

En pos de altas tierras soleadas

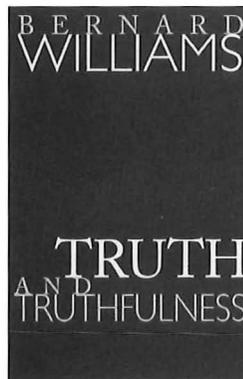
Richard Rorty

Hubo un tiempo en el que «espinozista» equivalía a lo que hoy es «postmoderno»: la peor cosa que un intelectual podía decir de otro. Por razones que se explican en *The Radical Enlightenment*, un texto fascinante de Jonathan Israel, en 1680 existía una sencilla y contundente prueba para determinar la responsabilidad moral e intelectual. La prueba no quedaba superada si uno creía, como el propio Spinoza, que el movimiento era intrínseco a la materia, pues eso implicaba que Dios no tenía que darle un empujón. A partir de ahí, había que dar un solo paso para llegar a la conclusión de Spinoza: «los decretos y los mandamientos de Dios, y por lo tanto la Divina Providencia, no son, en verdad, sino el orden de la Naturaleza».

En aquellos tiempos, si un individuo defendía la afirmación, absurdamente contraintuitiva, de que la materia podía moverse por sí misma, quedaba claro que difícilmente podía esperarse que esa persona tuviera escrúpulos morales o conciencia intelectual. Tal individuo corroía frívolamente la argamasa social que mantenía unida a la Cristiandad, y representaba la misma clase de peligro para la virtud moral e intelectual que los arrianos habían constituido en época de san Agustín, cuando sostenían que, a pesar de que Cristo era sin duda de una sustancia *similar* al Padre, difícilmente podía ser la *misma* sustancia.

Nietzsche decía que «carecemos, sencillamente, de un órgano del conocimiento, de un órgano de la “verdad”: “sabemos” (o creemos, o imaginamos) tanto como resulta útil para los intereses del rebaño humano». Si alguien cita

este tipo de pasajes de Nietzsche (u otros similares de William James o de John Dewey) con el fin de defender que lo que llamamos «la búsqueda de la verdad objetiva» no consiste en lograr que nuestras creencias correspondan cada vez en mayor medida a la manera en que las cosas son realmente, sino en alcanzar un acuerdo intersubjetivo o en tratar de hacer frente, del mejor modo que podamos, al mundo que nos rodea, lo más probable es que se vea descrito como un peligro para la salud de la sociedad: los filósofos afines a esta línea de pensamiento



Bernard Williams

Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy, Princeton, 328 págs.

se ven tachados hoy en día de postmodernos, y son objeto de la misma hostilidad que la que hace trescientos años se prodigaba a los espinozistas. Si uno está de acuerdo con Dewey en que la búsqueda de la verdad no es sino una clase particular de investigación que forma parte de la búsqueda de la felicidad, se le acusará de afirmar una cosa tan contraintuitiva que sólo una carencia de responsabilidad intelectual por parte de esa persona será capaz de explicar su conducta.

La mayoría de gente que no se dedica a la filosofía considerará que la elección entre la correspondencia-con-la-realidad y las maneras pragmatistas de describir la búsqueda de la verdad no es más que una disputa escolástica, que sólo puede despertar el interés de gente tan estúpida como los profesores de filosofía. Hace unos cuantos siglos, la misma clase de personas despreciaba asimismo las controversias concernientes a la relación entre materia y movimiento. Pero la lectura de libros como el de Israel nos ayuda a recordar que aquellos que defienden con pasión uno u otro de los partidos, involucrándose en disputas arcanas y aparentemente inútiles, se enfrentan con el problema de cuál es la mejor imagen que los seres humanos pueden tener de sí mismos. Eso es lo que sucede con la disputa acerca de la verdad, a la que los profesores de filosofía se han entregado desde los tiempos de Nietzsche y

de James. Una disputa que se reduce a la cuestión de si, en nuestra búsqueda de la verdad, debemos responder únicamente ante nuestros prójimos, seres humanos, o también ante algo no humano, del tipo *Cómo Son Realmente Las Cosas En Sí Mismas*.

