Angel Manuel Faerna García-Bermejo

PRAGMATISMO CONCEPTUALISTA:

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE C.I. LEWIS

Director: Dr.D. Jacobo Muñoz Veiga
Catedrático de Historia de la Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía
(Dpto. de Filosofía IV: Teoría del Conocimiento
e Historia del Pensamiento)

FEBRERO DE 1994

¿Sub specie aeternitatis o sub specie generationis? Soy sensible al encanto estético del primero de estos ideales...; ¿quién no? [...] Pero, después de todo, éste es un asunto en el que la realidad y no el filósofo tiene la última palabra. [...] Existe el peligro de que la filosofía que trate de escapar a la forma de la generación buscando refugio en la forma de la eternidad, se quede solamente en la forma de una generación caduca. [...] Más le conviene a la filosofía equivocarse participando activamente en las luchas y debates que habitan su propio tiempo, que el mantener una intachabilidad monástica e inmune, sin arte ni parte en las ideas que nacen de su presente. En el primer caso se la respetará, como se respeta toda virtud que da fe de su sinceridad participando de las perplejidades y de los fracasos de la brega, no menos que de sus mieles y triunfos. En el otro caso, está abocada a compartir el sino de todo lo que conserva su prestancia, pero no su actividad, pasados sus mejores años: quedar guarecida y a cubierto en la conciencia de su propia respetabilidad.

John Dewey

INDICE

	Págs.
Agradecimientos	5
PREFACIO	6
PARTE PRIMERA: EL PRAGMATISMO COMO TEORIA DEL CONOCIMIENTO	
Capítulo 1. Introducción: La tradición de Harvard	15
§ 1. Los dos departamentos	15
§ 2. Unitarismo y transcendentalismo	18
§ 3. La Edad de Oro	22
§ 4. Darwinismo y kantismo	29
§ 5. El segundo departamento	34
Referencias	40
Capítulo 2. El pragmatismo en la filosofía: Perspectiva histórica (I)	43
§ 6. Sobre la "filosofía pragmatista"	43
§ 7. La síntesis pragmatista	47
§ 8. El pragmatismo como método	52
§ 9. La máxima de Peirce	60
§10. El pragmatismo según James	66
§11. El problema de la verdad	75
§12. Verdad y satisfacción	82
§13. Verdad y conveniencia	91
§14. Verdad y voluntad de creer	100
Referencias	108
Capítulo 3. El pragmatismo en la filosofía: Perspectiva histórica (II)	111
§15. Pragmatismo y descriptivismo	111
§16. Absolutismo y relativismo	121
§17. Dewey: el conocimiento como valoración	127
§18. La lógica de la investigación	146
§19. Verdad y asertabilidad garantizada	157
§20. El pragmatismo conceptualista	176
Referencias	187

Págs.

Capítulo 4. El pragmatismo en la teoría del conocimiento: Perspectiva sistemática 191

§21. El lugar del pragmatismo en la filosofía 191
§22. La experiencia como proyección 202
§23. Sistemas conceptuales 218
§24. Justificación intrasistemática y metasistemática 228
§25. Falibilismo 237

Referencias 248

PARTE SEGUNDA:
PRAGMATISMO CONCEPTUALISTA

Capítulo 1. Introducción: Consideraciones generales sobre el método de la filosofía y el análisis del conocimiento 252

§26. Las tesis fundamentales del pragmatismo conceptualista 254
§27. Preguntas reflexivas 259
§28. Una concepción analítica de la metafísica 270
§29. Experiencia y clasificación 277

Referencias 293

Capítulo 2. Elementos del pragmatismo conceptualista 294

§30. El aspecto dado y el aspecto interpretativo de la experiencia 294
§31. La presentación del objeto en la experiencia 312
§32. La objetividad de los conceptos 322
§33. La red de conceptos 334
§34. La comunidad de sujetos 343
§35. El análisis condicional de los juicios 358

Referencias 373

Capítulo 3. Hacia una teoría del orden del mundo 376

§36. Realismo relativista 376
§37. El problema del orden: proposiciones *a priori* 392
§38. El *a priori* pragmático 408
§39. Verdad y convención 421
§40. Verdades empíricas 430
§41. El orden del mundo 446

Referencias 474

Págs.

CONCLUSION 475

APENDICE BIBLIOGRAFICO 486

Agradecimientos

Deseo dejar constancia de mi agradecimiento a diversas personas e instituciones que, en distinta medida, han contribuido a la realización de este trabajo. En primer lugar, al antiguo Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense, *donde comencé mi investigación, y a su Director,* Jacobo Muñoz, *director también de esta Memoria. A la* Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, *que subvencionó con una beca de Formación del Personal Investigador los primeros pasos de este estudio. A la* Charles S. Peirce Society, *por su diligencia en resolver algunas consultas bibliográficas importantes. Y al* Departamento de Filosofía de la Universidad de Castilla-La Mancha, *al que actualmente pertenezco; agradezco a su Director,* Atilano Domínguez, *y a su Secretario,* Julián Carvajal, *la confianza que depositaron en mí y en la culminación de este trabajo.*

También he tenido la suerte de contar con la ayuda y el estímulo de algunos colegas y amigos. Los "bostonianos" Maite y Joan resultaron ser excelentes correos, además de animadores infatigables. Juan José Jiménez y Ramón del Castillo me facilitaron algunos materiales. Andrés de Francisco leyó un borrador de la Parte Primera, y he tenido muy en cuenta sus observaciones. Alejandro Carrera debería ser mencionado aquí dos veces, con lo que repararía un descuido que cometí en mi Memoria de licenciatura; nunca me ha faltado su ayuda cuando se la he pedido. A mi amigo Xavier Etxegoien le debo sobre todo el estímulo de algunas conversaciones; nuestros desacuerdos me han hecho, espero, más autoexigente.

A Ana le debo mucho más de lo que podría decir aquí, de manera que no lo intentaré siquiera; su mención es la más imprescindible de todas.

Dedico este trabajo a mi padre, de quien heredé un gusto por la filosofía que él ha tardado más de sesenta años en descubrir en sí mismo, y a mi madre, que querría que escribiera menos y hablara más.

PREFACIO

En una conferencia pronunciada en Madrid hace exactamente un año, Richard J. Bernstein, director del Departamento de Filosofía de la *New School for Social Research* de Nueva York, repasaba someramente la producción filosófica última de su país. La conclusión se adelantaba en el título mismo de su conferencia: "*The Resurgence of Pragmatism*". Probablemente no se trató sólo de una manifestación nacionalista --y si lo fue, haríamos bien en recordar que entre el nacionalismo norteamericano y su irradiación en forma de "imperialismo" no suele mediar mucho. No sería, pues, extraño que en breve tiempo asistiéramos a la recuperación del interés por una corriente filosófica que, al cabo de cien años justos, sigue teniendo --o vuelve a tener-- algo sugerente que decir. En cierto modo, ese interés existe ya embrionariamente entre nosotros: se manifiesta en la atención que una parte de la profesión filosófica presta hoy al trabajo de figuras como Willard v.O. Quine, Wilfrid Sellars, Hilary Putnam, Donald Davidson o Richard Rorty; justamente los filósofos de que se ocupó Bernstein en su conferencia, y cuya obra definió literalmente como "*a refinement of pragmatic themes*".

El pragmatismo como tal se diluyó hace tiempo en lo que genéricamente llamamos "filosofía analítica"; lo cual significa, si se invierten los términos, que el pragmatismo fue uno de los mimbres con los que se tejió esa influyente escuela o concepción filosófica. Este solo hecho hace recomendable, siquiera sea por razones de comprensión histórica, refrescar nuestra memoria sobre aquellos autores que tan tempranamente se rebelaron contra los vicios especulativos de la razón y creyeron en la filosofía como un instrumento crítico de clarificación del pensamiento. Pero el pragmatismo también fue, o quiso ser, mucho más que "una concepción analítica de la filosofía". Sus aspiraciones no se detuvieron en la aclaración de los conceptos; esto se entendía tan sólo como un medio para potenciar la acción. De aquí proviene en buena parte la imagen distorsionada del pragmatismo que se ha proyectado en el mercado más superficial de las ideas, donde se lo ha presentado como un pensamiento chato y banal que glorifica el interés particular e inmediato y desprecia las formas más elevadas de la realización humana --los que se han aproximado alguna vez a estos autores, o incluso los que conocen algo de su personalidad psicológica y moral, saben que esa descripción no puede estar más equivocada. Pero el espíritu del pragmatismo se resumía, muy al contrario, en recuperar para la razón y los valores humanos el dominio sobre una acción que, en la cultura moderna, amenaza con imponernos su propia lógica inhumana, y en restituir al mismo tiempo a la práctica en el lugar que le corresponde como destino último y verdadero juez de los productos del pensamiento. No una ideología de "la acción por la acción", o del encumbramiento de la "razón técnica", sino una teoría de la acción inteligente y liberadora y de la razón responsable; tal fue la propuesta de aquellos filósofos. Dicho en el espíritu del pragmatista británico y

amigo de William James, F.C.S. Schiller, también el pragmatismo fue un humanismo.

