

## UNA SINGULAR DEFENSA DEL PLURALISMO

Núria Sara Miras Boronat

Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona

JORGE V. ARREGUI,  
*La pluralidad de la razón*,  
 Madrid, Síntesis, 2004, 287 pp.

La relación entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular, lo general y lo concreto es una pregunta clásica en la historia de la filosofía que, desde sus inicios, ha adquirido variadas formulaciones y respuestas que irían de la ordenación de lo particular dentro de estructuras generales a la reivindicación de la irreductibilidad de lo concreto en esquemas abstractos. Esta pregunta reaparece en nuestros días con la siguiente forma: la coexistencia de una pluralidad de formas de vida que ostentan concepciones del bien, distintas entre sí, e incluso rivales, en el seno de nuestras sociedades liberales y desarrolladas, es el fenómeno característico de nuestro tiempo y, atendiendo a los acelerados procesos de globalización y corrientes migratorias, también su signo. En el ámbito de la reflexión política se ha asumido la inevitabilidad de este hecho, suscitando en el debate todo tipo de actitudes: mientras los intelectuales de corte liberal parecen aceptarlo con cierta resignación, ha sido acogido con júbilo, en cambio, por otro grupo heterogéneo de intelectuales, que han visto en esta amalgama de tradiciones culturales en contacto no un conflicto sino una oportunidad.

En este segundo grupo cabría la propuesta lanzada desde *La pluralidad de la razón* por Jorge V. Arregui, cuyo posicionamiento sobre esta cuestión se podría resumir bien con la siguiente declaración: «El pluralismo cultural es expresión de sobreabundancia, no de indigencia» (p. 29). En primera

instancia podría definirse, pues, el pluralismo como una actitud filosófica ante la existencia de lo plural, que apela a nuestra comprensión de él y, por tanto, también a un determinado enjuiciamiento del mismo. El pluralismo es una toma de posición teórica entre otras posibles y por ello se usa aquí el término «actitud» porque implica una cierta pre-disposición.

Que nuestros estilos de vida, sociedades y organizaciones políticas son plurales no es algo nuevo, sino más bien pertenece a su esencia el serlo. «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son formas de vida», reza una conocida sentencia de Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, xi). Lo que presenta aquí novedad sería el surgimiento de tantas voces que dicen llamarse «pluralistas» y esto ya es hablar de otra cosa. La también pluralidad de pluralismos hace algo difícil orientarse en esa maraña, pues las motivaciones para defender una filosofía pluralista son muy variadas; en cierta medida, cada apología del pluralismo es, por así decirlo, *singular* y puede situarse en uno o varios niveles de la reflexión. Se puede ser pluralista en epistemología y sostener que distintas teorías ostentan legítimamente valor de verdad sin que ninguna lo agote por entero. Se puede ser pluralista en relación a los valores y postular que no hay ninguna moralidad que pueda presentarse como garante absoluto de la felicidad del individuo o del bien común y que hay que tomar lo aprovechable de cada una de ellas y desechar todo lo demás. Un pluralista en materia estética negará la posibilidad una experiencia unívoca de lo bello, haciendo fuerte el carácter contextual, histórico, situado y contingente de cualquier experiencia.

Lo que tienen en común todos estos pluralismos sería, pues, el rechazo del dogmatismo, pero sobre todo de cualquier teoría que se presente haciendo abstracción de sus propias coordenadas espacio-temporales, históricas, sociológicas, en definitiva, que presuma poder colocarse en la perspectiva del ojo de Dios. Por ello es un rasgo característico del pluralismo la denuncia de esa imagen que, parafraseando otra vez a Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, §115), nos tiene cautivos: la del sujeto moderno de raíces cartesianas y kantianas, cuyas estructuras de conocimiento garantizan la objetividad en epistemología, moral y estética. La *Modernidad entendida como el paradigma centrado en el «yo conozco y juzgo moralmente»* sería el enemigo a combatir, el primer lastre a echar por la borda.

El segundo enemigo con el que tiene que vérselas el pluralismo es el relativismo, con quien suele emparentarse. Porque el pluralista, a diferencia del relativista, afirma que sí existen criterios para decidir entre concepciones rivales: lo que es falso es que sólo exista *uno*, como afirman el dogmático o el universalista y a ello contesta trayendo a colación la antigua máxima de Protagoras que «no existe un *logos* sino que lo que hay son *logoi*» (p. 11); tampoco es cierto que no exista *ninguno* como defiende el relativista, a veces todavía más dogmático y más cerrado a la confrontación de argumentos y que en la defensa de esta tesis acaba cancelando su propia pretensión de verdad. Si bien en este punto es donde el pluralista encuentra sus mayores dificultades y tiene que hacer frente a sus contradicciones internas.

Como señalábamos al principio, el pluralista se aviene con toda aquella propuesta que ponga su acento en el carácter histórico, contextual y finito de la filosofía. El título *La pluralidad de la razón* quizás pueda sugerir que se trata de aquí de reconstruir las «fuentes de la razón» atendiendo cómo

opera en cada uno de los ámbitos del saber, qué métodos específicos adopta según cuál sea su objeto. Pero el proyecto de Arregui es más ambicioso, se habla de «razón» pero cabría más bien hablar de «razones», puesto que se trata de un «hacer racional» que se desenvuelve distintamente dependiendo de variables contingentes y que da lugar pues a *razones*, no a motivos ni a racionalidades compartimentadas de una razón universal como el caso de Habermas (en especial, en su *Teoría de la acción comunicativa*), sino que incluso en cada uno de estos niveles es también plural (p. 10). Parte Arregui de una «hermenéutica de la razón» que se desarrolla en escalonados niveles de discurso, pero con el objeto de demostrar que la primera tarea es comprender *cómo se comprende* (p. 23). Apoyándose en la sociología de la ciencia, en la crítica de la razón histórica de Dilthey, en la antropología filosófica y en el giro lingüístico-pragmático iniciado por el segundo Wittgenstein, esta hermenéutica de la razón se concreta en una reivindicación de la pluralidad de teorías con pretensión legítima de verdad, la pluralidad de historias locales en detrimento de una historia universal, de un hacer filosófico que se sabe, parafraseando a Sartre, un «universal concreto» y que no se proclama metacultural sino *intercultural* (p. 88).

Para llegar a este resultado, Arregui tiene que desbancar primero al fundacionalismo moderno y al absolutismo moral y, en segundo lugar, desmarcarse del impopular relativismo (o escepticismo, según se prefiera). A esta tarea dedica la mitad del libro, centrándose en los aspectos más teóricos de la discusión, cuyos ejes son tratados en los primeros capítulos: epistemología, lenguaje, cultura, historia y narrativa científica. Una vez establecida la necesidad de adoptar una perspectiva pluralista, el libro da un giro y vuelve su mirada hacia la praxis. Arregui, como otros autores que se ocupan del pluralismo como doctrina filosófica

(véase, por ejemplo, Hans-Jörg Sandkühler, *Dialektik*, 1996), dan cuenta del nexo indisoluble entre teoría y praxis. En un primer momento de la argumentación, la Modernidad debe contemplarse no como el resultado de una división de tareas entre la razón teórica y la razón práctica, sino que se señala el vínculo existente entre los presupuestos epistemológicos y los presupuestos morales, de forma que hay en este punto un doble refuerzo (cfr. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997). El pluralista deberá, en un segundo momento, redefinir la constelación de relaciones entre saber teórico y saber práctico, si quiere dejar el legado moderno atrás. Así, *La pluralidad de la razón* se hace heredera de la célebre «rehabilitación de la filosofía práctica» (título de la famosa compilación de Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* de 1974) con un doble sentido: la razón es práctica porque nace en y para la praxis. La razón hunde sus raíces en la acción y es cuando reconoce su primera incardinación práctica cuando puede hacer el camino de regreso y hacerse *vocación* para la praxis. Esta vocación es, en primer lugar, un compromiso de una razón práctica que debe en asuntos públicos no apelar a la presunta neutralidad de las instituciones competentes en materia de decisión y acción política sino, recurriendo a la *phronesis* aristotélica, adoptar soluciones prudenciales. El carácter provisional y situado de este modelo de decisión no implica según el autor ninguna forma de relativismo; tampoco la tesis de la incommensurabilidad de los valores, es más bien la aceptación honesta de la falibilidad de los juicios y las teorías, evocando a Popper, y la consecuente adopción de una filosofía dialógica que cree puentes en lugar de levantar muros.

La reivindicación del diálogo como lo *propio* de la razón pública, o en palabras de Arregui, a las razones públicas es uno de

los ejes básicos de la doctrina democrática, ya desde el ágora ateniense. Lo que se va modificando son las condiciones previas, la elección de los interlocutores adecuados, el objeto del diálogo. Cuál pueda ser la materia de debate en cuanto a lo público es también lo que aleja la propuesta de Arregui de planteamientos liberales como el de Rawls. Arregui denuncia la ilusión que se esconde tras el *overlapping consensus* de la teoría de la justicia, que restringe la discusión a las cuestiones relativas a la justicia básica. Este recorte de competencias de la razón pública rawlsiana se basaría en un intento de preservar la razón teórica dentro de la razón práctica, esto es, un modelo de razón cuyo proceder es impecable y se basta a sí mismo, pues no requiere para su legitimación recurrir a aquellas convicciones de las doctrinas omnicomprendivas que puedan entrar en conflicto, doctrinas que también quedan relegadas a lo otro de la razón, desligando lo político de todo aquello que es significativo para los agentes individuales a la hora de diseñar sus vidas. Para Arregui, una razón pública es también práctica si y sólo si es capaz de tener en cuenta la presencia de elementos opacos, no racionales o arbitrarios que envuelven a cualquier toma de posición que concierne al bien común. La mejor defensa del pluralismo se hace, pues, desde razones prácticas que se saben limitadas y que, por lo tanto, pueden respetar las demás opciones porque son capaces de ponerse a sí mismas en cuestión (p. 238).

El compromiso con la praxis adquiere en las líneas de Arregui una dimensión «existencial», puesto que alcanza un nivel que aquí se llama «reconocimiento de lo humano», el reconocimiento que «cada varón o mujer representa un modo distinto de *ser humano*, una forma diferente de realizar espaciotemporalmente la humanidad» (p. 278). En este punto, la defensa de la pluralidad de lo *humano* deviene una defensa del *singular* humano. El *ser* (verbo y no sus-

tantivo) *humano* es algo que sólo puede realizarse en su diversidad, realizarse en el sentido de ser dado y también de desenvolverse y, en último término, reconocerse en los «parecidos de familia» que se observan aquí y allí, ahora y entonces. El pluralismo marca sus distancias del relativismo porque se proclama condición de posibilidad de la apertura y la fusión de horizontes, mientras que el relativismo sigue mirando con recelo las tradiciones culturales como totalidades cerradas e ideológicamente incompatibles. Para el pluralista, lo otro y lo ajeno, es, en el fondo, ni tan otro ni tan ajeno (y de aquí la pluralidad de *la razón*) y a su vez representa una oportunidad de re-definición (en lo que conlleva tal definición de auto-conocimiento y de creación de sí) de lo mismo. Está también el pluralismo más allá de la tolerancia liberal porque tiene una ambición mucho mayor, quizás la de presentarse como el nuevo *éthos* de la comunidad que viene.

*La pluralidad de la razón* no da recetas concretas al reto del multiculturalismo, no podría hacerlo si se mantiene coherente con su inspiración antimonológica. Quizás lo que ilustre de forma más flagrante es la tensión en la que se encuentra la conciencia política de nuestro momento: la polifonía de voces que nos confronta con la irreducibilidad de lo concreto y la necesidad de alcanzar una perspectiva en la que todas esas manifestaciones de lo humano se sientan reconocidas. El pluralismo quiere presentarse como una tercera vía entre un universalismo abstracto e insensible a lo particular y un relativismo irresponsable que se abstiene de intervenir con argumentos en lo práctico y que se refugia en la individualidad indiferente. El pluralismo como doctrina epistemológica y metafísica parece una alternativa atractiva, pues recupera los «mundos de la vida» ante una imagen tecnificada del mundo que no se corresponde con los *mundos vividos*. En cuanto ideal

moral, está en consonancia con la ya fáctica convivencia de distintos modos de vida, un hecho cada vez más habitual en la realidad cotidiana. La tarea pendiente del pluralismo es la de definir su perfil filosófico con claridad, puesto que contar como única tarjeta de presentación con un *humanismo sin esencia humana* puede parecer demasiado vago. Lo humano, recordando aquí a Pico della Mirandola (*Discurso sobre la dignidad del hombre*), es tan capaz de rozar con los dedos lo divino como de descender a las últimas catacumbas del infierno. Lo humano es el reino de lo posible, pero no todo lo posible es digno de celebración. Aunque quizás quepa entender la propuesta de Arregui mejor por la vía negativa, como correctivo de dos opciones que se retroalimentan pero que acusan graves deficiencias. Que lo humano sea el reino de lo posible implica, entonces, el tomar conciencia y el hacerse cargo, el comprometerse. Como este compromiso puede articularse políticamente es quizás la pregunta que nos queda en el aire. Arregui dota este compromiso de un carácter «transcendental»: la elección previa a las razones afecta a la totalidad de la existencia, que sabiendo de su finitud tiene como único recurso la apelación a la generalidad, la esperanza del asentimiento de una proyectada comunidad ideal, comunidad compuesta por actores comprometidos capaces de reconocer y reconocerse aún en el distanciamiento. Ésta sería, entonces, la condición previa a la constitución de lo político, a la configuración del espacio de la discusión pública y a la colocación de la primera piedra de la ciudad.

Jorge Vicente Arregui (San Sebastián, 1958-2005), profesor titular de la Universidad de Málaga, escribió su tesis doctoral sobre Wittgenstein, pero sus intereses abarcaban un amplio espectro de la historia de la filosofía: desde Aristóteles a los autores contemporáneos, en especial la hermenéutica y la antropología filosófica. En este úl-

timo campo destaca su activa participación en la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. De sus textos anteriores son especialmente dignos de mención *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (con Jacinto Choza, Rialp, 1991) y *Inventar la sexualidad: sexo, naturaleza, cultura* (con Carlos Rodríguez Lluesma, Rialp, 1992). Es *La pluralidad de la razón*

el fruto maduro de una obra que fue creciendo a partir de todas estas motivaciones intelectuales, una síntesis que se concreta en una apuesta muy clara y en consonancia con la vocación para la praxis que tiene este texto y también, nos consta, tenía su autor. Aunque de ello darán mejor cuenta sus amigos y colegas en un volumen conmemorativo de próxima aparición.

## LEGITIMIDAD Y HUMANITARISMO

Mónica Gómez Salazar\*

Universidad Nacional Autónoma de México

*Del Humanismo al humanitarismo*, José Manuel Bermudo, coordinador, Barcelona, Horsori, 2006, 213 pp.

A partir del análisis, comparación, valoración y crítica de autores como Rawls, Mouffe, Sloterdijk, Weber, Montaigne, Todorov, Lévi-Strauss, Kant, Hobbes, Descartes, Wittgenstein, Rorty, Habermas, Merleau-Ponty, Sartre y Zúccolo, los miembros del grupo de investigación «Crisis de la razón práctica» de la Universidad de Barcelona han llevado al espacio público el libro *Del Humanismo al Humanitarismo*. Un estudio serio sobre el humanismo, la racionalidad, el antihumanismo, el pluralismo y el humanitarismo, así como la relación de estos temas con el poder político, el capitalismo, la legitimidad, la verdad, la contingencia, la solidaridad y el sufrimiento. *Del Hu-*

*manismo al Humanitarismo* nos compromete a reflexionar, a revisar nuestros pensamientos, nuestras acciones, examinar nuestro presente y el mundo que dejaremos a las generaciones futuras. Tomando prestadas las palabras de Bermudo, se trata de un libro que nos impele a hacernos preguntas, a buscar respuestas, a escuchar y a disentir y, sobre todo, nos impele a pensar.<sup>1</sup>

El libro se divide en doce capítulos, once de los cuales son escritos originales de los autores, mientras que el capítulo final es el texto *La ciudad feliz* de Ludovico Zúccolo traducido por Evelio Moreno.

En la presentación, José Manuel Bermudo expone dos de los rostros de la crisis de la razón: el pluralismo y la crisis del humanismo. El primero se extiende desde la epistemología y la ontología hasta la diversidad de ideologías, de corrientes estéticas, de partidos políticos, de axiologías y de religiones. Un pluralismo que, al servir de refugio frente a la crisis de la racionalidad fuerte, universalista y comprometida con una voluntad de verdad, nos insta a pensar en su fuerza teórica y sus efectos prácticos (p. 7).

\* Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) el apoyo recibido a través de la beca postdoctoral que me ha sido otorgada.