Nietzsche pensaba que la última noción era un sustituto de Dios, y que nos convertiríamos en seres humanos mejores, más fuertes y más libres, si nos acostumbráramos a prescindir de tales sustitutos, si dejáramos de pretender que la «realidad» o la «verdad» están de nuestra parte. Sólo entonces, pensaba, la humanidad quedaría «libre de venganza». Nietzsche esperaba que sus libros ayudasen a «erigir una nueva imagen y un nuevo ideal del espíritu libre». Spinoza podría haber empleado esas mismas palabras para describir el objetivo del *Tratado teológico-político* y de la *Ética*.

Los filósofos contemporáneos que invocan a Nietzsche, a James, a Dewey, a Donald Davidson y a Jürgen Habermas con el fin de reforzar sus críticas a la teoría de la verdad como correspondencia comparten, de modo característico, la esperanza de Nietzsche. Tales filósofos creen que, si se adoptasen concepciones filosóficas pragmatistas, las instituciones y las prácticas que sus críticos consideran amenazadas, en realidad resultarían fortalecidas. De manera análoga, los cristianos que escondían sus libros de Spinoza debajo de la cama y que, estimulados por ellos, soñaban con una cultura secularizada y con una sociedad política liberal, creían que el verdadero mensaje de Cristo se entendería mejor cuando se derrumbara la distinción entre Dios y la Naturaleza. Los arrianos, perseguidos, se veían empeñados en un último y valeroso intento de resistencia frente a traficantes de misterios irracionales, como san Agustín, y frente a su rígida ortodoxia.

El término que emplea Bernard Williams para referirse a aquellos filósofos que habitualmente se agrupan bajo la denominación de «postmodernos» —objetivo de su ataque en

Truth and Truthfulness— es el de «los impugnadores de la verdad». Desgraciadamente, no especifica los requerimientos exigidos para formar parte de ese grupo. Tampoco enumera las proposiciones específicas que uno tiene que negar para entrar en él. El mero hecho de rechazar la teoría de la verdad como correspondencia, como hacen Davidson y Habermas, al parecer no resulta suficiente, pues el propio Williams acepta la concepción de Nietzsche según la cual, tal como él mismo la formula, «no existe un punto de vista desde el que comparar el conjunto de nuestras representaciones con la manera en que el mundo es “en sí mismo”».

No obstante, Williams sí especifica que dicho grupo incluye a Bruno Latour, a Sandra Harding y al autor de esta reseña. También sugiere que, con mucha probabilidad, Foucault forma parte de él. Duda en incluir a mi colega Hayden White, que figura en la mayor parte de las listas de filósofos postmodernos, de los chicos malos: Williams trata la *Metahistory* de White con respetuosa cautela. No menciona por su nombre a Derrida, pero probablemente lo considera perteneciente al grupo, pues Williams agrupa en él a quienes «deambulan parsimoniosamente con el aire engreído que otorga un trabajo de deconstrucción bien hecho» con los que se limitan a «una remilgada conversación cívica, al estilo del irónico Richard Rorty».

La mayoría de la gente que alerta de que el relativismo postmoderno pone en peligro todo aquello que nos resulta máspreciado rechaza la mayor parte de las críticas que Nietzsche dirige a Platón y a Kant. Williams las respalda casi todas. Platón no recibía excesivos elogios en *Shame and Necessity*, el estudio admirablemente iconoclasta de Williams sobre las concepciones de la virtud moral en la Grecia antigua, un libro lleno de ecos del Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia*. Williams se ha burlado de lo que denomina «la teoría racionalista de la racionalidad», que afirma que la racionalidad consiste en la obediencia a patro-

nes ahistóricos y eternos. Su libro más leído, *Ethics and the Limits of Philosophy*, ponía en ridículo las aproximaciones kantianas en materia de filosofía moral.

Con el paso de los años, Williams ha ido citando paulatinamente a Nietzsche con mayor aprecio y comprensión. En su nuevo libro se presenta como un defensor de Nietzsche contra aquellos que han malinterpretado y distorsionado sus enseñanzas. Williams piensa que Nietzsche tenía toda la razón en su rechazo de las filosofías, como la platónica, en las que «el concepto de verdad se hincha para proporcionar una teleología metafísica de la existencia humana». No tiene mayor paciencia que la que tuvo Nietzsche con el intento de Kant de formular «una regla sencilla y sin excepción, parte de una Ley Moral que nos gobierna a todos por igual sin recurrir al poder». «Esa regla», nos dice, «no existe. De hecho, no hay Ley Moral ninguna.»

Estas observaciones harán que muchos piensen que Williams habita desde hace tiempo en la zona oscura, y que difícilmente puede ser la persona idónea para construir una defensa de la verdad contra los chicos malos. Concediendo tanto a la oposición, Williams tiene que trabajar de firme para asegurarse un lugar en el centro, que le evite vencerse hacia la derecha platonista o hacia la izquierda pragmatista.

Nietzsche no hubiera querido que sus admiradores fueran ni unos remilgados ni unos engreídos, pero tampoco hubiera aprobado que fueran unos liberales políticos. No obstante, el rasgo más sobresaliente de *Truth and Truthfulness* consiste en la apasionada devoción de Williams por la herencia política de la Ilustración. Williams admite que muchos de aquellos a los que apunta, los impugnadores de la verdad, comparten esta devoción. Pero piensa que son incoherentes, pues opina que la defensa eficaz del liberalismo no es compatible con la negación de la verdad. Afirma que mi propio intento, como él dice, de «separar el espíritu de la crítica liberal del concepto de verdad» es

«fundamentalmente erróneo». Me cuenta entre «los impugnadores moderados», con lo cual, pienso, quiere decir que comparto muchos más puntos de vista con él que con Foucault. Pero insiste en que nosotros, los moderados, «lo mismo que los impugnadores más radicales, necesitan considerar con seriedad que, en la medida en que perdemos el sentido del valor de la verdad, sin duda perdemos alguna cosa, y quizás lo estemos perdiendo todo».

Williams sostiene que, en la defensa del liberalismo, resulta esencial creer en el valor intrínseco, y no meramente instrumental, de una virtud que escribe en mayúscula: «Sinceridad». El autor defiende esta afirmación en el curso de la narración de una «historia genealógica» que trata de «otorgar un pedigrí decente a la verdad y a la veracidad». Necesitamos dicha historia, opina, en la medida en que puede pensarse que la noción de la verdad se halla contaminada por sus asociaciones con el platonismo. En consecuencia, Williams asume la tarea de mostrar que el valor de la verdad puede «entenderse desde una perspectiva muy distinta a la de la metafísica platónica y cristiana», y que los impugnadores han arrojado al niño de la verdad intrínsecamente valiosa con el agua platonista de la bañera. Piensa que Nietzsche no cometió ese error, y cita el famoso pasaje de *La gaya ciencia* en que Nietzsche parece contradecir directamente lo que dice en el pasaje (perteneciente al mismo libro) que he citado más arriba: «nuestra fe en la ciencia todavía descansa en una fe metafísica – pues incluso nosotros, los cognoscentes de hoy en día, nosotros, los antimetafísicos ateos, tomamos nuestra fuego de aquella hoguera encendida por esa fe milenaria, por esa fe cristiana que fue también la de Platón: la de que Dios es la verdad, la de que la verdad es divina».

Para llevar a cabo esa genealogía, Williams brinda un relato familiar y nada controvertido de porqué la cooperación social requiere confianza entre los miembros de la comunidad, y de porqué esa cooperación es imposible

sin un respeto ampliamente extendido de las virtudes que denomina Sinceridad y Exactitud. El aprendizaje de un lenguaje precisa confianza en que la gente ofrecerá aproximadamente los mismos informes en presencia de los mismos objetos. Las personas no sólo deben evitar mentir; también deben ser abiertas y honradas en sus esfuerzos conjuntos de adquirir y de distribuir información exacta. Si la veracidad no se encuentra ampliamente extendida y la franqueza no es recíproca, no puede haber instituciones sociales.

No obstante, la manera en que esta explicación genealógica, relativa al hecho de que todas las sociedades humanas valoran la Sinceridad y la Exactitud, sirve de base para la afirmación de Williams sobre el valor intrínseco, no resulta clara. El autor propone «una condición suficiente para que algo (por ejemplo, la confiabilidad) tenga un valor intrínseco: en primer lugar, que sea necesario (o casi necesario), en relación con las necesidades y los propósitos humanos básicos, que los seres humanos la consideren como un bien intrínseco, y, en segundo lugar, que puedan considerarla coherentemente como un bien intrínseco». Obviamente, la utilidad de esta definición depende de la posibilidad de determinar cuándo considera la gente que algo es un bien intrínseco. Pero no resulta claro el tipo de prueba conductual en el que Williams puede estar pensando. ¿Será la de que la gente se sienta perdida ante la pregunta «Por qué piensa que es un bien» y únicamente pueda contestar: «En fin, así es»? Pero cualquiera a quien se le planteara esa pregunta respecto de cualquier cosa que considerase como algo muy bueno (decir la verdad, ser fiel a la pareja, hacer lo que dice el Líder, sobrevivir) podría y desearía mencionar otros bienes que ese bien en cuestión le ayudaría a conseguir. En el caso de la confiabilidad, puede pensarse que esa persona diría algo así como: «¡Piensa en lo que pasaría si todo el mundo mintiera! ¡La sociedad se vendría abajo!» No obstante, ¿y si, quizás, esas no fueran sus auténticas razones para con-

siderar que la confiabilidad es buena? ¿Y si, quizás, nos estuviera engañando para que pensáramos que es un pragmático y un utilitarista? ¿Y si, quizás, *realmente* pensara que la confiabilidad es buena en sí misma? Quizás. ¿Pero cuál es la prueba conductual capaz de detectar las auténticas razones de la gente?

No parece probable que Williams pueda otorgar respetabilidad a la noción de «valor intrínseco» o de «auténtica razón» sin cargar a bordo con un montón de equipaje de resonancias platónicas. Cuando Williams trata de explotar la distinción intrínseco/instrumental, no puede esperar la aprobación de Nietzsche. Pues Nietzsche trataba esa distinción como un ejemplo más de la mala práctica platónico-aristotélica de distinguir lo auténticamente real de lo meramente humano, lo en-sí de lo para-nosotros.

Esos dualismos aún están profundamente arraigados en el sentido común. Por eso el pragmatismo resulta tan contraintuitivo. Williams pretende conservar la cantidad suficiente que le permita vencer a los impugnadores permaneciendo, junto a Nietzsche, en contra de Platón. Asimismo, pretende mantener la convicción, común entre los filósofos analíticos que desconfían del pragmatismo, de que la búsqueda de la verdad no es lo mismo que la búsqueda de justificación. Eso conduce a la afirmación de que la investigación tiene dos fines distintos: por una parte, adquirir creencias que puedan ser justificadas ante un público relevante (nuestros conciudadanos, por ejemplo, o nuestros expertos colegas), y, por otra, adquirir creencias verdaderas. Desde un punto de vista pragmatista, tal cosa parece una regresión a la idea platonista de que somos responsables no sólo ante nuestros prójimos, ante seres humanos, sino ante algo no humano. Pero, para Williams, esa afirmación es una manera de reforzar el argumento de que la verdad posee un valor intrínseco, de que es algo que debe perseguirse por su propio bien.

