



Capítulo 6

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

POLÍTICA CULTURAL Y RELIGIÓN: LOS USOS RORTYANOS DE JAMES

Eduardo Mattio

Universidad Nacional de Córdoba

Universidad Católica de Córdoba

Nadie de entre nosotros debe censurar al otro, ni insultarle. Por el contrario, debemos respetar con delicadeza y hondura la libertad de pensamiento del otro: solo entonces lograremos dar lugar a una república intelectual; solo entonces obtendremos el espíritu de tolerancia interior... que es gloria del empirismo; solo entonces viviremos y dejaremos vivir tanto en lo especulativo como en lo práctico.

William James, *La voluntad de creer*, X

...cuando hablamos de repensar el secularismo, hemos de pensar cómo los pensadores seculares... deben adquirir mejor oído para la religión.

Cornel West, *Religión profética y futuro de la civilización capitalista*

En la última década de su carrera, Richard Rorty ha prestado especial atención a la cuestión religiosa, en particular, al problemático vínculo entre religión y esfera pública. Concentrado en diseñar una política cultural democrática, claramente secular —en palabras de E. Mendieta, «un creciente romanticismo politeísta y antidogmático» (2008, p. 227)—, Rorty ha insistido en proponer una necesaria privatización de las creencias religiosas que garantice el abandono de toda forma de autoritarismo. Para lograr ese propósito, la referencia a James le ha resultado ineludible: Rorty cree que una relectura de *La voluntad de creer* a medida de sus prejuicios secularistas le permite sustituir el par jamesiano intelectual-pasional por el par liberal público-privado. Con el objeto de revisar críticamente tales afirmaciones, en la primera parte de mi trabajo examinaré brevemente el alcance de la noción rortyana de *política cultural*. En la segunda sección, mostraré el vínculo que Rorty pretende establecer entre su concepción secularista de la religión y ciertas consideraciones expuestas por James en *La voluntad de creer*. Para terminar, sugeriré otra lectura posible del clásico texto de James que explicita su utilidad genuinamente postsecular.

1

Al inicio del cuarto volumen de sus *Escritos filosóficos*, Rorty introduce una noción que de algún modo ya está presente en su obra precedente. En un artículo dedicado casi completamente a «la prioridad ontológica de lo social» —tópico que este autor toma de la obra de Robert Brandom—, la ocasión para recurrir a dicha cuestión es lo que allí denomina un debate de *política cultural*. Con esta última expresión, el filósofo se refiere a «las polémicas relacionadas con las palabras que hemos de utilizar» (2010, p. 21). Es decir, se alude a todos esos debates encaminados a sustituir en la esfera pública ciertos vocabularios que favorecen la exclusión o la discriminación por otros vocabularios que incrementan la tolerancia de ciertos grupos mayoritarios respecto de otros colectivos considerados diferentes. Dicha empresa no solo supone la remoción de ciertas expresiones de alto contenido despectivo —pensemos en las clásicas discusiones acerca del discurso de odio— sino también el abandono de *temas discursivos enteros*. Dejar de recurrir a conceptos como *raza* o *casta* se encamina a desalentar la práctica de dividir a los seres humanos en función de su descendencia genealógica: «viviríamos en un mundo mejor —advierte Rorty— 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» (pp. 21-22). Eso no quiere decir que para ciertos propósitos no resulte relevante cierta consideración acerca del origen de las personas. Es claro que la noción de *transmisión genética* puede resultar necesaria para algunos fines biomédicos, pero inútil para todo lo demás. Con lo cual es claro que el vocabulario de la genética bien puede reemplazar para ciertos propósitos la alusión a *los orígenes raciales*.

En efecto, en casos tales como *raza* o *noble cuna*, es prácticamente evidente que la pregunta «¿existe tal cosa?» es equivalente a «¿necesitamos hablar de ella?». Frente a dichas cuestiones, «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» (p. 22). Ahora bien, frente a otras cuestiones —por ejemplo, la relevancia o no de hablar de neutrones— tal equivalencia no parece apropiada. Parece que para ciertos propósitos aún conviene distinguir entre cuestiones ontológicas y cuestiones prácticas, es decir, entre «interrogantes científicas asociadas con la existencia y las propiedades de las partículas elementales» y «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» (p. 22).

El punto álgido en esta controversia es difícil de ocultar: ¿cómo puede saberse cuándo un debate acerca de lo que existe se debe plantear al margen de nuestros propósitos sociopolíticos? ¿En qué áreas son pertinentes los debates de política cultural y en cuáles no deberían tener lugar? Rorty entiende que para eso nunca tenemos

un criterio arquimédico o independiente de nuestros intereses sociales; la cuestión misma acerca de qué materias son reductibles a un debate de política cultural es también una cuestión de política cultural.

