

Hilary Putnam

La herencia del pragmatismo

Introducción de Manuel Liz

 **PAIDÓS**
Barcelona • Buenos Aires • México

CAPÍTULO 5

PRAGMATISMO Y RELATIVISMO: VALORES UNIVERSALES Y FORMAS DE VIDA TRADICIONALES

En los últimos años, filósofos como Stuart Hampshire, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre (respondiendo, quizás, a argumentos de antropólogos como Clifford Geertz y científicos políticos tales como Michael Walzer) han dado una centralidad creciente a la cuestión de si la ética debería ser universalista o debería más bien estar radicada en las formas de vida de tradiciones y culturas particulares. Quiero considerar esa cuestión a la luz de lo siguiente: por un lado, John Rawls —a quien considero el más grande pensador vivo sobre temas de ética social— ha dicho que él no está discutiendo los «fundamentos» de la ética, sino más bien dirigiéndose a la principal cuestión con la que se enfrentan las democracias burguesas occidentales, esto es, la tensión entre igualdad y libertad.¹ Esto sugiere que Rawls es pesimista sobre el porvenir de una teoría ética «universalista» (quizás más que cuando escribió *A Theory of Justice*). Por otro lado, George Steiner ha sugerido que después del Holocausto puede ser imposible creer que los valores de Occidente tienen alguna vitalidad en absoluto.² Pero, para entender este

1. Véase Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, n. 3 (verano de 1985).

2. Me estoy refiriendo a una conferencia impartida por Steiner hace unos pocos años en la Van Leer Foundation en Jerusalén.

tema —a largo plazo, quizás el más importante de todos los temas— a los reaccionarios.

LA RIQUEZA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Pero, incluso plantear el tema de la diversidad cultural, y el sentido en el que la diversidad cultural está en tensión con la Ilustración, en términos de las «religiones» (quizás el concepto de «religiones» sea en sí mismo un concepto únicamente occidental)⁵ y de la «historia» (una noción que ha llegado a tener un sentido especial en Occidente en los últimos dos o tres siglos) sea excesivamente restringido. Quizás nosotros, en Occidente, tengamos un sentido demasiado estrecho de lo que es la riqueza de la diversidad cultural humana, y quizás esto haga más fácil que algunos de nosotros contemplen la idea de un mundo con un lenguaje, una literatura, una música, un arte, una política; en una palabra: una cultura.

Permítanme dejar claro que no estoy diciendo que la mayoría, o que muchos, de los pensadores Ilustrados adoptarían tal idea. Pero algunos lo han hecho y algunos aún lo harán. Rudolf Carnap —un filósofo cuya estatura tanto de pensador como de ser humano era innegable— sentía que, respecto a cualquier *x*, un *x* planificado es mejor que un *x* sin planificar. Lo sé por conversaciones con él, y es también evidente en su autobiografía intelectual.⁶ Así, la idea de un

5. Esto fue sugerido por Wilfred Cantwell Smith en *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (Nueva York: Macmillan, 1963); véase especialmente el capítulo 2, «Religion and the West».

6. Véase *The Philosophy of Rudolf Carnap*, (comp.) P. A. Schilpp (La Salle, 111.: Open Court, 1963).

mundo socialista en el cual todos hablaran esperanto (excepto los científicos, quienes, para su trabajo técnico, emplearían notaciones de la lógica simbólica) le habría delectado. Y recientemente tuve una conversación con un estudiante que señalaba, bastante casualmente, que realmente no sería tan malo si hubiera sólo un lenguaje y una literatura: «Nos acostumbraríamos a ello, y podría ayudar a prevenir la guerra».

Parte de lo que está detrás de tales actitudes es un simple fallo en la apreciación de la riqueza real de la diversidad cultural en el mundo, un fallo en la apreciación de lo que corremos el peligro de perder como resultado de la *Gleichschaltung* cultural. Mi propia conciencia se ha sensibilizado recientemente a través de la lectura de la descripción que hace Ben Ami Scharfstein⁷ de diversas culturas cuyas formas de vida son *realmente* «diferentes» de cualquiera que yo haya experimentado personalmente, y de una manera inesperada, en la creatividad artística y la espontaneidad que es normal en esas culturas. Permítanme citar un corto pasaje del libro de Scharfstein:

En Chattisgarh, una gran meseta, muy árida, del nordeste de la India, cualquier persona se dedica a la poesía, parte de la cual es, por esa razón, prosaica; pero buena parte de ella es sensible y elocuente. Muchas de las canciones son conocidas por todo el mundo, y los individuos dotados hacen que aumente su número. «La vida en Chattisgarh es dura, sucia y no recompensada; podría muy bien ser desesperada si no fuera por la felicidad que llevan las canciones a las casuchas más corrientes.»⁸

7. Véase el capítulo 3 de Scharfstein, *Of Birds, Beasts, and Other Artists* (Nueva York: New York University Press).

8. En la última sentencia. Scharfstein está citando a V. Elwin, *Folk Songs of Chattisgarh* (Bombay, 1946), pág. 1.

Scharfstein prosigue describiendo otros diversos pue-
blos en cuyas formas de vida las artes de la poesía y el canto
juegan un papel que les es casi incomprensible a mis contem-
poráneos, para los cuales «la poesía y el canto» casi siempre
son productos producidos por «artistas» y disfrutados por
consumidores, pocos de los cuales son «artistas». Cito de
nuevo a Scharfstein: «En las islas Adaman, todo el mundo
compone sus propias canciones, incluso los niños pequeños.
Para acabar este párrafo desordenado, repito la burla de una
mujer esquimal a una rival, “Ella no sabe bailar, ella no sabe
ni siquiera cantar”, significando la última parte de la burla
que “Ella no sabe ni siquiera componer canciones”».

La posibilidad de ser uno mismo consciente de otros mo-
dos de realización humana y la terrible dificultad de hacerlo
son temas a los cuales volveré más tarde en este ensayo.

INDIVIDUALISMO Y EGOÍSMO

Además de la confusión entre la idea de una ética univer-
sal y la idea de una forma de vida universal, hay otra con-
fusión de ideas que está asociada a la Ilustración, y es la con-
fusión entre individualismo y egoísmo. Que la confusión (o
identificación) existe ha sido señalado desde hace tiempo,
como lo testifican los siguientes comentarios de Horace
Greeley en 1853: «Ésta es preeminentemente una era de indi-
vidualismo (difícilmente sería educado llamarlo egoísmo)
donde la soberanía del individuo —esto es, el derecho de todo
hombre a hacer casi todo lo que quiera— es ya generalmen-
te popular y está visiblemente ganando terreno día a día».⁹

9. Greeley estaba pensando en el divorcio, pero el comentario tiene,
por supuesto, una pertinencia mucho más amplia (citado en N. M. Blake,

De nuevo, permítanme aclarar que *no* me estoy ponien-
do junto a la multitud de críticos del «individualismo bur-
gués». «Individualismo» no es el nombre de una única cosa,
y algunas de las ideas que están detrás del nombre de indivi-
dualismo son apreciables. Por ejemplo, el individualismo
puede significar, simplemente, la idea de que la individuali-
dad es preciosa; incluso sagrada. En la tradición judía, a me-
nudo se cita la parábola de Rabbi Zusiah, quien, en su lecho
de muerte, decía a sus afligidos discípulos que estaba aterra-
do por el juicio de su Creador. «Pero, eres un hombre san-
to», protestaban los discípulos. «Has tenido tanta fe como
Abraham, has sido tan santo como Moisés; has estudiado
tanto como Hillel.» La réplica del sabio fue «El Señor no va
a preguntarme “¿Has sido tú Abraham?” “¿Has sido tú
Moisés?” o “¿Has sido tú Hillel?”». «El Señor va a pregun-
tarme “¿Has sido Zusiah?”».

También, el individualismo puede significar la doctrina
de los derechos individuales; y ésta es una doctrina preciosa.
Aquellos que atacan esta doctrina como burguesa deberían
reflexionar más sobre lo que ocurre cuando se suprimen los
derechos individuales en nombre de una supuesta solución
a todos los problemas humanos (un caso útil, porque revela
cómo pueden entrar en conflicto dos tendencias de la Ilus-
tración: el énfasis en los derechos individuales y el énfasis en
encontrar una solución a los problemas de la vida mediante
el uso de la razón). Pero no hay duda de que la doctrina de
los derechos individuales llega a ser fácilmente popularizada
como «el derecho de todo hombre a hacer casi todo lo que
quiera».

Ha habido filósofos para los cuales las confusiones y ex-

The Road to Reno: A History of Divorce in the United States [Nueva York:
Macmillan, 1962; rep. Westport, Conn.: Greenwood, 1977].

cesos de la Ilustración han constituido la Ilustración misma. Estoy pensando especialmente en Heidegger. Para Heidegger, el deseo por una sociedad planificada hablante de esperanza y el mundo de la codicia y competitividad capitalistas son, ambos, manifestaciones de lo mismo: la Ilustración es simplemente la cara bonita de una edad cuya compulsión interna real se orienta hacia una racionalidad medios-fines, una subjetividad desvinculada, y la voluntad de poder. Soy el último para decir que no hay nada en la crítica de Heidegger; con todo, incluso si Heidegger mismo nunca se hubiera sumado al movimiento nazi, la crítica sería excesivamente parcial. Como crítica parcial, sin embargo, tiene poder real (como lo tiene, en otra dirección *El capital* de Marx); Heidegger se centra justamente en los temas que he situado como los puntos de más grande insatisfacción respecto de los valores ilustrados.

Sin embargo, localizar insatisfacciones es muy distinto de ofrecer soluciones, y no pretendo aquí intentar resolver estos problemas. Realmente, no pienso que se puedan resolver en el cuarto de estudio. Durkheim señaló que el problema de la alienación sólo podía ser resuelto en la vida, no en el estudio, y que lo que hay que hacer para buscarle una pronta solución es eliminar injusticias y exclusiones concretas,¹⁰ y sólo cabe aplaudir esta sabiduría. Pero, en parte, eliminar injusticias es eliminar las injusticias que hacemos a los intereses y sentimientos de los demás etiquetando precipitadamente esos intereses y sentimientos como «reaccionarios». Tenemos que llegar a ser más conscientes del enorme valor de la diversidad cultural, tenemos que reconocer su necesidad y el valor de las raíces culturales, y tenemos que

10. Al final de *Of the Division of Labor*, traducción de George Simpson (Nueva York: Free Press, 1964).

saber y decir que si todo el mundo *debería* tener el derecho legal para «hacer casi todo lo que quiera», no se sigue que uno *merezca* ese derecho como algo que no tiene nada de especial. Alguna gente no es *moralmente* merecedora de derechos que sería incorrecto negarles. Algunos de nuestros derechos deberían ser *ganados*, moralmente hablando.

EL RETORNO DEL RELATIVISMO

Sin embargo, hay otro lado de la moneda. Si la idea de una ética universal conduce (¡aunque sea inválida la lógica!) a una forma de vida universal, entonces hay muchos pensadores que abogarían por un *modus tollendo tollens*: ya que una forma de vida universal es una mala idea, también lo es una ética universal. (*Ethics and the Limits of Philosophy*, de Bernard Williams, es un ejemplo reciente de esta manera de pensar, y, filosóficamente hablando, uno de los más sólidos. Por supuesto, Williams también cree desde una base metafísica que una ética universal con una validez objetiva es un imposible.)¹¹

La posición relativista se enfrenta con un problema que es simultáneamente obvio y profundo. El relativismo no es por sí mismo una ética sino una metaética que, y Bernard Williams es consciente de ello, es corrosiva respecto a todas las posiciones y concepciones éticas. Que la *reflexión destruye el conocimiento ético* es algo que Williams nos dice una y otra vez; esto podría ser el lema central del libro entero. En la medida en que el relativista quiere ser más que sólo un.

11. Para una crítica detallada de los argumentos de Williams, véase mi «Objectivity and the Science/Ethics Distinction», en mi *Realism with a Human Face* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

metaético, está en una posición difícil. Como dije, Williams es consciente de este problema, y una forma en la cual intenta enfrentarse a él es la siguiente. Acepta la dicotomía ac-tualmente familiar entre conceptos éticos «turbios» y «transparentes». Los conceptos éticos «turbios» (la terminología proviene, creo, de la antropología) tienen un fuerte contenido descriptivo. La importancia de tales conceptos, aunque no la terminología, era ya familiar para Ortega y Gasset: «El lenguaje muestra —por profundas razones que no podemos investigar en este ensayo— una tendencia económica a expresar fenómenos de valor por medio de un halo de significación complementaria que circunda la significación primaria, realista, de las palabras ... De manera similar (Ortega acababa de discutir la palabra «noble» como un ejemplo de esto) las palabras «generoso», «elegante», «hablido», «fuerte», «selecto» —así como «sórdido», «inelegante», «torpe», «débil», «vulgar» — significan simultáneamente realidades y valores. Lo que es más, si exploramos el diccionario con el fin de recoger todas las palabras con un significado completamente evaluativo, sin duda estaremos sorprendidos por la fabulosa decantación de caracteres y matices de valor en el lenguaje ordinario.¹² Por conceptos éticos «transparentes», Williams entiende conceptos éticos abstractos como «correcto», «incorrecto», «bueno», «malo», «virtud», «vicio», «derecho» y «pecado».

