Los politeístas están de acuerdo con Mill y Arnold en afirmar que, efectivamente, la poesía debería asumir el papel que la religión ha llevado a cabo hasta ahora en la formación de la vida de los individuos y que nada debería suplir la función de las iglesias. Los poetas son al politeísmo lo que los sacerdotes de una iglesia universal son al monoteísmo. De tal forma que es probable que una vez seamos politeístas no tan sólo nos apartemos de los sacerdotes, sino también de esos sustitutos de sacerdotes que son los metafísicos y los físicos. Un giro semejante, sin embargo, es compatible con dos clases de actitudes distintas hacia aquellos que todavía mantienen una fe monoteísta. Los podemos ver como los vio Nietzsche, o sea, ciegos, débiles, imbéciles. O bien podemos hacer como James y Dewey y considerar que esa gente está tan fascinada por el trabajo de un poeta en particular que no puede apreciar el trabajo de otros poetas. Podemos, como Nietzsche, ser agresivamente ateos, o bien podemos, como Dewey,

concebir este ateísmo agresivo como una versión misma de monoteísmo, como teniendo «alguna cosa en común con el supernaturalismo tradicional».⁹

* * *

El contraste entre estas distintas actitudes con respecto a la creencia religiosa va a ser el tema principal de lo que sigue a continuación. Pero antes quisiera tratar de resolver una dificultad que cualquier intento de meter a Nietzsche y a los pragmatistas americanos en un mismo saco debe afrontar, a saber, sus actitudes, dramáticamente opuestas, hacia la democracia.

Nietzsche es utilitarista sólo en la medida en que considera que el hombre no persigue ningún otro objetivo que no sea el de la felicidad. No se interesa para nada por la mayor felicidad del mayor número; únicamente se interesa por la felicidad de algunos seres humanos excepcionales determinados —aquellos con la capacidad de ser *sumamente* felices—. A Nietzsche le parecía que la democracia —que él llamaba «cristianismo para el pueblo»— es una forma de trivializar la existencia humana. En contraste con esta opinión, James y Dewey dieron por sentada, como también había hecho Mill, la validez del ideal cristiano de fraternidad humana universal. Haciéndose eco de Mill, James escribió: «Considera cualquier demanda, por muy insignificante que sea, que cualquier criatura, por muy débil que sea, podría hacerte. ¿No tendría que ser deseada en virtud de ella misma?»¹⁰

El utilitarismo romántico, el pragmatismo y el politeísmo son tan compatibles con el entusiasmo por la democracia como con el menosprecio por la democracia. El reproche que se le puede hacer a un filósofo que suscribe una teoría de la verdad pragmatista de no proporcionar ninguna razón para no ser un fascista está perfectamente

9. Dewey, John, *A Common Faith*, en *The Later Works*, vol. 9, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986, p. 36.

10. James, W., *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1979, p. 149.

justificado. Aunque tampoco puede ofrecer ninguna para serlo. En cuanto uno se convierte en politeísta, en el sentido que acabo de señalar, tiene que abandonar la idea de que la filosofía puede ayudarnos a escoger entre la variedad de distintas deidades y formas de vida que se ofrecen. La elección entre entusiasmo y menosprecio por la democracia se convierte más en una elección entre, por ejemplo, Walt Whitman y Robinson Jeffers, que entre dos conjuntos rivales de argumentos filosóficos.

Aquellos que encuentran moralmente ofensiva la identificación pragmatista de la verdad con lo que es bueno de creer acostumbra a decir que fue sobre todo Nietzsche, más que James o Dewey, quien sacó la inferencia correcta del abandono de la idea de un objeto de conocimiento que nos indica cómo ordenar las necesidades humanas. Los que conciben el pragmatismo como una especie de irracionalismo, y el irracionalismo como un abrir las puertas al fascismo, aseguran que James y Dewey fueron unos ciegos al no ver las consecuencias antidemocráticas de sus propias ideas y que, además, fueron unos ingenuos al creer posible ser un buen pragmatista y un buen demócrata al mismo tiempo.