Lo dicho hasta aquí, según este autor, tiene enorme importancia al momento de pensar el rol que ha de desempeñar la religión en el mundo contemporáneo. Por una parte, muchos piensan que deberíamos dejar de hablar de Dios; dicho vocabulario suele servir de justificación para actos de crueldad verdaderamente condenables. No por nada, muchos creen que «las instituciones eclesiásticas se cuentan entre los principales obstáculos para la constitución de una comunidad global de carácter cooperador» (p. 23). Más aún, Rorty supone que para «adoptar una actitud pragmática frente a la religión» deberíamos dejar de hablar de Dios puesto que dicho vocabulario impide la búsqueda de la felicidad humana. Por otra parte, no son pocos los que resisten esta perspectiva secular; independientemente del efecto que las creencias religiosas tengan en la felicidad humana, para ellos, es un hecho determinante que Dios existe, que los seres humanos son propietarios de un alma inmortal. De tal suerte, creen necesario anteponer la ontología a cualquier debate de política cultural.

Para argumentar lo contrario, es decir, que la política cultural debe sustituir a la ontología —al menos en lo que respecta al vocabulario religioso—, el neopragmatista cree que la obra de James resulta imprescindible. Veamos a continuación el uso que Rorty hace del pragmatista clásico.

2

A juicio de Rorty, la cuestión relativa a la conveniencia de seguir o no hablando de Dios debe dividirse en dos subcuestiones que es preciso diferenciar. La primera se refiere al derecho de cualquier hombre o mujer a ser religioso con independencia de que sea capaz de justificar sus creencias ante otras personas. Respecto de esto, este autor señala que la mayoría de los intelectuales admiten hoy que toda persona tiene derecho a profesar sus convicciones religiosas aun cuando no haya práctica social alguna que las justifique. El creciente proceso de secularización producido a lo largo de la modernidad ha convertido a las religiones en creencias privadas, por tanto la admisión o no de tales creencias es una cuestión de incumbencia individual que no precisa ser discutida ni justificada ante otros. En otras palabras, los particulares son libres de adoptar las creencias religiosas que crean convenientes, en tanto se atengan a respetar ese mismo derecho a otros particulares: «Los individuos son libres de idear sus propios juegos semiprivados del lenguaje..., con tal de que no insistan en que todos los demás hayan de jugar también a ellos» (p. 58).

La segunda cuestión, un tanto más controvertida, se resume en la pregunta «¿Qué cabe hacer con las iglesias organizadas?» Frente a este punto, Rorty entiende

que aunque coincidamos en que la sociedad debe conceder a cada individuo el derecho a sostener su sistema de creencias privado, no debe por ello dejar de ser «militantemente anticlerical». No hay nada que objetar a la existencia de iglesias, en tanto no produzcan ningún tipo de perjuicio social. Ahora bien, ¿bajo qué criterio se supone que podremos determinar si tal o cual confesión religiosa causa o no perjuicio alguno? Aquí el autor reconoce que el asunto se complica: las controversias que suscita la influencia de las religiones en la vida pública, requiere adoptar resoluciones diferentes de acuerdo a cada época y región del planeta. No obstante, pese a reconocer que no existen criterios o normas universales que permitan zanjar tales conflictos, la manera en que el neopragmatista despacha ambas cuestiones no es de ningún modo neutral; está presuponiendo un criterio secularista y liberal que, según dice, halla inspiración en las consideraciones que James ofrece al respecto en *La voluntad de creer*.

Según Rorty, el interés principal que reviste hoy dicha conferencia es que nos evita la necesidad de reconciliar ciencia y religión. Gracias a James hemos aprendido que «es posible mantenerlas en compartimentos separados viéndolas como dos herramientas que satisfacen necesidades que no están en conflicto» (2000, p. 39). Admitir tal conclusión supone aceptar previamente que la explicación jamesiana de la verdad y el conocimiento es reductible a una ética utilitarista de las creencias. Según esto, sugiere Rorty, «la obligación de justificar las propias creencias solo surge en el momento en que los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con la satisfacción de las necesidades de los otros» (p. 41). En ese caso, respecto de la ciencia —en tanto esfuerzo cooperativo orientado a predecir y controlar las consecuencias de los acontecimientos y acciones— es razonable que nos veamos en la obligación de justificar nuestras creencias. En el caso de la religión, en cambio, tal obligación queda cancelada: en tanto proyecto individual orientado a proporcionar sentido a la propia vida, una estrategia utilitarista/pragmatista como la que Rorty atribuye a James permite privatizarla. De este modo, la exigencia de Clifford de no creer sin evidencia, o en palabras de Rorty, de «evitar creer algo que no pueda ser justificado ante el resto de nosotros» (p. 45), no es un motivo para eliminar los vocabularios religiosos. En su lugar, James arguye que «existen opciones forzosas, vivas e importantes que no pueden ser tomadas por evidencia, opciones que... no pueden ser «tomadas en base a [sic] razones intelectuales» (p. 45). Tales opciones, por caso, las religiosas, no son menos vivas, forzosas e importantes por no poder someterse al juicio de nuestros semejantes. Que podamos distinguir entre esfuerzos cooperativos y proyectos privados, no nos compromete, señala el neopragmatista, a atribuir a los primeros estatus privilegiado alguno; solo se distinguen —sociológicamente hablando— por la extensión del acuerdo que pueden suscitar.