Siguiendo el ejemplo de John McDowell,¹³ Williams rechaza la concepción de que los conceptos éticos «turbios» puedan ser explícitamente factorizados en un «componente

descriptivo» y un «componente evaluativo»; esto es, rechaza la concepción de que para cada concepto ético turbio (véase, por ejemplo, la pequeña lista de Ortega que acabo de citar) se pueda construir un concepto libre de valores que tenga exactamente la misma extensión. El argumento de McDowell —que Williams considera con toda probabilidad correcto— consiste en que un hablante no puede discernir cómo estos conceptos serán aplicados a los casos difíciles, o simplemente a los casos nuevos, por hablantes expertos a menos que él o ella sea capaz de identificarse imaginativamente con los valores del grupo al cual pertenezcan esos conceptos.¹⁴

Pero Williams va aún más lejos, y niega que haya alguna *implicación* que conecte los conceptos éticos «turbios» y los «transparentes». Considera una sociedad hipertradicionalista que imagina como carente de todos nuestros conceptos éticos transparentes, y argumenta que cuando alguien en esa sociedad diga, por ejemplo, que alguna acción es «sórdida», su afirmación no *implicará* en absoluto que la acción es incorrecta: después de todo, «incorrecto» es una noción *nuestra*, y mantener que todas las evaluaciones en todos los lenguajes implícitamente involucran *nuestros* conceptos éticos sería (asegura Williams) una estrechez de miras lógica.

Pienso que la conclusión de Williams es correcta aunque el argumento es ¡terrible! *Existen* circunstancias en las cuales no sería autocontradictorio decir «Era una acción sórdida, pero tenía que hacerse» (donde el «tenía que hacerse» tiene claramente la fuerza de «era moralmente requerido»); por ello estoy de acuerdo en que (por ejemplo) «sórdido»

12. «Introducción a la estimativa», *Obras Completas*, vol. 6 (1923), págs. 317, 320-321.

13. Véase McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 42 (1978), y «Virtue and Reason», *Monist*, 62 (1979).

14. Para un argumento de algo diferente pero con el mismo efecto, véase mi *Reason, Truth, and History* (Nueva York: Cambridge University Press, 1981).

no implica «moralmente incorrecto». Sin embargo, el hecho de que un concepto no pertenezca a un lenguaje no muestra que afirmaciones realizadas en nuestro lenguaje que contengan ese concepto no puedan ser implicadas por afirmaciones realizadas en el otro lenguaje; «Tengo una pera en cada mano» implica «Tengo un número primo par de peras en mis manos», ya pertenezcan o no los conceptos «par» y «número primo» al lenguaje en el cual fue hecha la primera afirmación.

Williams necesita esta complicada maquinaria filosófica porque quiere argumentar que, en una sociedad hipertradicional, las verdades éticas (expresadas en el lenguaje ético turbio de esa sociedad) pueden ser verdaderas (de acuerdo a las reglas del juego de lenguaje local) sin tener, de ningún modo, implicaciones universales. En efecto, la maquinaria de Williams está diseñada para permitir precisamente lo que algunos críticos de la Ilustración parecen querer: diversas perspectivas éticas locales, pudiendo ser vista cada una de ellas como «verdadera» por sus adherentes, pero cuya veracidad no tenga ningún tipo de implicaciones universalistas.

Un ejemplo puede clarificar cómo funciona esto. Supongamos que hemos perdido un concepto ético (la «castidad», me temo, es un buen ejemplo). Entonces, incluso aunque ese concepto esté presente en la sociedad S, si la forma de vida de la sociedad S está demasiado «distante» de la nuestra, si no pudiéramos adoptar esa forma de vida sin haber sufrido un lavado de cerebro, o habernos vuelto locos, y si, en el mismo sentido, nuestra forma de vida está demasiado «distante» de la de la sociedad S, entonces, si se cumplen todas estas condiciones, según Williams, el conocimiento de la gente que vive en S de que algunas formas de conducta «no son castas» es simplemente *irrelevante* para nosotros. (En la jerga de Williams, cualquier confrontación entre nuestra

perspectiva y la perspectiva de S es *nocional* y no *real*.) Ciertamente, si hemos perdido realmente el concepto, no *podemos* ni siquiera expresar lo que la gente en S puede expresar al decir que esas formas de conducta «no son castas». (Aquí Williams está usando la maquinaria de la «incommensurabilidad» introducida en la filosofía de la ciencia por Kuhn.) Ni tampoco la verdad de la afirmación de que esas formas de conducta no son castas (hecha por un miembro de la sociedad S) implicará que esas formas de conducta sean «moralmente repugnantes» (algo que nosotros *podemos* expresar), ya que tal implicación sería justamente el tipo de implicación «de lo turbio a lo transparente» que Williams pone cuidado en evitar.

Uno puede, sin embargo, preguntarse ¿justamente a qué sociedades la doctrina de Williams, imaginando que sea correcta, se aplicaría? Es difícil conseguir ejemplos en los escritos de Williams: los tres que recuerdo son ¡«un cacique de la edad de bronce», «un samurai medieval» y los aztecas! Parece apropiado decir aquí algo sobre la inclusión del «samurai medieval». Según lo que sabemos, muy probablemente el samurai medieval era un estudiante de budismo Zen y, posiblemente también, del confucianismo. Como tal, podemos no estar inclinados a usar nuestros conceptos éticos «transparentes», aunque ciertamente él estuviera familiarizado con un vocabulario abstracto adecuado para hacer afirmaciones universalistas. Cuando un budista Zen dice que una forma de vida conduce al *satori* y otra forma de vida conduce al dolor, está haciendo una afirmación de significación universal: éste es, por decirlo así, el *eje fundamental* del budismo. Y cuando Confucio nos dice cómo deberíamos tratar a los miembros de nuestra familia, a nuestros superiores y a nuestros subordinados, es acertado, me atrevería a decir, usar las palabras «debería» y «debe» para explicar sus

pensamientos en inglés a pesar de que los usos de estas palabras en inglés no se correspondan exactamente con sus usos en chino (el lenguaje en el cual el confucianismo era estudiado en Japón). Por cierto, en tiempos del «samurai medieval» habían llegado a ser ampliamente conocidos en Japón ricos sistemas de conceptos éticos *transparentes*.

Realmente, la idea global de una cultura que sólo tiene conceptos éticos «turbios», y no tiene conceptos éticos «transparentes», es un mito filosófico. Homero nos cuenta muchas cosas sobre los «caciques de la edad de bronce» y ellos ciertamente tenían conceptos éticos «transparentes», empezando por *χρῆ*, que quiere decir «es correcto y justo»; «se debe, se debería». De nuevo, no estoy pretendiendo que *χρῆ* sea *sinónima* a ninguna de estas entradas de diccionario; pero cualquier doctrina filosófica que requiera, para su defensa, la afirmación de que esta palabra griega común es totalmente *ininterpretable* en nuestra lengua es tan insolvente como el monigote de la «incomensurabilidad» total, mientras que la afirmación de que su uso estaba restringido a obligaciones ligadas a una clase social (de manera que un aristócrata no podría ni siquiera expresarla —o tener— el pensamiento de que *cualquiera*, incluyendo los plebeyos, «debería» defender su casa y alimentar a sus hijos) es pura fabulación. Por lo que respecta al Nahuatl (el lenguaje azteca), a pesar de que escribí un trabajo para Zelig Harris sobre el plural en Nahuatl hace muchos años, ya no sé (si es que lo he sabido alguna vez) cuál es el vocabulario ético del Nahuatl, aunque me sorprendería si no tuviera también tantos conceptos «transparentes» como «turbios».

El problema, brevemente, es que las sociedades tradicionales —las sociedades tradicionales que realmente han existido, no la ficción de Williams de la «sociedad hipertradicional»— no tienen sólo conceptos éticos «turbios»; también

tienen concepciones *filosóficas*, concepciones sobre cómo *todo el mundo* debería vivir, y conceden gran importancia a esas concepciones. Lo que nosotros en Occidente llamamos las «religiones» de los pueblos tradicionales, por ejemplo, tienen que ver tanto con problemas que se considera trascienden las fronteras culturales como con problemas que surgen en culturas «tradicionales» particulares. La imposibilidad de discutir problemas éticos sin asumir el marco de valores de una cultura particular, si es una imposibilidad, sugiere la imposibilidad de cualquier noción significativa de un problema existencial «universal» o «eterno». Pero toda persona sana cree profundamente que hay problemas humanos universales.

Que Williams mismo no piense que su doctrina de una «relatividad de la distancia» nos ayuda mucho *actualmente* se muestra por su comentario (*Ethics and the Limits of Philosophy*, pág. 163) de que «el relativismo basado en la distancia meramente espacial no tiene ningún interés o aplicación en el mundo moderno. Actualmente, todas las confrontaciones entre culturas deben ser confrontaciones reales».

ISAIAH BERLIN ACERCA DEL RELATIVISMO

Si la versión de Williams del relativismo es en último término insatisfactoria es, en parte, a causa de que las *construcciones* que impone sobre lo que sería una perspectiva ética adecuada resultan muy débiles. En verdad, a menudo dice que esa perspectiva debe ser tal que podamos «vivir reflexiva y permanentemente en ella»; pero frecuentemente expresa cierto pesimismo acerca de si *alguna* perspectiva ética puede realmente soportar mucha reflexión. Aparte de esto, el único estándar de desarrollo humano que menciona es «el

estándar ecológico del ojo inteligente y la cabellera poblada», ¡un revelador matiz de reduccionismo!

Una concepción muy diferente surge cuando se empieza a ver que hay formas buenas de vida alternativas, concepciones alternativas satisfactorias de lo bueno, en (si se me permite) un «más turbio» sentido de «satisfactorio». Debería citar de nuevo a Berlin:

Las comunidades pueden parecerse entre sí en muchos sentidos, pero los griegos son diferentes de los alemanes luteranos, los chinos son diferentes de ambos; lo que se afanan en conseguir, y aquello a lo que tienen miedo o veneran raramente es siquiera similar.

Esta concepción ha sido llamada relativismo cultural o moral ... No es relativismo. Los miembros de una cultura pueden, gracias a la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamó *entrare*) los valores, los ideales, las formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de aquellas remotas en el tiempo o el espacio. Pueden encontrar inaceptables esos valores, pero si abren suficientemente sus mentes, pueden captar que se puede ser un ser humano completo, con el cual uno pueda comunicarse, y al mismo tiempo vivir a la luz de valores distintos de los de uno mismo, pero que, a pesar de ello, pueden ser vistos como valores, objetivos vitales, a través de cuya realización la humanidad podría sentirse satisfecha.¹⁵

Decir con Berlin que se puede *entrare* en «los valores, ideales, formas de vida» de otra sociedad no es decir que se deban ver todos «los valores, ideales, formas de vida» como igualmente buenos. Berlin hablaba de «otra cultura o sociedad», pero muy a menudo donde es difícil «entrar» es en nuestra propia cultura o, mejor dicho, en nuestra propia cul-

15. «On the Pursuit of the Ideal», pág. 14.

tura en tanto que entra en conflicto consigo misma dentro de cada uno de nosotros. Estos conflictos son difíciles de tratar; pero el rechazo a entender imaginativamente una u otra parte de nuestra propia cultura frecuentemente es un rechazo a entenderse uno mismo. Wittgenstein dijo una vez que «imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida». Citando este pasaje, Stanley Cavell ha escrito,

Al filosofar, tengo que llevar a la imaginación mi propio lenguaje y forma de vida. Lo que procuro es un encuentro de mis criterios culturales con el fin de confrontarlos con mis palabras y vida a medida que los persigo y puedo imaginarlos; y al mismo tiempo, para confrontar mis palabras y vida a medida que los persigo; confrontar la cultura con ella misma a través de las líneas en las cuales ella se da cita en mí.¹⁶

Esta forma de filosofía, Cavell añade, puede llamarse «educación para adultos».

PRAGMATISMO Y PLURALISMO

¿Hay un peligro de relativismo en el conocimiento más amplio y profundo de las tradiciones (incluyendo las tradiciones de nuestros ancestros) con las cuales uno no se identifica completamente? Para algunos, la negación de Berlin de que su posición sea lo mismo que el «relativismo cultural y moral» puede parecer un poco superficial. Después de todo, él condena el absolutismo moral en términos agudos. «Concluyo que la propia noción de una solución final no sólo es impracticable sino, si estoy en lo cierto y al-

16. *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pág. 125.

gunos valores no pueden sino chocar entre sí, también incoherente. La posibilidad de una solución final —incluso si olvidamos el sentido terrible que estas palabras adquirieron en el tiempo de Hitler— se convierte en una ilusión, y en una ilusión muy peligrosa. Porque, si uno realmente cree que tal solución es posible, entonces seguramente ningún coste sería demasiado alto para obtenerla; hacer a la humanidad justa, feliz, creativa y armoniosa para siempre —¿cuál sería un precio demasiado alto para pagar por esto? Para hacer tal tortilla, seguramente no hay límite al número de huevos que deberían romperse— ésta fue la fe de Lenin, de Trotsky, de Mao, y por lo que sé, de Pol Pot.¹⁷ O, si Berlin no es un relativista, ¿no está sólo diciendo que hay en torno nuestro varias filosofías morales, políticas y religiosas óptimas, y que uno debe sólo hacer una elección subjetiva entre ellas?

Berlin está ciertamente defendiendo el pluralismo, pero el pluralismo no debería confundirse con el relativismo cultural ingenuo. Ya que él no discute este tema en detalle, acabaré refiriéndome a un pensador que estuvo toda su vida preocupado por estas cuestiones, William James. James, tanto como Isaiah Berlin, defendió el pluralismo y condenó el dogmatismo y el absolutismo. Al mismo tiempo, James defendió muy bien (o notoriamente bien, dependiendo de nuestro punto de vista) el derecho a creer.

Nuestra naturaleza pasional no sólo legítimamente puede, sino que debe, decidir una opción entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que no pueda por su naturaleza ser decidida desde un terreno intelectual, ya que decir bajo tales circunstancias, «No decides, deja abierta la cuestión» es, a su vez, una decisión pasional

17. «On the Pursuit of the Ideal», pág. 16.

—igual que decidir sí o no— y está sujeta al mismo riesgo de perder la verdad.¹⁸

¿Cómo consigue James reconciliar el derecho a creer con «pasión» con su condena del dogmatismo y del autoritarismo?

Para los pragmatistas, la respuesta está en la siguiente reflexión. La noción de que la historia ha conducido a varias formas de vida «óptimas» —óptimas pero irreconciliables— es demasiado simple. Toda forma de vida, todo sistema de valores, tradiciones y rituales que los humanos han inventado hasta aquí tiene tanto defectos como virtudes. No sólo hay imperfecciones que pueden ser puestas al descubierto desde el interior de la forma de vida, imperfecciones que una persona reflexiva de bien puede señalar e intentar cambiar desde dentro, sino que hay defectos que llegamos a ver desde fuera, como resultado de un incremento en el conocimiento y/o de un sentido ampliado de la justicia (de lo que James llamó «escuchar los gritos de los heridos»).¹⁹ Por ejemplo, todas las formas de vida que se han dado en la historia sufren de un chauvinismo machista, de prejuicios contra los homosexuales, y de otras clases de insensibilidad y crueldad. Simplemente, declarar perfecta a cualquier forma de vida es violar una máxima que debería gobernar la búsqueda de la verdad en toda área de la vida: ¡No bloquear el curso de la investigación! Que la verdad no pueda asegurarse de una vez y para siempre mediante una revelación se aplica a la verdad ética y religiosa tanto como a la verdad científica. Nuestro problema no es que debamos escoger entre un número ya fijo y definido de formas de vida óptimas;

18. «The Will to Believe», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

19. Véase «The Moral Philosopher and the Moral Life», en *The Will to Believe and Other Essays*.

nuestro problema es que no conocemos ni siquiera una forma de vida *óptima*.

En esta situación, no tenemos otra elección que intentar reformar y mejorar las formas de vida que tenemos, así como intentar nuevas formas de vida si creemos que son mejores; pero estos intentos no deben hacerse a expensas del derecho de otros a hacer sus propios intentos. No hay nada erróneo en la elección de la persona que escoge permanecer en una forma de vida tradicional e intenta hacerla tan buena, tan justa y tan satisfactoria como sea posible, en la medida en que él, o ella, no intenta obligar a los demás a llevar esa forma de vida. Por supuesto, ésta es una idea democrática; para los pragmatistas, sin embargo, no se sigue sólo de la idea de democracia sino, de manera más fundamental, del reconocimiento de que una verdad merecedora de tal nombre tiene que estar en el mundo y someterse a la discusión pública.²⁰ Esto es lo que William James quería decir cuando escribió que «la consecuencia práctica de tal filosofía es el bien conocido respeto democrático por el carácter sagrado de la individualidad ... [Ello] es, en todo caso, la tolerancia externa de cualquier cosa que no sea ella misma intolerante ... Religiosa y filosóficamente, nuestra antigua doctrina nacional de vive y deja vivir resulta tener un significado mucho más profundo que el que nuestra gente parece ahora imaginar».²¹