Si una parte del declive actual de la filosofía analítica se debe a su proverbial silencio sobre cualquier cosa que suceda más allá de los muros del gabinete del filósofo, o de su revista especializada, el pragmatismo podría ser una alternativa apetecible para los que esperan algo más que esto, pero al mismo tiempo simpatizan con la sobriedad empirista y la claridad de pensamiento características de esa importante tradición. Tal vez tengan razón quienes afirman que la vida social y política atraviesa un período de cierta precariedad intelectual, y es posible que, a causa de ello, la potencialidad del pragmatismo como teoría crítica de la acción y la comunicación humanas esté provocando precisamente ahora el resurgimiento vaticinado por Bernstein. Algunos importantes filósofos continentales, tradicionalmente interesados en aplicaciones "más sustanciales" de la razón, han vuelto últimamente la vista hacia estos clásicos del pensamiento norteamericano.

En cualquier caso, la investigación que aquí hemos emprendido no se sitúa en una perspectiva tam ambiciosa. Nuestro acercamiento al pragmatismo discurre sólo por la vía de la teoría del conocimiento, que es su principal concreción filosófica, si bien lo que acabamos de decir sugiere cuál puede llegar a ser el alcance de sus consecuencias y ramificaciones. Entendido estrictamente como una reflexión acerca del conocimiento, el pragmatismo clásico no es un cuerpo doctrinal homogéneo, sino la superposición de diferentes teorías en torno a la experiencia, la creencia, la verdad y la justificación, todas las cuales comparten un espíritu aproximadamente común. El destilado de este marco teórico, construido con las aportaciones relativamente independientes de Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, da lugar a una "teoría pragmatista del

conocimiento" en el sentido propio de la expresión, es decir, a un sistema estructurado y coherente que aspira a unificar bajo un conjunto limitado de categorías y principios básicos el fenómeno general del conocimiento. Esa teoría es el *pragmatismo conceptualista* de C.I. Lewis.

Al mismo tiempo, nuestro interés en esta investigación no es exclusiva ni fundamentalmente histórico. Tratamos de aproximarnos a problemas epistemológicos sustantivos, a los que consideramos que la teoría de C.I. Lewis, tal como éste la formuló en su gran obra de 1929 *Mind and the World Order*, ofrece una respuesta original y valiosa. Sólo que tal teoría no se puede comprender correctamente si se separa del trasfondo filosófico que le es propio, y ese trasfondo no es otro que las tesis epistemológicas diseminadas en el pensamiento vigoroso y multifacético de James, Peirce Y Dewey. Ello condiciona la estructura que hemos elegido para este trabajo. Por razones de claridad, nos ha parecido conveniente tratar en espacios separados el componente epistemológico de la filosofía pragmatista clásica y la teoría pragmatista del conocimiento de C.I. Lewis propiamente dicha. Esto explica la división de la obra en dos Partes, que se ocupan sucesivamente de esos dos tópicos.

La Parte Primera, por tanto, es un estudio del pragmatismo desde el punto de vista epistemológico, y aunque en el plan inicial estaba concebida como una introducción de proporciones moderadas, no hemos podido evitar que crezca hasta invadir de hecho la mitad de la extensión total. Los tres primeros capítulos abordan la génesis de la concepción pragmática del conocimiento en una suerte de reconstrucción histórica selectiva. Los lectores familiarizados con el pensamiento de Peirce, James y Dewey no hallarán aquí grandes novedades, pero sí una organización de las ideas de esos autores centrada en su contenido estrictamente epistemológico, y una cierta reflexión sobre las semejanzas y diferencias de sus

motivaciones y sus propósitos. El Capítulo 4 de esta Parte Primera contiene una síntesis de nuestra propia interpretación del pragmatismo como matriz epistemológica, esto es, como marco de referencia global desde el que analizar los problemas gnoseológicos básicos de la verdad y la justificación. En cierto modo, ese capítulo actúa como nexo entre ambas Partes, no sólo en lo formal, sino también en la lógica subyacente a toda la investigación; en él hemos tratado de plasmar nuestra propia posición de una manera explícita.

Una vez perfilada la que acabamos de denominar "matriz epistemológica" del pragmatismo, la Parte Segunda procede al examen de la teoría pragmatista del conocimiento de C.I. Lewis. Nuestro deseo de profundizar en la teoría nos ha llevado a concentrarnos en una única fuente, *Mind and the World Order*, donde Lewis la expone en sus términos más puros y despojados, y que permite y merece un estudio independiente. Por la misma razón, hemos renunciado al debate explícito entre los intérpretes y críticos del pragmatismo conceptualista, optando por intervenir en él sólo indirectamente a través de nuestra interpretación integral y pormenorizada de la obra. Pues, en efecto, en esas páginas hemos ensayado una exposición que sea al mismo tiempo una "lectura" de la teoría del conocimiento de Lewis, precisamente desde los presupuestos sentados al final de la Parte Primera. Hemos tenido en cuenta que nos enfrentábamos a un autor presumiblemente mal conocido en nuestro contexto filosófico, al menos fuera de los círculos más especializados, de modo que se ha tratado de simultanear el examen crítico y la argumentación personal con la descripción lo más fiel posible de su teoría. Naturalmente, esto comporta el riesgo de fracasar en las dos cosas al mismo tiempo, de que ambos propósitos se entorpezcan entre sí, por lo que sólo el juicio del lector puede decir si esta opción metodológica ha sido acertada. En

cuanto a la estructura interna de esta Parte Segunda, no requiere mayores explicaciones; los tres capítulos se ocupan sucesivamente de la concepción lewisiana del método de la filosofía, de su análisis de los ingredientes básicos del conocimiento y de su teoría general de la cognición.

Decíamos antes que nos preocupan ante todo cuestiones epistemológicas sustantivas. Vemos nuestro propio trabajo como una reflexión indirecta sobre lo que algunos llaman hoy el "fundamentalismo" en filosofía, el cual, cuando se habla concretamente de la filosofía del conocimiento, entendemos que se refiere a la creencia en la posibilidad de descubrir criterios universalizables para la decisión entre visiones del mundo alternativas. Hay, sin duda, un sentido en el que el fundamentalismo epistemológico ha sido derrotado en la arena filosófica contemporánea, y es muy probable que su herida sea mortal. A este respecto, el pensamiento pragmatista, muy señaladamente el de Dewey, ha militado inequívocamente en las filas del "anti-fundamentalismo". No obstante, a veces se identifica con asombrosa facilidad el ocaso de ciertos dogmatismos filosóficos, o incluso la "muerte de la filosofía" --entendiendo por "filosofía" un determinado proyecto intelectual que posiblemente alcanzó su techo hace ya tiempo--, con la perspectiva mucho más sombría de la quiebra de la razón. Si esto también es parte del ideario "anti-fundamentalista", entonces el pragmatismo se encuentra esta vez en el bando contrario, y, a nuestro modo de ver, sus argumentos siguen siendo atendibles. En estas condiciones, el resurgimiento del pragmatismo, de llegar a producirse, debería interpretarse como un síntoma de recuperación en nuestra deteriorada salud intelectual.

Pero hemos de reconocer una vez más que nuestra investigación, con su limitado alcance, no se mueve propiamente en el terreno de tan elevado debate. Si acaso, puede haberle servido al investigador para

orientarse un poco en él. No es descabellado pensar que la vigencia de la razón puede reivindicarse mejor reconstruyendo y actualizando nuestra comprensión de ella, y no componiendo discursos que pretenden tenerla como objeto, sin usarla. Es esa *reconstrucción* desde dentro la que nos preocupa, y para la que hemos creído encontrar en el pragmatismo un modelo digno de ser tenido en cuenta.

C.I. Lewis es un filósofo prácticamente inédito en castellano, e igualmente carecemos de traducciones --al menos accesibles-- de una buena parte de la obra de los pragmatistas clásicos. Con el fin de seguir una pauta única, hemos optado por citar todas las fuentes pragmatistas, así las primarias como las secundarias --éstas últimas casi siempre inéditas también en nuestro idioma--, según el original, acompañándolas de nuestra propia traducción. No debe entenderse, pues, que despreciamos las traducciones existentes, muchas de ellas excelentes. En los demás casos, hemos citado por la versión que hemos manejado, y que no siempre ha podido ser la del idioma original; cuando la traducción no es nuestra, mencionamos siempre a su autor.

Las referencias bibliográficas a pie de página incluyen sólo el autor, el título de la obra y la página citada (cuando aparecen siglas, su uso se explica oportunamente). Al final de cada capítulo ofrecemos una relación de las obras citadas con su referencia completa. Consideramos este sistema convenientemente simple, si bien hace que numerosas obras aparezcan repetidas en varios listados de Referencias, por haber sido citadas en diversos capítulos.

La subdivisión de los capítulos en parágrafos numerados consecutivamente tiene por objeto simplificar las referencias internas, que abundan en las notas a pie de página.

Por último, hemos incluido al final un breve Apéndice Bibliográfico, que no constituye exactamente una bibliografía del material usado (se verá que no aparecen allí muchas obras citadas a lo largo del trabajo), ni mucho menos, desde luego, una bibliografía exhaustiva sobre el pragmatismo en general. Se trata más bien de una selección de las fuentes más importantes, donde hemos procurado incluir la bibliografía disponible en castellano.

PARTE PRIMERA:

EL PRAGMATISMO COMO TEORIA DEL CONOCIMIENTO

La esencia de la verdad radica en su resistencia a ser ignorada.

Charles Sanders Peirce

La verdad, lejos de ser un amo solemne y severo, es un criado dócil y servicial.

Nelson Goodman

CAPITULO 1. INTRODUCCION: LA TRADICION DE HARVARD

§1. Los dos departamentos

> Clarence Irving Lewis --C.I. Lewis to the profession-- was the most talented philosopher in the second department. His "conceptual pragmatism" made him the most influential American thinker of his generation, and his philosophy linked the writers of the classic period with those of the second half of the twentieth century.[1]

Este breve pasaje de Bruce Kuklick avanza una consideración importante a la hora de valorar la contribución a la filosofía debida a C.I. Lewis: de él debe resaltarse, no sólo el mérito intrínseco de su producción filosófica, sino también --y en medida similar-- la huella de su prolongada docencia y el papel que ésta desempeñó en la recepción del pen-

[1] [Clarence Irving Lewis --C.I. Lewis para la profesión-- fue el filósofo de más talento en el segundo departamento. Su "pragmatismo conceptual" lo convirtió en el filósofo norteamericano más influyente de su generación, y su filosofía tendió un puente entre los autores del período clásico y los de la segunda mitad del siglo XX.] B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy (Cambridge, Massachusetts, 1860-1930)*, p.554.

samiento de sus maestros, los clásicos de la filosofía norteamericana, y su transmisión a la generación posterior.

El segundo departamento de que habla Kuklick es el departamento de filosofía de Harvard reconstituido tras la Primera Guerra Mundial, al que pertenecieron, entre otros, William Ernest Hocking, Ralph Barton Perry, Henry Sheffer, George Santayana y Alfred North Whitehead. Ellos vinieron a sustituir a las figuras que dominaron ese departamento en lo que se conoce como la "Edad de Oro" de Harvard, cuando Josiah Royce, William James y --más accidentadamente-- Charles Sanders Peirce impartían allí sus clases.[2] Si tenemos en cuenta que Lewis había sido alumno de James y de Royce --y que conocía bien la obra de Peirce y de Dewey-y que, a su vez, figuras tan destacadas del pensamiento norteamericano contemporáneo como Willard Van Orman Quine y Nelson Goodman se formaron en Harvard en los años veinte y treinta, justamente cuando Lewis explicaba en sus aulas su pragmatismo conceptualista, resultará fácilmente comprensible que Lewis se erigiera en pieza clave de la filosofía en Norteamérica, y muy especialmente de la historia del pragmatismo.

No se quiere decir con esto, naturalmente, que la filosofía en Harvard haya sido siempre, ni siquiera de manera mayoritaria, de inspiración pragmatista. En el período clásico, la figura dominante era sin lugar a dudas Josiah Royce, cuyo idealismo absoluto (contemporáneo del de Bradley, Bosanquet o McTaggart en la metrópoli) gozaba de gran predicamento en las universidades norteamericanas, y constituía en cierto modo el polo dialéctico del empirismo pluralista de William James. En el segundo

[2] En realidad, fue Mark Twain quien puso en circulación el epíteto de *Golden Age* para caracterizar el período de madurez de la sociedad norteamericana que se abrió con la década de 1860.

departamento, el nombre institucionalmente asociado a James era el de Ralph Barton Perry, que no fue un pragmatista, sino un representante destacado del llamado "neorrealismo americano", junto con E.B. Holt y W.P. Montague. El platonismo de Santayana o el organicismo del Whitehead metafísico, en fin, poco tenían que ver con el depurado pragmatismo de Lewis, que había de competir además con la creciente influencia positivista. El pragmatismo no fue en ningún caso un fenómeno académico colectivo, pero sí es cierto que estuvo encarnado, en su primera época, por personalidades carismáticas que consiguieron multiplicar su eco, y que esas personalidades pertenecían a Harvard, cuyo ambiente al mismo tiempo respiraron y transformaron. La identificación de la corriente con el departamento (o con los dos departamentos) debe, pues, juzgarse más bien como un efecto óptico retrospectivo provocado por la originalidad y la repercusión de aquellas ideas.

No obstante, la continuidad de pensamiento entre las dos generaciones de pragmatistas que esta rápida descripción parece sugerir es engañosa. El tránsito del primer al segundo departamento (del pragmatismo fundacional a su refinamiento técnico) fue en muchos aspectos una ruptura con el pasado más que una sucesión convencional. Los aspectos rupturistas cobran tanto más relieve por cuanto afectaron, no sólo a materias filosóficas sustantivas, sino también a cuestiones mucho más generales relacionadas con los procedimientos y el alcance de la actividad filosófica misma, con su marco institucional y con la propia autoconciencia del filósofo. Haremos alguna referencia ocasional a estos temas al hilo de la apretada sinópsis histórica que ofrecemos en las páginas siguientes. En ella pretendemos bosquejar un panorama de la evolución del pensamiento en Harvard desde la Guerra de Secesión americana hasta la Primera Guerra Mundial --lo que, para este período, casi vale tanto como decir la

evolución de la filosofía en los Estados Unidos. El propósito, sin embargo, es modesto: apenas señalar algunas claves del clima y de las inquietudes intelectuales que rodearon la aparición del pragmatismo, las cuales pueden arrojar una luz suplementaria sobre las peculiaridades de este movimiento filosófico.[3]

§2. Unitarismo y transcendentalismo

El debate filosófico en los Estados Unidos de América estuvo marcado desde sus comienzos, y durante un largo período de su historia, por la tensión entre dos perspectivas sobre el mundo independientes: la proporcionada por la cosmovisión religiosa y la derivada de las grandes teorías científicas. Se dirá, con razón, que es ésta una tensión presente a todo lo largo de la filosofía occidental; pero las vicisitudes históricas del Nuevo Continente, la procedencia y la idiosincrasia de muchos de sus primeros pobladores, su incorporación al foro intelectual en el preciso momento en que en la vieja Europa se alcanzaba la plena madurez del pensamiento científico, son factores que de algún modo debieron de agudizar la sensibilidad de los norteamericanos ante esta escisión, no ya intelectual, sino incluso emotiva. Fue así como la ciencia, la religión y, de por medio, la filosofía, se convirtieron en la tríada a cuya armonización

[3] Nuestra exposición seguirá en lo sustancial el exhaustivo y documentadísimo trabajo de B. Kuklick, ya citado, así como el de E. Flower y M.G. Murphey, *A History of Philosophy in America* (2 vols.) --especialmente los capítulos 7 y 9. La obra de Kuklick es, además de un estudio historiográfico al uso, una reconstrucción histórica de la institución de Harvard y del surgimiento de la filosofía "profesional" en los Estados Unidos. Para más referencias sobre historia de la filosofía norteamericana, véase la sección I del Apéndice Bibliográfico.

los filósofos estadounidenses dedicaron sus mejores esfuerzos durante más de dos siglos.

Esta peculiaridad puede rastrearse ya en los orígenes mismos de la filosofía americana, que se remontan a la época de los fundadores de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, en la primera mitad del siglo XVII. Estos colonos de lo que enseguida se bautizaría como la Nueva Inglaterra constituían una comunidad de calvinistas ingleses que buscaban refugio para su fe puritana tras las persecuciones religiosas de Carlos I de Inglaterra. A diferencia de otros asentamientos, en los que prevalecía un espíritu eminentemente comercial, los puritanos de Massachusetts y de Connecticut mostraban un fuerte sentimiento de cohesión social y un vivo interés por la actividad intelectual, ambos producto de su impronta religiosa. A ello ha de añadirse la prosperidad económica y demográfica de estas comunidades, que trajo como consecuencia la rápida formación de una burguesía cultivada, piadosa e intelectualmente inquieta.[4]

Harvard, la más antigua universidad de aquel continente, data de esta época. Fue fundada en 1636 en Newtown, localidad ribereña del río Charles que, con tan fausto motivo, vio sustituido su nombre por el más evocador de Cambridge. En 1638, el adinerado y culto Mr. John Harvard donó la mitad de su fortuna (que llegaba a las mil setecientas libras) para dotar el centro y su biblioteca, a la que contribuyó con ciento sesenta volúmenes. Los fines de la institución se concentraban en el estudio de las lenguas clásicas (latín, griego y hebreo), la profundización

[4] El puritanismo se convirtió así muy pronto en doctrina filosófica, en el sentido de adoptar la forma de un sistema de creencias conscientemente estructurado y razonado. Para una descripción de esta primera "escuela filosófica" de Norteamérica, véase Flower y Murphey, *op. cit.*, capítulo 1.

en los textos sagrados y el fomento de los debates teológicos.[5] Como es lógico, esta cultura era entonces importada meramente de Inglaterra, de donde procedían Biblias, gramáticas y tratados teológicos.

La filosofía en Harvard antes de la Guerra de Secesión (1861-1865) fue el resultado, a grandes rasgos, de la combinación de este arraigado sentido religioso con el espíritu de la Ilustración, el cual, de manera gradual pero inexorable, había ido calando en la élite intelectual de Nueva Inglaterra. Semejante combinación sólo podía conducir al distanciamiento primero, y finalmente a la ruptura, con la iglesia calvinista, cuyos dogmas y preceptos chocaban frecuentemente con la razón y con la nueva imagen que ésta ofrecía de la naturaleza. La doctrina resultante, el *unitarismo*, suponía la primera síntesis entre la fe intelectual en el poder de la razón para comprender y dominar el mundo natural y una actitud religiosa ante la vida, actitud explícitamente cristiana, pero de una espiritualidad tolerante y liberal.[6] Los filósofos del Cambridge de ultramar (Francis Bowen, Levi Hedge, James Walker) impartían en sus aulas esta comunión de teología natural --revelación de Dios en las leyes de la naturaleza-- y teología revelada --revelación de Dios en las Escrituras-- a sus estudiantes de "Filosofía Intelectual y Moral".

Pronto tuvieron ocasión los unitaristas de poner a prueba y de depurar los fundamentos de su posición filosófica. La perspectiva abiertamente intelectualista con que afrontaban la cuestión religiosa provocó la

[5] Esta era una de las reglas de admisión: "Cuando un estudiante sea capaz de comprender a Cicerón (o a cualquier otro autor latino clásico) *ex abrupto*, y también hablar o escribir en latín, en prosa o en verso, sólo entonces se le admitirá en el Colegio." Tomo la cita de la deliciosa *Historia de los Estados Unidos* de André Maurois, donde se hallarán otras muchas amenidades y anécdotas (Ed. Lara, Barcelona 1945, p.96; traducción de F. Oliver Brachfeld).

[6] El nombre de "unitaristas" proviene del rechazo por parte de esta doctrina del dogma de la Trinidad.

consiguiente reacción de signo contrario, encarnada en los llamados *transcendentalistas*, que proclamaban el retorno a la religión "vivida" y a una espiritualidad dominada por lo sobrenatural. El transcendentalismo, con Ralph Waldo Emerson y Amos Bronson Alcott como principales exponentes teóricos, rechazaba la religión racionalizada unitarista y propugnaba en su lugar un concepto de la divinidad y de la experiencia religiosa decididamente transcendente.

Lo verdaderamente llamativo de esta polémica, desde el punto de vista más propiamente filosófico, es que se materializaba en un enfrentamiento entre dos lecturas --de segunda mano-- de la obra de Kant. Por una parte, estaba el Kant de los unitaristas --que era en realidad el Kant del escocés Sir William Hamilton--, una amalgama de la filosofía del pensador alemán con el realismo de sentido común de la escuela escocesa y el empirismo de Locke. Por otra, el Kant de los transcendentalistas, pasado por el idealismo de Schelling y Hegel y, sobre todo, por el romanticismo de los británicos Coleridge y Carlyle.[7]

A pesar de su éxito popular, el transcendentalismo terminaría por perder la batalla académica, con lo que el trinomio Kant-Reid-Locke, verdadero andamio teórico del unitarismo, pasó a dominar la escena filosófica de Cambridge hasta la década de los sesenta. Este desenlace tiene una importancia que va algo más allá de la mera anécdota histórica local; supone la opción, frente a actitudes de mayor incontinencia especulativa, por un cierto tono de pensamiento apegado a las ideas sobrias, subordinado a la razón común y respetuoso con la ciencia, tono que volveremos a

[7] La lectura directa de Kant en Norteamérica tendría que esperar hasta Royce y Peirce. Figuras filosóficamente secundarias como Hamilton o Coleridge ejercieron una considerable influencia en el pensamiento de las antiguas colonias durante el siglo XIX. En particular, la filosofía metafísica de Hamilton tuvo gran ascendiente en Harvard merced a su impronta en las ideas de Chauncey Wright y Francis Bowen.

encontrar en el propio pragmatismo. De todos modos, el transcendentalismo fue un movimiento clave en la historia de la cultura norteamericana y en la formación de su espíritu, no obstante su relativa brevedad (suele fijarse su auge entre los años 1836 --fecha de publicación del manifiesto de Emerson *Nature* y de la fundación del *Transcendental Club*-- y 1843) y su carácter heterodoxo y difícilmente catalogable. Su gusto romántico por lo individualista y lo libertario, su fuerte sentido de la democracia y del nacionalismo, y el papel que otorgaba al impulso religioso como garante al mismo tiempo de la integridad individual y de la cohesión comunitaria, marcaron muy fuertemente a la sociedad de los Estados Unidos. Su herencia fue especialmente fecunda para las letras, a las que dio nombres de la categoría de Walt Whitman, Henry David Thoreau o el propio Emerson.[8]

La guerra civil norteamericana abrió un paréntesis que afectó por igual a la vida social y política y a la universitaria. El país experimentó con ella una dolorosa crisis de crecimiento cuyos resultados también tendrían traducción en las esferas del pensamiento. Y no sólo esto; con la victoria sobre el Sur, los estados urbanos de Nueva Inglaterra tomaban definitivamente la cabeza y su pujante burguesía veía ante sí las mejores perspectivas de futuro. Todo estaba preparado para que Harvard entrara de lleno en su época de plenitud.

§3. La Edad de Oro

[8] Es, además, un movimiento ampliamente estudiado. Véase, por ejemplo: D.N. Koster, *Transcendentalism in America*; P.P. Boller Jr., *American Transcendentalism, 1830-1860: An intellectual inquiry*; O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England: A history*; M. Simon y T.H. Parsons (eds.), *Transcendentalism and Its Legacy*; Ch.E. Winquist, *The Transcendental Imagination: An essay in philosophical theology*.

En torno a 1865, se imparte en las aulas de Cambridge una versión del empirismo epistemológico que, merced a la defensa que Hamilton había realizado de "lo incondicionado" (lo incognoscible, lo nouménico) --es decir, la presencia de un trasfondo más allá de la experiencia, no por inasequible menos real--, se mantiene alejado de un fenomenismo escéptico y, lo que es peor, impío. Nada obliga a traspasar los límites del sano realismo, al tiempo que se asegura un espacio suficiente para la hipótesis de lo sobrenatural como acto de fe compatible con el conocimiento emanado de la razón y de los sentidos.[9]

Tan plácido panorama se verá sacudido por tres acontecimientos de muy diversa índole. En primer lugar, la propia guerra civil, un trauma que socavó el optimismo humanista consustancial al unitarismo e hizo aparecer a este pensamiento en cierto modo como el espíritu ingenuo y confiado de una época cuya inocencia se había perdido para siempre. En segundo lugar, en el mismo año de 1865 ve la luz en Londres *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, de John Stuart Mill, un despiadado ataque contra el realismo del editor de las obras de Reid y Stewart, ataque que, pese a provenir de las filas del enemigo escéptico e impío, tenía la suficiente contundencia como para hacer declinar la estrella de esta peculiar acomodación de la filosofía kantiana. Por último, tal vez el acontecimiento más decisivo, la conmoción que supuso la aparición, en 1859, del *Origen de las especies* de Darwin, cuyos efectos alcanzaron los Estados Unidos tan pronto como se extinguieron los ecos de la contienda civil.

[9] La obra de referencia era el ensayo de Hamilton "On the Philosophy of the Unconditioned", de 1829, una respuesta al *Cours de philosophie* de Victor Cousin.

El impacto de la obra de Darwin sobre el pensamiento filosófico se vio acrecentado en el caso de los Estados Unidos por la especial atención que allí se prestaba a todo lo que pudiera perturbar la convivencia entre ciencia y religión. La tesis evolucionista vino a romper el equilibrio alcanzado por la síntesis unitarista y dividió a científicos y filósofos entre quienes la rechazaban por su manifiesta contradicción con el contenido de las Escrituras, y quienes, aceptando la autonomía de la ciencia en lo tocante a cuestiones de hecho, proponían la búsqueda de una nueva conciliación.[10] Entre los científicos de Harvard, estos bandos estaban representados por Louis Agassiz, profesor de geología y zoología, y Asa Gray, profesor de historia natural, respectivamente.[11] Pero una buena muestra de que el debate caló muy hondo en el público norteamericano, y de que se percibían con suma claridad las extrapolaciones a que podía dar lugar, es que --fuera de los círculos especializados-- se prestó mucha menos atención a Darwin mismo que al verdadero "filósofo de la evolución", Herbert Spencer, a cuya muerte en 1903 se habían vendido en aquel país nada menos que 368.755 ejemplares de sus obras, cifra realmente desorbitada para la época.[12] Era un hecho que el unitarismo como ortodoxia filosófica había entrado definitivamente en crisis.

El unitarista Francis Bowen seguiría al frente del departamento de filosofía de Harvard hasta 1889, pero éste estaba cambiando muy rápidamente. A principios de la década de los ochenta, se habían instalado en él George Herbert Palmer, William James --ambos procedentes de la psicología

[10] Sobre esta polémica, véase, por ejemplo, *The Impact of Darwinism: Text and commentary illustrating nineteenth century religious, scientific, and litterary attitudes.*

[11] Cf. B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 1, pp.22 y ss.