En otras palabras, mientras que la tradición filosófica occidental ha entendido que el deseo no ha de jugar ningún papel en la fijación de las creencias, el pragmatismo clásico entiende que «el único sentido de tener creencias es satisfacer los deseos» (p. 46). En ese caso, la distinción entre ciencia y religión no es una distinción entre creencias fundadas y creencias infundadas, sino más bien entre creencias que sirven a deseos diferentes. En la medida que se entiende que las creencias son hábitos de acción y que su validez deriva de su capacidad para dirigir la acción, no resulta pertinente juzgar las creencias de acuerdo a su eficacia cognitiva; en todo caso, han de ser distinguidas por los deseos —compartidos o idiosincrásicos— que son capaces de solventar.

Por consiguiente, frente a la *hipótesis religiosa* establecida por James, esto es, frente a la suposición de que «las mejores cosas son las cosas eternas» y de que «somos mejores si creemos» (p. 46; James, 2004, p. 38), Rorty cree irrelevante distinguir entre el estado cognitivo de aceptar esta hipótesis y el estado no cognitivo de confiar en ella. Mientras tenga el mismo valor para orientar la acción, ¿qué importancia tiene que tal estado sea denominado como creencia, deseo o esperanza? «La gente tiene derecho a tener tal fe, como también tiene todo el derecho de enamorarse, de casarse precipitadamente y de seguir amando a pesar de los disgustos e inacabables decepciones. En todos esos casos, hace valer sus derechos lo que James llamaría «nuestra naturaleza pasional» y yo «nuestro derecho a la intimidad» (Rorty, 2000, p. 47).

En consecuencia, Rorty nos invita a redescubrir la distinción jamesiana entre intelecto y pasión en los términos de su distinción entre lo público y lo privado, es decir, «entre lo que precisa ser justificado ante los otros seres humanos y lo que no lo necesita» (2000, p. 47); entre nuestras responsabilidades intelectuales de cooperar en proyectos comunes que promueven el bienestar general y nuestros proyectos idiosincrásicos de edificación personal. Pero no porque tal distinción implique el compromiso de distinguir entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de la felicidad. En todo caso, se trata de admitir que en uno y otro caso, la búsqueda de la felicidad puede acotarse a distintas esferas de la vida, aquella que compete a otros y aquella que solo nos involucra a nosotros mismos.

3

¿Es posible otra lectura de la conferencia de James? Sin pretender agotar un texto tan complejo y escurridizo como *La voluntad de creer*, quisiera mostrar el paso en falso que da Rorty al vincular lo intelectual con lo público y lo pasional con lo privado, estrategia secularista que, a la sazón, le permite circunscribir el vocabulario religioso a los límites de la vida privada. Si no entiendo mal a James, con su texto no pretende privatizar la religión sino más bien sugerir una posición antidogmática respecto de la libertad de creer. En aquellos casos en que no tenemos evidencia

suficiente para creer x , es claro que el preferir evitar el error en lugar de abrazar la verdad, o al contrario, el preferir perseguir la verdad en lugar de rechazar el error son posturas igualmente justificadas, alentadas enteramente por nuestra naturaleza pasional. «Debemos recordar —como señala James— que esos sentimientos de deber respecto de la verdad o del error son, en cualquier caso, solo expresiones de nuestra vida pasional» (p. 30). En cuyo caso, ambas posiciones —el temor al riesgo de errar o la esperanza de que nuestras creencias sean ciertas— son igualmente legítimas, o si queremos, ninguna se halla más autorizada. Este no es un motivo para reducir tales convicciones a la vida privada; solo es una advertencia acerca de la legitimidad con la que podrían ser impuestas a los demás.

La importancia de tal punto no es menor cuando se pretende sustituir una perspectiva secularista de la religión como la que Rorty adopta por otra perspectiva postsecular más acorde a las necesidades de nuestra época. Como lo sugieren algunos sociólogos de la religión, no solo no es cierto que el proceso de modernización en Occidente haya coincidido con la decadencia de las convicciones religiosas, sino que tampoco puede corroborarse que haya decaído el papel de las religiones en la esfera pública (Casanovas, 2000). Con lo cual, a la hora de pensar el vínculo entre religión y esfera pública, tal vez sea mejor ofrecer, como James lo hizo, una concepción acerca del derecho a creer en el que se vean igualmente justificadas la libertad religiosa como la indiferencia agnóstica o atea. En ese punto, sugiero, parece que James nos enseña a ser lo suficientemente falibilistas como para aceptar que, en ausencia de evidencia suficiente, no solo se ve autorizado el derecho a no creer sino también el derecho a creer. Este puede ser un buen punto de partida —más afín al espíritu pragmatista— al momento de repensar la influencia de las convicciones religiosas en Occidente —su palmaria *desprivatización*— y de distinguir los modos benéficos o perjudiciales en que tales creencias contribuyen a la vida pública de las sociedades contemporáneas. Este puede ser un buen comienzo para adquirir, como sugiere Cornel West, mejor oído para la religión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Casanovas, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- James, William (2004). *La voluntad de creer*. Madrid: Encuentro.
- Mendieta, Eduardo (2008). Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty. *Ideas y valores*, LVIII(138), 17-28.
- Rorty, Richard (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard (2010). *Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós.