

EPIFANÍA DEL PLURALISMO

Francisco Garrido Peña

Universidad de Jaén



El estado de organización de los sistemas vivos no es ni permanente ni totalmente caótico, ni estable y absolutamente ordenado: hay un continuo proceso de cambio de formalizaciones-singularizaciones que siempre son muchas —plurales— y que nunca son una o ninguna. El pluralismo, es pues, la consecuencia inevitable de la ontología del tiempo que el pensamiento y la ciencia posmoderna nos ha alumbrado.

La conexión entre esta reflexión metafísica y las urgencias terrenales del debate filosófico y jurídico son mucho más evidentes, de lo que la miopía positivista y analítica quiere creer. El «giro ontológico» del pensamiento político y jurídico, del pensar sobre las formas y los momentos del poder, nos abre alamedas y perspectivas que nos liberan del solipsista discurso de la modernidad. Es por esto que quiero comenzar esta comunicación con algunas notas ontológicas sobre la naturaleza del pluralismo.

1. Del perro al gusano, del gusano al gato, del gato al gusano, del gusano al abono de tierra fértil, de esto a los micro-organismos de las leguminosas, de éstas al hombre, del hombre al gusano... En las cadenas tróficas no hay pérdida ontológica alguna. Tampoco la hay en la energía (primera ley de la Termodinámica).

2. Sólo hay formas distintas, la variación y la diversidad está en las formas y en los modos. Sólo existen las formas y los modos sobre un fondo del hábitat indistinto, imperturbable de lo que hay.

3. Existir hay muchos, muchos es la cantidad constitutiva del existir. Nunca existe uno, sino muchos.

4. Haber sólo hay, ni siquiera uno, es incontabilizable, incuantificable. Ésta es, en definitiva, la tesis del univocismo (Duns Scoto, Enrique de Gante, Suárez...).

5. Las formas y los modos (en cuanto entidades debilísimas) son tiempo con sentido, tiempo interpretado: fijaciones hermenéuticas del tiempo (de la materia-energía que fluye). Las formas son el producto del diálogo del lenguaje con la materia-energía.

6. Esto explica por qué la forma es la sede y la fábrica de la diferencia: la idea y la palabra (el concepto) no son más (Bateson *dixit*) que diferencias inducidas.

7. La eliminación de este pluralismo ontológico en la ontología social es el producto de una enorme y devastadora violencia de una sistema de conceptualización que es contrario a la raíz y al origen del concepto y al mundo de la vida. El concepto no se entiende sino en analogía con el «mundo de la vida» y con el indeterminado.

El pluralismo es una institución. Las instituciones tienen la función de «producir a los humanos y encaminarlos hacia la muerte»¹. Es decir, las instituciones son matrices de humanización (también podríamos definir las como forma de la socialización), que persiguen conformar a la especie humana, al modo de lo humano, en el ciclo de la vida. Lo humano específico se inserta en el conjunto de lo que hay (el mundo de la vida) como humano a partir de la producción de instituciones. El pluralismo social, político, religioso, ético o étnico no es algo dado naturalmente², algo que nazca o se fundamente en el

¹ Pierre LEGENDRE, *L'Empire de la Vérité*, Fayard, París, 1982, p. 45.

² Hablo de «mundo de la vida» para marcar el plano óntico que es anterior en el orden del fundamento, *quaestio iuris*, a toda producción socialmente determinada. Esto no remite a ninguna referencia cifrada de la naturaleza o de la biológica. La biología forma parte del espacio codificado del «mundo del concepto» y está tan socialmente determinada como las ideas políticas o la ciencia económica. El «mundo de la vida» es lo indeterminado por la determinación social e histórica, y sin lo cual sería imposible cualquier determinación. No se trata de que la determinación fuera sobre nada, es algo más radical, es que no habría nada de determinación. La presuposición de esa frontera (que no es ni anterior, ni exterior, ni interior) es condición de posibilidad de cualquier tipo de conocimiento o predicación sobre lo que existe. Es más, en eso consiste el existir, a diferencia del haber: en estar socialmente determinado. En el «mundo del concepto» hay «existencia». En el «mundo de la vida», sólo «hay».

«mundo de la vida». Pero es algo que se da en su forma dentro del «mundo de la vida», y se da diferenciándose.

La diferencia es la forma en que se vincula el «mundo del concepto» y el «mundo de la vida», lo que «existe» y lo que «hay». Pero la diferencia es al mismo tiempo, aquello sobre y cómo se constituye la forma interna de lo humano-social. En el espacio reservado en el proceso de codificación, para las «regiones mudas» (los seres vivos y las entidades físico-naturales no humanas), la biodiversidad es la regla constituyente³. En el relato que las ciencias de la naturaleza han construido para comprender el fenómeno de la vida y la dinámica (la fuerza y el tiempo) de la evolución, la autodiferenciación es la «máquina» esencial⁴. La energía consiste en el establecimiento continuo de diferencias térmicas. La diferencia física está en el centro de todo lo que existe. Si algo ha quedado claro en la crisis de toda la ciencia moderna es el fin del monismo tanto ontológico, como epistemológico⁵.

El estatuto constituyente de la diversidad en los relatos sobre el mundo de la vida, no legitiman, ni fundamenta la existencia social de la institución del pluralismo. No es ésta la tesis que pretendemos defender en esta breve comunicación. No nos situamos en la lógica del fundamento, y, por tanto, aún menos en la lógica del fundamento fiscalista o naturalista (no hay ninguna tentación de resucitar la «falacia naturalista», definitivamente derrocada por Hume). Pero tampoco nos podemos situarnos en el plano idealista y decisionista de entender que las instituciones sociales (políticas, jurídicas o morales) se explican a sí misma como productos de actos incognoscibles de libre arbitrio. Pretender que entre las instituciones sociales y el mundo de la vida no hay relación alguna, es tan abstracto y falaz como buscar fundamentos *in rem* en la supuesta naturaleza de las cosas en sí. Sólo el iusnaturalismo en su versión

³ La pérdida de biodiversidad es una pérdida ontológica, real y posible, porque supone la pérdida de las formas singularizadoras. Se trata, en definitiva, de una reducción de pluralidad natural. Las consecuencias son tremendas, pues la pérdida es irreversible y al mismo tiempo las menos perceptibles de un modo inmediato. Véase Edward O. WILSON, «La biodiversidad, amenazada», *Investigación y Ciencia*, 1989, pp. 64-71.

⁴ Usamos el concepto de dinamismo en el sentido que Kant lo utiliza en la tabla de las categorías de la Crítica de la Razón Pura, para enfrentarlo al concepto de las categorías matemáticas.

⁵ La búsqueda de un nudo que vuelva a soldar, en una teoría unificada, todas las teorías sobre la materia, es una constante errática de la física tardo-moderna. Teorías unificadoras que centradas en el reduccionismo energista, o en las subpartículas atómicas como constituyentes últimos de la materia, o en las hipótesis unificadoras de la Supercuerdas, pretenden retrotraerse al monismo ya felizmente superado. Cfr. C. Ulises MOULINES, *Pluralidad y Recursión. Estudios Epistemológicos*, Alianza Universidad, Madrid, 1991; P. C. DAVIES y J. BROWN (ed), *Supercuerdas ¿una teoría de todo?*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, y F. J. YNDURÁIN, *Teorías Unificadas y Constituyentes Fundamentales de la Materia*, Instituto de España, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

escolástica del realismo metafísico o biologicista en el cientifismo fisicalista pueden sostener tal fundamentación.

Las metáforas de lo real que hoy emergen con fuerza tanto en el pensamiento como en las ciencias sociales o naturales están vinculadas al holocausto del monismo y de la certidumbre, al desfondamiento de la lógica de la fundamentación. Esta crisis no sólo implica a las disciplinas de la razón práctica y de la razón pura, sino que también complica a la separación radical entre ambas. La caída del «dogma de la inmaculada percepción», como lo gustaba llamar Nietzsche, pone en cuestión la misma noción de lo real (en el plano ontológico) y de lo objetivo (en el plano gnoseológico). En esta situación la carga de verdad y de objetividad que aportan y comportan las ciencias sociales no es menor, ni mayor, que la que suponen las ciencias naturales.

Situada la razón práctica y pura en el mismo plano de las metáforas de lo real: en el plano de la producción de interpretaciones del insondable e inefable «mundo de la vida», se efectúan transferencias de relatividad y de objetividad desde unas disciplinas a otras. De tal modo que hoy ni la política, ni el derecho o la ética pueden remitirse al tribunal caprichoso del sujeto trascendental o del reino de la libertad incausada; ni la física o la biología son caminos certeros y tasados que nos muestran la exactitud mecanicista del mundo físico. Esto nos conduce a la ruptura de compartimientos estancos y a la búsqueda de discursos integradores que no sean ni totalitarios (organicista o monistas), ni atomistas (analítico-mecanicistas). Nos obliga, en definitiva, a no poder olvidar la vida cuando hablamos de ética o de política, o la política y la ética cuando hablamos de los fenómenos de la vida.

En este sentido, la aparición del denominado paradigma morfológico o ecológico⁶, nos describe metáforas del «mundo de la vida» donde el diálogo y la lucha continua entre orden y caos, entre entropía tendencial y negantropía artificial son las constantes de lo real⁷. En el contexto de estas metáforas

⁶ «El paradigma morfológico comprende básicamente las teorías del caos (Haken), de las catástrofes (Thom), de los fractales (Mandelbrot), de las estructuras disipativas (Prigogine) y de los atractores extraños (Ruelle). Su punto de partida en común es la observación de que la ciencia, en lugar de centrarse de manera exclusiva en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño, debería tomarse en cuenta las formas que son parte de nuestra experiencia cotidiana». VAN DE VIJVER, «La Emergencia del Sentido Morfológico y Semántico», *Ludus Vitalis*, n. 3, p. 157.

⁷ La morfología de las singularidades posibilita constructos teóricos que integran diferencia y continuidad sobre la base de las relaciones formales dinámicas; es decir, sostenidas sobre la fuerza-materia del tiempo. La ontología que se muestra en estas teorías es necesariamente pluralista y relativista. La misma visión de la mente como una estructura deshomogénea y desestratificada, refuerza esta atmósfera ontológicamente pluralista.

encuentra su hábitat la institución del pluralismo. Entre el pluralismo y las metáforas de lo real hay sólo una relación de analogía formal biunívoca. No es un camino de sin vuelta, desde las metáforas de la vida a las instituciones sociales. No es fundamentación, sino vinculación topológica. Pues, como hemos advertido ya, sin pluralismo social no hay ni pluralismo ontológico, ni epistemológico⁸.

El lugar topológico donde la institución pluralista encuentra su sitio, es en una cultura pluralista y relativista. El horizonte constante del caos y la presencia interior y continua de la entropía son consustanciales al reconocimiento de la complejidad. La naturaleza de lo real es ciertamente compleja, y de su complejidad se deriva su opacidad y su relatividad. La diferencia imposible que caracteriza a cualquier fenómeno caótico, nos señala que el vector de la diferencia es con el que se las tiene que haber la potencia de la forma. En el ecosistema social ese «duelo de miradas» se formaliza en la institución y se articula a través del pluralismo.

¿De qué se trata al postular esta cultura de la diferencia, de la forma y la pluralidad? Se trata de sostener la necesidad de la construcción de un vasto sistema de creencias pluralistas⁹, sin el cual la institución política del pluralismo se encuentra amputada. Esto complica a todas las metáforas que en el andamiaje analogante prefigura un orden de realidad. La autonomía de lo social, no se puede confundir con la autarquía ontológica de lo social. El totalitarismo

⁸ Esta vinculación de las cosmovisiones científicas con el orden político y jurídico ha sido estudiado en la Grecia antigua por Jean Pierre VERNANT, *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Eudeba Editores, Buenos Aires, 1979. También Foucault ha insistido sobre la relación entre saber y sociedad, en el estudio de la institución de la «indagación» como fuente de las técnicas modernas de investigación científica. M. FOUCAULT, *La Verdad y las formas Jurídicas*, Gedisa, Madrid, 1994.

⁹ La función que en las instituciones tienen las creencias es esencial. Y lo es porque las instituciones parecen tener, y así lo tienen el procedimiento de la práctica real de autoconstitución cotidiana y en el relato (*factio iuris*) de su constitución según la mitología moderna: un origen concordatario o contractual. La libre voluntad de lo sujetos, la esclavitud de la conciencia, les dispone a acordar la existencia de prácticas regulares, universales y formales que ordenan comportamientos. Todas estas funciones remiten a la función central de prohibir, de poner límites. Esto sería imposible si tal función está tutelada exclusivamente por la «guardia de la conciencia», tampoco sería tal sin el cuidado recayera en impulsos cuasi-instintivos. Hay una forma que articula la debilidad y libertad de la conciencia con la fuerza y la determinación de lo inconsciente: estas formas no son ni las ideas, ni las pulsiones; sino las creencias. La institución tiene como función «hacer creer». La institución del matrimonio persigue producir madres, es decir, *structura caritatis* primeros objetos identificación incondicionada, gratuita. Las primeras creencias, que son las de la madre, son siempre, y han de ser así, gratuita, porque son fundadoras. El matrimonio no es sólo un contrato, es anteriormente una forma que protege a los sujetos de su propia libertad y los posibilita como seres sociales. Sobre el contrato y frente a la pulsión están las rocas firmes de las creencias. En la creencia no sólo aflora la luz que enseña, sino también la «voluntad de ignorar», tan imprescindible para el conocimiento humano como la de saber.

político, ético o religioso va unido, al menos en el sistema de creencias, a un totalitarismo ontológico y epistemológico¹⁰. La interrelación en un holismo fractal de todas estas metáforas hace imprescindible la analogía entre el pluralismo presupuesto en el «mundo de la vida» y la pluralidad existente en el «mundo del concepto».

Si esto es así, ¿cómo explicar la persistencia histórica de formaciones monista y antipluralista tanto en el plano político, como en el científico o el religioso? El miedo al caos, la coartada contra el desorden, están en el origen de esta reducción castradora. La complejidad de lo social, la imposibilidad de controlar los aumentos progresivos de complejidad que supusieron las sociedades con poder político separado y en especial las sociedades modernas construidas sobre la excisión entre el Estado y el mercado-capital. La *reductio ad unum* es un intento equivocado de controlar la complejidad, de rechazar el desorden¹¹.

En la era moderna en el monismo se produce un doble y contradictorio movimiento: por un lado, la homogeneización y el monismo se extienden más allá de los límites de las clases, y, por otro, esta misma multitud introduce a través de la revolución (el estado de derecho y la democracia) un sistema político de la diferencia y de la pluralidad. De tal modo, que nos encontramos que mientras las prácticas sociales y las condiciones de producción y de reproducción de la vida social se empobrecen y reducen en su diversidad; las formas políticas superestructurales dan cabida a los primeros regímenes pluralistas desde la aparición del poder político separado. Esta contradicción es paralela a la separación entre sociedad civil y sociedad política, entre la constitución política y la constitución económica de las sociedades modernas. Mientras que el derecho y la política son pluralistas, la economía y la vida privada son cada vez más homogéneas y uniformes. Estamos ante la inversión de la situación premoderna en la cual la ideología y las formas externas del poder político eran monistas, pero la vida social era enormemente plural. El miedo medieval y moderno a la espontaneidad del pueblo, al descontrol de lo femenino, la irracionalidad de la religiosidad popular o de la magia tradicional son manifestaciones de órdenes pluralistas que se enfrentaban en los subterráneos contra el monismo dominante¹². De

¹⁰ Es interesante recordar la polémica entre Lenin y Bogdanov sobre la naturaleza de lo real y del conocimiento. Bogdanov sostenía que la ciencia no era sino «la experiencia organizada de la sociedad humana», y por ello entraba en oposición con las posiciones objetivistas del materialismo que Lenin defendía. Cfr. A. A. BOGDANOV, *La ciencia y la clase obrera*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1977.

¹¹ Ernest GELLNER, *El arado, la espada y el libro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

¹² Clifford GEERTZ, *Conocimiento Local*, Paidós Básica, Barcelona, 1994.

las patologías de esta contradicción surgen los modernos totalitarismo, como el fascismo o el estalinismo.

El pluralismo se convierte de esta manera en una «fantasía liberal 2 y en un instrumento contra el totalitarismo antimoderno de corte socialista y comunitarista, una especie de vacuna homoestática contra cualquier fuga de la modernidad. Cuando estas fantasías pretenden extenderse y radicalizarse es cuando ruge el dragón dormido del totalitarismo¹³, la debilidad de la institución integral del pluralismo tiene su asiento en la separación del «mundo de la vida». El pluralismo es un capricho liberal altamente improbable: una exquisitez occidental, sin relación alguna con otras metáforas de lo real.

La separación que se efectúa entre lo social y el «mundo de la vida» (que encuentra su equivalencia en la distinción entre la esfera de decisión y la de las causas fácticas) produce la fantasía de una teoría política, ética o jurídica del pluralismo incondicionada y al mismo tiempo unívoca. Para ello se argumenta la evidente imposibilidad de deducir de unas condiciones fácticas determinadas un juicio ético o político específico y unívoco; es decir, se refuta la posibilidad misma de establecer normas causales y necesarias que vinculen hechos y principios jurídicos, políticos o éticos. Con esto no se está sino afirmando la invalidez del principio de causalidad tradicional, ya perfectamente inválido en la jurisdicción de las ciencias naturales.

¿Cómo puede sustentarse la legitimación de esta diferencia en la exigencia de protocolos que ya no son válidos en esta otra lectura pluralista de la ciencia? La indeterminación es tan propia de la relación entre las leyes y los fenómenos de la física, como entre los principios y las conductas morales. Esto no comporta que extendamos la confusión habida en las disciplinas sociales, entre indeterminación e incondicionalidad, al ámbito de las ciencias naturales. Que no sea válida la dogmática mecanicista y analítica de la causalidad necesaria y teleológica no implica que los objetos floten en un magma nihilista separados como átomos autárquicos e impenetrables. La indeterminación nos autoriza al robinsonismo ontológico¹⁴.

¹³ La fuerza de la sangre, de la tierra, de la tradición, la llamada de lo telúrico parecen convenir en la invocación totalitaria contra el desorden pluralista y liberal. Pero tal convocatoria no responde a la diversidad de lo social sino a su reducción colonizada como nación con vocación estatal.

¹⁴ Este aislamiento ontológico de las instituciones sociales, negando cualquier vínculo explicativo que no sea el de la teoría casual tradicional, tan bien refutada ya por Hume, es propio del paradigma analítico-mecanicista. La institución del pluralismo como institución precondicional de las instituciones, de las prácticas, en el sentido de Rawls, del «estado de derecho» y de la democracia; no puede ser incondicionada, aunque sí es indeterminada. La condicionalidad reside en la comodidad e incomodidad entre esta institución y otras instituciones, creencias, prácticas, etc. La institución se forma y pervive condicionada por la comodidad e incomodidad en un paradigma y en una cultura.



La respuesta a esta pregunta se encuentra en el espacio y las funciones de los intereses dominantes. La incondicionalidad ontológica y epistemológica de las instituciones sociales responde a un interés deliberado y estructural por mantener separado al poder político, por evitar el diálogo entre la «multitud y la potencia» como gusta decir Negri¹⁵. No es imaginable ninguna institución o práctica social que no está condicionada por intereses sociales (que a su vez están condicionados por estas mismas instituciones y prácticas) que perviven en hábitos, creencias, tradiciones, expectativas, ilusiones, estrategias y estructuras¹⁶.

Todo esto nos conduce a un descripción, y por tanto construcción, topológica de las formas y las relaciones entre las dimensiones ontológicas, epistemológicas y sociales del pluralismo. Esta pragmática morfológica y situacional, nos indica cuatro conclusiones:

I. Sin pluralismo ontológico, el pluralismo epistemológico es menos fuerte. Sin pluralismo epistemológico, el pluralismo ontológico es imposible.

II. Sin pluralismo ontológico y epistemológico, el pluralismo social (y, por ende, el político, jurídico o ético) es más débil y menos extenso y radical, menos pluralista.

III. Sin pluralismo social no hay pluralismo ético, político o jurídico. Sin pluralismo social no es probable la constitución efectiva de la democracia radical.

IV. Sin pluralismo social no hay pluralismo ontológico ni epistemológico.

Esta descripción no pretende ser una fundamentación del pluralismo, sino una descripción de situación y morfológica de la pragmática del pluralismo, de la naturaleza de su fundación. El pluralismo y el relativismo han de ser la base común de cualquier forma de universalismo no etnocéntrico. El univer-

¹⁵ Antonio NEGRI, *El Poder Constituyente*, Ed. Libertarias, Madrid, 1994.

¹⁶ Gilberto Gutierrez, en un fino análisis, muestra las conexiones que existen entre las ideas e instituciones democráticas y determinadas prácticas y creencias de la vida cotidiana que constituyen una «trama moral» de la democracia. Sostiene Gutiérrez que sin esta «trama moral» el sistema democrático no existiría, o sería mucho más débil y vulnerable, cuando no menos real. El encuentro de esta convergencia entre democracia y moral cotidiana se encuentra en los intereses de los bienes públicos. La argumentación moral de la democracia convierte a su vez a propiedades de ésta en bienes públicos en sí: como son el de la participación o la igualdad de derechos. Esta extensión ética de la argumentación democrática es análoga a la extensión epistemológica y ontológica que pretendemos hacer en esta comunicación con respecto a la institución del pluralismo. Gilberto GUTIÉRREZ, «La trama moral de la democracia en la vida cotidiana», *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo VII, 1990, pp. 13-25.

salismo cosmopolítico ha sido tradicionalmente etnocéntrico, no es realmente universalista sino imperialista. No hay otro universalismo que el del pluralismo relativista.

Los otros siempre han sido favorables al pluralismo, porque su existencia dependía, en gran parte, del reconocimiento de esta institución práctica. Los otros, las etnias marginadas, las mujeres, los homosexuales, los sin empleo y los inempleables han encontrado asilo en el pluralismo. Son las víctimas del *reductio ab unum*.

El feminismo o el ecologismo, así como la antropología estructural y los movimientos indigenista o etnicista están instalados en la cultura y la institución pluralista. El feminismo ha teorizado el nacimiento de una teoría del conocimiento y una epistemología feminista. Entendiendo por tal no una nueva reencarnación de la «verdad», sino la necesidad de ser escuchadas nuevas voces antes nunca oídas¹⁷, de incorporar una nueva voz a la conversación de la humanidad, que diría Rorty. El feminismo ha sido coincidente de que las polémicas epistemológicas son polémicas ideológicas; y suscitada la construcción de una epistemología feminista¹⁸. Las ideas feministas y las instituciones anti-discriminación han de estar sustentadas también en representaciones de la realidad pluralista. Esta radicalidad pluralista del movimiento feminista llega a cuestionar, incluso, la neutralidad de género de la lógica de la investigación científica¹⁹.

Epifanía es reconocer lo que es en cuanto que es. Y eso es necesario para que todo ello, todo lo que se reconoce, exista socialmente.



¹⁷ Rorty cita una hermosa frase de una jurista feminista norteamericana, Catherine Mackinnon: «... en nombre de una voz, que al no ser acallada, pueda decir algo antes no escuchado». R. RORTY, «Feminismo y Pragmatismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 2, p. 37.

¹⁸ Cfr. Naomi SCHEMAN, *Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege. Engenderings*, Routledge, New York, 1993.

¹⁹ Evelyn FOX KELLER, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Ed. Alfons el Magnánimo, Generalitat de Valencia, Valencia, 1991.