[12] Tomamos el dato de Flower y Murphey, *op.cit.*, capítulo 9, p.534.

y la medicina-- y Josiah Royce, a los que se uniría en 1892 otro psicólogo, Hugo Münsterberg, proveniente de Friburgo. Tanto la formación académica como el talante intelectual de estas nuevas incorporaciones presagiaban claramente un cambio de rumbo, de manera que, cuando Palmer sucedió a Bowen en la dirección del departamento, el realismo unitarista y la concepción de la filosofía como martillo de escépticos y soporte del teísmo dejó paso a un espíritu crítico renovador, al estudio de los filósofos directamente en sus textos y --lo que resultará crucial para la génesis del pragmatismo-- a una reorientación de los intereses filosóficos motivada por el contacto con las ciencias del comportamiento y del aprendizaje, lo que producirá un decantamiento hacia la teoría del conocimiento y la ética en detrimento de la teología. Había comenzado la "Edad de Oro" de la filosofía en Harvard.[13]

Entre 1880 y 1914, Cambridge ejerció como centro filosófico de los Estados Unidos. En ese período se sucedieron dos líneas dominantes de pensamiento. Hasta finales del siglo, el idealismo absoluto abanderado por Royce y asimilado por la práctica totalidad del mundo académico norteamericano. A partir de 1898 --fecha emblemática en que James leyó en California su conferencia "Philosophical Conceptions and Practical Results"-, el pragmatismo, llamado a convertirse en la teoría filosófica de cosecha norteamericana (casi podría decirse que bostoniana) más influyente de la historia. La coincidencia en el espacio y en el tiempo de dos figuras de la talla de Josiah Royce y William James --nombres a los que inevitablemente

[13] Otros factores de orden institucional determinaron un auge paralelo de la Universidad misma. Charles William Eliot, matemático que accedió a la presidencia de Harvard por aquella época (concretamente en 1869), impuso unos criterios innovadores de optatividad curricular, liberalización de la investigación e independencia universitaria que elevaron el centro a la altura de los más prestigiosos del mundo; cf. B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 7. Estas modificaciones "climáticas" nunca son irrelevantes para

hay que sumar el de Charles Sanders Peirce, menos integrado en los círculos académicos pero de poderosísima influencia en Harvard-- representa la madurez de la filosofía en América y el comienzo de su proyección hacia el Viejo Continente.[14]

Pese a que el unitarismo era ya cosa del pasado, su impronta sobre la generación posterior resultaba perfectamente reconocible en la forma de una preocupación sostenida, aunque vestida tal vez con otros ropajes, por el trasfondo religioso de la filosofía. Como acabamos de señalar, el evolucionismo había reabierto el debate sobre la compatibilidad entre ciencia y religión, y la filosofía volvía a verse ante la tarea de reconstruir una imagen del lugar del hombre en el universo que salvara las nuevas contradicciones. Este sustrato espiritual puede apreciarse en todo el pensamiento de la época dorada, aunque sus temas no siempre se asocien en primera instancia con el fenómeno religioso.[15]

Así, por ejemplo, el giro idealista operado por Royce en su obra de 1885 *The Religious Aspect of Philosophy*, y la rapidez con que se asimilaron sus ideas, puede explicarse por la fácil conciliación que el idealismo absoluto ofrecía entre una concepción finita, temporalmente limitada de la naturaleza (el despliegue de la evolución cósmica, geológica y biológica), por un lado, y una captación metafísica de "lo real absoluto", lo intemporal (algo análogo a "lo indeterminado" de Hamilton, conducente a la idea de Dios), por otro. La metafísica monista de Royce, construida sobre un

[14] Sobre la primera recepción del pragmatismo en Europa, véase H.S. Thayer, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, Parte 3, "Pragmatism in Europe: Alliances and misalliances".

[15] Además de Royce, James y Peirce, a los que mencionamos a continuación, la observación vale igualmente para George Santayana, filósofo cronológicamente a caballo entre el primer y el segundo departamento y el más distante, incluso por talante personal, de ellos. Sus ideas sobre la religión aparecen principalmente en el volúmen III de *The Life of Reason*, titulado *Reason in Religion*.

yo universal o conciencia absoluta, es, desde el título mismo de la obra en que se expone, una afirmación de la espiritualidad religiosa y de su indisoluble unión con la filosofía.

Algo parecido, aunque en su caso con acentos más marcadamente éticos y personalistas, cabe decir de William James, quien suscribió durante diez años el idealismo de Royce. Lo que atrajo a James de la psicología a la filosofía fue su necesidad de salvar la compatibilidad entre religión, moralidad y ciencia. Las amenazas que con ello trataba de conjurar, en un plano incluso más vital que teórico, estaban representadas por los polos opuestos del materialismo --derivado de una interpretación reduccionista, de corte spenceriano, de Darwin-- y del misticismo religioso.[16] Y la razón de ello era que cualquiera de estas dos vías alternativas conducía por sus propios medios a la negación de la "vida activa", a la anulación de la voluntad libre y personal, y, por consiguiente, a la imposibilidad de la moral. En estas circunstancias, James necesitaba creer[17] en alguna forma de indeterminismo, y ésta bien podía venirle servida por una perspectiva idealista que asignara al sujeto un papel activo en relación con la realidad. También el darwinismo, interpretado de un modo abierto, proporcionaba algún fundamento a la autonomía vital y moral del ser humano: al fin y al cabo, la mente misma es un producto de la evolución, y la evolución procede por selección natural potenciando lo funcional y eliminando lo superfluo; entonces, ¿qué podría explicar en el orden natural la aparición de algo tan superfluo como una mente deter-

[16] Para los amantes de las lecturas freudianas, digamos que el padre de James, Henry James *El Viejo*, fue un notable swedenborgiano.

[17] Y he aquí un buen ejemplo de la justificación pragmática de determinadas creencias metafísicas y religiosas, que él mismo teorizará después en su famoso ensayo "The Will to Believe"; cf. *infra*, Capítulo 2, §§10 y ss.

minística, como la postulada por entonces por la psicología del asociacionismo? Con todo, James siempre mantuvo una reserva mental en su adhesión al idealismo de Royce, pues el yo absoluto, que no es un yo personal, acaba por ser una negación más --sólo formalmente distinta a la del materialismo y la del misticismo-- de la voluntad individual. Lo que James buscaba --como resulta evidente al interpretar sus primeros pasos a la luz de lo que vino después-- era una posición filosófica que respaldara la significatividad y la creatividad de la *acción*, y no resolvió este problema hasta que no estuvo en condiciones de formular su pragmatismo.[18]

Peirce, en fin, tampoco es una excepción en lo que respecta al impulso espiritual como corriente más o menos subterránea que recorre el quehacer teórico. Pese a que su pensamiento ahonda muy frecuentemente en abstracciones lógicas y formales carentes de este tipo de connotaciones, lo cierto es que los comentaristas han tendido a ver en la teoría peirceana de la inducción y de la investigación en general un esfuerzo por armonizar los resultados de la ciencia con los contenidos del conocimiento no científico, incluida la religión, la ética y la metafísica. La vocación científica misma tenía para él un carácter cercano a lo religioso, como una penetración en la mente de Dios.[19]

[18] A propósito de la conexión entre Royce y James, no son infrecuentes las presentaciones del pragmatismo como una meditación crítica sobre el idealismo, pero el asunto viene de más atrás. La interrogación por el orden que presenta el mundo, y la tentación de atribuirlo al sujeto de conocimiento, o a un sujeto absoluto, es un producto de las preocupaciones kantianas de Chauncey Wright y del propio Royce, que las habrían trasladado a Peirce y James. V. B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 9, y, más adelante, nuestro §15. Una de las ideas que nos proponemos mostrar en la Parte Segunda de este trabajo es justamente que la teoría del conocimiento de C.I. Lewis constituye la última palabra del pragmatismo respecto de este problema.

[19] La bibliografía reciente tiende a enfatizar las conexiones de la teoría de la ciencia de Peirce con estos temas; véase, por ejemplo, P.

§4. Darwinismo y kantismo

De modo que cierta herencia unitarista, al menos en lo que se refiere a la responsabilidad de la filosofía como mediadora entre niveles de descripción o percepciones de la realidad natural y humana aparentemente contrapuestas, pervive en el ambiente intelectual del que habría de surgir el pragmatismo. Veremos cómo esta corriente de pensamiento, incluso en sus versiones más radicalmente naturalizadas (Dewey), seguirá percibiendo la escisión entre humanismo y ciencia, o entre "valores" y "hechos", como su principal reto teórico.[20]

La teoría de Darwin, o, más exactamente, la súbita toma de conciencia a ella debida de que la humanidad es una *especie* cuyo "lugar natural" no está en otro mundo, ofrecía un terreno idóneo para el cultivo de este tipo de reflexiones, y para mostrar la necesidad de crear nuevos conceptos que suplieran a los ya insostenibles de "espíritu" y "materia" u otros similares. Tales asuntos ocupaban a menudo las discusiones del *Metaphysical Club*. Fue ésta una sociedad filosófica impulsada por Peirce en Cambridge en 1871, a la que pertenecieron, entre otros, Chauncey Wright, el eminente jurista Oliver Wendell Holmes Jr., Francis Ellingwood Abbot, John Fiske y William James.[21] Y fue precisamente en una de sus

Skagestaad, *The Road of Inquiry: Charles Peirce's pragmatic realism*, especialmente el capítulo 6. El estudio clásico de W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, establece esta misma tesis. Ph.P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, y M.G. Murphey, "Kant's Children: The Cambridge Pragmatists", atribuyen a Peirce un primado de la teología y la metafísica sobre la ciencia.

[20] V. *infra*, §7 y --sobre Dewey-- §§17-19.

[21] Sobre el *Club Metafísico* puede verse Max H. Fisch, "Was There a Metaphysical Club in Canbridge?", y el *postscript* del autor a este artículo en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*; véase también H.S. Thayer, *op.cit.*, p.81.

reuniones, en noviembre de 1872, cuando Peirce formuló por primera vez los principios del pragmatismo, veintiséis años antes de que James le diera carta de naturaleza académica en su famosa y ya mencionada conferencia californiana.

No es, por consiguiente, en absoluto casual que el pragmatismo tenga el aspecto, incluso cuando se examina con poco detenimiento, de una traslación a cuestiones filosóficas, relacionadas sobre todo con el conocimiento, de determinados esquemas e intuiciones extraídas del evolucionismo (añadamos inmediatamente que empieza a parecer bastante más que eso cuando el detenimiento con el que se lo examina es un poco mayor). Desde luego, es fácil ver en la teoría de la creencia de Charles Peirce y en la teoría de la verdad de William James paralelismos con el modo en que los organismos generan hábitos y desarrollan pautas de conducta para lograr su adaptación al medio, paralelismos tanto más válidos por cuanto son explícitamente sugeridos por sus autores. En efecto, es característico del pragmatismo considerar a las creencias --ya sean éstas metafísicas o científicas, teóricas o prácticas, abstractas o concretas-- como hábitos encaminados a garantizar el éxito de las acciones, y por tanto supeditadas en su pervivencia al cumplimiento de tal función. Esto da lugar a un criterio de verdad amplio que no restringe por anticipado la validez del conocimiento al uso de ciertos conceptos o procedimientos privilegiados, como sucede en el positivismo cientificista, sino exclusivamente, y en última instancia, a sus efectos sobre la experiencia.

No es necesario decir que estas generalidades son absolutamente insuficientes como descripción de la perspectiva pragmatista, pero tendremos que esperar al capítulo siguiente para obtener un cuadro más satisfactorio. Es cierto que James se sirvió de un razonamiento como el anterior para justificar creencias de tipo religioso, pero no lo es menos

que con ello logró irritar a Peirce sobremanera.[22] Como tendremos ocasión de ver, las diferencias entre Peirce y James fueron frecuentes y profundas, lo que debería ya ponernos sobre aviso ante exposiciones excesivamente simples de la "teoría pragmatista". Sí quisiéramos insistir, de todos modos, en que el papel del evolucionismo en la génesis de esta forma de pensamiento no se limitó al préstamo de conceptos tales como hábito adaptativo, funcionalidad, control del medio (experiencial), etcétera, sino que alcanza a un nivel más general, casi diríamos que "programático", al sugerir la necesidad de adoptar una nueva perspectiva en relación con las funciones intelectuales, tanto cognoscitivas como apreciativas, que convencionalmente definen la dimensión "espiritual" humana. Dicho más directamente: la asimilación de las tesis darwinistas determinó en buena medida el sesgo *naturalista* que los pragmatistas imprimieron a su intento de reunificar una naturaleza humana escindida entre lo espiritual y lo biológico, entre el pensamiento y la acción.[23]

No fue únicamente la aspiración a recomponer la unidad de la naturaleza humana, o el deseo de hacer compatibles sus aspectos no materiales con la descripción científica del mundo, lo que dio continuidad a la tradición filosófica de Harvard. Al igual que sus predecesores en el departamento, los representantes de la Edad de Oro se sintieron fuertemente atraídos por la obra de Kant, al que ahora accedían sin intermediarios.[24] Esto no quiere decir que la lectura de Kant no estuviera de algún modo

[22] Cf. J. Passmore, *100 años de filosofía*, pp.107-8.

[23] La influencia del darwinismo es un lugar común en la bibliografía sobre el pragmatismo. Véase, especialmente, el ensayo de John Dewey, "The Influence of Darwin upon Philosophy", además de la obra de Ph.P. Wiener citada en la nota 18.

[24] Peirce dijo haber dedicado tres horas diarias durante dos años al estudio de la *Crítica de la razón pura* (cf. B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 6, p.106), y presumía de poder recitar esta obra de memoria.

mediatizada: James fue muy influido por el neokantiano francés Charles Bernard Renouvier; Royce respiró *in situ* el debate de los neokantianos alemanes, además de traslucir cierta proximidad a Schopenhauer; la influencia escocesa también seguía presente, aunque muy atenuada. En general, el efecto de la filosofía de Kant se hacía notar en el decantamiento hacia temas epistemológicos, y en la concepción de la mente como un agente activo en los procesos de conocimiento; ello explicará también el interés de los pragmatistas por Berkeley.[25] Pero el sesgo naturalista a que hace un momento nos referíamos condicionaba muy poderosamente la recepción y asimilación de los elementos kantianos. El postulado de lo transcendental suponía una libertad excesiva para una actitud filosófica que iba a imponerse el mundo de la experiencia como único horizonte posible, como realidad última irreductible. Huelga decir, entonces, que tampoco podían sentir ninguna afinidad con las líneas exploradas por Schelling o Hegel.[26]

Aunque sería claramente un abuso decir que el pragmatismo fue una forma de "kantismo",[27] y aunque, en el otro extremo, ninguna teoría del conocimiento ha podido escapar a la influencia del alemán desde la publicación de las *Críticas*, la relación entre el pragmatismo y Kant, sin llegar a ser una clave de interpretación exclusiva, no puede ser en ningún caso pasada por alto. La reflexión sobre el orden de los fenómenos, el valor de lo dado en la experiencia como signo de lo no dado, su

[25] Examinaremos con más detalle estas influencias en el Capítulo 3, §22.

[26] Hay un artículo verdaderamente implacable de James sobre los "hegelismos", recogido en *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Pero también es cierto que Dewey fue en su juventud un hegeliano; cf. *infra* §17.

[27] De ahí que el título del artículo ya citado de Murray G. Murphey, "Kant's Children: The Cambridge Pragmatists", resulte a nuestro entender una exageración.

conexión con la actividad de la mente y la importancia de esta síntesis para la acción, la articulación de conocimiento y moral..., son todos ellos temas kantianos que, amalgamados con la perspectiva naturalista y darwinista y con las incipientes ciencias de la conducta, estarán en el núcleo del modo de pensar pragmatista, como pronto esperamos mostrar.

§5. El segundo departamento

La Edad de Oro de Harvard se cierra con la muerte de William James en 1910 (Peirce moriría en su retiro de Milford en 1914, y Royce en 1916). A su término, la filosofía había alcanzado su cénit en los Estados Unidos y contaba ya con sus propios clásicos. Incluso para un observador tan poco afecto al pragmatismo como Bertrand Russell, la escuela filosófica de Harvard era por aquel entonces la mejor del mundo.[28] Esta semilla daría sus frutos durante los siguientes años, a lo largo de un período que cabe extender hasta 1929, fecha de publicación de *Mind and the World Order*, de C.I. Lewis. Es la época del segundo departamento, en el que ciertos rasgos que habían caracterizado el quehacer filosófico de los maestros se consolidarán, mientras que otros tenderán a extinguirse.

Empezando por éstos últimos, destaca ante todo el debilitamiento de la pulsión religiosa o espiritual, al menos como justificación más inmediata de la actividad teórica. No es éste, empero, un fenómeno particular analizable en sí mismo, sino la manifestación de un cambio de proporciones mayores. La Primera Guerra Mundial señaló el fin de una época para la cultura en su conjunto, y también para la filosofía. La vocación espiritual de los filósofos anteriores a la Gran Guerra no se manifestaba sólo en su

[28] Así lo declara en su autobiografía, a propósito de su estancia norteamericana de 1914: "Por otra parte, los estudiantes, especialmente los posgraduados, me causaron una gran impresión. La Escuela de Filosofía de Harvard, hasta las tres grandes pérdidas mencionadas anteriormente [se refiere al fallecimiento de James, la marcha a Europa de Santayana y la enfermedad de Royce], había sido la mejor del mundo. Me había alojado con William James en Harvard en 1896, y había admirado la resolución de Royce de introducir la lógica matemática en el currículum filosófico. A Santayana, quien sentía gran amistad por mi hermano, le conocía desde 1893, y le admiraba tanto como discrepaba con él. La tradición de esos tres hombres aún era muy fuerte. Ralph Barton Perry estaba haciendo cuanto podía para ocupar su lugar..." B. Russell, *Autobiografía*, vol. I, p.307.

defensa de una imagen totalizadora del mundo, cercana en muchos aspectos a la religión, sino también --y en consecuencia-- en su particular manera de concebir la filosofía como actividad. Esta era para ellos una *vocación* en sí misma espiritual, una suerte de misión que tenía por destinatario al ciudadano, y por objetivo el proporcionarle una pauta de vida. Así, la importancia de la dimensión espiritual en la filosofía no era sino el reflejo de la imperiosa necesidad por parte de ese ciudadano de conciliar su sedimento religioso (particularmente fuerte en el caso del norteamericano) con el nuevo universo simbólico que la emergente sociedad estadounidense estaba construyendo en su acelerada transformación. Pensemos que William James efectivamente era un psicólogo y un filósofo, pero era también, y ante todo, una referencia social.

La situación ya no volvió a ser la misma después de la guerra. El público de los filósofos ya no era la clase media y alta cultivada, sino otros filósofos. La filosofía pública pasó a ser filosofía académica; la vocación, profesión. Es éste, en cualquier caso, un fenómeno complejo que requiere más atención de la que aquí le podemos prestar.[29] Pero sí cabe decir que, a pesar de todo, la segunda generación de pragmatistas, y el segundo departamento de filosofía de Harvard en general, conservó aún una parte de la antigua pulsión espiritual, casi siempre traducida en el interés por cuestiones éticas, estéticas, pedagógicas y políticas. A este respecto, la personalidad más destacada fue sin duda la de John Dewey, quien supo emular a William James en su capacidad de transcender el círculo cerrado de los filósofos y convertirse en punto de referencia para la sociedad norteamericana.[30]

[29] Esta transformación de la filosofía es estudiada a fondo en la obra de B. Kuklick que venimos citando.

[30] Sobre Dewey, v. *infra*, §§17-19.

El cambio de talante que experimentó la filosofía fue la consecuencia inevitable de las nuevas coordenadas culturales, pero los temas que habían ocupado a la generación anterior, en particular el interés por la teoría del conocimiento, por la naturaleza de las explicaciones científicas y por la teorización en torno a los valores, en buena medida permanecieron. Ralph Barton Perry es el mejor ejemplo de esta continuidad. Formado a la sombra de James, desarrolló su actividad ya en un ambiente de filosofía profesional, pero conservaba gran parte del viejo espíritu "público" de su maestro. Dirigió el departamento entre 1907 y 1914, y su presencia en él después de la guerra, dedicado fundamentalmente a la filosofía moral (su teoría de los valores es una importante contribución al naturalismo en ética[31]) significaba en cierto modo el nexo entre las dos generaciones. La figura de Peirce se agrandaba con el paso del tiempo, en tanto que el idealismo absoluto de Royce había quedado prácticamente eclipsado. El pragmatismo iba a convertirse, por obra de C.I. Lewis, en una filosofía válida para el siglo XX, mientras que Edwin Bissell Holt y el propio Perry porfiaban en el realismo.[32]

Sin embargo, la principal innovación que debe atribuirse al segundo departamento consistió en la plena incorporación de la lógica simbólica al arsenal de instrumentos del filósofo. Tal vez el precio más alto que tuvo que pagar Harvard por la marginación de la imponente figura de Peirce fue el desaprovechamiento de su genio lógico, que, de haberse desarrollado en el marco de la filosofía académica, habría alcanzado una repercusión de consecuencias impredecibles. James nunca mostró un interés

[31] Véase su *Realms of Value*.

[32] Sobre el neorrealismo de origen americano --R.B. Perry, E.B. Holt, W.P. Montague, etc.-- v. Th.E. Hill, *Contemporary Theories of Knowledge*, Parte II, capítulo 4.

especial por esta disciplina, y fue Royce quien, en su última etapa, la introdujo en el departamento.[33] Puede decirse que la lógica vino a sustituir entonces a las ciencias del comportamiento como herramienta auxiliar del filósofo. El dominio de la psicología dentro del primer departamento, encarnado en James, Palmer y Münsterberg, no tendría continuidad. A partir de 1912, el Departamento de Filosofía pasa a llamarse "de Filosofía y Psicología", lo que da fe de la progresiva separación de ambas áreas.[34] Por el contrario, los nombres de Alfred North Whitehead, C.I. Lewis y Henry Sheffer hablan por sí solos del nivel que llegaría a alcanzar en el segundo departamento la lógica formal. Un autor ha llegado a hablar de una "escuela de lógica de Harvard", en la que se alinearían, además de los mencionados, E.V. Huntington, Ralph Eaton y Susanne K. Langer.[35]

Todas estas transformaciones pueden ayudarnos a situar mejor la forma de pragmatismo representada por C.I. Lewis. Como señalaba Kuklick en el pasaje con que abríamos este Capítulo, se trata del representante más destacado del segundo departamento, y reúne las notas que acabamos de reseñar como características de este período de la filosofía en Harvard: actitud profesionalizada, continuidad doctrinal y temática con los autores de la época clásica, y sofistificación técnica y lógica en la teorización. Lewis representa la culminación del pensamiento pragmatista en su vertiente más estrictamente epistemológica, aunque sus preocupaciones se extendieron también, además de a la lógica formal, a la teoría de los valores éticos y estéticos.[36] Las teorías contemporáneas del

[33] Véanse las palabras de Russell que citamos en la nota 27.

[34] Cf. B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 13.

[35] Burton Dreben, "Quine", p.82.

[36] Para una aproximación general a la obra de Lewis, véase *infra*. §20.

conocimiento y de la ciencia deben mucho a sus aportaciones, en particular a su manera de concebir la naturaleza y la función de los conceptos dentro de los distintos sistemas de representación y explicación de la realidad. De ahí que deba ser considerado como un eslabón vital en la transmisión de elementos inequívocamente pragmatistas presentes en el panorama epistemológico más reciente. En el Prefacio a su *Ways of World-making*, el filósofo norteamericano Nelson Goodman se sitúa a sí mismo dentro de una tradición que describe del siguiente modo:

> I think of this book as belonging in that mainstream of modern philosophy that began when Kant exchanged the structure of the world for the structure of the mind, continued when C.I. Lewis exchanged the structure of the mind for the structure of concepts, and that now proceeds to exchange the structure of concepts for the structure of the several symbol systems of the sciences, philosophy, the arts, perception, and every day discourse. The movement is from unique truth and a world fixed and found to a diversity of right and even conflicting versions of worlds in the making.[37]

Creemos que estas palabras de Goodman resultan especialmente clarividentes, en caso de ser correctas nuestras conclusiones en lo que se refiere a las consecuencias que para el concepto de "verdad empírica" tienen los análisis de Lewis.[38] Pero lo que a estas alturas iniciales de la investigación nos interesa subrayar es el papel de la tradición filosófica de Harvard como fuente de ideas y trasfondo de actitudes intelectuales

[37] [Veo este libro como parte de esa gran corriente de la filosofía moderna que se inició cuando Kant sustituyó la estructura del mundo por la estructura de la mente, prosiguió con C.I. Lewis y su sustitución de la estructura de la mente por la estructura de los conceptos, y que ahora se dispone a sustituir la estructura de los conceptos por la estructura de los diversos sistemas simbólicos de las ciencias, la filosofía, las artes, la percepción y el discurso ordinario. Es el movimiento desde una verdad única y un mundo que se descubre ya fijado hacia una diversidad de versiones correctas, e incluso rivales, de mundos en construcción.] P.x.

[38] Cf. *infra*, Parte Segunda, §40.

que alcanzarán su máxima concreción con el surgimiento del pragmatismo; un movimiento amplio y heterogéneo caracterizado, no obstante, por determinados temas o preocupaciones centrales:

> A constructionalist epistemology stressing the changing character of our conceptual schemes; a commitment to a kind of voluntarism; a concern with the nature of possible experience; a distrust of the tradition of phenomenalistic empiricism; a recognition of the importance of logic for philosophy; discomfort with the dichotomy between the conceptual and the empirical; and a refusal to distinguish between questions of knowledge and of value.[39]

He aquí el repertorio de temas con el que habremos de enfrentarnos a lo largo de los siguientes capítulos, y que volveremos a hallar casi punto por punto como los principales focos de interés en la filosofía de C.I. Lewis.

[39] [Una epistemología constructivista que subraya el carácter cambiante de nuestros esquemas conceptuales; el compromiso con una suerte de voluntarismo; un interés por la naturaleza de la experiencia posible; desconfianza hacia la tradición del empirismo fenomenista; reconocimiento de la importancia de la lógica para la filosofía; incomodidad respecto de la dicotomía entre lo conceptual y lo empírico; y una negativa a distinguir entre cuestiones de conocimiento y cuestiones de valor.] B. Kuklick, *op.cit.*, capítulo 13, p.257.

REFERENCIAS

BOLLER Jr., P.F., *American Transcendentalism, 1830-1860: An intellectual inquiry*. G.P. Putnam's Sons, East Rutherford (N.J.) 1975.

COUSIN, Victor, *Cours de philosophie*. Pichon et Didier Editeurs, París 1828.

DARWIN, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or, The Preservation of Favoured Races in The Struggle for Life*. John Murray, Londres 1859.

DEWEY, John, *The Influence of Darwin upon Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*. Henry Holt & Co., Nueva York 1910.

DREBEN, Burton, "Quine", en R. Barrett y R. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*. Basil Blackwell, Oxford 1990, pp.81-95.

FISCH, Max H., "Was There a Metaphysical Club in Cambridge?", *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, Second Series*. Edward C. Moore y Richard S. Robin (eds.). University of Massachusetts Press, Amherst (Mass.) 1964; pp.3-32.

- "Was There a Metaphysical Club in Cambridge? A Postscript". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XVII (1981), pp.128-30.

FLOWER, Elisabeth y MURPHEY, Murray G., *A History of Philosophy in America*, 2 vols. G.P. Putnam's Sons, Nueva York 1977.

FROTHINGHAM, O.B., *Transcendentalism in New England: A history*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia (Penn.) 1972.

GALLIE, W.B., *Peirce and Pragmatism*. Dover Publications, Nueva York 1965.

GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1978.

HAMILTON, Sir William, "On the Philosophy of the Unconditioned". *Edinburgh Review*, Vol. 1 (1829), pp.194-221.

HILL, Thomas English, *Contemporary Theories of Knowledge*. Ronald Press Co., Nueva York 1961.

JAMES, William, "Philosophical Conceptions and Practical Results" (1898), en *Collected Essays and Reviews*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1920.

- *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Henry Holt & Co., Nueva York 1897.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (1781, 1787). Ed. Alfaguara, Madrid 1978. Traducción de Pedro Ribas.

KOSTER, D.N., *Transcendentalism in America*. Twayne, Boston (Mass.) 1975.

KUKLICK, Bruce, *The Rise of American Philosophy (Cambridge, Massachusetts, 1860-1930)*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1977.

LEWIS, Clarence Irving, *Mind and the World Order: Outline of a theory of knowledge* (1929). Dover Publications, Nueva York 1956. Edición corregida.

MILL, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865). Henry Holt and Co., Nueva York 1884.

MURPHEY, Murray G., "Kant's Children: The Cambridge Pragmatists", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. IV (1968), pp.3-33.

PASSMORE, John, *100 años de filosofía* (1957). Alianza Ed., Madrid 1981. Traducción de Pilar Castrillo.

PERRY, Ralph Barton, *Realms of Value*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1954.

ROYCE, Josiah, *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). Harper & Brothers, Nueva York 1958.

