

LA EXPERIENCIA DEL PLURALISMO*

Scott L. Pratt

Traducción del inglés:

Boris Betancourt Kamenetskaia**

Comienzo este artículo con la tarea de responder a la pregunta: “¿Qué es el pluralismo?” La importancia de este cuestionamiento puede ser obvia en el mundo actual. Algunos han argumentado, por ejemplo, que el mundo no estaría envuelto en guerra si la administración de Estados Unidos hubiera entendido la naturaleza y las implicaciones del pluralismo. Si el pluralismo significa algo como un concepto que explica las desigualdades entre las cosas, eventos e ideas en la experiencia humana, especialmente diferencias que involucran conflicto, entonces este concepto puede proveer una forma de abordar los problemas que se encuentran en el centro de la situación actual. Sin embargo, la existencia de la guerra parece sugerirles a otros que el pluralismo no es un rompecabezas filosófico intratable, sino que es, de forma más estricta, una cuestión de intereses en conflicto, confusión y testarudez. Desde esta perspectiva, es natural concluir que, ante un conflicto violento, el pluralismo marca una situación que puede ser superada si se eliminan las diferencias.

En la tradición filosófica, el pluralismo ha sido entendido con mayor frecuencia de forma literal: “más que uno” o como la declaración “hay muchas cosas”. Esto se encuentra en contraste con el monismo, también tomado de forma literal como: uno o “hay una cosa”. Incluso la aparente simpleza de las raíces latinas da paso a la ambigüedad cuando uno se pregunta de qué “cosas” se habla. El resultado es una

* Agradecemos a Scott L. Pratt autor del artículo, su autorización para que Andamios realizara la traducción al español, se publicara en este número 40 y se difundiera el texto a través de las distintas plataformas electrónicas a través de las cuales se publica la revista Andamios. El texto original fue publicado por primera vez en inglés con la siguiente referencia: Pratt, Scott L. (2007). The experience of pluralism. En *The Journal of Speculative Philosophy*. Nueva Serie. Vol. 21. Núm. 2. pp. 106-114. Estados Unidos: Penn State University Press.

** Físico, Facultad de Ciencias, UNAM. Correo electrónico: boris_betancourt@ciencias.unam.mx

pluralidad de pluralismos. ¿Acaso sostiene el pluralismo que hay muchas cosas materiales como las que de forma aparente encontramos en nuestras actividades diarias? ¿O son las “muchas cosas” individuos más ampliamente entendidos: organismos individuales, seres humanos individuales, o naciones individuales? ¿O se trata de categorías o clases? Mientras que varios realistas podrían afirmar que el pluralismo se halla en la realidad que encontramos, los escépticos y kantianos podrían a lo mejor argumentar que las afirmaciones sobre un pluralismo de “cosas” dicen más de lo que podemos concluir razonablemente dados los límites de nuestra interacción con el mundo. En este caso, el pluralismo podría ser confinado de mejor manera a una visión sobre lo que conocemos o afirmamos del mundo.

Una forma en la que la variedad de pluralismos ha sido organizada se obtiene al reconocer tanto al pluralismo ontológico, la idea de que hay muchas cosas “reales”, así como el pluralismo epistémico, la idea de que hay muchos “conocimientos” (sistemas de conocimiento o formas de saber).¹ Aunque es difícil mantener la clara distinción entre ambos, las categorías parecen útiles en un principio; parece ser que el trabajo de filósofos, como Leibniz, Spinoza, los empíricos británicos y los pragmatistas clásicos, puede ser clasificado de esta forma.²

¹ Earl R. Mac Cormac presenta una versión de esta taxonomía (1990, pp. 411-420). Walter Watson ofrece otra taxonomía en la que identifica cuatro categorías de lo que yo llamaría pluralismo epistémico y asocia cada una con posturas ontológicas particulares (1990, pp. 350-366). Amelie Oksenberg Rorty proporciona una taxonomía diferente (1990, pp. 3-20), enfatiza una variedad de posiciones epistémicas y no discute explícitamente la variedad de posiciones ontológicas asociadas.

² Leibniz representa un ejemplo clásico de un pluralista ontológico que es un monista epistémico de su sistema pluralista. Por otro lado, Spinoza es un monista ontológico que presenta un pluralismo epistémico. Los empíricos del tipo británico pueden verse como pluralistas epistémicos dado que los individuos diversos se hacen así por el conocimiento distintivo que ganan gracias a su experiencia sensorial particular. Algunos empíricos, tales como Berkeley, son pluralistas epistémicos y monistas ontológicos, mientras que otros, Hume, por ejemplo, son pluralistas epistémicos que intentan evitar hacer afirmaciones sobre ontología (aunque el intento parece fallar). Algunos sostendrían que, como Hume, los pragmatistas son pluralistas epistémicos, pero o serían monistas ontológicos (manteniendo que hay un solo mundo real hacia el que preguntamos) o serían ontológicamente indiferentes (lo que importa es la investigación y sus proyectos y no se requieren afirmaciones sobre el ser). Para un estudio histórico

Por supuesto, esta propensión a clasificar filósofos de por sí acepta ciertos principios que pueden necesitar una consideración más cuidadosa. La distinción recibida entre pluralismo epistémico y ontológico da sentido a algunos aspectos de nuestra experiencia, pero pasa claramente por alto otros aspectos. El pluralismo epistémico es significativo porque reconoce el papel de la perspectiva (al igual que el de la cultura y el interés) en la experiencia y el proceso de la investigación.³ El pluralismo ontológico tiene sentido porque admite la experiencia de diferencias tan marcadas que no pueden ser producto de una simple construcción humana.⁴ Al fin y al cabo, este planteamiento se centra en las cosas consideradas de forma plural, conocimiento o mundos. Argumentaré que esta manera de entender al pluralismo es un error, aunque la idea de comenzar con la experiencia puede llevar a un concepto más adecuado de pluralismo.

Hay que considerar la comparación entre el islam y la “modernidad” propuesta por Seyyed Hossein Nasr. Para Nasr, la “palabra del islam” y el “mundo moderno” son irreconciliablemente distintos. En el centro de esta diferencia hay conceptos contrastantes de naturaleza humana. El islam, argumenta Nasr, adopta el concepto de “homo islamicus” en el cual los seres humanos son propiamente entendidos como “los esclavo[s] de Dios (al-‘abd) y Sus vicerregente[s] en la tierra.”⁵ Como tal, el homo islamicus “gobierna sobre la tierra,” pero, como el vicerregente de Dios, también “se responsabiliza del orden creado ante el Creador”. Para llevar a cabo este papel, los seres humanos no solo poseen razón, sino que a su vez cuentan con “la posibilidad de conocimiento interno, el conocimiento de su propio ser interior el cual es fundamental para el conocimiento de Dios.” De forma contrastante, Nasr sostiene que el concepto “moderno” de un ser humano es “un animal que resulta poder hablar y pensar,” que es “puramente una criatura terrestre, maestra de la naturaleza, res-

un tanto diferente, véase Reck (1990, pp. 367-87).

³ Véase Harding (1998) para un ejemplo de pluralismo epistémico.

⁴ Véase Goodman (1978) para un ejemplo de pluralismo ontológico. Goodman muestra también la dificultad de hacer la división entre pluralismo epistémico y ontológico dado que los mundos diversos son producto de la actividad humana.