Cuando Berlin describe lo que todas estas concepciones (el platonismo, la teología tradicional, la Ilustración,

20. Esta idea pragmatista de una conexión entre la ética democrática y el método científico ha sido recientemente revivida y elaborada por dos famosos filósofos de Frankfurt: Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Para una discusión de su trabajo y su relación con el pragmatismo, véase mi *The Many Faces of Realism* (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), págs. 53-56.

21. *Talks to Teachers on Psychology and Some of Life's Ideals* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), págs. 4-5.

el pensamiento progresista del siglo XIX) tenían en común, escribe:

Lo que todas estas concepciones tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, al igual que en las ciencias, todas las cuestiones genuinas deben tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás necesariamente errores. En segundo lugar, que debe haber un sendero seguro hacia el descubrimiento de esas verdades. En tercer lugar, que las respuestas verdaderas, cuando se encuentran, deben ser necesariamente compatibles entre sí y formar un único todo, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra —que conocemos *a priori*—. Este tipo de omnisciencia fue la solución al rompecabezas cósmico. En el caso de las costumbres, podríamos entonces concebir lo que debía ser una vida perfecta, cimentada como sería sobre una comprensión correcta de las reglas que gobernaban el universo.

El pragmatismo está de acuerdo con Berlin en rechazar el primero y el tercer punto de esta lista: la idea de una respuesta verdadera (lo cual tampoco se aplica realmente a la ciencia,²² excepto en una imagen excesivamente simplificada de lo que es la ciencia) y la idea consiguiente de un único conjunto de reglas que describen tanto el universo como lo que sería una «vida perfecta». El pragmatismo no cree, nos dice James,²³ que pueda haber una «teoría ética construida dogmáticamente por adelantado»; y requiere que toleremos el pluralismo. Pero la actitud del pragmatismo hacia el segundo punto de Berlin, la idea de un «sendero seguro hacia el descubrimiento de esas verdades» tiene matices. No hay un *algoritmo* o procedimiento mecánico, ningún conjunto de

22. Sobre esto, véase mi *Realism and Reason*, *Philosophical Papers*, vol. 3 (Nueva York: Cambridge University Press, 1983).

23. Ésta es la primera sentencia de «The Moral Philosopher and the Moral Life».

«cánones para el método científico» ahistóricos, que nos conduzcan a la verdad en toda área, o en alguna, sino que existe el imperfecto pero necesario «sendero» de luchar por, y probar, los propios ideales en la práctica, mientras demos a los demás el derecho a hacer lo mismo.

La ética a la cual conduce esta concepción de la verdad es, me parece, la ética que es necesaria para combinar el gran valor ilustrado de la tolerancia con el respeto hacia la particularidad de la tradición, y con el reconocimiento de la necesidad de concepciones turbias acerca del significado de la vida, cuya ausencia en el pensamiento de la Ilustración hizo que la gente sintiese un gran vacío. A algunos, esta ética les parecerá floja; un mero restablecimiento del «liberalismo». Respecto a esto, la réplica debe ser que el deseo de concepciones que sean «excitantes», «originales», «radicales», concepciones que «destruyan» todo lo que pensábamos antes, no es en general lo mismo que el deseo de la verdad. El conflicto de tradiciones y concepciones de lo bueno ciertamente continuará. Si este conflicto no está acompañado y atemperado por el esfuerzo por comprender valores y concepciones de lo bueno que no sean las nuestras y por la voluntad de comprometernos, nuestros peores miedos ciertamente se harán realidad. Escribiendo sobre el mismo fracaso que he estado discutiendo, el fracaso de entender (James lo llama una «ceguera») los «valores y significados» de otros, dice James, «Nadie tiene una intuición de todos los ideales. Nadie debería atreverse a juzgarlos apresuradamente. La pretensión de dogmatizar sobre ellos es el origen de la mayoría de las injusticias y crueldades humanas y el rasgo del carácter humano que con más probabilidad hace llorar a los ángeles».²⁴

24. «What Makes a Life Significant?», en *Talks to Teachers on Psychology*, pág. 150.