

1

LA POLÍTICA CULTURAL Y LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

POLÍTICA CULTURAL

La expresión «política cultural» abarca, entre otras cosas, las polémicas relacionadas con las palabras que hemos de utilizar. Cuando decimos que los franceses deberían dejar de referirse a los alemanes con el apelativo de «boches», o que los blancos harían bien en no seguir empleando despectivamente la palabra «negro» para denominar a los hombres de color nos movemos en el ámbito práctico de la política cultural. Y ello porque al abandonar estos usos lingüísticos contribuiremos a promover uno de nuestros objetivos sociopolíticos: el incremento del grado de tolerancia que ciertos grupos de personas muestran hacia otros colectivos.

La política cultural no se circunscribe exclusivamente a los debates vinculados con el discurso del odio. Incluye asimismo proyectos concebidos para librarnos de temas discursivos enteros. Por ejemplo, a menudo se dice que debemos dejar de recurrir a los conceptos de «raza» y «casta», que tenemos que frenar la práctica de dividir a la comunidad humana en función de su descendencia genealógica. La idea consiste en disminuir las posibilidades de que siga planteándose la pregunta: «¿cuáles son los antepasados de este hombre o esta mujer?». Son muchas las personas que reclaman que se expulsen del lenguaje expresiones como las de «noble cuna», «mestizo», «paria», «matrimonio mixto», «intocable» y otras similares. Y ello, argumentan, porque viviríamos en un mundo mejor si la idoneidad de la gente como

esposas, empleados o funcionarios públicos se juzgara enteramente sobre la base de su conducta, y no, siquiera fuese parcialmente, en virtud de una referencia a su origen.

Esta línea de pensamiento topa en ocasiones con un argumento contrario: el que sostiene que «realmente existen diferencias heredadas y que el linaje *tiene* importancia». La réplica es la siguiente: ciertamente hay características físicas heredadas, pero éstas no se corresponden, *per se*, con ningún rasgo que pueda ofrecer una buena razón para deshacer unos planes de boda, o para votar a favor o en contra de un candidato. Puede que la noción de la transmisión genética resulte necesaria desde un punto de vista médico, pero no la precisamos para ningún otro fin. Por consiguiente, en lugar de hablar de razas diferentes, limitémonos a tratar de la existencia de genes distintos.

En el caso de la «raza», al igual que en el de la «noble cuna», la pregunta «¿existe semejante cosa?» y la interrogante «¿hemos de hablar de ella?» parecen notablemente equivalentes. Ésta es la razón de que tendamos a considerar que los debates que tratan de elucidar si debemos dejar de hablar o no de razas distintas son de naturaleza «política» antes que «científica» o «filosófica». Sin embargo, hay otros casos en que parece raro identificar las preguntas relativas a lo que existe con las vinculadas a lo que resulta o no deseable debatir.

La cuestión de si ha de hablarse o no de los neutrones, por ejemplo, parece ser un asunto estrictamente científico. Por este motivo hacemos recaer sobre las personas que lamentan la totalidad de las investigaciones que los físicos han dedicado a estudiar la radioactividad, o a especular con la posibilidad de fisión el átomo, la acusación de confundir la ciencia con la política. Parece natural pensar que la cuestión política de si ha de juzgarse bueno o no para la humanidad que los científicos comenzaran a cavilar sobre la eventualidad de la escisión atómica haya de diferenciarse de las interrogantes científicas asociadas con la existencia y las propiedades de las partículas elementales.

Si he esbozado aquí el contraste entre el caso de las razas y el de los neutrones es porque sienta las bases de las preguntas que

quiero abordar: ¿cómo sabemos entonces —si es que puede saberse— cuándo un debate acerca de lo que existe ha de plantearse al margen de toda referencia a nuestras metas sociopolíticas? ¿Cómo habremos de parcelar la cultura a fin de distinguir en ella campos en los que la política cultural se muestre relevante y áreas en las que no deba inmiscuirse? ¿En qué casos resulta apropiado decir: «será *mejor* que hablemos de estos temas, puesto que *existen*», y en cuáles concluiremos que la observación no es pertinente?

Todas estas interrogantes se revelan importantes en los debates relacionados con aquellos roles que la religión deba desempeñar en la sociedad contemporánea. Muchas personas piensan que simplemente deberíamos dejar de hablar de Dios. Y lo creen así por razones muy similares a las que les llevan a creer que es negativo tratar de las razas o las castas. La frase de Lucrecio —*Tantum religio potuit suadere malorum**— ha venido citándose por espacio de dos mil años a fin de recordarnos con qué facilidad se recurre a las convicciones religiosas para excusar la comisión de actos de crueldad. En la afirmación de Marx de que la religión es el opio del pueblo se resume el recelo —ampliamente difundido desde la Ilustración— de que las instituciones eclesiásticas se cuentan entre los principales obstáculos para la constitución de una comunidad global de carácter cooperador. Mucha gente coincide con Marx en que debemos tratar de construir un mundo en el que los seres humanos dediquen todas sus energías a incrementar la felicidad humana en esta tierra, en lugar de consagrar parte de su tiempo a pensar en la posibilidad de una vida tras la muerte.

Afirmar que deberíamos dejar de hablar de Dios porque con ello se impide la búsqueda de la felicidad humana equivale a

* La cita se encuentra en *De la naturaleza de las cosas*, edición de Agustín García Calvo, traducción del abate Marchena, Madrid, Cátedra, 1983 (c. 60 a. de C.), libro I, verso 101. Aunque su significado literal viene a decir: «Tal era el poder de la religión en incitar al mal» —en referencia a la crueldad de los sacrificios humanos como ceremonias de propiciación—, la traducción española vierte la frase como sigue: «¡Tanta maldad persuade el fanatismo!». (*N. de los t.*)

adoptar una actitud pragmática respecto de la religión, una actitud que muchos creyentes consideran ofensiva y que algunos teólogos juzgan improcedente. Todos ellos insisten en que el hecho determinante es que Dios *existe*, o quizá incidan más bien en otra circunstancia: la de que los seres humanos poseen *realmente* un alma inmortal. Aun concediendo que la existencia de Dios o de un alma inmortal es una cuestión controvertida, dicha controversia debiera girar explícitamente en torno a lo que existe, no en torno al hecho de si las creencias religiosas desembocan o no en la felicidad humana. Cada cosa en su orden: la ontología es anterior a la política cultural.

LA RELIGIÓN A JUICIO DE WILLIAM JAMES

Me propongo argumentar aquí que la política cultural debiera sustituir a la ontología, y también que la cuestión *misma* de si debiera procederse o no a dicha sustitución es a su vez materia propia de la política cultural. No obstante, antes de pasar a centrarme en la defensa de estas tesis quiero resaltar lo importantes que resultan estas cuestiones para aquellos filósofos que, como yo mismo, simpatizamos con el pragmatismo de William James. James coincidía con John Stuart Mill en que las acciones correctas que hemos de realizar, y más aun las creencias justas que debemos abrazar, serán siempre aquellas que más incrementen la felicidad humana. Ésta es la razón de que defendiera una ética utilitarista en materia de creencias. Es frecuente que James venga a decir que *todos* los asuntos, incluyendo los que versan sobre lo que existe, se reducen a cuestiones relacionadas con aquello que pueda contribuir a crear un mundo mejor.

El hecho de que James estuviera dispuesto a sostener este tipo de planteamientos le convirtió en blanco de ciertas acusaciones, por ejemplo la de perversidad intelectual. Y ello porque su punto de vista parece sugerir que al ponerse sobre la mesa, en el curso de una conversación, nociones como las de «mestizaje» o «fisión atómica», resulta apropiado exclamar: «¡Mejor no hablar de este tipo de cosas! ¡Es demasiado peligroso! ¡No nos adentremos en

ese terreno!». James parece admitir que se haga lo que Peirce prohibiera: cerrar el paso a la investigación, negarse a averiguar cómo es en realidad el mundo, puesto que aventurarse a hacerlo podría tener efectos perniciosos para los seres humanos.

Por poner un ejemplo concreto, son muchas las personas que han argumentado que los psicólogos no debieran tratar de esclarecer si las características físicas hereditarias guardan o no alguna relación con la inteligencia, en atención sencillamente al daño social que podría conllevar una respuesta positiva a dicha interrogante. El juicio que James manifiesta en relación con la verdad parece sugerir que las personas que razonan de ese modo están exponiendo un planteamiento pertinente. Por otra parte, la gente que recela del pragmatismo manifiesta que el hecho de impedir que los científicos realicen experimentos a fin de establecer si la inteligencia puede transmitirse o no por vía genética, o para deducir si resulta factible o no fabricar una bomba de neutrones, supone un atentado contra la averiguación de la verdad. Desde su punto de vista, lo que deberíamos hacer es aislar las cuestiones prácticas vinculadas con la determinación de si procede o no cultivar la eugenesia o la discriminación racial, separándolas de la cuestión categóricamente empírica de si los europeos son o no, por término medio, menos inteligentes que los asiáticos; de la misma manera que distinguimos la pregunta de si resulta *posible* construir una bomba de neutrones de la interrogante relacionada con el hecho de si debiéramos *hacerlo* o no.

James no sólo ha recibido críticas por obstaculizar el avance de la investigación, y por revelarse, en suma, excesivamente proclive a un planteamiento restrictivo, sino también por mostrarse demasiado permisivo. Esta última crítica suele dirigirse las más de las veces contra un ensayo suyo titulado *La voluntad de creer*,* un trabajo que, según él mismo aseguraba, tendría que haberse publicado bajo otro rótulo: *El derecho a creer*. En este texto, James argumenta que uno tiene derecho a creer en la existencia de Dios si dicha creencia contribuye a la felicidad personal, y que al

* Introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, traducción de Lorena Villamil García, Madrid, Tecnos, 2003 (1897). (*N. de los t.*)

margen de esa contribución no hay ninguna otra razón que pueda justificar tal creencia.

Para quienes simpatizamos con el pragmatismo de James, la mejor forma de reformular su planteamiento pasa, en mi opinión, por decir que las cuestiones pertinentes para determinar en qué consiste el exceso de permisividad o de restricción son a su vez cuestiones pertenecientes al ámbito de la política cultural. Pondré un ejemplo: la cuestión de si debiera o no exigirse a quienes profesan una creencia religiosa que suministren alguna prueba de la verdad de su fe, censurándoles por incultos o irracionales en caso de revelarse incapaces de ofrecer pruebas suficientes, es una cuestión relacionada con el tipo de papel que deseamos que desempeñe la religión en nuestra sociedad. Es en todo punto similar a la cuestión que suscitara en su día la Inquisición: ¿ha de permitirse que los científicos se desentiendan desdeñosamente de las Escrituras al formular hipótesis sobre el movimiento de los cuerpos celestes?

La interrogante de si debemos o no, en nombre de la preservación de las antiguas tradiciones, permitir que los padres perpetúen un sistema de castas mediante prácticas que impongan a sus hijos la elección de un cónyuge es una interrogante del mismo tipo. Dichas cuestiones surgen invariablemente cuando una serie de prácticas sociales nuevas comienzan a rivalizar con las antiguas; lo observamos, por ejemplo, en el momento en que la Nueva Ciencia de la Europa del siglo xvii empieza a competir con las iglesias cristianas por el control de las universidades, o al quedar expuesta la cultura tradicional africana a las costumbres europeas.

La cuestión de si fue en su día pertinente permitir que los científicos determinaran si el átomo es o no susceptible de división, o la de si ha de aceptarse que traten de averiguar la correlación entre la inteligencia y el color de la piel, no es una cuestión que admita una respuesta simple como la de «¡no frenemos el avance de la investigación!» o la de «¡busquemos la verdad aunque se hunda el mundo!». Y tampoco lo es la cuestión de si Francia y Alemania actúan correctamente o no al considerar delictiva la negación del Holocausto. Es mucho lo que puede decir-

se por ambas partes. El argumento que sostiene que ha de dejarse a los científicos investigar cuanto se les antoje descansa en la afirmación de que cuanto mayor sea nuestra capacidad de predecir los acontecimientos, tanto mejor parados saldremos a largo plazo. El razonamiento que solicita en cambio que se bloquee su acceso a determinados temas estriba en que los peligros a corto plazo son tan grandes que superan las eventuales posibilidades de un beneficio a largo plazo. No existe ningún gran principio filosófico que pueda ayudarnos a resolver esta clase de problemas relacionados con la gestión del riesgo.

Decir que James se halla básicamente en lo cierto en su enfoque de la verdad y la realidad equivale a decir que los únicos argumentos que importan son los que guardan relación con estos peligros y beneficios relativos. Por esta razón, el argumento de que «deberíamos hablar del asunto porque pertenece al ámbito de lo real» resulta tan inútil como el que sostiene que «ha de creerse algo porque es cierto». Desde el punto de vista que comparto con James, las atribuciones de realidad o verdad no son sino otros tantos cumplidos obsequiosos que hacemos a aquellas entidades o creencias que han superado la prueba del tiempo, ofrecido contraprestaciones y demostrado su utilidad, quedando de ese modo integradas en las prácticas sociales aceptadas. Y cuando dichas prácticas son contestadas, de nada sirve afirmar que la realidad o la verdad se encuentran del lado de uno u otro de los litigantes. Y ello porque tales afirmaciones no pasarán en ningún caso de ser simples puñetazos en la mesa y no constituyen por tanto una contribución seria a la política cultural.

Otra forma de exponer el argumento de James consiste en decir que es más cierto que la verdad y la realidad existen como apuntalamiento de las prácticas sociales que afirmar lo contrario. A semejanza del sabbat, están hechas para el hombre. Ésta es una afirmación sombría, pero creo posible defenderla echando mano de los trabajos de un neohegeliano actual, Robert Brandom, en cuyos escritos hallaremos las mejores armas para respaldar la versión del pragmatismo de James que aquí presento. No es Brandom un autor utilitarista, y su obra sigue más la línea de pensamiento que discurre de Kant a Hegel que la que una a

Mill con James. Sin embargo, el modo en que interpreta las aserciones —como una asunción de responsabilidades respecto de los demás miembros de la sociedad antes que a modo de compromiso con «el mundo» o «la verdad»— le sitúa en la estela de James.

BRANDOM Y LA PRIORIDAD DE LO SOCIAL

El fundamento de los últimos trabajos de Brandom puede hallarse en uno de los primeros artículos que este autor publica sobre Heidegger. En dicho escrito Brandom expone la idea de que Heidegger propone una doctrina a la que el propio Brandom denomina «de la prioridad ontológica de lo social». Quizá no sea un feliz hallazgo pensar que la doctrina de la prioridad de lo social posea un carácter «ontológico», pero Brandom recurre a ella como medio para explicar las consecuencias del intento cuasi pragmatista que lleva a Heidegger a dar al *Zuhanden* precedencia sobre el *Vorhanden*. La prioridad a que nos referimos estriba en el hecho de que «todas las cuestiones de autoridad o privilegio, y en particular de autoridad *epistémica*, son cuestiones vinculadas con la práctica social, no hechos objetivos».¹

Brandom amplía su afirmación señalando que la sociedad divide la cultura en tres campos principales. En el primero de ellos, la autoridad individual es absoluta (como sucede en los casos en que un individuo, sea hombre o mujer, refiere en primera persona impresiones, sensaciones o pensamientos). En el segundo, la autoridad suprema descansa en el mundo no humano (así ocurre cuando se admite que el papel de tornasol o los dispositivos para el análisis de muestras de ADN determinen si el acusado de una causa penal ha de ser puesto en libertad o sometido a algún castigo, o si ha de aceptarse o refutarse una teoría científica dada). Hay no obstante un tercer campo en el que la sociedad no delega, sino que conserva el derecho a decidir por sí misma. Este úl-

1. Véase Robert Brandom, «Heidegger's Categories in *Being and Time*», *The Monist*, vol. 66, 1983, págs. 389-390.

timo campo es el terreno propio de la política cultural. Brandom equipara esta situación con las disposiciones constitucionales estadounidenses, según las cuales, sostiene, «se pone en manos del poder judicial la autoridad y la responsabilidad precisas para interpretar a qué esfera concreta de autoridad y de responsabilidad pertenece cada una de las divisiones estatales [es decir, los cuerpos ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno], incluida la suya propia».²

La cuestión que enfrenta a James y a sus oponentes se reduce, pues, a esto: ¿puede decirse que, al margen de la sociedad misma, exista alguna autoridad que dicha sociedad deba reconocer o acatar, una autoridad como la de Dios, la Verdad o la Realidad? El enfoque de Brandom, que concibe las aserciones como otras tantas asunciones de responsabilidades sociales, no deja margen para ese tipo de autoridad, y por consiguiente se alinea con James. Ambos filósofos se hallan en disposición de apelar al principio de la navaja de Ockham. La autoridad tradicionalmente atribuida a lo no humano admite ser explicada en términos sociológicos, y esa explicación sociológica no necesita invocar a ninguno de los más bien misteriosos seres a que ha de recurrir la comprensión teológica o filosófica de la autoridad. (Entre dichas entidades cabe incluir «la voluntad divina», «la intrínseca naturaleza de la realidad, según es en sí misma, con independencia de las necesidades e intereses humanos», y «el carácter dado e inmediato de la experiencia».)

Supongamos que decidimos aceptar la tesis de la primacía ontológica de lo social. En tal caso pensaremos que la cuestión de la existencia de Dios es un asunto que gira en torno a las ventajas y desventajas de hablar de Dios frente a otras formas de discurso alternativas. Nos ocurre con la noción de «Dios» lo que ya sucediera con la de «raza». En lugar de hablar de razas podemos hablar, en un gran número de casos, de genes; en vez de aludir a un Dios Creador podemos remitirnos (como hacen los físicos) a la Gran Explosión; para otros fines, como el de ofrecer un fundamento a la moral, podemos hablar (como hace Haber-

2. *Ibíd.*, pág. 389.

mas) de un consenso obtenido en condiciones ideales de comunicación, e invocar ese discurso antes que el que recurre a la voluntad divina; cuando abordamos el examen del futuro de la humanidad podemos atenernos (como es el caso de Marx) a una utopía social laica en lugar de apelar al Juicio Final...; y así sucesivamente.

Supongamos en cambio que no aceptamos la prioridad de lo social precisamente porque tenemos creencias religiosas y sostenemos que Dios ejerce su autoridad tanto sobre la sociedad humana como sobre todo lo demás. Desde el punto de vista de Brandom esto equivale a mantener que la sociedad humana se halla sometida a la autoridad de la «realidad», a la de la «experiencia» o a la de la «verdad». Todo intento de señalar una autoridad superior a la de la sociedad es una celada que se nos tiende en el juego de la política cultural. Y en eso han de consistir además *necesariamente*, dado que es el único juego que existe. (Sin embargo, al decir que es el único juego en liza, Brandom no está afirmando haber realizado un descubrimiento empírico, y mucho menos puede decirse que pretenda haber revelado una «necesidad conceptual». Lo que hace, diría yo, es articular una postura cultural y política mediante el expediente de señalar las ventajas sociales de su explicación de la autoridad.)

Puede añadirse verosimilitud al planteamiento de Brandom si consideramos qué es lo que en realidad pueden tener en mente las personas cuando dicen que Dios posee autoridad sobre la sociedad humana. No lo dicen a menos que crean conocer qué es lo que Dios quiere que hagan los seres humanos; es decir, no lo dirán si no pueden citar, para respaldar su posición, las sagradas escrituras, las palabras de un gurú, las doctrinas de alguna tradición eclesiástica o algún elemento de índole similar. Sin embargo, tanto desde el punto de vista de los ateos como en opinión de quienes se atienen a una escritura, un gurú o una tradición distinta, todo cuanto se diga en nombre de un supuesto Dios se afirma de hecho en nombre de un determinado grupo de interés (de alguna particular secta o Iglesia, por ejemplo). Será por tanto característico que dos grupos religiosos rivales (pongamos por caso el de los hindúes y los musulmanes, o el de los mormones y

los católicos) sostengan que el otro se niega, de forma deliberada y blasfema, a someterse a la autoridad de Dios.

Los enfrentamientos entre dos grupos de ese tipo son similares al antagonismo que opone a dos abogados defensores que presenten sendos alegatos de apelación ante un tribunal. Ambos letrados sostendrán que la autoridad de «la ley» se halla de su parte. O también pueden compararse con el choque de dos teorías científicas que pretendan responder simultáneamente a la verdadera «naturaleza de la realidad». El argumento de Brandom consiste en que la apelación a Dios, al igual que el recurso a «la ley», es siempre superflua, puesto que mientras exista un desacuerdo respecto a lo que la supuesta autoridad mantiene, la idea misma de «autoridad» se encontrará fuera de lugar.³ Sólo cuando la sociedad decide abrazar una fe, prefiriéndola a otra, o si el juez se inclina en favor de uno de los litigantes en detrimento del otro, o en caso de que la comunidad científica se decante por una teoría, abandonando la contraria, deviene aplicable la idea de «autoridad». La presunta «autoridad» de todo cuanto no sea la comunidad misma (o una persona, cosa o cultura experta autorizada por la comunidad para tomar decisiones en su nombre) no pasa de ser sino un nuevo puñetazo en la mesa.

EL RECURSO A LA EXPERIENCIA, RELIGIOSA O DE OTRO TIPO

El carácter antiintuitivo de las afirmaciones de Brandom se debe en parte a la popularidad del empirismo. Y ello porque los empiristas nos dicen que podemos sacudirnos el yugo de la autoridad de la comunidad local estableciendo un contacto sin mediaciones con la realidad. Este punto de vista ha estimulado la idea de que Europa alcanzó a contactar finalmente con la realidad al encontrar algunos científicos como Galileo el valor nece-

3. Estamos aquí ante un argumento que Stanley Fish ha planteado en repetidas ocasiones, y de manera muy persuasiva. Véase su obra titulada *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Nueva York, Clarendon Press, 1995.

sario para creer en los datos de sus sentidos y no plegarse a la autoridad de Aristóteles y la Iglesia católica.

Brandom coincide con su maestro Wilfrid Sellars en la idea de que establecer una conexión directa con la realidad a través de los sentidos no es sino confundir las relaciones de justificación, que rigen entre proposiciones, con las relaciones causales, cuya pertinencia se aplica a los acontecimientos. No deberíamos juzgar que la capacidad causal que tienen ciertos acontecimientos para producir creencias no derivadas de una inferencia en organismos adecuadamente programados constituya una justificación del hecho de que efectivamente sostengan tales creencias.

Brandom concuerda con Sellars en que «toda conciencia es una cuestión lingüística». Desde este punto de vista, las criaturas no programadas para emplear un lenguaje, como los perros o los bebés humanos, reaccionan a los estímulos, pero no tienen más conciencia de las características de las cosas que la que puedan poseer los termostatos de la incidencia del calor o el frío. No existe posibilidad alguna de puentear las prácticas lingüísticas de la comunidad mediante el uso de los sentidos y averiguar así cómo son en realidad las cosas, y ello por dos razones. En primer lugar, porque todas las proposiciones perceptuales no derivadas de una inferencia («esto es rojo», «esto es desagradable», «esto es sagrado») se efectúan en la lengua de una u otra comunidad, una lengua adaptada a las necesidades de esa comunidad. Y en segundo lugar, porque si la comunidad concede autoridad a dichas proposiciones, esto no se debe a que crea en la existencia de una relación especial entre la realidad y los órganos sensoriales humanos, sino a que posee pruebas empíricas de que esas proposiciones son fiables (en el sentido de que podrán ser confirmadas mediante la aplicación de criterios independientes).

Esto significa que si alguien refiere estar experimentando un objeto y la comunidad no tiene motivos para considerar que el individuo en cuestión sea un informador fiable, la apelación a la experiencia de quien realiza la notificación quedará sin efecto. Si yo sostuviera, contrariamente a la opinión popular, que es posible hallar cuadrados redondos debido a que en fechas recientes yo he topado de hecho con varios de esos objetos, nadie me toma-

ría en serio. Lo mismo ocurrirá si salgo de un bosque afirmando haber avistado un unicornio. Si digo que he visto a Dios, podrían tomarme en serio o no, en función de cuáles fueran los usos del término «Dios» que se hallaran vigentes en mi comunidad. Si le explico a un público cristiano que la observación personal me ha mostrado que Dios es, contrariamente a la opinión popular, del género femenino, lo más probable sería que la audiencia se echara simplemente a reír. Pero si digo que he visto a Cristo resucitado en el disco solar en la mañana de Pascua es posible que me contemplasen con una especie de respetuosa envidia.

En resumen, las proposiciones relativas a Dios han de ajustarse a las expectativas previas, y lo mismo ocurre con las proposiciones relacionadas con los objetos físicos. Esas proposiciones no pueden utilizarse, por sí solas, para impugnar dichas expectativas. Y para este propósito sólo resultan útiles si forman parte de una iniciativa político-cultural plenamente desarrollada y coordinada. Esto es lo que sucede cuando una nueva religión o Iglesia sustituye a sus equivalentes antiguos. En sí mismas, no fueron las afirmaciones que pudieran hacer sobre la existencia de una tumba vacía un puñado de discípulos las que llevaron a Europa a creer que Dios se había encarnado en Cristo. Sin embargo, en el contexto de la general estrategia de relaciones públicas de san Pablo, esas afirmaciones surtieron efecto. De manera análoga, no fue el hecho de que Galileo mantuviera haber visto cruzar unos puntos por delante de la esfera del planeta Júpiter, posiblemente causados por la órbita de sus lunas, lo que terminaría derribando la autoridad de la cosmología aristotélico-ptolemaica. Sin embargo, en el contexto de la iniciativa organizada por los inspiradores de una política cultural basada en las teorías de su colega Copérnico, la aseveración de Galileo tendría una considerable importancia.

Puedo resumir lo que he venido diciendo en relación con el recurso a la experiencia del siguiente modo: la experiencia no nos proporciona forma alguna de abrir una brecha entre la cuestión, propia de la política cultural, de qué temas hemos de juzgar apropiados en el discurso social y la cuestión de lo que realmente existe. Y ello porque lo que se considera una afirmación expe-

riencial exacta depende de lo que una comunidad dada nos permita sostener. La apelación del empirismo a la experiencia resulta tan ineficaz como las invocaciones de la Palabra de Dios, a menos que cuenten con un respaldo: el de la predisposición de la comunidad a tomarse en serio dichas peticiones de principio. Por consiguiente, la experiencia es incapaz, por sí sola, de zanjar las disputas que puedan enfrentar a una o más políticas culturales antagónicas.

LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA EXISTENCIA DE LA CONCIENCIA

Puedo hacer que mi argumento sobre la irrelevancia de la experiencia religiosa respecto de la existencia de Dios gane una cierta intensidad estableciendo una comparación entre el Dios del monoteísmo ortodoxo occidental y el concepto que tienen de la conciencia los dualistas cartesianos. En el sentido no filosófico de la voz «conciencia», la existencia de la misma resulta indiscutible. Los individuos que entran en coma carecen de conciencia. Las personas son conscientes mientras conserven la capacidad de caminar y hablar. Sin embargo, hay un sentido particular del término «conciencia» que determina que la existencia misma de eso que llamamos conciencia se convierta en objeto de disputa.

En ese sentido de la noción de «conciencia», la palabra hace referencia a una entidad cuya ausencia no determina la desaparición de la facultad de andar y conversar. Es el caso de los zombis, que carecen de aquello que el resto de nosotros poseemos. Los zombis se comportan exactamente igual que las personas normales, pero carecen de vida interior. Podríamos decir que en sus cerebros nunca se enciende bombilla alguna. No sienten nada, pese a que puedan ofrecer respuestas convencionales a las preguntas relacionadas con sus sensaciones. Esas respuestas ocupan el lugar que ocupan en el juego del lenguaje gracias al establecimiento, por ejemplo, de correlaciones entre las afirmaciones que puedan hacer respecto a que algo les «duele» y el hecho de que poco antes hayan tocado un hornillo al rojo, se hayan pinchado con un alfiler u otras cosas similares. Hablar con un

zombi es exactamente igual que hablar con cualquier otra persona, dado que la falta de vida interior del zombi no se manifiesta en ningún caso mediante género alguno de signo exterior visible. Ésta es la razón de que, a menos que la neurología logre algún día descubrir el secreto que diferencia a los zombis de los no zombis, nunca podamos saber con seguridad si nuestros seres más queridos y cercanos comparten nuestros sentimientos o si, por el contrario, no son sino manifestadores de lo que James llamaba «cariños automáticos».

Los filósofos se han pasado décadas entrecruzando argumentos relacionados con la cuestión de si este sentido de la voz «conciencia», junto con este sentido de la palabra «zombi», tienen realmente sentido o no. La cuestión en liza es la siguiente: ¿puede tener sentido un término descriptivo si en la regulación de su aplicación no interviene ningún criterio público? Wittgenstein pensaba que la respuesta a esta pregunta era «no». Esa respuesta negativa es el resultado de argumentaciones del siguiente tipo:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. —Pero ¿y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede «cortar por lo sano» por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.⁴

Los elementos análogos a estos escarabajos particulares constituyen lo que los filósofos que creen en la posibilidad de los

4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, primera parte, Oxford, Blackwell, 1953, § 293. (Seguimos aquí el texto de la edición castellana: *Investigaciones filosóficas*, traducción de C. Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 2008. [*N. de los t.*])

zombis llaman «experiencias brutas» o «qualia»:* el tipo de cosas que muestra «en qué consiste... [por ejemplo, sentir dolor, o ver algo rojo]». En opinión de estos filósofos, todos sabemos en qué consiste sentir dolor, pero los zombis no (pese a sus sinceras afirmaciones en sentido contrario). Wittgenstein diría que la palabra «dolor» únicamente tendrá sentido mientras los filósofos no la traten como si fuese el nombre de algo cuya presencia o ausencia resultara independiente de toda diferencia de entorno o de conducta. Desde su punto de vista, lo que hacen los filósofos que creen en los «qualia» y que emplean profusamente expresiones como «en qué consiste sentir dolor» es proponer y fomentar un nuevo juego del lenguaje. En este particular juego filosófico empleamos expresiones cuya *única* función consiste en ayudarnos a distinguir el dolor de la conducta asociada al dolor. Las utilizamos para separar el comportamiento externo y sus correlatos neurológicos de algo que no es un estado del cuerpo ni una acción del sistema nervioso. En los casos en que se muestra adecuadamente cauteloso, Wittgenstein cree que todo tiene sentido si uno se lo confiere al incorporarlo a un juego del lenguaje apropiado para tal fin. Sin embargo, no ve finalidad alguna en el juego de los «qualia». Esto significa que Wittgenstein piensa que estamos capacitados para «cortar por lo sano» en el punto en que aparecen los qualia, igual que en el caso de los escarabajos; es decir, que podemos ver dichas nociones, según dice Wittgenstein en otro pasaje, como «una rueda que gira aunque nada se mueva con ella», lo que, por consiguiente, nos lleva a concluir que «no forma parte del mecanismo».⁵

Los filósofos de la mente como Daniel Dennett y Wilfrid Sellars concuerdan con Wittgenstein en este punto. Sin embargo,

* Según la neurociencia cognitiva (Stanislas Dehaene), se trata de la experiencia perceptiva correspondiente a un flujo de estados neuronales y que desafía la posibilidad de una descripción verbal precisa y la memoria a largo plazo. Además, pese a que la organización general del repertorio experiencial sea común a la especie, los detalles de cada experiencia concreta dependen de la epigénesis y son específicos de cada individuo, lo cual determina que resulten, al menos parcialmente, «intransferibles». (*N. de los t.*)

5. *Ibíd.*, párrafo 271.

son blanco de las críticas de filósofos más afines a Descartes, como David Chalmers y Thomas Nagel. Este último dice que la existencia de experiencias brutas, o de lo que hayamos colocado bajo el epígrafe general de «en qué consiste...», resulta incontable. Rechazan la doctrina de Sellars y Brandom según la cual toda conciencia es una cuestión lingüística. Estos filósofos dicen que hay más conciencia de la que es posible expresar con palabras, pues el lenguaje tiene la facultad de apuntar a cosas que no le es posible describir. Pensar lo contrario, sostienen, es defender las posturas verificacionistas, y los verificacionistas dan muestras de lo que Nagel juzga una indeseable falta de «ambición de trascendencia». Así lo expresa Nagel en uno de sus escritos: «Sólo un verificacionista dogmático negaría la posibilidad de formar conceptos objetivos que superen la vigente capacidad que tenemos de llevarlos a la práctica. El propósito de alcanzar *una concepción del mundo que no nos coloque de algún modo en su centro* [la cursiva es mía] exige la formación de tales conceptos».⁶

Desde luego, únicamente alguien que tuviera escaso interés en «alcanzar una concepción del mundo que no nos colocara de algún modo en su centro» abrazaría la doctrina de Brandom sobre la prioridad ontológica de lo social. Brandom, Sellars y Wittgenstein carecen simplemente de la «ambición de trascendencia» que Nagel, asemejándose en esto a los teólogos ortodoxos del monoteísmo occidental, considera deseable poseer. Dichos teólogos, en su afán de convertir a Dios en algo verdaderamente trascendente, lo distinguen de las cosas de este mundo diciendo de él que carece de partes y de pasiones, que es ajeno al ámbito espacio-temporal, y que por consiguiente no admite comparación con ninguna de sus criaturas. Continúan la descripción insistiendo en que el hecho de que Dios sea incomparable resulta sin embargo compatible con la circunstancia de que pueda dárse nos a conocer por medio de la experiencia. Tanto Nagel como todos aquellos que desean preservar esta particular noción filosófica de la conciencia (por ejemplo, aquello de que carecen los

6. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 24.

zombis) tratan de dar sentido a un término descriptivo mediante una serie de negaciones. Sin embargo, insisten en que el hecho de que la conciencia no se parezca a ninguna otra cosa del universo resulta compatible con la circunstancia de que seamos directa e incorregiblemente conscientes de tenerla, puesto que cada uno de nosotros sabe que él no es un zombi.

Tanto aquellos que desean utilizar la palabra «Dios» al modo de la teología ortodoxa como quienes prefieren emplear la voz «conciencia» a la manera de Chalmers y Nagel pretenden que sus oponentes —las personas que no quieren implicarse en un juego del lenguaje de ese tipo— niegan lo que es obvio. Son muchos los teólogos ortodoxos que han sostenido que, simplemente, la negación de la existencia de Dios desafía la experiencia que comúnmente tienen los seres humanos. Nagel piensa que los puntos de vista filosóficos como el de Dennett «surgen de un sentido de la realidad insuficientemente sólido, que no es lo suficientemente independiente de cualquier forma particular que pueda adoptar el entendimiento humano». Y son muchos los creyentes religiosos que piensan que el mero hecho de imaginar siquiera que uno pueda ser ateo exige un considerable grado de perversidad. Supongo que Nagel pensará que el hecho de ver debilitado el propio sentido de la realidad hasta el punto de tomarse en serio la doctrina de la prioridad ontológica de lo social brota de una perversidad similar.

La moraleja que quisiera extraer de la analogía entre Dios y la conciencia estriba en que ni la existencia del uno ni la de la otra son cuestiones que la remisión a la experiencia pueda resolver jamás, del mismo modo que tampoco es posible apelar a la experiencia para determinar si un matrimonio que desafíe los tabúes de casta o de raza es o no intrínsecamente ofensivo. Una determinada política cultural puede crear una sociedad que juzgue repulsiva una unión de ese tipo, mientras que una política cultural de tipo distinto es capaz de generar otra que no vea objeción alguna a los enlaces de esa clase. No hay modo de mostrar que la creencia en Dios o en los qualia sea más o menos «natural» que las correspondientes actitudes escépticas, de la misma forma que tampoco existe manera de averiguar si el sentido de la perte-

nencia a una casta o a una raza es más o menos «natural» que la completa indiferencia respecto de las genealogías raciales. Es probable que lo que una de las vertientes del debate llama «natural» resulte para la otra «primitivo», o quizás «artificial».

De manera similar, el tipo de política cultural que se practica en Europa desde la Ilustración puede juzgar que la obviedad de la existencia de Dios es en unas ocasiones elevada y en otras escasa, del mismo modo que la frecuencia de las afirmaciones que sostienen haber tenido una experiencia de la presencia divina puede incrementarse o disminuir. La política cultural a la que se ciñen los departamentos de filosofía puede hacer que decrezca o aumente el número de estudiantes de filosofía que consideren evidente la existencia de los *qualia*, y de los que juzgan igualmente manifiesto que existe la posibilidad de que algunos humanoides sean zombis. Hay unos departamentos que tienden a seguir la línea de pensamiento de Dennett y otros que se decantan preferentemente por el parecer de Chalmers. Y no es más fácil determinar de manera neutral cómo son las cosas en realidad y zanjar el desacuerdo en este caso que hacer lo propio con la discrepancia entre ateos y creyentes.⁷

7. En las páginas 186 a 189, y más tarde en la 249, de su obra *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (trad. cast.: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*, traducción de José Ángel Álvarez, Barcelona, Gedisa, 1999), Chalmers examina la analogía existente entre la conciencia (en el sentido de aquello que falta en los zombis) y Dios. En la página 187 afirma que la diferencia estriba en el hecho de que el discurso divino admite una explicación sociológica, ya que Dios es un postulado que se invoca como explicación de distintos fenómenos. Sin embargo, la conciencia es un *explanandum*. Por consiguiente la única manera de explicar que hablemos de ella consiste en decir que su existencia es obvia a los ojos de todos (salvo, misteriosamente, para unos cuantos tipos raros como Dennett). Me propongo argumentar aquí que la «conciencia» es un artefacto de la filosofía cartesiana, del mismo modo que Dios es un artefacto de la cosmología primitiva. (Ésta es una de las afirmaciones que realicé en mi libro *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1979 [trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1989].) En el planteamiento que comparto con Sellars y Brandom no hay nada que se parezca a esos *explananda* «naturales».

Decir que la política cultural tiene la última palabra en estos asuntos es afirmar, una vez más, que las preguntas «¿deberíamos hablar o no de Dios?», «¿deberíamos especular o no sobre la posible existencia de los zombis?», o «¿deberíamos hablar o no de la raza a la que pertenece la gente?», no son posteriores a estas otras interrogantes: «¿existe Dios?», «¿podrían ser zombis algunos de los humanoides de esta sala?», o «¿existe de veras, en el seno de la especie humana, algo a lo que podamos llamar raza?». Son las *mismas* preguntas, puesto que toda consideración relevante respecto de la cuestión cultural y política es igualmente relevante respecto de la cuestión ontológica, y viceversa. Sin embargo, desde el punto de vista de los filósofos como Nagel —es decir, de los filósofos que nos advierten del peligro que representan las añagazas del verificacionismo—, el hecho mismo de pensar que puedan ser preguntas idénticas es en sí mismo signo de confusión.

LOS OBJETOS EN TANTO QUE ARTEFACTOS

Al exponer el punto de vista que he estado asociando con los trabajos de Brandom podría tenerse la impresión de que el reconocimiento de la prioridad ontológica de lo social implica conceder el estatuto de objeto existente a todo aquello que la sociedad considere adecuado incluir en sus discursos. Y esto podría parecer ridículamente contraintuitivo. Pese a que la sociedad pueda oponerse resueltamente a hablar de Dios o de las castas, difícilmente podría negarse a hablar de las estrellas y los animales, de los pesares y los placeres, de las cosas verdaderas y las falsas; es decir, de todas aquellas cuestiones no controvertidas de las que la gente ha hablado siempre y en todas partes. Los críticos de la teoría de la prioridad ontológica de lo social dirán que la capacidad de la sociedad para incorporar a nuestras vidas, o para expulsar de nuestra existencia, este o aquel tema discursivo tiene sus límites.

Brandom, James y Sellars se mostrarían de acuerdo con esto último, pero simplemente insistirían en que es importante espe-

cificar cuáles son las consideraciones que establecen dichos límites. Hay tres tipos de límites: 1) los límites *trascendentales* impuestos por la necesidad de hablar *acerca de* algo; es decir, la necesidad de hacer referencia a objetos o a cosas que podamos representar, sea bien o mal, en lugar de contentarnos con emitir sonidos que, pese a poder influir en la conducta, carezcan de intencionalidad; 2) límites *prácticos*, esto es los definidos por la necesidad transcultural que tienen todos los seres humanos de distinguir, por ejemplo, las sustancias venenosas de las nutritivas, el cielo de la tierra, los humanos de las bestias, lo cierto de lo falso, el macho de la hembra, el dolor del placer, la derecha de la izquierda; y 3) límites *culturales*: los establecidos en virtud de nuestras decisiones sociales previas, dictadas a su vez por las normas que rigen de hecho en una sociedad dada.

Brandom defiende la existencia del primer tipo de límites afirmando que ninguna sociedad puede servirse verdaderamente del lenguaje a menos que pueda utilizar la noción de que una determinada locución habla de un cierto objeto o se asocia con él. Según el planteamiento de Brandom, ser un objeto es ser algo en cuyo estudio pueda tener cabida el error. De hecho consiste en ser algo respecto a lo cual todo el mundo se halle permanentemente expuesto a equivocarse, al menos en relación con algunos de sus aspectos (aunque no, como es obvio, en relación con *todos* ellos).⁸ La noción de «objeto» deriva por tanto de la noción de práctica social, y lo mismo puede decirse de «la verdad sobre un objeto». Llega así el momento de decir, como ya he hecho antes, que la verdad y la realidad existen en virtud de las prácticas sociales. Si hablamos de ambas nociones es porque nuestras prácticas sociales mejoran al hacerlo.

Por el contrario, desde el punto de vista de la mayoría de los filósofos que aceptan lo que Brandom denomina «representacionalismo» (y que es preciso distinguir de la corriente a la que él

8. Donald Davidson ha expuesto el célebre argumento de que la mayor parte de nuestras creencias han de ser necesariamente ciertas, ya que si la mayoría de nuestras creencias sobre los castores (por ejemplo) fuesen falsas lo lógico sería que no hablaríamos de castores en absoluto.

mismo se adscribe, a saber, la del «inferencialismo»), el concepto de «objeto» resulta primitivo e inexplicable. Los representacionistas creen que es preciso aprehender este concepto para hacerse una idea de lo que puedan ser el lenguaje, la mente o la racionalidad. Y ello porque todas esas nociones han de entenderse en términos de otra noción: la de una adecuada representación de los objetos. En contraste con esto, el argumento de Brandom sostiene que los auténticos elementos primitivos son los que hacen posible la aplicación de las normas sociales (nociones como las de «habiendo hecho A, o dicho P, no te van a permitir que hagas B o digas Q»). Estas últimas nociones son las que nos permiten articular lo que él llama «cánones de inferencia».

Hacer las cosas a la manera de Brandom equivale a abandonar la vieja pregunta de los escépticos, «¿cómo se las arregla la mente humana para obtener representaciones adecuadas de la realidad?», y optar en cambio por interrogantes de este tipo: «¿por qué precisa la comunidad humana de la noción de una adecuada representación de los objetos?», «¿qué motivos han podido determinar que surgiera en su momento la cuestión de establecer contacto con la realidad?», «¿cómo hemos llegado a ver entre el sujeto y el objeto el abismo que describen los escépticos?», o «¿cómo hemos llegado a la situación que permite que las dudas de los escépticos, como las de Descartes, parezcan verosímiles?».

El cambio que Brandom nos insta a realizar es un cambio paralelo al que nos impulsa a pasar de una cosmovisión teísta a una cosmovisión humanista. En lugar de preguntarse si Dios existe o no, la gente ha empezado a plantearse, en los últimos siglos, si es o no una buena idea que sigamos hablando de Él, y cuáles son los objetivos humanos a los que se contribuye al hacerlo; en pocas palabras, la gente ha empezado a tratar de averiguar qué utilidad tiene el concepto de Dios para los seres humanos. Brandom sugiere que, en lugar de preguntarse si realmente tenemos acceso a objetos «exteriores a la mente» —objetos cuya realidad sea independiente de lo que pensemos de ellos—, los filósofos debieran indagar cuáles son las metas humanas a las que se contribuye al concebir objetos de esa índole. Hemos de re-

flexionar acerca del hecho de si hablar sobre estas cuestiones es o no una buena idea.

A lo largo de su libro *Hacerlo explícito*, Brandom argumenta que no sólo es una buena idea, sino que se trata además de una idea pragmáticamente indispensable. Y ello porque si nunca hubiésemos hablado de tales objetos nunca habríamos tenido demasiado de qué hablar. El desarrollo de nuestro lenguaje no habría pasado del estadio caracterizado por el mero intercambio de gruñidos dotados de eficacia causal. La conversación relacionada con objetos independientes de la mente ha resultado valiosa porque ha contribuido a lograr que los antropoides adquirieran características humanas, no porque en un momento dado los humanos cobraran conciencia de estar obligados a representar adecuadamente esos objetos; es decir, no porque les ligara ninguna obligación con «la Verdad».

La «pérdida del mundo» que el idealismo parece incapaz de evitar no constituye por tanto un problema para el inferencialismo de Brandom, puesto que «la objetividad es un aspecto estructural de la forma social-perspectival de los contenidos conceptuales. La permanente distinción entre lo que las cosas son y lo que un determinado interlocutor considera que son es una distinción inherente a lo social; es decir, se trata de una articulación inferencial de conceptos».⁹ Con todo, Brandom no es exactamente un «realista», dado que esa distinción sólo es permanente en la medida en que nosotros los humanos nos comportemos como nos comportamos, a saber, como *sapiens*. Ésta es la razón de que Brandom pueda afirmar que «los hechos relacionados con la posesión de propiedades físicas» suceden a «los hechos relacionados con la aparente posesión de tales propiedades».¹⁰ En el orden causal que puede representarse con exactitud una vez que los humanos han iniciado la práctica de distinguir las causas de los efectos, el mundo antecede a las prácticas. Sin embargo, el espacio, el tiempo, la sus-

9. Véase Robert Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994, pág. 597 (trad. cast.: *Hacerlo explícito: razonamiento, representación y compromiso discursivo*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2005).

10. *Ibíd.*, pág. 292.

tancia y la causalidad son lo que son debido a que los seres humanos necesitan hablar de ciertas formas a fin de lograr realizar determinadas cosas. Brandom sustituye la inexplicable constitución trascendental de la mente kantiana por un conjunto de prácticas que contribuyen a que una determinada especie biológica florezca. Por tanto la pregunta que inquiere acerca de la existencia de Dios es ésta: «¿Podemos construir un argumento tan favorable a la utilidad del discurso sobre Dios como el que somos capaces de elaborar en defensa de la utilidad del discurso sobre el tiempo, el espacio, la sustancia y la causalidad?».

Para Brandom, la respuesta a esta pregunta es «no». Y ello porque la indagación filosófica *a priori* sobre lo existente se agota tan pronto como proporcionamos una respuesta a preguntas como ésta: «¿Por qué hemos de hablar de realidades particulares espacio-temporales que podemos identificar en función de parámetros distintos?». Ofrecer un argumento trascendental para explicar la existencia de objetos —y de ese particular tipo de objetos— agota la capacidad de la filosofía para decirnos simplemente lo que ha de ser (si es que hemos de efectuar inferencias). No hay ninguna disciplina suprema llamada «ontología» que pueda decirnos qué términos singulares hemos de tener en el lenguaje; esto es, que pueda indicarnos si necesitamos o no disponer de palabras como «Dios», por ejemplo.

Brandom señala con frecuencia la existencia de analogías entre su inferencialismo y el de Spinoza. No obstante, hay también obvias diferencias. Tanto Brandom como Spinoza son holistas, pero el todo de Brandom, como el de Hegel, es la conversación en curso de la humanidad, una conversación invariablemente sujeta a las contingencias que afligen a la existencia finita. El todo de Spinoza es un ser atemporal que puede constituirse en objeto de lo que él llama *scientia intuitiva* y que consiste en el tipo de conocimiento directo que hace que toda conversación ulterior, toda nueva indagación o cualquier uso renovado del lenguaje resulte superfluo. En esta diferencia entre Brandom y Spinoza se resume la diferencia entre los filósofos que consideran que el proceso de la indagación es infinito, y que no existe más tribunal de apelación para las incógnitas que hoy puedan

surgir en él que el de nuestros descendientes, y aquellos que piensan que la política cultural no puede tener la última palabra; es decir, que ha de existir lo que alimentaba las expectativas de Platón: una forma de elevarse por encima de los contingentes caprichos de la conversación para alcanzar un punto de vista que trascienda la política.

BRANDOM Y LA NATURALEZA DE LA EXISTENCIA

El explícito debate que lleva a Brandom a investigar la naturaleza de la existencia queda circunscrito a una digresión bastante breve.¹¹ Comienza su análisis mostrándose de acuerdo con Kant en que la existencia no es un predicado, pero la forma en que deja sentado este punto difiere notablemente de la del filósofo de Königsberg. Éste distinguía entre las nociones «lógicas», como las de «cosa» o «ser idéntico a» —nociones que se aplican tanto a lo fenoménico como a lo nouménico—, y las categorías del entendimiento, como las de «sustancia» y «causa», que únicamente se aplican a las primeras. Brandom considera que Kant (y más tarde Frege) yerran no sólo al concebir las nociones de «cosa» y de «objeto» al modo de lo que él denomina «sortales* auténticos» sino al tratar la identidad como una propiedad que pueda atribuirse a las cosas sin especificar los tipos a los que pertenecen. Estos errores conceden verosimilitud a la mala idea de que las cosas son de dos clases —existentes o inexistentes—, y por tanto sugieren que deberíamos ser capaces de explicar lo que tienen en común todas las que existen. También dan alas al parecer que sostiene que la proposición «una cosa es idéntica

11. *Ibíd.*, págs. 440 y sigs.

* Según la definición inglesa de la palabra, una expresión «*sortal*» es aquella cuya aplicación presupone criterios de identificación y reidentificación, o en cuyos ejemplos de aplicación es posible reconocer la identidad o la diferencia, lo que implica a su vez que los ejemplares de su aplicación se puedan contar. «Caballo», «silla» o «persona» son términos *sortales*, mientras que «agua», «verde» o «ancho» no lo son. Al no existir una traducción castellana acuñada empleamos el mismo significante inglés. (*N. de los t.*)

consigo misma» es algo más que lo que Wittgenstein quiso decir con ella: un espléndido ejemplo de proposición completamente inútil.¹²

Según Brandom, para librarse de estas perniciosas creencias, hemos de considerar siempre que la palabra «cosa» es una forma abreviada de decir una «cosa de la siguiente especie...», y que la afirmación «idéntico a» es invariablemente, a su vez, un modo de decir brevemente «idéntico en el siguiente aspecto a...». Brandom piensa que Frege debería haber visto que los cuantificadores venían acompañados de restricciones sortales. «Y ello —dice—, porque los cuantificadores cuantifican, es decir, especifican —al menos en términos generales— de *cuántos* elementos estamos hablando, y esa cifra depende (como indican las observaciones de Frege relativas al juego de los naipes) de *aquello* que estemos contando, esto es, del sortal que empleemos para identificarlos y aislarlos».¹³

El debate que plantea Kant sobre la existencia da por sentado que hay dos tipos de existencia: un tipo genérico que es común a Dios y a los lápices, y otro más específico, fenoménico, que pertenece únicamente a los lápices y a otros elementos similares ubicados en el espacio-tiempo. Brandom responde que la existencia es de muchos tipos, tantos como conjuntos de lo que él llama designadores canónicos. Para él, un compromiso existencial —la creencia de que existe algo que obedece a una determinada descripción— es «un particular compromiso cuantificacional en el que los compromisos que se aduce que determinan su contenido quedan restringidos al conjunto de los designadores canónicos».¹⁴

La mejor forma de entender lo que Brandom quiere decir con «designadores canónicos» es considerar el caso paradigmático de las «descripciones coordinadas espacio-temporales y egocéntricas».¹⁵ Dichos designadores son las descripciones de una serie de

12. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, primera parte, párrafo 216.

13. Brandom, *Making it Explicit*, *op. cit.*, pág. 439. Frege señala que es importante determinar si se están contando paquetes, cartas u honores.

14. *Ibíd.*, pág. 443.

15. *Ibíd.*, pág. 445.

ubicaciones espacio-temporales situadas en una red cuyo origen se encuentra en el punto en el que se halla el emisor, es decir, la persona que habla. Decir que un objeto físico existe es afirmar que el objeto en cuestión ocupa uno de esos puntos, o lo que es lo mismo: que ocupa un lugar especificado en referencia a las coordenadas de esa red.

De manera análoga, sostener que un objeto no tiene existencia física, sino que se halla presente «en los relatos de Sherlock Holmes» es elegir como conjunto de designadores canónicos todas las descripciones de personas y cosas mencionadas en dichos relatos (y sólo ellas), o bien todas aquellas que vengan implicadas por lo que en tales narraciones se afirma. Cuando decimos que la esposa del doctor Watson existe, pero no la esposa de Sherlock Holmes, lo que queremos significar es que para zanjar la cuestión basta recurrir a esa lista de designadores. Y una vez más, decir que existe un número primo entre 21 y 25 pero ninguno entre 48 y 50 es considerar designadores canónicos a los números naturales. Cualquier lista de designadores de este género nos pone al tanto de un exhaustivo conjunto de cosas (finito o infinito), cosas a las que una entidad dada ha de ser idéntica si hemos de considerarla existente, en el sentido relevante de la palabra «existir».

El único tipo de existencia que según Kant admite ser sometido a un debate inteligible es el de la existencia física. En ese espacio lógico los designadores canónicos son de hecho los mismos que Kant señala: los huecos de la red espacio-temporal. En el sistema kantiano, Dios habita un espacio lógico, pero no un espacio físico, empírico. Por tanto, siempre de acuerdo con Kant, la cuestión de la existencia de Dios trasciende nuestra capacidad de conocimiento, dado que el conocimiento de la existencia es coextensivo con el conocimiento de la existencia física. (Sin embargo, como añade Kant, la «razón pura práctica» es capaz de abordar, de algún modo, ese asunto.)

No obstante, para Brandom, el problema es más complejo. Tenemos a nuestra disposición una gran cantidad de espacios lógicos (y sin duda contaremos con más en el futuro), y en cualquiera de ellos podemos debatir cuestiones relacionadas con la

existencia o la inexistencia de los objetos. Tenemos tantos de esos espacios como infinitas secuencias, o listas finitas, de designadores canónicos. Podemos, por ejemplo, abordar el examen de las sagradas escrituras de una tradición religiosa dada de la misma forma en que abordamos los relatos de Holmes: como otros tantos textos capaces de proporcionarnos designadores canónicos que a su vez nos permitan confirmar o refutar la existencia de determinados objetos, aunque no se trate de objetos físicos. Kant estaba en lo cierto al pensar que no hay razón que exija que la existencia tenga que ser física (dado que no lo es ni la de los números primos ni la de los golfillos que ayudaban a Sherlock Holmes en Baker Street), pero se equivocaba al juzgar que el conocimiento de la existencia se limite al conocimiento de la existencia física.

Esto se debe a que la cuestión de si hemos de hablar o no acerca de la existencia de seres inmateriales o infinitos no es una cuestión de la que deba ocuparse la filosofía trascendental, sino más bien un asunto que ha de confiarse a la política cultural. Un representacionista como Nagel o Kant puede describirnos como individuos rodeados de hechos que quizá resulten incognoscibles, por objetos que muy probablemente jamás logremos expresar con palabras y que establecen relaciones que acaso nunca lleguemos a entender. Sin embargo, para un inferencialista, lo que haya de considerarse objeto viene determinado por las descripciones definidas que tenga de él una cultura, y lo que zanja los debates sobre lo que existe viene a su vez determinado por el tipo de designadores canónicos disponibles. No obstante, toda cultura puede verse superada por otra, dado que la imaginación humana no sólo puede concebir muchas más descripciones definidas, sino también muchas más listas de designadores canónicos. No hay ningún límite «natural» ni transcultural a este proceso de autotrascendencia, y tampoco posee un objetivo pre-determinado.

Cuando una cultura quiere construir un espacio lógico que incluya, pongamos por caso, a los dioses y diosas del panteón olímpico, no hay en principio nada que pueda obstaculizar su determinación, del mismo modo que nada impidió a Conan Doy-

le crear la lista de los designadores canónicos del universo Holmes. Ahora bien, preguntar, una vez que ese tipo de cultura haya arraigado con la suficiente fuerza: «¿existen *realmente* dioses y diosas?» equivale a preguntar «¿existen *realmente* los números?», o «¿existen *realmente* los objetos físicos?». La persona que plantea una pregunta de este género ha de tener alguna buena razón para suscitarla. La «curiosidad intelectual» no es una razón que podamos juzgar adecuada. Si alguien se dispone a desafiar una práctica cultural en curso se obliga tanto a explicar con qué práctica propone sustituir la que está poniendo en cuestión como la forma en que habrá de engarzar esa práctica sustitutiva con las prácticas colindantes. Ésta es la razón de que el hecho de orientar una cuestión hacia el campo propio de la política cultural no signifique encauzarlo en una dirección «irracional». Los argumentos que entran dentro del marco propio de la política cultural son por lo común igual de racionales, aunque es característico que no resulten igual de concluyentes; es decir, no tan concluyentes como los que operan en el marco de las ciencias naturales. Lo que uno debe hacer si quiere ofrecer buenas razones para plantear preguntas escépticas sobre un determinado conjunto de entidades es, cuando menos, delinear un esquema de argumentos racionales que permitan pensar que la cultura se encontraría en mejores condiciones en caso de que se dejara de discutir acerca del tipo de cosas que se han puesto en cuestión.

DOS MALAS DISTINCIONES: LA QUE SEPARA LO LITERAL
DE LO SIMBÓLICO Y LA QUE DIFERENCIA EL SENTIDO DEL SINSENTIDO

El argumento de Brandom podría verse más claro comparándolo con la afirmación cuasi heideggeriana de Tillich y otros teólogos cristianos que sostienen que, puesto que Dios es un Ser-en-sí, y no un ser entre otros seres, el intento de caracterizarlo —o, en términos de la teoría de Brandom, el intento de identificarlo con ayuda de una de las listas de designadores canónicos que ya tenemos— está irremediabilmente condenado al fracaso. Tillich concluye que la pregunta «¿existe Dios?» es una pregunta mal

formulada; tan mal formulada como las de «¿existe *realmente* algo como la conciencia?», o «¿existen *realmente* los números?», esto es, ¿podemos decir que los números hacen *realmente* referencia a una entidad?

No hay problema alguno en dar cabida en un determinado juego del lenguaje a cuestiones como «¿qué es ser consciente?», o bien, alternativamente, «Dios es un ser carente de partes y pasiones». Sabemos en qué consiste el truco, y hemos tenido muchas oportunidades de contemplar, con experiencia directa, cómo se juegan ambos juegos. Pero en ninguno de los casos puede decirse que tenga finalidad alguna plantear preguntas sobre la existencia, puesto que no hay ningún espacio lógico neutro en cuyo marco pueda procederse a un debate entre las personas que tienden a negar la existencia de la entidad en cuestión y las personas que propenden a afirmarla. Las cuestiones metafísicas como «¿existe Dios?», o «¿es real el mundo espacio-temporal?», resultan indiscutibles porque no hay ninguna lista de designadores canónicos «neutros» a la que podamos remitirnos para responderlas.

Ésta es la razón de que la noción de «cosa existente», entendida como un universal opuesto a un sortal local, no sea sino un seudosortal. La idea misma de un objeto perteneciente a un sortal universal es incoherente, ya que ser un objeto perteneciente a un sortal universal consiste en venir acompañado de un conjunto de designadores canónicos. Para que el debate sobre la existencia de Dios, o sobre la realidad del mundo que nos muestra el sentido común, pudiera convertirse en materia discutible (de un modo que no termine reduciéndose y remitiéndonos al ámbito de la política cultural) tendríamos que haber trascendido de algún modo tanto a Dios como al mundo, pudiendo por tanto observarlos recortados sobre algún telón de fondo «neutro».

El hecho de que la pregunta «¿existe Dios?» sea una pregunta mal formulada sugiere que la siguiente pregunta quizá sea mejor: «¿Deseamos entrelazar una o más de las distintas tradiciones religiosas (junto con sus panteones correspondientes) con nuestros dilemas de orden moral, nuestras más hondas esperanzas y nuestra necesidad de que alguien nos libre de la desespera-

ción?». O quizá también, y a modo de alternativa, esta otra: «¿Nos ofrece una o más de dichas tradiciones religiosas el vocabulario que deseamos emplear cuando reconstruimos nuestra imagen propia, esto es, cuando determinamos aquello que juzgamos de la máxima importancia?». Si ninguna de esas tradiciones es capaz de inducir una respuesta afirmativa, deberemos considerar que todas esas tradiciones, y sus correspondientes panteones, no ofrecen sino «mitologías». No obstante, en el ámbito propio de cada una de esas mitologías, como ya ocurriera en la esfera particular de los relatos de Sherlock Holmes, las afirmaciones sobre la existencia contendrán elementos de verdad y elementos de falsedad; esto es, elementos *literales* de verdad y de falsedad. Será cierto, por ejemplo, que existe un hijo nacido de la unión entre Zeus y Semele, pero falso que exista un hijo de Urano y de Afrodita; y cierto a su vez que en la divinidad cristiana existe una Tercera Persona, pero falso que exista una Decimotercera.

Nuestra decisión respecto a si hemos de juzgar o no que la tradición religiosa en que hemos sido educados nos brinda verdades literales o un conjunto de relatos que no nos resultan ya de ninguna utilidad dependerá de muchas cosas, por ejemplo de si seguimos pensando o no que la oración y el culto son capaces de introducir alguna diferencia en lo que nos sucede. Sin embargo, no hay criterio alguno para decidir cuándo es racional y cuándo irracional pasar de adherirnos a una determinada tradición a abrazar un parecer escéptico por el que se considere que dicha tradición no es más que un «simple mito». Las decisiones relacionadas con el tipo de juegos lingüísticos en los que hemos de implicarnos, esto es, las decisiones vinculadas con las cosas de las que debemos hablar y con las cosas que debemos callar, y con qué objetivos, no se toman sobre la base de criterios convenidos. La política cultural es la actividad humana que menos se rige por normas. Es el ámbito propio de la rebeldía generacional, y constituye por tanto la punta crecedera de la cultura, el lugar en el que las tradiciones y las normas quedan en inmediata situación de disponibilidad. (Compárense, como sugiere Brandom, las decisiones que adopta el Tribunal Supremo estadounidense en relación con casos como los de *Plessy* y *Brown*.)

Paul Tillich ha señalado que, en la cultura occidental posterior a la Ilustración, la noción de una utopía social democrática ha comenzado a desempeñar el papel de Dios. Esta noción ha pasado a convertirse en el símbolo de la preocupación suprema para muchos intelectuales que descienden de un linaje de pensadores que tenían por símbolo a Jesucristo. Tillich presenta varios argumentos tendentes a mostrar que dicha noción constituye un símbolo inadecuado, pero sus razonamientos pertenecen todos al tipo de los no regidos por criterios, es decir, al tipo de planteamientos que he venido situando bajo el epígrafe de «política cultural». Como ocurre desde la Ilustración con la mayoría de las recomendaciones formuladas por los credos religiosos occidentales, los argumentos de Tillich apuntan a la hipotética circunstancia de que en último término nos veríamos abocados a la desesperación si careciésemos de símbolos específicamente *religiosos* de suprema importancia, pese a que Thomas Paine o Percy Bysshe Shelley pudieran perfectamente prescindir de esa clase de símbolos. El tipo de argumentación al que me refiero sostiene, por ejemplo, que una persona que articule en términos puramente laicos su percepción de lo que resulta en última instancia importante tendrá menos probabilidades de ver culminada por el éxito la consecución de lo que Tillich llama «el valor de ser» que otra que la moldee en función de valores cristianos.

Con todo, la expresión que emplea Tillich —«hallar un adecuado símbolo de preocupación suprema»— no representa ninguna mejora respecto de otras frases más anticuadas como las de «hallar un sentido a la vida», «construir una satisfactoria imagen de uno mismo», o «descubrir en qué consiste el Bien». De hecho, es ligeramente peor que dichas proposiciones, puesto que descansa en una distinción entre lo simbólico y lo literal que viene a ser un vestigio de la filosofía representacionista. Tillich pensaba que las creencias, tanto las científicas como las pertenecientes al marco del sentido común, podían vehicular verdades literales, pero que las verdades religiosas únicamente podían apuntar a la verdad «simbólica». Y si pensaba de este modo era porque creía que podía considerarse que las primeras venían a constituir otras tantas representaciones exactas de la

realidad, mientras que la noción de «exactitud» resultaba inapropiada para las segundas. Sin embargo, un inferencialista que siga los planteamientos de Brandom no encuentra utilidad alguna en la distinción que opone lo literal a lo simbólico. La única distinción relevante que ese inferencialista, hombre o mujer, puede admitir es la que media entre los espacios lógicos contruidos con vistas a determinados propósitos (por ejemplo, los de las ciencias físicas, las matemáticas o el ajedrez) y otros espacios lógicos erigidos para la consecución de distintos objetivos (digamos los que nos ofrecen los diálogos platónicos, los cuentos budistas Jataka, los relatos de Sherlock Holmes, el Nuevo Testamento, etcétera).

El debate acerca de la utilidad de tales espacios lógicos, así como el que gira en torno al carácter deseable o indeseable de entrelazarlos o, por el contrario, separarlos unos de otros, constituye la sustancia de la política cultural. Desde el punto de vista que comparten Brandom y Hegel no hay nada especial en la ciencia natural (o mejor, no lo hay en el discurso que surge de la unión entre el espacio lógico del cotidiano y transcultural sentido común y el espacio lógico de la moderna ciencia natural) que confiera a esta disciplina ningún particular derecho a emplear el término «verdad literal». Dicho término nos remite nuevamente a la mala idea kantiana de que el discurso sobre los objetos físicos es un caso paradigmático de las cláusulas de verificación y de que todas las demás regiones del discurso han de considerarse «no cognitivas». Si abandonamos esta idea, no hallaremos utilidad alguna a lo que Nancy Frankenberg ha denominado «la teología de las formas simbólicas»; es decir, no hallaremos aplicación al empeño (que se remonta al menos a Schleiermacher) de hacer un hueco a Dios diciendo que existe algo llamado «verdad simbólica», «verdad imaginativa», «verdad emocional» o «verdad metafórica», que se sobreañade a la verdad «literal».

El hecho de abandonar estas nociones nos llevará a deshacernos de la idea de que es preciso hablar de Dios de un modo especial, puesto que se trata de un tipo especial de ser. Para Brandom no hay nada que pueda asimilarse a un cierto tipo de objeto capaz de exigir que se hable de él con un particular tipo de lengua-

je. Decir que Dios requiere que se hable de él de un determinado modo no arroja más luz sobre nuestro conocimiento que decir que los números cardinales transfinitos, o los neutrinos, exigen que se hable de ellos de una determinada manera. Dado que no podríamos saber qué es ninguna de esas entidades si no supiéramos que se trata de las entidades de las que se habla en esas formas, la idea de que «exijan» ser tratadas de ese modo no presenta ninguna utilidad. Es como si elogiáramos la elección que un poeta hiciera de las metáforas basándonos en que se ajustan perfectamente a nuestra experiencia, una experiencia que de otro modo resultaría indescriptible. Tales elogios serían vanos, por la sencilla razón de que no podemos identificar la experiencia en cuestión sin la ayuda de la metáfora. Parafraseando a Wittgenstein, es como si nos diera por estallar en exclamaciones de entusiasmo por el hecho de que una figura plana encaje perfectamente en el entorno en el que se encuentra.

Al igual que Wittgenstein, Brandom cree que todo tiene sentido si uno decide asignárselo. Sin embargo, Brandom, ateniéndose de forma más consecuente a sus argumentos que el propio Wittgenstein, extrae la consecuencia lógica de los mismos y afirma que el objeto de la filosofía —consista ésta en lo que consista— no radica en la detección del sinsentido (como sostienen Kant, el *Tractatus*, Carnap y algunos descabellados pasajes de las *Investigaciones filosóficas*). El juego del lenguaje al que se entregan los teólogos valiéndose de términos trascendentales, o de términos heideggerianos, así como el juego que practican los filósofos de la mente que sostienen que los qualia son independientes de la conducta y del entorno, es tan coherente como el que juegan con los números o con los objetos físicos. *Sin embargo, el hecho de que resulte coherente hablar de X no garantiza que pueda debatirse acerca de la existencia de X.* Una conversación que verse sobre números es idealmente coherente, pero dicha coherencia no nos ayuda a debatir la cuestión de si los números son nombres que designan cosas verdaderas o no. Y la coherencia de la teología cristiana tampoco nos ayuda a debatir acerca de la existencia de Dios. Pero esto no se debe a ningún hecho ontológico que afecte a los números o a Dios, sino a los hechos

sociológicos que guardan relación con la circunstancia de que no dispongamos de normas capaces de regular el debate.

Hegel es el filósofo preferido de Brandom, y en esta materia la diferencia más sobresaliente entre Kant y Hegel estriba en el hecho de que Hegel no piensa que la filosofía pueda elevarse por encima de las prácticas sociales de su época y juzgar su carácter deseable o indeseable en función de algo que no constituya a su vez una práctica social alternativa (pasada o futura, real o imaginada). Y es que para Hegel, al igual que para Brandom, no hay normas que no lo sean de una determinada práctica social. Por consiguiente, cuando se nos pregunta: «¿son deseables estas normas?», o «¿es ésta una buena práctica social?», todo lo que podemos hacer es preguntar «¿cómo se supone que hemos de juzgar la deseabilidad, es decir, a qué práctica social de carácter general hemos de remitirnos para determinarlo?», o quizá fuese mejor, por resultar más útil, preguntar en cambio: «¿por comparación con las normas de qué práctica social alternativa, de entre las que se nos proponen, habremos de decidirlo?».

En el segundo párrafo de la introducción a la *Fenomenología del espíritu* hay un pasaje que anticipa lo que William James dirá en *La voluntad de creer* acerca de William Kingdon Clifford, un filósofo que sostenía que no tenemos derecho a creer en la existencia de Dios, dado que carecemos de pruebas relevantes. Según James, Clifford se mostraba excesivamente dispuesto a sacrificar la verdad a fin de poder tener la certidumbre de no incurrir jamás en el error. Pues bien, ésta es la crítica que Hegel reserva, *avant la lettre*, a los Clifford de su propia época:

No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *mé-*

dium, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.¹⁶

En lugar de las palabras «ciencia» y «conocimiento» que aparecen en el texto de Hegel, Brandom habría hecho figurar la voz «conversación». Si uno efectúa esta sustitución, verá que, así modificado, el texto de Hegel sostiene que no debemos pensar que exista alguna diferencia entre nosotros y las prácticas discursivas en que nos embarcamos; es más, veremos que afirma que no sólo no debemos pensar que dichas prácticas constituyan el medio para llegar a algún fin, sino que tampoco hemos de creer que sean un medio de representación con el que comprender algo correctamente. Y con más razón aún, tampoco deberemos pensar que exista un objetivo de investigación cuya esencia se halle separada de dichas prácticas, un objetivo cuyo previo conocimiento pudiera ayudarnos a decidir qué prácticas hemos de adoptar.

Lo que debemos hacer es más bien contentarnos, como dirá Hegel en otro lugar, con concebir que la filosofía no es más que la expresión en forma de pensamiento (es decir, contrastada con las alternativas pretéritas o con otras prácticas que se hayan propuesto anteriormente) de la época en que ella misma se desarrolla (entendiendo por «su época» la expresión de las prácticas discursivas en curso). Hemos de dejar de incluir nuestras prácticas discursivas en el marco de un contexto más amplio, un contexto que constituiría el trasfondo de todas las prácticas sociales posibles y que contendría una lista de designadores canónicos «neutros» capaces de delimitar de una vez por todas el alcance de lo existente. Si hubiera un contexto semejante, constituiría obvia-

16. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Madrid, FCE, 1988 (1807), pág. 52.

mente el objeto de estudio propio de una corriente cultural especializada que se encargaría de determinar la futura dirección de la Conversación de la humanidad. Sin embargo, no existe tal contexto. La palabra «ontología» no corresponde al nombre de ninguna cultura experta, y debiéramos dejar de imaginarnos que una corriente cultural especializada de esa índole pudiera resultar deseable. Únicamente al proceder de este modo ponemos ante nuestros ojos lo que Heidegger llamaba «onto-teología».

LA RELIGIÓN PÚBLICA Y LA PRIVADA

He venido argumentando que deberíamos sustituir la interrogante ontológica que apunta a la averiguación de la existencia de Dios por una pregunta que indague en el carácter deseable o indeseable del discurso sobre Dios. Sin embargo, es poco lo que he dicho sobre el aspecto que presenta el debate sobre esta segunda cuestión.

Desde mi punto de vista, la cuestión de si hemos de seguir o no hablando de Dios, esto es, la cuestión de si hemos de seguir manteniendo o no abierto ese espacio lógico, ha de dividirse en dos subcuestiones. La primera de ellas hace referencia al derecho del individuo a ser religioso, aunque dicho individuo, hombre o mujer, sea incapaz de justificar sus creencias religiosas ante otras personas. Podríamos formular ese derecho en primera persona y del siguiente modo: «¿Tengo derecho a mis convicciones religiosas pese a que no exista ninguna práctica social que legitime las inferencias que realizo a partir de las proposiciones que empleo en esa práctica devota ni las inferencias que me permiten llegar a tales proposiciones, una carencia que hace imposible que muchos de mis semejantes, o quizá todos ellos, hallen sentido a esa práctica?».

Aparte de unos cuantos filósofos que rinden culto a la ciencia y han decidido hacer suyo el antagonismo que ya mostrara Clifford hacia las creencias religiosas, la mayoría de los intelectuales de la época actual responderían afirmativamente a esta pregunta, igual que hizo James. La creciente conversión de la

religión en una creencia privada es un fenómeno que ha venido produciéndose a lo largo de los últimos doscientos años y que ha generado un clima de opinión en el que las personas tienen tanto derecho a su particular e idiosincrásica forma de devoción religiosa como el que les asiste para escribir poemas o pintar cuadros a los que nadie, excepto ellos mismos, sea capaz de hallar el menor sentido. El hecho de considerar que la religión es una incumbencia individual constituye una de las características propias de las sociedades democráticas y plurales; es decir, en esas sociedades se juzga que las convicciones religiosas son una cuestión que ni siquiera precisa ser debatida con otras personas, y que mucho menos exige ser justificada (salvo que nos apetezca hacerlo). Este tipo de sociedad trata de dejar a los individuos el máximo espacio posible a fin de que éstos puedan desarrollar una noción personal, ajustada a sus propios criterios, de quiénes son y qué finalidad han de buscar a sus vidas. En contrapartida les pide únicamente que se atengan al precepto de Mill y que hagan extensiva a otras personas la tolerancia de que ellos mismos disfrutaban. Los individuos son libres de idear sus propios juegos semiprivados del lenguaje (como harán Henry James padre y William Blake, por ejemplo), con tal de que no insistan en que todos los demás hayan de jugar también a ellos.

No obstante, es obvio que existen otras cuestiones capaces de perturbar a este tipo de sociedades: «¿qué hacer con las religiones organizadas?», «¿qué hacer con las iglesias?». Aun en el caso de que decidiéramos seguir el consejo de Stuart Mill y nos desentendiéramos de los rígidos planteamientos que llevan a pensadores como W. K. Clifford a argumentar contra la «irracionalidad» de las creencias religiosas, todavía podríamos pensar que tanto Lucrecio como Marx expusieron puntos de vista dignos de ser tenidos en cuenta. Es por tanto posible que coincidiéramos en afirmar que la sociedad puede conceder a los individuos particulares el derecho a formular sistemas de creencias privados sin dejar de ser por ello militantemente anticlerical. James y Mill concuerdan en un punto, ya que ambos sostienen que no hay nada que objetar a la existencia de iglesias, salvo que sus activi-

dades redunden en algún tipo de perjuicio social. Sin embargo, cuando llega el momento de decidir si las iglesias que efectivamente existen causan o no esa clase de perjuicios, las cosas se complican. En los últimos doscientos años, la historia sociopolítica de Occidente está salpicada de controversias como las que suscitara en su día el Estatuto de Virginia sobre la libertad religiosa redactado por Thomas Jefferson, la laicidad de la educación en Francia, la *Kulturkampf* alemana, y las polémicas que despierta en Turquía la eventualidad de que las estudiantes quieran llevar el velo islámico en los campus universitarios.

Cuestiones como éstas conllevan la adopción de resoluciones diferentes en función de los distintos países y épocas. Sería absurdo sugerir que existen normas de validez universal a las que poder remitirse para zanjar dichos asuntos. Con todo, quisiera subrayar enfáticamente que los debates relacionados con tan concretas cuestiones políticas resultan más útiles para la causa de la felicidad humana que las controversias vinculadas con la existencia de Dios. Son justamente ésas las cuestiones que permanecen cuando comprendemos que el recurso a la experiencia religiosa no contribuye en nada a determinar qué tradiciones han de conservarse y cuáles conviene sustituir, son ésas las cuestiones que siguen vigentes tras haber llegado a la conclusión de que la teología natural carece de sentido.

Si nos atenemos a lo que mantienen Wittgenstein, Sellar y Brandom, no debemos remitirnos a las experiencias religiosas para decidir qué prácticas sociales hemos de abandonar y cuáles nos conviene seguir, dado que los mencionados autores piensan que no existe ninguna vivencia intermedia a la que podamos llamar «el verdadero contenido de la experiencia»; esto es, todos ellos consideran que no existe ninguna vivencia que se sitúe entre el estado alterado del sistema nervioso —es decir, el estado asociado con el desencadenamiento de la mencionada experiencia— y los compromisos discursivos resultantes que decida asumir un particular miembro de la comunidad lingüística. Debemos hacer caso omiso de la teología natural si consideramos que el carácter indiscutible de la existencia de Dios no es un testimonio de su suprema condición sino una consecuencia del empeño

encaminado a otorgarle dicha superioridad; esto es, un efecto secundario de la voluntad destinada a convertirle en un ser tan especial que se le juzga dotado de una existencia que no admite ser discutida mediante la apelación a ninguna lista de designadores canónicos existente. Si aceptamos la doctrina de Sellars según la cual toda conciencia es una cuestión lingüística y admitimos el planteamiento que lleva a Brandom a sostener que la proposición «objeto existente» no remite a ningún sortal auténtico, deberemos apartarnos de buena parte de las variantes tradicionales del discurso sobre Dios.

La filosofía inferencialista del lenguaje, así como la filosofía de la mente, nos ayudan a comprender el motivo de que ni la remisión a la «experiencia» ni el recurso a la «razón» resulten de excesiva utilidad cuando hemos de elegir entre prácticas sociales alternativas. Adentrarnos en el mundo intelectual al que el inferencialismo de Brandom nos permite acceder significaría, esencialmente, plantear las preguntas sobre qué juegos de lenguaje emplear de la misma manera que nos plantearíamos cómo los miembros de las sociedades democráticas pueden alcanzar un equilibrio óptimo entre las responsabilidades para consigo mismos y las que deben a sus conciudadanos.¹⁷

17. Agradezco a Jeffrey Stout los pormenorizados y útiles comentarios realizados tras la lectura de un primer borrador de este capítulo.

EL PRAGMATISMO ENTENDIDO COMO POLITEÍSMO ROMÁNTICO

En el año 1911 se publicó en París un libro titulado *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*. Se trataba del primer volumen del total de tres que René Berthelot había dedicado a la cuestión. A Berthelot le habían sorprendido las semejanzas entre los puntos de vista que mantenían William James, John Dewey, Nietzsche, Bergson, Poincaré y algunos modernistas católicos. Berthelot fue el primero que dio en pensar que todos aquellos autores pertenecían a un mismo movimiento intelectual. Cartesiano convencido, Berthelot no apreciaba a ninguno de esos pensadores y desconfiaba de ellos, pero en los escritos que publicó acerca de su vinculación da muestras de agudeza y energía. En su búsqueda de los orígenes del pragmatismo, Berthelot se remontará a los antecesores de Ralph Waldo Emerson, a Schelling y a Hölderlin. Y en cuanto a las raíces del utilitarismo, entenderá que nacen al calor de la influencia ejercida por Darwin y Spencer.¹ Sin embargo, Berthelot pensaba que la diferencia entre estas dos modalidades de pensamiento era excesivamente grande como para que resultara posible proceder a una

1. René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, vol. I, París, F. Alcan, 1911, págs. 62-63. Berthelot se remontará asimismo de Darwin y Spencer a Hume, a quien consideraba como «la transición entre la psicología utilitarista e intelectualista de Helvecio y la psicología vitalista del instinto que encontramos entre los escoceses». También juzga que Lamarck representa «la transición entre dicha concepción vitalista de la biología y lo que podríamos llamar el utilitarismo mecánico de Darwin» (vol. I, pág. 85).