Los pragmatistas tratan de amalgamar la búsqueda de la verdad y la búsqueda de justi-

ficación sacando a relucir lo que Williams denomina «el argumento de la indistinguibilidad». Afirman que la actividad de alcanzar un acuerdo con los otros acerca de qué creer resulta idéntica a la actividad de tratar de adquirir creencias verdaderas, y que no tiene ningún sentido postular dos fines distintos para una sola empresa. Williams dice que la objeción básica a este argumento es que «una creencia justificada se alcanza por un método o se basa en exámenes que la respaldan, no sólo haciéndola más atractiva o de cualquier otro modo, sino en el sentido específico de dar una razón para pensar que es verdadera». Los lavados de cerebro a menudo propician que se llegue a un acuerdo, y lo mismo sucede con los intercambios entre científicos que se desarrollan en las reuniones de la Royal Society, pero sólo esto último cuenta como método de adquisición de la verdad. De ese modo, afirma Williams, «el pragmatista debe dar una respuesta» a la cuestión de cómo diferenciar los métodos de adquisición de la verdad de los métodos de producción de consenso.

Como él mismo sugiere acertadamente, la única respuesta que el pragmatista puede dar a esa pregunta es que los procedimientos que utilizamos para justificar nuestras creencias ante los demás se encuentran entre las cosas que tratamos de justificar ante ellos. Hubo un tiempo en que pensábamos que las Escrituras eran una buena manera de resolver cuestiones astronómicas, y que los pronunciamientos pontificios eran una buena forma de solventar dilemas morales. No obstante, llegamos a prescindir de ambas convicciones. Pero supongamos que ahora preguntásemos: ¿los argumentos que ofrecemos para cambiar nuestro enfoque de esos problemas eran buenos argumentos, o eran simplemente un lavado de cerebro? En este punto, los pragmatistas piensan que su pala se dobla, dado que no tenemos, como el propio Williams apunta en el pasaje que he citado más arriba, ningún modo de comparar el conjunto de nuestras representaciones con la manera en que las cosas son en sí mismas.

Williams, sin embargo, al parecer piensa que nosotros, los profesores de filosofía, poseemos un conocimiento y unas técnicas especiales que nos permiten mostrar, a pesar de esa incapacidad, que los procedimientos que actualmente pensamos que sirven para la adquisición de la verdad son realmente adecuados. «Los auténticos problemas sobre los métodos de investigación y sobre cuáles de ellos sirven para la adquisición de la verdad... pertenecen a la teoría del conocimiento y a la metafísica». Estas disciplinas, nos asegura, proporcionan respuestas a «la pregunta de cómo, para una clase dada de proposiciones, las maneras de averiguar si son verdaderas se relaciona con lo que para ellas es ser verdaderas».

Parece que Williams esté afirmando que los metafísicos y los epistemólogos se sitúan en un terreno neutral cuando deciden entre distintas maneras de alcanzar acuerdo. Permaneciendo fuera de la Historia, miran con ojos imparciales la Reforma, la Revolución Científica y la Ilustración, y entonces, aplicando sus propios, sus especiales, sus específicamente filosóficos métodos de adquisición de la verdad, garantizan nuestra creencia de que tales acontecimientos incrementaron las posibilidades de adquisición de la verdad por parte de Europa. Presumiblemente, son capaces de hacer todo eso sin caer en lo que Williams llama, burlonamente, «la teoría racionalista de la racionalidad».

Williams parece creer que los filósofos analíticos han limpiado completamente la epistemología y la metafísica de platonismo, y que ahora están en posición de explicar qué es lo que hace que diversas clases de proposiciones sean verdaderas. Si hubiera tales explicaciones, nuestra pala no se habría doblado donde los pragmatistas piensan. Pero, por supuesto, nosotros, a los que se nos ha tachado de «impugnadores de la verdad», no pensamos que haya tales explicaciones, sino que la clase de metafísica y de epistemología que actualmente practican los filósofos analíticos es tan fantástica y

fútil como la teoría de las formas platónica o como la noción de Locke de ideas simples.