Tales críticos incurren en el mismo error que cometió Nietzsche. Creen que la idea cristiana de fraternidad es inseparable del platonismo. El platonismo, en este sentido, consiste en la idea de que la voluntad de verdad es distinta de la voluntad de felicidad; o, precisando un poco más, es la tesis de que los seres humanos se encuentran escindidos entre la búsqueda de una felicidad animal inferior y la búsqueda de una forma de felicidad más elevada y divina. Nietzsche creyó, erróneamente, que una vez desecháramos, con ayuda de Darwin, esta idea y nos acostumbrásemos a la idea de que simplemente somos unos animales listos, no tendríamos ningún motivo para desear la felicidad de todos los seres humanos. Quedó tan impresionado por el hecho de que los héroes homéricos hubieran visto el cristianismo como un absurdo que, a excepción de unos breves instantes, fue incapaz de concebir el cristianismo como la obra de unos poderosos

poetas. Supuso que en cuanto la poesía desbancase a la religión como fuente de ideales, no habría ya lugar ni para el cristianismo ni para la democracia.

Nietzsche hubiera hecho mejor preguntándose si es posible que la asociación del ideal cristiano de fraternidad humana —la idea de que para los cristianos no hay ni judíos ni griegos, y la noción relacionada con ésta de que la única ley es el amor— con el platonismo responda sólo a una asociación accidental. En realidad, este ideal hubiera podido salir adelante perfectamente sin el logocentrismo del Evangelio de San Juan y sin la desafortunada resolución de San Agustín según la cual Platón representa una prefiguración de la verdad cristiana. En otro mundo posible, algunos de los primeros cristianos hubieran podido anticipar la observación de James sobre Emerson y Wesley escribiendo «si el César fuera obligado a ser Cristo, el conjunto total de la conciencia humana de lo divino se resentiría».

Un cristianismo meramente ético —el tipo de cristianismo que Jefferson y otros pensadores de la Ilustración elogiaban y que posteriormente propondrían los teólogos del evangelio social— quizá hubiera podido quitarse de encima el exclusivismo que caracterizó el judaísmo y considerar a Jesús como una encarnación entre otras de lo divino. De ser así, una vez separado el ideal de fraternidad humana de la pretensión de representar la voluntad de un Padre Celestial monopolista y omnipotente, la celebración de una ética del amor hubiese encontrado su lugar en el politeísmo tolerante del Imperio Romano.

Si los cristianos simplemente hubieran predicado una moral y un evangelio social de este tipo, nunca se habrían molestado en elaborar una teología natural. Los cristianos del siglo trece no se habrían preocupado nunca por reconciliar las Escrituras con Aristóteles; los del siglo diecisiete no se habrían preocupado por si aquéllas podían ser puestas de acuerdo con Newton ni los del diecinueve por si podían ser reconciliadas con Darwin. Estos hipotéticos cristianos habrían tratado las Escrituras no

como algo «no cognitivo», sino como algo útil para unos propósitos con respecto a los cuales ni Aristóteles, ni Newton, ni Darwin lo son. Pero las cosas fueron de otro modo y los cristianos continuaron obsesionados por la idea platónica de que la Verdad y el Bien son una y la misma cosa. Fue natural, por tanto, que al realizar la ciencia física algunos progresos, sus practicantes tuvieran que adoptar dicha retórica y que de este modo se desencadenase una guerra entre la ciencia y la teología, entre la Verdad Científica y la Fe Religiosa.

El cristianismo no platónico y no exclusivista que acabo de esbozar tenía por objeto mostrar que no existe ninguna cadena de inferencias que vincule el ideal de fraternidad humana con el ideal de burlar un mundo de apariencias habitado por animales y pasar luego a un mundo real en el que seríamos como dioses. Platón indujo mañosamente a Nietzsche y a los críticos contemporáneos de lo que se denomina «irracionalismo» a creer que a menos que exista un mundo real de este tipo no sabremos qué responder a Trasímaco y Calicles. Pero que no podamos responder sus cuestiones sólo significa que no existe ninguna premisa a la cual tengan que asentir por el mero hecho de ser seres racionales, usuarios de un lenguaje, y, *a fortiori*, no existe ninguna premisa que les pueda convencer de que deberían tratar a todos los demás seres humanos como a hermanos y hermanas. Un cristianismo concebido como un poema lleno de posibilidades, un poema entre muchos otros, puede ser socialmente tan útil como un cristianismo basado en la afirmación platónica de que Dios y la Verdad son términos intercambiables.

* * *

Hasta aquí he estado tratando de hacer un poco más plausible la idea de Berthelot según la cual Nietzsche y los pragmatistas americanos forman parte de un mismo movimiento aduciendo que ninguno de estos últimos

necesita inferir su devoción por la democracia de su pragmatismo. En otro lugar he defendido lo contrario a tal afirmación: que si existe alguna conexión inferencial entre la devoción por la democracia y la concepción anti-representacionalista de la verdad y del conocimiento es porque ésta se ajusta mejor a los objetivos de aquélla que no las teorías representacionistas. Pero ahora no voy a perseguir este tema.

Ahora querría retomar la segunda gran diferencia entre Nietzsche, por un lado, y James y Dewey, por el otro: para Nietzsche, la creencia religiosa es moralmente vergonzosa; para James y Dewey, en cambio, no lo es. Primero voy a proponer seis tesis con la intención de esbozar una filosofía de la religión pragmatista. A continuación voy a tratar de relacionar estas tesis con lo que James y Dewey dijeron realmente acerca de la creencia en Dios. Y finalmente, defenderé mi propia versión del teísmo de Dewey contra algunas objeciones.

1) Una de las ventajas de la concepción antirepresentacionalista de la creencia que James tomó de Bain y Peirce —la concepción según la cual las creencias son hábitos de acción— es que nos libera de la responsabilidad de aunar todas nuestras creencias en una sola visión del mundo. Si todas nuestras creencias forman parte de un único intento de representar un solo mundo, entonces todas ellas deben estar muy bien conectadas entre sí. Pero si son hábitos de acción, entonces, dado que los propósitos para los cuales la acción es útil pueden variar irreprochablemente, también pueden hacerlo los hábitos que desarrollamos para satisfacer tales propósitos.

2) El intento de Nietzsche de «ver la ciencia a través de la óptica del arte, y el arte a través de la vida» forma parte del mismo movimiento de pensamiento al que pertenece la sustitución de Arnold y Mill de la religión por la poesía concebida como el complemento necesario de la ciencia. Los dos son intentos de abrir más espacio al individuo, un espacio que no pueden proporcionar ni el

monoteísmo ortodoxo ni el intento de la Ilustración de colocar la ciencia en el lugar de la religión como fuente de Verdad. Así pues, el intento de Tillich y otros de tratar la religión como si fuese poética y la poesía como si fuese religiosa y a ninguna de ellas como compitiendo con la ciencia va por buen camino. Ahora bien, para que sea convincente es preciso que desechemos la idea de que algunas partes de la cultura satisfacen más que otras nuestra necesidad de conocer la verdad. El utilitarismo romántico de los pragmatistas renuncia con firmeza a tal idea: si no hay otra voluntad de verdad aparte de la voluntad de felicidad, entonces no existe ningún modo de oponer lo cognitivo a lo no cognitivo, lo que es serio a lo que no lo es.

3) El pragmatismo, sin embargo, nos permite trazar otra distinción, una distinción que aprovecha parte del trabajo que previamente ha realizado la vieja distinción entre lo cognitivo y lo no cognitivo. Se trata de la nueva distinción entre proyectos de cooperación social y proyectos de autodesarrollo individual. El primer tipo de proyecto precisa de un acuerdo intersubjetivo; el segundo no. La ciencia constituye el paradigma de proyecto de cooperación social. Es el proyecto de mejorar la situación del hombre mediante la consideración de cada observación posible y cada resultado experimental a fin de facilitar la realización de predicciones verdaderas. El arte romántico es un paradigma de proyecto de autodesarrollo individual. La religión, si pudiera desvincularse tanto de la ciencia como de la moral —tanto del intento de predecir las consecuencias de nuestras acciones como del intento de ordenar las necesidades humanas—, podría ser vista como otro paradigma de este tipo.

4) La Idea de que deberíamos amar la Verdad es, en gran medida, responsable de la idea según la cual la creencia religiosa es «intelectualmente irresponsable». Pero eso del amor a la Verdad no existe. Lo que suele designarse con este nombre es una mezcla del amor a

conseguir un acuerdo intersubjetivo, el amor a dominar un intrincado conjunto de datos, el amor a ganar discusiones y el amor a sintetizar pequeñas teorías en grandes teorías. El hecho de que no la apoye la evidencia no es nunca una objeción contra una creencia religiosa. La única objeción que se le puede formular es la de que se entromete en un proyecto cooperativo y social, atentando, de este modo, contra las enseñanzas de *Sobre la libertad*. Tal intromisión no traiciona ningún tipo de responsabilidad hacia la Verdad o hacia la Razón, sino que traiciona la responsabilidad que uno tiene de cooperar con los demás seres humanos.

5) El intento de amar la Verdad y concebirla como una y capaz de conmensurar y clasificar ordenadamente las necesidades humanas no es más que una versión secularizada de la esperanza religiosa tradicional de que nuestra lealtad a algo magnífico, poderoso y no humano va a persuadir a este ser poderoso para que se ponga de nuestra parte en caso de que tengamos que luchar contra otros. Nietzsche despreció semejante esperanza al interpretar que era un signo de debilidad. Los pragmatistas que también son demócratas presentan otro tipo de objeción contra esta esperanza de lealtad al poder: la conciben como una traición al ideal de fraternidad humana que la democracia ha heredado del cristianismo. Este ideal encuentra su expresión más clara en la doctrina, común a Mill y a James, de que se deberían satisfacer todas aquellas necesidades humanas que no causen la insatisfacción de un número excesivo de otras necesidades humanas. La objeción pragmatista a las formas tradicionales de religión no sostiene que éstas sean *intelectualmente* irresponsables porque ignoren los resultados de la ciencia natural. Al contrario, la objeción consiste en acusarlas de ser *moralmente* irresponsables, porque tratan de frustrar el proceso de alcanzar un consenso democrático respecto a cómo maximizar la felicidad.

* * *

Paso ahora a tratar la cuestión de cómo concuerda la concepción de la creencia religiosa que acabo de exponer con las concepciones de James y Dewey. A James, me parece, no le habría gustado mucho. A Dewey, por el contrario, le hubiera podido quedar bien. Así pues, a continuación voy a defender la tesis de que *A Common Faith*, un libro de Dewey más bien poco ambicioso y débil, representa mejor el utilitarismo romántico, que tanto él como James aceptaron, que no la valiente y exuberante «Conclusión» que este último redactó para su libro *Variedades de la experiencia religiosa*.

En ese capítulo de *Variedades*, James afirma que «el eje en torno al cual gira la vida religiosa... es el interés del individuo por su íntimo y privado destino personal». La ciencia, sin embargo, «al rechazar el punto de vista personal», nos ofrece una imagen de la naturaleza que «no presenta ninguna tendencia última distinguible hacia la que podamos tener simpatía». Los «movimientos de los átomos cósmicos son una especie de alternanza sin propósito, que se hace y se deshace, que no realiza ninguna historia propia ni deja tras de sí resultados».¹¹ De acuerdo con la concepción que acabo de bosquejar, James tendría que haber continuado esta línea diciendo «somos libres de describir el universo de muy distintos modos. Hacerlo como movimiento continuo de átomos cósmicos es útil para el proyecto social de trabajar conjuntamente a fin de controlar nuestro entorno y mejorar así la situación del hombre. Pero esta descripción nos deja en total libertad para luego decir, por ejemplo, que los Cielos proclaman la gloria de Dios».

A veces parece como si James fuera a seguir tal línea, como cuando, por ejemplo, cita con clara aprobación a Leuba, el filósofo de la religión:

A Dios, ni se le conoce ni se le comprende: se le utiliza: a veces como proveedor de alimento; a veces como soporte moral; a veces como amigo; a veces como objeto

11. James, W., *op. cit.*, 1985, pp. 387-388.

de amor. Si prueba ser útil, entonces la conciencia religiosa ya no puede pedir más. ¿Dios existe, realmente? ¿De qué modo existe? ¿Qué es? Semejantes preguntas son irrelevantes. En último término, el fin de la religión no es Dios sino la vida, más vida, una vida más grande, más rica, más satisfactoria.¹²