⁵ Todas las citas son de Nasr (2003). También véase el estudio más sistemático de Nasr, *Ideas and Realities of Islam* (2000).

ponsable ante nadie más que ella misma.” Estos conceptos contrastantes de la naturaleza humana, argumenta Nasr, no pueden ser “armonizados”. Esto está bien ilustrado con las afirmaciones sobre los orígenes de la vida. La teoría de la evolución, una visión compatible con la noción de la naturaleza humana sostenida por el “modernismo”, asevera que la cultura humana y las actividades humanas se entienden propiamente como un producto de un proceso particular de casualidad y selección, por lo que la autonomía de la humanidad es una consecuencia de la falta de un fin o propósito que no sea el propósito humano. No obstante, la concepción islámica —si uno acepta alguna forma de desarrollo biológico o no— reconoce el rol del propósito y el contexto de “estados superiores de existencia y realidades arquetípicas que determinan las formas de este mundo”.

Una forma de leer la discusión de Nasr es verla como si ofreciera el pluralismo epistémico como punto de partida para entender el conflicto entre el islam y el así llamado Oeste Moderno. El conflicto se centra en dos conjuntos alternativos de afirmaciones de conocimiento sobre un solo mundo donde si una de las afirmaciones es verdadera, entonces la otra es falsa. El conflicto en principio se decidirá por la forma en que el mundo es realmente. En este caso, la separación entre conocimiento y ontología es clara —el conocimiento no es constructivo en modo alguno del mundo en cuestión y la ontología es antecedente a las afirmaciones de conocimiento sobre él.⁶ Sin embargo, si la experiencia es el punto de partida para entender, la idea de pluralismo epistémico, al menos en casos como los de Nasr, es inadecuada.

La clave para dar una explicación adecuada del pluralismo comenzará con la experiencia real de las diferencias. Ante el conflicto

⁶ Hay una gran variedad de argumentos pragmatistas contra esta presumida clara separación, pero para los propósitos presentes, la cosa interesante sobre la separación es que lo que es plural (las afirmaciones de conocimiento conflictivas) son sujetas a la ontología monista de una sola realidad que solucionará las varias afirmaciones. Sobre este enfoque del pluralismo, los diferentes tipos de afirmaciones de conocimiento marcan una fase pasajera que, al menos en principio, será vencida por lo que es “real”. Dado que las afirmaciones plurales de conocimiento siempre son pasivas en relación con la ontología monista, aquellos que están en desacuerdo sobre la naturaleza del mundo pueden tener la confianza de que una resolución es posible en principio.

entre un creyente musulmán y uno que cree en la ciencia moderna, el pluralismo epistémico simplemente reafirma que las opiniones que uno encuentra deben ser tomadas como correctas, pero estas también son incompatibles. El pluralismo, en este sentido, marca la experiencia de opiniones contradictorias, algunas de las cuales deben ser descartadas. ¿Es esto la experiencia del pluralismo?

De hecho, la habilidad de reafirmar un conjunto de afirmaciones en conflicto con otro punto de vista sugiere que la experiencia del conflicto no es, en un principio, una clara separación entre opiniones. Para que una no musulmana lea el informe de Nasr sobre la concepción islámica del mundo, ella debe comprender al menos algo sobre la idea a pesar de que la interacción esté caracterizada por duda o confusión. Para que haya un conflicto entre opiniones, debe darse el reconocimiento de que las afirmaciones son contrastantes de modo que hasta los interlocutores más fuertemente divididos deben al menos escucharse los unos a los otros, ya sea que uno termine en conflicto o en acuerdo, la interacción comienza cuando uno pone a prueba la opinión, siente su extrañeza, imagina sus consecuencias. La primera experiencia de las diferencias, marcada por las cualidades de extrañeza, desconexión, interacción y anticipación, no es lo mismo que el pluralismo epistémico que nos saca de la interacción y establece las afirmaciones de conocimiento en lados distintos de una clara división.

Desde la perspectiva del pluralismo epistémico, podríamos decir que, en efecto, reconocemos las distintas opiniones y de esa forma afirmamos una especie de pluralismo, pero también notamos las discrepancias que dan lugar a las afirmaciones divergentes de conocimiento como una fase de transición. Organizar la experiencia inicial de las diferencias como una que será resuelta por el monismo ontológico es una idea que ya ha rechazado un pluralismo en el que la ontología no está asentada. El problema es que lo que he llamado pluralismo epistémico, ha ignorado la naturaleza de la experiencia de las diferencias. La experiencia, al menos en sus primeros momentos cuando intentamos comprender lo que alguien afirma, es la experiencia de un mundo inestable. Si tales encuentros, como el esquematizado por Nasr, son momentos reconocibles de las experiencias que quisiéramos entender, entonces la explicación epistémica del pluralismo parece errar el tiro.

Otra forma de leer el ejemplo de Nasr es en términos de algún tipo de pluralismo ontológico. Tal vez Nasr podría argumentar que ambos conjuntos de afirmaciones de conocimiento son verdaderos. En este caso, los mundos que describen serían fundamentalmente incompatibles (el mundo de Alá no puede ser el mundo de Einstein). Ningún conjunto de afirmaciones de conocimiento puede ser expresado en términos del otro (o en términos de algún mundo en común) y así, al experimentar las diferencias, uno se queda con una especie de distanciamiento incoherente y sin fin. Por un lado, como nada se le escapa a Alá o como por el otro, como nada se le escapa a Einstein, aquellos que viven en un mundo deben estar perdidos por siempre para aquellos que viven en el otro. ¿Es esta una explicación más adecuada de la experiencia del pluralismo?

Si la extrañeza cualitativa que caracteriza el encuentro es un elemento de las experiencias que llamamos pluralistas, puede ser útil explicar esta anomalía como un problema de mundos claramente diferentes. Cuando viajo a un lugar donde el idioma, los olores, los colores y el paisaje son diferentes a lo que estoy acostumbrado, mi primera experiencia es desorientadora. Cuando vivo en un nuevo lugar, aprendo sobre él, algunas veces en función de lo que sabía antes, pero frecuentemente en términos que requieren que ponga mis viejas ideas de lado. El caso de Nasr es más extremo, pero el pluralismo que él implica podría ser entendido mejor como una separación ontológica aguda de mundos. El problema aquí es que la verdadera separación aguda entre “mundos” parecería decir que lo que yo sabía sobre un mundo no puede ser de ayuda en el nuevo mundo. En sentido estricto, no podría siquiera darme cuenta de que estoy en un nuevo mundo dado que mis únicos recursos para saberlo están inextricablemente enlazados al mundo del que provengo. De igual manera, como Donald Davidson descartó la idea de los esquemas conceptuales en vista del hecho de que podemos reconocer afirmaciones divergentes de conocimiento, ¿deberíamos también considerar la idea de mundos separados como insostenible dado el hecho de que podemos experimentar diferentes lugares?

Cuando me encuentro con alguien para quien el mundo es consecuencia de la voluntad de Alá, la experiencia sugiere que algunas cosas son aparentes para los dos de nosotros y parecen ser aspectos reales de un

mundo en común. Incluso mi primera experiencia de la visión de Nasr, en la medida en que la reconozco como una visión que hace afirmaciones sobre el mundo de mi vivencia, sugiere un entendimiento común. Si dejo de lado la experiencia de desconexión, es fácil para mí llegar otra vez a la idea de que nuestras diferencias son epistémicas y no ontológicas. El potencial reductivo del pluralismo epistémico contrarresta la aparente irreductibilidad del pluralismo ontológico que emerge de la exposición. Y así como esta exposición socava el potencial de reducir diferencias a un solo mundo, la experiencia de participación a través de divisiones ontológicas parece socavar al pluralismo ontológico.

Una buena razón para sentirse escéptico de la división entre pluralismo epistémico y ontológico es que ambos tipos parecen estar presentes en la experiencia. El relato de Nasr sobre el *homo islamicus* es entendible a pesar de sus diferencias con la idea del *homo sapiens*. Las diferencias no son experimentadas solamente como cuestión de afirmaciones alternativas de conocimiento, sino como una interacción con algo “en verdad” diferente. La experiencia del pluralismo parece contener elementos de ambos conocimientos y ambas realidades en una forma que lleva de epistemología a ontología de ida y vuelta. El intento inicial de decir qué es el pluralismo al categorizar sus variedades parece desviar la atención de la naturaleza de la experiencia del pluralismo hacia formas de superar las diferencias. Un mejor acercamiento comienza desde la experiencia.