Hasta donde alcanzo a ver, la crítica de Williams del «argumento de la indistinguibilidad» depende, para permanecer de pie o para venirse abajo, de la afirmación de que los filósofos analíticos pueden hacer realmente las cosas maravillosas que él nos dice, y de que no son esforzados agentes de relaciones públicas de las prácticas e instituciones contemporáneas, sino expertos independientes cuyo respaldo de nuestras formas actuales de justificación de las creencias se basa en un conocimiento superior de lo que, para diversas proposiciones, es ser verdaderas. A Williams no le resultaría nada fácil convencer a Nietzsche, a Dewey o al último Wittgenstein de que poseen un tal conocimiento.

Williams dice que, en su libro, no se dedicará a cuestiones metafísicas o epistemológicas, sino que se atenderá a la siguiente pregunta: «admitiendo la existencia de métodos de investigación que sirven, en razón de distintas clases de propiedades, para adquirir la verdad, ¿cuáles son las cualidades de la gente de la que cabe esperar que utilicen tales métodos de una manera fiable?» De los diez capítulos que componen *Truth and Truthfulness*, los últimos cuatro están dedicados a responder a esta cuestión. En ellos, Williams deja de lado el debate con los impugnadores, y en su lugar ofrece un relato histórico del desarrollo del sentido común y de las virtudes morales e intelectuales de las clases cultas del moderno occidente. El autor describe su maniobra como un giro desde «una modalidad filosófica peculiar de genealogía ficticia» (la parte del libro que nos habla del modo en que la cooperación social fue creciendo a la par que la confiabilidad) a «una auténtica genealogía, a las contingencias de la cultura y a la Historia».

No me resulta fácil entender la continuidad que existe entre la primera y la segunda parte del libro de Williams; las conexiones entre la parte más filosófica y la parte más histórica no

son perspicuas. Pero, se piense lo que se piense sobre los argumentos de los primeros capítulos, pocos lectores dejarán de sorprenderse por el brío, por la imaginativa y por la sutileza de los últimos. La parte histórica nos muestra al mejor Williams, el que no discute con otros filósofos, sino aquél que, a la manera de Isaiah Berlin, nos ayuda a entender los cambios en la imagen que de sí mismo ha elaborado el ser humano y que han dado lugar a nuestras actuales instituciones, intuiciones y problemas. (Mi preferencia por la segunda parte del libro puede deberse, por supuesto, a que sólo en la primera parte se arremete contra mis bestias.)

Los últimos cuatro capítulos no forman una narración genealógica continua. Más bien, ofrecen instantáneas de ciertos episodios que han sido importantes a la hora de determinar lo que en el occidente moderno tenemos en mente cuando hablamos acerca de la verdad y de la veracidad. En primer lugar, nos encontramos con un relato, absorbente y muy plausible, de la diferencia existente entre Heródoto y Tucídides. Williams sostiene que «Tucídides impuso una nueva concepción del pasado, al insistir en que la gente debía remitir al pasado más remoto una práctica que ya se hubiera puesto en relación con el pasado inmediato, considerando seriamente si lo que se decía acerca de ella era verdadero o falso», y que por lo tanto realizó una contribución crucial a la insistencia occidental en distinguir tajantemente entre verdad y fantasía, entre lo que realmente sucedió y lo que nos hubiera gustado que hubiera sucedido.

En mi opinión, Williams tiene razón al afirmar que mucho de lo mejor y más característico del occidente moderno depende de su implacable insistencia en la distinción entre búsqueda de la verdad y satisfacción del deseo, aunque no me parece que logre mostrar con éxito que los pragmatistas difuminan esa distinción. Los pragmatistas se mostrarían de acuerdo de buen grado en que algunas culturas no occidentales son aún, en distintas áreas y hasta un cierto límite, indeseablemente herodote-

as. El «relativismo cultural» es sobre todo una pesadilla imaginaria; pero, en la medida en que realmente existe, socava el logro de Tucídides, y hay que hacerle frente. Aunque nunca logremos vernos a nosotros mismos como los metafísicos y los epistemólogos han pretendido concebirnos, no tenemos ninguna razón para dudar de que occidente es quien mejor adquiere la verdad. Los pragmatistas creen que esta afirmación eurocéntrica de superioridad no puede ser defendida sino por medio de argumentos circulares y ante un tribunal de la razón ahistórica, pero eso carece de importancia.

El siguiente capítulo, «De la Sinceridad a la Autenticidad», da un salto hacia adelante de 2200 años. En él, Williams distingue dos nociones —la de Rousseau y la de Diderot— de «lo que es ser una persona veraz». Rousseau pensaba que uno podía ser auténtico desnudándose, pero Diderot enseñaba que las cosas no eran tan sencillas. Williams piensa que Diderot nos prestó un gran servicio al ayudarnos a quebrar la simplista distinción platónica entre razón, voluntad y emoción, y al mostrarnos las razones por las que cabe sospechar del modelo de agente humano movido por deseos y creencias, actualmente de moda entre los filósofos. El autor nos muestra porqué el relato protofreudiano de Diderot del agente como «inundado por múltiples imágenes, por múltiples excitaciones, por miedos y fantasías emergentes que se disuelven unas en otras» nos enfrenta a la necesidad de construir un sí mismo para ser fidedignos, en vez de a la necesidad rousseauiana de hacer que un sí mismo previamente existente se torne autotransparente.

El contraste está admirablemente perfilado, y prepara el terreno para el siguiente capítulo, en el que Williams diferencia la manera en que Habermas y Foucault conciben la relación entre verdad y poder. Habermas interpreta el papel de Rousseau, y Foucault el de Diderot. Habermas piensa que «la comunicación no distorsionada» puede llevarnos a reconocer la verdad, y se mantiene muy próximo a la vieja trí-

ada platónica de facultades. Foucault, como Diderot, Nietzsche y Freud, no tiene en gran aprecio la idea de que la razón, triunfante sobre la emoción y sobre la voluntad, puede eliminar las distorsiones y hacer que nuestras almas se vuelvan transparentes a la verdad. Al contrario que Habermas, no piensa que podemos acabar con lo que los marxistas dieron en llamar «falsa conciencia», el tipo de conciencia producido por las maquinaciones del poder. Para Foucault, la verdad nunca estará separada del poder. Lo máximo que podemos hacer es tratar de ejercer nosotros mismos el poder, reprogramando las instituciones sociales que denominaba «mecanismos de la verdad».

Williams comparte las esperanzas de Habermas de que la aplicación de la «crítica» a las instituciones y prácticas contemporáneas fomentará los fines de la Ilustración. Pero mientras Habermas ofrece un relato cuasikantiano y universalista de la búsqueda de la verdad y de la justicia, Williams preconiza «un acercamiento “contextualizado” o “inmanente” antes que al modo kantiano». El autor concede a Foucault que «la “fuerza de la razón” difícilmente puede separarse del poder de persuasión, y, como bien sabían los antiguos griegos, el poder de persuasión, por más benignamente o más racionalmente que se ejerza, sigue siendo una clase de poder». La comprensión de Williams de este argumento nietzscheano le hace ser prudente ante la idea habermasiana de «la fuerza del mejor argumento», y le lleva a concluir el capítulo diciendo: «No es un locura creer que cualquier orden político y social que utilice el poder de un modo efectivo, y que sustente una cultura que tenga sentido para la gente que viva en él, comportará opacidad, mistificación e impostura a gran escala».

No es una locura, prosigue, pero no es necesariamente cierto. El espléndido capítulo final del libro, «Dando sentido», discute el papel que la Historia verídica y las narraciones del tipo hacia-adelante-en-pos-de-altas-tierras-soleadas pueden desempeñar en la continuación de la desmi-

tologización de las culturas de las sociedades liberales. En él, Williams ofrece un tratamiento muy juicioso y sensible del criticadísimo relato llevado a cabo por Hayden White del papel de la retórica en la historiografía. Williams está de acuerdo con White en que «tenemos que tener especial cuidado» con la idea de que la Historia verídica puede «decirnos lo que es “realmente” o “en sí mismo” el pasado», pero va más allá para explicar porqué, aunque sea incapaz de hacer tal cosa, puede sernos muy beneficiosa, porqué Tucídides no vivió en vano. «Quizás el liberalismo haya destruido en cierta medida sus particulares historias legitimadoras acerca de sí mismo», incluyendo las historias del tipo de las que Habermas nos cuenta sobre la capacidad de la razón para revelar validez universal. No obstante, es importante que nosotros, los liberales, nos demos cuenta de que «no hay marcha atrás consciente, de que la Ilustración es intelectualmente irreversible».

Como en la primera parte del libro, Williams tiene que esforzarse mucho para conceder lo justo a la oposición, pero no demasiado. Necesita distinguir cuidadosamente entre las sospechas nietzscheanas y foucaultianas sobre las historias legitimadoras y el desprecio injustificado hacia las esperanzas políticas de la Ilustración. Al hacer esa distinción, asume la misma complicada y delicada labor que en el pasado intentaron Dewey, Weber y muchos otros. Williams pretende mostrarnos cómo combinar la honradez y la madurez intelectual de Nietzsche con el liberalismo político, cómo seguir luchando por la libertad, por la igualdad y por la fraternidad en un mundo intelectual totalmente desmágicizado y completamente desplatonizado.

La perspectiva de un mundo así hubiera horrorizado a Kant, cuya defensa de la Revolución Francesa estaba íntimamente ligada a su «teoría racionalista de la racionalidad». Kant es el filósofo al que liberales contemporáneos como Rawls y Habermas nos piden que sigamos fieles. Williams, por el contrario, le da la espalda

a Kant. Lo mismo hizo Dewey. La similitud entre las concepciones de Dewey y de Williams de la imagen deseable que de sí mismos habrían de forjarse los herederos de la Ilustración es, de hecho, muy grande, lo cual hace que su hostilidad frente al pragmatismo, presente en la primera parte del libro, me deje aún más perplejo. Repito que su argumento de que la defensa del liberalismo político precisa de la rehabilitación de nociones platónico/kantianas como la de «valor intrínseco» no me convence. Soy incapaz de ver porqué el proyecto de aquellos a los que Williams llama «los impugnadores moderados de la verdad» es «fundamentalmente erróneo».

Lo sea o no, cualquiera que pretenda entender las relaciones entre las cuestiones, relativamente arcanas, concernientes a la verdad debatidas por los profesores de filosofía y el problema, de más amplio calado, acerca de qué imagen deberíamos tener los seres humanos de nosotros mismos, haría bien en leer el nuevo libro de Williams. Es una obra mayor escrita por un hombre al que la publicidad de Princeton describe como «el más grande filósofo británico vivo». No es una hipérbole. Desde la muerte de Isaiah Berlin, con cuya obra el trabajo de Williams mantiene muchas continuidades, ningún profesor de filosofía de ese rincón del mundo ha sido admirado más profundamente o más merecidamente por sus pares.

■ Traducción de Francisco López Martín

Richard Rorty es profesor en la Universidad de Stanford. La filosofía y el espejo de la naturaleza se publicó en 1980. *Philosophy and Social Hope* vio la luz en 2000. La presente reseña apareció en LRB 31 octubre 2002.