Desafortunadamente, sin embargo, casi inmediatamente después de citar a Leuba, James dice que «el siguiente paso es ir más allá del punto de vista de la utilidad meramente subjetiva e indagar en el mismo contenido intelectual».¹³ Y entonces añade que el material que ha recogido en *Variedades* proporciona evidencia empírica a favor de la hipótesis de «que la persona consciente forma un continuo con un yo más amplio a través del cual suceden experiencias redentoras». A eso lo llama «un contenido positivo de la experiencia religiosa que, a mi parecer, es literal y objetivamente verdadero en todo su alcance».¹⁴

De acuerdo con la concepción que vengo sugiriendo, sin embargo, esta pretensión de verdad literal y objetiva es superficial, superflua y no pragmática. James tendría que haberse contentado con el argumento de «The Will to Believe». Como yo lo leo, este ensayo sostiene que en nuestro tiempo libre, por decirlo de algún modo, tenemos el derecho de creer aquello que más nos plazca.¹⁵ Pero perdemos este derecho cuando, por ejemplo, nos comprometemos en un proyecto político o científico; porque en tales compromisos es necesario armonizar nuestras creencias —nuestros hábitos de acción— con las creencias de los demás. En nuestro tiempo libre, en cambio, nuestros hábitos de acción son asunto nuestro y de nadie más. Un politeísta romántico se regocija con lo que Nietzsche llamó «la libre espiritualidad y la múltiple espi-

12. *Ibíd.*, p. 398.

13. *Ibíd.*, p. 399.

14. *Ibíd.*, p. 405.

15. Véase mi trabajo «Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance», en Ruth-Anna Putnam, ed., *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge U.P., 1996.

ritualidad» de los individuos, y entiende que la única limitación a tal libertad y diversidad es la necesidad de no perjudicar a los demás.

James vaciló en la cuestión de si lo que él llamaba «la hipótesis religiosa» era algo que debía ser adoptado en base a razones «pasionales» o en base a razones «intelectuales». Esta hipótesis sostiene que «las mejores cosas son las más eternas, las cosas que se solapan, las cosas del universo que, por así decirlo, arrojan la última piedra y dicen la última palabra».¹⁶ En «The Will to Believe» esta hipótesis se propone como cualquier otra hipótesis que no puede ser aceptada o rechazada en base a razones intelectuales. En la «Conclusión» a *Variedades*, por el contrario, James ha acumulado ya suficiente evidencia para la hipótesis de que «la existencia de Dios es la garantía de un orden ideal que se preservará permanentemente».¹⁷ En el mismo lugar también dice que el mínimo común denominador de las creencias religiosas es que «la solución [al problema que surge por la «sensación de que hay algo que no funciona bien en nuestro modo de ser»] es que nos salvemos de eso que no funciona bien estableciendo una relación adecuada con los poderes superiores».¹⁸ Y luego vuelve a repetir que «la persona consciente forma un continuo con un yo más amplio del cual provienen experiencias redentoras».¹⁹

James no debería haber distinguido entre cuestiones que se resuelven por el intelecto y cuestiones que se resuelven por el sentimiento. Entonces no habría vacilado tanto. Lo que debería haber hecho es distinguir entre aquellos asuntos que uno tiene que resolver cooperativamente con los demás y aquellos asuntos que uno tiene todo el derecho de resolver por su cuenta; entre asuntos en los que el problema es conciliar nuestros hábitos de acción con los hábitos de acción de los demás y asuntos

16. James, W., *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, pp. 29-30.

17. James, *op. cit.*, 1985, p. 407.

18. *Ibid.*, p. 400.

19. *Ibid.*, p. 405.

que son cosa nuestra. En este segundo caso, el problema es hacer que todos nuestros hábitos de acción formen un conjunto lo suficientemente coherente como para tener un carácter estable y coherente. Semejante carácter, sin embargo, no requiere ni el monoteísmo ni tampoco la creencia de que la Verdad es Una. Es compatible con la idea según la cual uno puede tener muchas necesidades distintas y que las creencias que nos ayudan a satisfacer un conjunto de necesidades pueden ser irrelevantes para, y no necesitan formar un conjunto coherente con, aquellas otras creencias que nos ayudan a satisfacer otro.

Dewey supo evitar los errores que James había cometido en este terreno. En parte, eso se explica porque era mucho menos propenso que él a tener un sentimiento de culpa. Tras percatarse de que su madre le había hecho innecesariamente miserable haciéndole cargar con la creencia en el pecado original, consiguió dejar de pensar que, en palabras de James, «haya algo que no funciona bien en nuestro modo de ser». Dejó de creer que pudiéramos «salvarnos de eso que no funciona bien estableciendo una relación adecuada con los poderes superiores». Pensó que eso que no funciona bien en nosotros hace simplemente referencia al hecho de que aún no hemos conseguido realizar el ideal cristiano de fraternidad, la sociedad no es todavía completamente democrática. Éste no es un problema que se tenga que solucionar estableciendo una relación adecuada con los poderes superiores, sino un problema de los hombres, que tiene que ser resuelto por los hombres.

El firme rechazo de Dewey a tener ningún tipo de trato con la noción de pecado original y su tendencia a sospechar de cualquier cosa que se le pareciese están relacionados con la aversión que toda la vida sintió hacia la idea de autoridad, la idea de que cualquier cosa excepto las decisiones de una comunidad tiene autoridad sobre sus miembros. Donde quizá este espíritu antiautoritarista se muestra con más claridad es en su ensayo juvenil *Christianity and Democracy* sobre el cual, hace poco, Alan Ryan nos ha llamado la atención diciendo que no sola-

mente constituye «una obra fascinante sino que además es fascinantemente valiente».²⁰ En verdad que lo es. En 1892, las afirmaciones de que «Dios es esencialmente, y sólo es autorevelación» y de que «la revelación solamente es completa cuando los hombres la realizan», pronunciadas ante la Asociación de Estudiantes Cristianos de la Universidad de Michigan, debieron de parecer muy extrañas. El mismo Dewey aclaró qué quería decir con eso:

Si Jesucristo hubiera hecho una afirmación absoluta, detallada y explícita sobre todos los hechos de la vida, tal afirmación no hubiese tenido ningún sentido —no habría sido revelación— hasta que los hombres hubieran empezado a realizar, en sus propias acciones, la verdad que proclamaba, hasta que ellos mismos la hubieran empezado a *vivir*.²¹

Esto equivale a decir que, incluso en el caso de que alguien o algo no humano te diga algo, el único modo del que dispones para averiguar si lo que te ha dicho es verdad, es comprobar si te proporciona el tipo de vida que desees o no. El único procedimiento disponible es aplicar el test utilitarista de comprobar si la sugerencia en cuestión es «buena con respecto al proceso de creer» o no. Pero aun así, aunque se dé por sentado que lo que este ser no humano diga puede cambiarte la voluntad, el procedimiento para poner a prueba los nuevos deseos y esta supuesta verdad sigue siendo todavía el mismo: se viven, los pones a prueba en la vida cotidiana, y te fijas a ver si incrementan tu felicidad y la de los tuyos.

Concretamente, lo que se ha visto que funciona es la idea cristiana de tomar la fraternidad y la igualdad como bases para la organización social. Esta idea no solamente funciona como un mecanismo trasimaquiano para rehuir el dolor —lo que Rawls llama un *mero modus vivendi*— sino también como una fuente del tipo de transfiguración espiritual que el platonismo y la Iglesia cristiana nos han dicho que tendría que esperar a una futura intersección

20. Ryan, *op. cit.*, p. 102.

21. Dewey, John, *The Early Works*, vol. 3, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969, pp. 6-7.

del tiempo con la eternidad. «La democracia —dice Dewey— no es ni una forma de gobierno ni una cuestión de conveniencia social, sino una metafísica de la relación del hombre y su experiencia con la naturaleza...»²² Obviamente, no se llama metafísica porque constituya una descripción precisa de la relación fundamental de la realidad, sino porque si compartimos la opinión de Whitman acerca del modo cómo las gloriosas nuevas perspectivas de la democracia se extienden indefinidamente en el futuro, ya tenemos todo lo que los platónicos esperaban obtener de una descripción de ese tipo. Whitman ofrece lo que Tillich llamó «un símbolo de preocupación última», de algo que se puede amar con todo el corazón, mente y alma. El error de Platón, según Dewey, fue identificar el objeto fundamental de *eros* con algo único, atemporal, no humano, en vez de hacerlo con un panteón indefinidamente extensible de logros temporales y transitorios, tanto naturales como culturales. Este error prestó ayuda y empuje al monoteísmo. Dewey comparte la opinión de Nietzsche de que «el monoteísmo, esta rígida consecuencia de la doctrina de que sólo existe una clase de persona normal —la fe en un dios normal, al lado del cual tan sólo hay pseudodioses—, ha sido quizá el mayor peligro al que haya tenido que enfrentarse jamás la humanidad».²³

Cuando el cristianismo es desteologizado y tratado meramente como un evangelio social, adquiere entonces la ventaja que Nietzsche atribuía al politeísmo: hace que el logro humano más importante sea el de «crearnos nuestros propios ojos», y que, por medio de ello, «se respeten los derechos de los individuos». Como dijo Dewey, «el gobierno, los negocios, el arte, la religión, todas las instituciones sociales tienen... el mismo propósito: liberar las capacidades de los individuos humanos... Su valor se determina por la medida en que educan a cada individuo

22. Dewey, J., *Maeterlinck's Philosophy of Life*, en *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978. Dewey afirma que las únicas tres personas que han entendido este hecho sobre la democracia son Emerson, Whitman y Maeterlinck.

23. Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, sección 143.

en su propia escala total de posibilidades». ²⁴ En una sociedad democrática, cada cual adora su propio símbolo personal de preocupación última, mientras ello no suponga entrometerse en la búsqueda de felicidad de sus conciudadanos. La única obligación que impone la ciudadanía democrática, la única excepción al compromiso democrático de respetar los derechos de los individuos es aceptar esta condición utilitarista que Mill formuló en *Sobre la libertad*. Eso significa que nadie está bajo la obligación de buscar la Verdad o de preocuparse más de lo que hiciera Sherlock Holmes por si la Tierra da vueltas alrededor del Sol o no. De este modo, las teorías científicas, así como las teorías teológicas y las teorías filosóficas, se convierten en herramientas opcionales destinadas a facilitar la realización de proyectos individuales o sociales. Y de esta suerte la ciencia pierde la posición que había heredado de los sacerdotes monoteístas, es decir, aquellos que rendían un tributo adecuado a la autoridad de algo «distinto de nosotros mismos».

«Distinto de nosotros mismos» es una expresión que resuena como el repique de una campana a lo largo de todo el libro de Arnold *Literature and Dogma*. Ello explicaría, en parte, que Dewey sintiera tanta aversión por Arnold. ²⁵ En cuanto Dewey se hubo liberado de la influencia del calvinismo de su madre, no hubo ya nada de que desconfiase tanto como de la idea de que existe una autoridad no humana respecto a la cual los seres humanos deben su respeto. Dewey elogió la democracia porque veía en ella la *única* forma de «fe social y moral» que *no* «descansa sobre la idea de que la experiencia tiene que estar de alguna forma sujeta a algún tipo de control externo: a alguna "autoridad" que supuestamente

24. Dewey, J., *Reconstruction in Philosophy*, en *The Middle Works*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991, vol. 12, p. 186.

25. Véase *A Common Faith*, en *The Later Works*, Carbondale: Southern Illinois University Press, vol. 9, p. 36, y también el ensayo de juventud *Poetry and Philosophy*. En éste último, Dewey dice que «el origen de la queja que inspira las líneas de Arnold es la conciencia del doble aislamiento del hombre: el aislamiento con respecto a la naturaleza y el aislamiento con respecto a sus semejantes». (*The Early Works*, vol. 3, p. 115.)

existe fuera del proceso de experiencia».²⁶ Este pasaje, perteneciente a un ensayo de 1939, remite a otro fragmento escrito cuarenta y siete años antes. En *Christianity and Democracy* Dewey había dicho que «la única tesis del cristianismo es que Dios es la verdad; que, en tanto que verdad, Él es un amor que no oculta nada de sí mismo y que se revela completamente al hombre; que el hombre es uno con la verdad revelada de este modo, que más que revelársele a él, se le revela en él; él es su encarnación...».²⁷ Dios, para Dewey, no es de ninguna forma Lo Absolutamente Otro de Kierkegaard. Por el contrario, es cualquier cosa que los humanos lleguen a ver a través de unos ojos que ellos mismos se han creado.