William James, el consumado psicólogo y fenomenólogo, comenzó con la “experiencia del pluralismo” y preguntó qué implicaba. En el prefacio a su colección *The Will to Believe* (La voluntad de creer), James afirma: “Prima facie el mundo es un pluralismo; tal como la encontramos, su unidad parece ser la de cualquier colección; y nuestro pensamiento superior consiste fundamentalmente en un esfuerzo por redimirlo de esa cruda forma inicial” (1897, pp. VIII). Puesto de otra forma, la experiencia presenta a los seres humanos un mundo de variedad. Es parte del esfuerzo de la vida reflexiva humana el hacer conexiones entre estas cosas, aún si sólo por los fines prácticos de identificar medios para continuar viviendo. La pregunta es cómo caracterizar mejor el pluralismo de la experiencia. ¿Es finalmente una colección de cosas diversas, independientes entre sí y sujetas a ser recolectadas por el “alto

pensamiento” de los seres humanos? ¿O se entiende mejor a ese primer pluralismo como materia prima para ser montada por mentes humanas, de forma que lo que es real se entiende mejor como ideas en vez de las cosas en sí mismas? Aunque James permanece ambiguo sobre sus respuestas a estas preguntas, provee un punto de inicio crucial desde el cual entender cómo podríamos comprender el pluralismo de mejor manera. En su último libro, el cual quedó incompleto, *Some Problems of Philosophy* (Algunos problemas de la Filosofía), James concluye: “el pluralismo no necesita ser supuesto desde el principio para representar a ningún tipo o cantidad particular de desconexión entre las muchas cosas que asume. Solo tiene el sentido negativo de contradecir la tesis del monismo que establece que no hay en absoluto ninguna desconexión” (1911, p. 115). En esta visión, el pluralismo “defiende” la afirmación de que hay “algunas desconexiones”. La aseveración es lo suficientemente general que parecería aplicarse por igual tanto a asuntos epistémicos como a ontológicos. Sin embargo, sus implicaciones no son tan claras.

Por un lado, la afirmación de que hay algunas desconexiones simplemente significa que hay cosas que están desconectadas las unas de las otras. Sin importar la conexión unificadora (categoría o contenido) que escojamos, el pluralismo sostendría que hay algunas cosas que se escapan de la conexión, que están, en efecto, verdaderamente desconectadas o fuera de toda la categoría o sustancia que se haya escogido. Por otro lado, la declaración del pluralismo no descarta la afirmación de que hay también algunas conexiones. Mientras uno podría alegar (con atomistas o liberales) a que dentro de algunas categorías relevantes no hay conexiones, esta aseveración parece, al menos de forma superficial, problemática. Cualquier categoría, ya sea material o personal, en la medida en que es una categoría, carga consigo la afirmación de que hay al menos algunas conexiones.⁷ La clave de la afirmación de James del pluralismo no es un desafío a la posibilidad de conexión, sino un reto a la negación de la desconexión. En efecto, para James, se debe entender las cosas (cualesquiera que sean) tanto como conectadas entre sí como

⁷ Decir, por ejemplo, que entre la colección de todos los individuos autónomos no hay conexiones, parecería descartar la posibilidad de interacción en absoluto, por no hablar de los principios universales.

desconectadas de otras cosas. La afirmación general de que todo es independiente también debe fallar.⁸

Sin embargo, esta noción de pluralismo parece contrabandear suficiente ontología para hacernos preguntar si James está siendo serio con su afirmación. Al fin y al cabo, el punto central es que las cosas están unas veces conectadas y otras veces desconectadas de otras cosas.

Por lo menos, parece que se requiere en primer lugar que haya cosas para que el pluralismo sea posible. Pero consideremos la afirmación de que hay cosas. Debido a ella, supuestamente tenemos alguna noción de objetos (o lo que sea) que son lo que son porque son capaces de sostenerse por sí solos de alguna forma, aún cuando se relacionan con otras cosas distintas, pero del mismo tipo.

Al contrario del pluralismo de James, el ser cosa por sí mismo parece ser un modo de conexión que es universal. ¿Podemos al menos rechazar al pluralismo cuando se aplica a cosas como meras cosas? Es decir, ¿podemos afirmar que la cosa, sea lo que sea, está al menos conectada con la categoría de ser una cosa?

Para tomar a James de manera seria (aunque él mismo lo haga o no), concluyo que el pluralismo también debe aplicarse aquí en el sentido de que, como dice James, “Algo siempre se escapa” (1909, p. 321), en otras palabras, hasta la categoría o forma de conexión más general está incompleta. A pesar de la etimología de “algo”, sospecho que lo que James piensa aquí es la idea de que ninguna categoría o sustancia engloba al universo —nunca hay una verdadera totalidad.⁹

Si esto es cierto, un universo de cosas no tiene un carácter de completo, en el que todas las conexiones y desconexiones están en

⁸ La naturaleza de las conexiones para James se entiende mejor en términos de la noción de continuidad. Véase James (1909, conferencia 7). También véase Peirce (1992, conferencia 8).

⁹ La noción de una “totalidad verdadera” relaciona la discusión de James con la controversia lógica en curso sobre si un sistema puede estar o no completo en sí mismo. Bertrand Russell argumentó que no podía haber una totalidad (al menos si el sistema fuera establecido como teórico) y por ello propuso la teoría de tipos para abordar el problema. Josiah Royce estuvo de acuerdo con el problema, pero obtuvo conclusiones diferentes (1951, pp. 375-376). Véase también James (1909, p. 34).

su lugar.¹⁰ De cierta manera, esta conclusión cuadra con nuestras expectativas sobre lo que James llama un universo pluralista. Como universo, lo que sea que haya ahí se encuentra relacionado con otras cosas —todo está conectado con algo. Sin embargo, como pluralista, nada está conectado con todo— hay huecos y bordes en todos lados.¹¹

El pluralismo de James marca tanto conexión como desconexión y, quizás, una cosa más: si las cosas nunca están aisladas, entonces cualquier cosa que escojamos es lo que es en virtud de las conexiones y desconexiones complejas que la encuadran. Epistémicamente, esta es la importación de la máxima pragmática de Peirce: “Nuestra idea sobre cualquier cosa es nuestra idea de sus efectos sensibles” (2.401). Ontológicamente, esta es la importación del mundo de pura experiencia de James: “las relaciones que conectan experiencias deben ser relaciones experimentadas ellas mismas, y cualquier tipo de relación experimentada debe ser valorada tan ‘real’ como cualquier cosa en el sistema” (1977, p. 195; cursivas en el original). El poder de estas afirmaciones es que ninguna cosa tiene efectos o actúa aislada.¹² La conclusión pragmática fue sintetizada por Dewey como el “postulado del empirismo inmediato”: “las cosas son lo que se experimentan” (1983, p. 158). Para el pluralismo, esto significa que las cosas no son independientemente lo que son, sino que son lo que son en el contexto de sus interacciones

¹⁰ Esta es la afirmación que dice que si para toda x , x es una cosa, entonces hay algún y que no es una cosa; es decir, existe un y que no está incluido en el universo de cosas.

¹¹ Esta formulación plantea la posibilidad de algún rango de cosas, α , tales que todas satisfacen los requerimientos de la formulación (es decir, están conectadas con algo y no conectadas con todo), y otro rango de cosas β , que también satisface los requerimientos, pero donde no hay miembro alguno que esté conectado con otros miembros ambos de α y de β . El resultado implicaría la posibilidad de dos “mundos” completamente separados. La teoría de la continuidad (mencionada en la nota 8) provee una forma de descartar tal situación.

¹² Para los idealistas de los tiempos de James, esta conclusión era una variación del predicamento egocéntrico que llevó a la declaración de que todo es solo en mente. Peirce adoptó una versión de esta afirmación idealista (que todo es mente) en su serie de artículos en *The Monist* (*El Monista*). El predicamento egocéntrico se volvió después la cuestión central en el auge del “Nuevo realismo” y el declive del idealismo como la posición filosófica dominante en la academia norteamericana.

(conexiones y desconexiones) con otras cosas.¹³ Según este enfoque del pluralismo, el que las cosas sean lo que son al estar aisladas no es lo importante, sino que las cosas son lo que son en la naturaleza y en el progreso de las conexiones o desconexiones en las cuales emergen y se disuelven.

Comencé considerando la propuesta de que el pluralismo podía ser entendido como un asunto de conocimientos plurales u ontologías plurales. Si bien este enfoque es probablemente útil para desarrollar una taxonomía de posiciones filosóficas, no logra conectar con la experiencia. En contraste, el pluralismo de James pide que cambiemos nuestro enfoque teórico de cosas aisladas completas (ya sean en un todo o como individuos) y que mejor nos centremos en las interacciones, las conexiones y desconexiones, en términos de que las cosas son lo que estas hacen. Al escribir sobre la conciencia, James observa que esta consiste tanto en “vuelos y aterrizajes”¹⁴ (1900, p. 160). La tendencia común es, en teoría, enfocarnos en los aterrizajes, la idea establecida y las características a través de las cuales nos conocemos a nosotros mismos y a otros. Sin embargo, una teoría adecuada de conciencia también debe tener en cuenta los “vuelos”, las transiciones entre un momento establecido a otro. De forma similar, el pluralismo puede verse como un enfoque en los “vuelos”, las interacciones entre cosas. “Para el pluralismo”, concluye James, “todo lo que estamos requeridos a admitir como

¹³ Algunos utilizan el término “transacción” de un modo similar al que yo uso aquí “interacción”. Si bien estos términos son similares, es interesante notar las diferencias en el significado de los prefijos. “Trans-” implica el sentido de “a través de, mediante, al otro lado de, más allá, fuera de, de un lugar, persona, cosa, o estado a otro” (OED). De manera contrastante, “inter-” tiene el sentido de “entre, en medio de, intermedio, a mitad de” (OED). Como resultado, “trans-” sugiere el movimiento de algo de un lugar a otro, mientras que “inter-” sugiere que algo nuevo emerge entre dos o más cosas. La elección de los términos aquí puede no ser crucial, pero usaré “interacción” para nombrar el proceso que determina la naturaleza de las cosas dado que resalta la “interrelación” y la importancia de las fronteras al hacer las cosas lo que son.

¹⁴ El autor hace uso de la expresión “flights and perchings” que alude al movimiento de un pájaro. “Flights” se traduce como vuelos y se toma como los cambios de ideas, mientras que “perchings” se traduce como aterrizajes y se entiende como cuando el ave se posa sobre una rama; es decir, las ideas concretas con que se cuenta. (Nota del traductor).

la constitución de la realidad es lo que nosotros mismos encontramos realizado empíricamente en todo mínimo de la vida humana... Nada real es absolutamente simple, que todo fragmento de experiencia es un *multum in parvo* [mucho en poco], pluralmente relacionado, que cada relación es un aspecto, carácter, o función, forma que toma su ser, o su forma de tomar otra cosa; y que cuando un trozo de la realidad está involucrado activamente en una de estas relaciones no está por este mismo hecho simultáneamente involucrado en todas las otras relaciones" (1909, p. 322). Mientras que James argumenta que el pluralismo es una visión que enfatiza la "cada-forma" sobre la "toda-forma," la visión engloba tanto unidad como diversidad (34, 324-326).

Un pluralismo formulado con la perspectiva de James puede reconocer el valor de los acercamientos epistémicos y ontológicos porque responden a aspectos de la experiencia. Pero el punto inicial, la experiencia del pluralismo, también supera y socava este enfoque.

La experiencia involucra de manera necesaria tanto la conexión como la desconexión. Estos factores proporcionan la base para una gran diversidad de experiencia, conocimiento, cultura y mundos, pero también restringen las posibilidades y proveen una forma de dar juicio. Aunque no puedo defender esta conclusión, es nuestra propia experiencia de estas diferencias la que puede proporcionar las maneras de entender y coexistir con otras personas y sus mundos.

Consideremos de nuevo el relato de Nasr sobre el conflicto irreconciliable entre el islam y el occidente. Lo que no se presenta en su relato es la experiencia que pone en práctica y en la que sus lectores participan. El simple esfuerzo para trazar la división requiere la aparición de una experiencia entre el conocimiento y los mundos en conflicto. Mientras unos musulmanes pasan sus vidas en un mundo creado por Alá y algunos científicos viven solamente en un mundo descrito por Einstein, Nasr marca la intersección entre estos mundos.

Como una experiencia del lector, la participación presenta afirmaciones reconocibles que traen consigo duda y confusión. Con Nasr, el lector tiene problemas al resolver el conflicto aún cuando los mundos que encuentran se resisten a la reducción. El pluralismo de James requiere que atendamos al conflicto en sí. En vez de ver la interacción como una fase de transición sin interés teórico, la interacción marca los

puntos en los que los mundos establecidos se vuelven literalmente inestables y dan lugar a nuevas posibilidades. Los mundos que existen fuera de nuestra experiencia se intersecan en una gama de conflictos y son tomados por Nasr, cuyo trabajo reconstruye el conflicto de forma que nuevas interacciones sean posibles. Si bien, los pluralismos epistémico y ontológico marcan aspectos de la experiencia humana, se entiende mejor el pluralismo como un asunto que se encuentra en el punto medio, como las fronteras que marcan la interacción y la posibilidad de desarrollo y cambio.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- DEWEY, J. (1983). The Postulate of Immediate Empiricism. En *The Middle Works, 1899-1924*. Carbondale: Southern Illinois UP, vol. 3.
- GOODMAN, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- HARDING, S. (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana UP.
- JAMES, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays*. Nueva York: Longmans, Green & Co.
- JAMES, W. (1900). *Psychology. The Briefer Course*. Nueva York: Henry Holt & Company.
- JAMES, W. (1909). *A Pluralistic Universe*. Nueva York y Londres: Longmans, Green & Co.
- JAMES, W. (1911). *Some Problems of Philosophy*. Nueva York y Londres: Longmans, Green & Co.
- JAMES, W. (1977). *The Writings of William James*. Chicago: U of Chicago.
- MAC CORMAC, E. R. (1990). Metaphor and Pluralism. En *The Monist* 73. pp. 411-420.
- NASR, S. H. (2000). *Ideals and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group.
- NASR, S. H. (2003). Reflections on Islam and Modern Life. En *Al-Serat: A Journal of Islamic Studies* 6 (1). Disponible en: <http://www.al-islam.org/al-serat/reflect-nasr.htm>, consultado el 25 de julio de 2003.

- PEIRCE, C. (1992). *Reasoning and the Logic of Things*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- RECK, A. J. (1990). An Historical Sketch of Pluralism. En *The Monist* 73. pp. 367-387.
- RORTY, A. O. (1990). Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society. En *Review of Metaphysics* 44. pp 3-20.
- ROYCE, J. (1951). The Principles of Logic. En Daniel S. Robinson (ed.). *Royce's Logical Essays: Collected Logical Essays of Josiah Royce*. Dubuque, IA: Wm. C. Brown Company.
- WATSON, W. (1990). "Types of Pluralism". En *The Monist* 73. pp. 350-366.