Si se concibe el ateísmo como una forma de antimonoteísmo, entonces Dewey fue el ateo más agresivo que haya existido jamás. La idea de que Dios puede estar ocultando algo, de que puede haber algo distinto de nosotros mismos y que nuestro deber consiste en descubrir de qué se trata representaba para Dewey algo tan desagradable como la idea de que Dios podría decirnos cuáles de nuestras necesidades tienen prioridad por encima de las demás. Dewey reservaba su temor reverencial para el universo como totalidad, o sea, la «comunidad de causas y consecuencias en la que, conjuntamente con los que todavía están por nacer, nos encontramos enredados». «La vida continuada de tal comunidad comprensiva de seres —dijo— incluye todos los logros significativos del hombre en ciencia, en arte y en todas las buenas formas de relación y comunicación.»

Observen la frase «conjuntamente con los que todavía están por nacer» y el adjetivo «continuada». Tan grande era la aversión que Dewey sentía por la eternidad y la estabilidad de que tanto se enorgullece el monoteísmo,

26. Dewey, J., *Creative Democracy -The Task Before Us* (1939). El pasaje citado se encuentra en *Later Works*, Carbondale: Southern Illinois University Press, vol. 14, p. 229. Dewey dice que aquí está «afirmando, brevemente, la fe democrática en los términos formales de una posición filosófica».

27. Dewey, J., *Early Works*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971, vol. 4, p. 5.

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	7
PRIMERA LECCIÓN. Pragmatismo y religión	21
1. Pecado y verdad	21
2. Pragmatismo clásico	24
3. El pragmatismo como una liberación del Primer Padre	33
4. La solución de James para reconciliar ciencia y religión	39
SEGUNDA LECCIÓN. El pragmatismo como un politeísmo romántico	49
TERCERA Y CUARTA LECCIONES. Universalidad y verdad . . .	79
1. ¿Es relevante para la política democrática el tema de la verdad?	79
2. Habermas y la razón comunicativa	82
3. Verdad y justificación	87
4. «Validez universal» y «trascendencia contextual»	92
5. Independencia del contexto sin convergencia: la concepción de Albrecht Wellmer	100
6. ¿Deben ser relativistas los pragmatistas?	106
7. ¿Unifican la razón las presuposiciones universalistas?	112
8. ¿Comunicar o educar?	120
9. ¿Necesitamos una teoría de la racionalidad?	132

Estas lecciones intentan ofrecer «un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciera del todo la obediencia a una autoridad no humana». Una cultura no está completamente secularizada hasta que existe un consenso general en la suficiencia de lo bello y desaparece el sentido de lo sublime. En otras palabras: el objetivo de Rorty es fomentar el antiautoritarismo en epistemología y ética. Con «antiautoritarismo en epistemología» Rorty se refiere a «la actitud que entiende lo que calificamos de «abominación moral», no como una intuición producida por una parte de nosotros que está en conexión con algo no humano y bueno, sino simplemente como un legado cultural revisable». Con «antiautoritarismo en ética» se refiere «a la sustitución de la objetividad (donde, por objetividad se entiende una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad y la Verdad) por la idea de intersubjetividad en forma de consenso libre entre aquellos miembros lo suficientemente curiosos como para hacerse preguntas».

Como buen pragmatista, Rorty no ofrece aquí ningún sistema filosófico, sino tan sólo sugerencias sobre la manera de arreglar las cosas, de ajustar unas cosas con otras y de volver a ordenarlas según formas un poco más útiles. Como dice el autor: «Considero que más que haber respondido a alguna pregunta profunda o haber producido algún pensamiento elevado, lo que he hecho ha sido mover unas cuantas piezas en el tablero de ajedrez de la filosofía.»

<http://www.ariel.es>

Ariel Filosofía