RUSSELL, Bertrand, *Autobiografía* (1967). 3 vols. Edhasa, Barcelona 1990-1991. Traducción de Juan García-Puente.

SANTAYANA, George, *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress* (1905-1906). Collier Books, Nueva York 1962.

SIMON, M. y PARSONS, T.H. (eds.), *Transcendentalism and Its Legacy*. University of Michigan Press, Ann Arbor (Mich.) 1966.

SKAGESTAAD, Peter, *The Road of Inquiry: Charles Peirce's pragmatic realism*. Columbia University Press, Nueva York 1981.

THAYER, H. Standish, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1981. 2ª edición.

VV.AA., *The Impact of Darwinism: Text and commentary illustrating nineteenth century religious, scientific, and litterary attitudes*. State Mutual Book and Periodical Service, Nueva York 1980.

WIENER, Philip P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1949.

WINQUIST, Ch.E., *The Transcendental Imagination: An essay in philosophical theology*. Martinus Nijhof, La Haya 1972.

CAPITULO 2. EL PRAGMATISMO EN LA FILOSOFIA: PERSPECTIVA HISTORICA (I)

§6. Sobre la "filosofía pragmatista"

Si hay algo en lo que los estudiosos suelen estar de acuerdo, es en la dificultad de definir con alguna precisión lo que haya de entenderse por "filosofía pragmatista". Esta indefinición afecta a los tres aspectos que, por regla general, permiten identificar una escuela o tendencia filosófica, a saber: sus fuentes históricas, su contenido doctrinal específico y su continuidad en el pensamiento posterior.

Los antecedentes históricos del pragmatismo son confusos, no porque resulte difícil señalar a algunos filósofos de la tradición que hayan dejado su huella en él, sino precisamente porque la nómina de los mismos podría hacerse inacabable. Los filósofos pragmatistas se han reconocido herederos indistintamente de Sócrates, Aristóteles, Francis Bacon, Berkeley, Kant o Mill, sin que por ello hayan dejado de señalar notables coincidencias con el pensamiento de Spinoza, de Locke, Hume, Schopenhauer o Nietzsche. De entre los pragmatistas, el más propenso a reconocer estas "deudas" es, con diferencia, William James; si hacemos

caso de las menciones dispersas en sus escritos, la lista anterior aún podría continuar con Alexander Bain, Lotze, Sigwart... El pragmatismo es, hasta donde tenemos noticia, la única excepción a la norma histórica no escrita de que las sucesivas teorías filosóficas deben presentarse a sí mismas como algo innovador en lo sustancial, como la captación de alguna idea o principio ignorado por los filósofos anteriores. De nuevo es James quien, al elegir título para la primera exposición sistemática de su pensamiento, añade a su denominación de marca, "Pragmatismo", el subtítulo "Un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar", y pretende utilizar esta declarada falta de originalidad como elemento de convicción añadido.[1]

La denominación "filosofía pragmatista" se ve también cuestionada por el hecho de que sus clásicos reconocidos --Peirce, James, Dewey y G.H. Mead-- elaboraron en realidad sistemas teóricos marcadamente distintos. En particular Peirce y James, los indiscutibles padres fundadores, representaban en más de un aspecto personalidades filosóficas contradictorias. No deja de ser significativo que, ya en 1908, el filósofo norteamericano Arthur O. Lovejoy catalogara hasta trece modalidades del pragmatismo, y es más significativo aún que el pragmatista británico F.C.S. Schiller le replicara años después con la afirmación de que existen tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas.[2] Y esto sin contar a otros autores que, sin integrar formalmente el movimiento pragmatista, fueron en algún momento señalados --casi siempre por el incansable dedo de James-

[1] *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* apareció en 1907 en forma de libro, y recoge las conferencias pronunciadas por James entre noviembre de 1906 y enero de 1907 en el Lowell Institute de Boston y en la Columbia University the Nueva York.

[2] A.O. Lovejoy, "The Thirteen Pragmatisms"; F.C.S. Schiller, "William James and the Making of Pragmatism". La observación proviene de H.S. Thayer, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, p.5.

- como muestras de la ubicuidad de este modo de pensar: Karl Pearson en Inglaterra, Henri Poincaré en Francia, Ernst Mach en Viena o Georg Simmel en Berlín.

Finalmente, es un hecho que el pragmatismo no llegó a dar lugar nunca a lo que convencionalmente se entiende por una "escuela" filosófica. Aunque es indiscutible que su impronta en el pensamiento posterior ha sido y es cuantitativa y cualitativamente muy poderosa, tal permanencia presenta dos peculiaridades en cierto modo atípicas. En primer lugar, no se concentra exclusivamente en la filosofía, sino que se extiende a otros campos y disciplinas como el derecho, la educación, la teoría social o la teoría política.[3] Y, en segundo lugar, no se ha transmitido como un cuerpo teórico sistemático, sino mediante la consolidación de determinadas ideas con gran potencial filosófico que, aun teniendo su origen directo en el pensamiento de los pragmatistas, han sido profundamente asimiladas por las más diversas corrientes contemporáneas. Ello hace que la influencia del pragmatismo sólo pueda apreciarse en toda su magnitud precisamente "en términos pragmáticos", es decir, atendiendo más a sus consecuencias efectivas para la filosofía posterior que a su pervivencia como doctrina filosófica autónoma y diferenciable. Así se explica también que el adjetivo "pragmatista" sea hoy de dudosa utilidad para definir a un filósofo o para tipificar una idea. Lo que puede ser calificado de esa manera es a estas alturas tan heterogéneo --y, en ocasiones, tan extraño al pragmatismo original-- que el término puede darse definitivamente por perdido. Pero ésta es, en todo caso, una razón para desconfiar de las

[3] Limitándonos a estas dos últimas, podemos citar, a título de ejemplo, la obra de un clásico de la sociología, C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo*, así como dos publicaciones recientes que han obtenido un considerable eco: C. West, *The American Evasion of Philosophy: A genealogy of pragmatism*; y J. Campbell, *The Community Reconstructs: The meaning of pragmatic social thought*.

palabras, no de las ideas. A este respecto, el mejor historiador contemporáneo del pragmatismo ha podido llegar a decir:

> There continues to be an interest in the philosophies of Peirce, James, Dewey, Mead and C.I. Lewis. But pragmatism as a philosophic movement or body of ideas [...] cannot be said to be alive today. However, it can be remarked that pragmatism succeeded in its critical reaction to the nineteenth-century philosophic background from which it emerged: it helped shape the modern conception of philosophy as a way of investigating problems and clarifying communication rather than as a fixed system of ultimate answers and great truths. And in this alteration of the philosophic scene some of the positive suggestions of pragmatism were disseminated into current intellectual life as practices taken for granted to an extent that no longer calls for special notice. Pragmatically, this is all that a pragmatist could have asked for.[4]

Tal es, pues, el estatuto de las ideas a las que ahora pretendemos acercarnos. Por una parte, una serie de reflexiones críticas sobre la filosofía heredada --en particular dentro de la tradición del empirismo-- que habrán de desempeñar un papel determinante en el cambio de actitud filosófica experimentado en el curso del siglo veinte. Por otra, un conjunto de tesis, en su mayoría de carácter epistemológico y metodológico, que han pasado a formar parte del bagaje conceptual y del instrumental analítico de un buen número de corrientes y tendencias de pensamiento

[4] [Sigue habiendo un interés en las filosofías de Peirce, James, Dewey, Mead y C.I. Lewis. Pero no puede decirse que el pragmatismo, como movimiento filosófico o como cuerpo de ideas [...], siga vivo hoy en día. Sin embargo, sí puede advertirse que el pragmatismo tuvo éxito en su reacción crítica ante el clima filosófico decimonónico del que emergió: ayudó a perfilar la moderna concepción de la filosofía como una forma de investigar problemas y de clarificar la comunicación, antes que como un sistema fijo de respuestas últimas y de grandes verdades. Y, al alterar de este modo el escenario filosófico, algunas de las aportaciones positivas sugeridas por el pragmatismo quedaron diseminadas en la vida intelectual de nuestros días como prácticas hasta tal punto dadas por sentadas que ya no precisan que se llame la atención sobre ellas. Pragmáticamente, esto es todo lo que un pragmatista hubiera podido desear.] H.S. Thayer, *op.cit.*, p.416.

actuales. Con todo, sí quisiéramos señalar que en las obras de los filósofos pragmatistas pueden encontrarse aún sugerencias e intuiciones que sigan iluminando algunas parcelas importantes de la filosofía de este final de siglo, que en algunos momentos parece haber quedado perpleja ante la caída de los dogmas que el propio pragmatismo ayudó a derribar, mostrándose incapaz de extraer de ella --como sí supieron hacer los pensadores pragmatistas-- un impulso constructivo o "reconstructivo" para el pensamiento.

§7. La síntesis pragmatista

Así pues, e incluso instalándonos en la misma época en que fue formulado, el pragmatismo no puede ser descrito como un cuerpo sistematizado de ideas al que le cuadre la denominación de "filosofía pragmatista", denominación que trataremos de evitar en lo sucesivo. Más bien cabría hablar de una cierta *familia* de pensamientos y pensadores animados por un espíritu común. El término "familia", de resonancias wittgensteinianas, ciertamente sugiere esa "unidad en la diversidad" que bien podría caracterizar a las distintas figuras que lo representaron.[5] El espíritu común al que acabamos de referirnos tampoco puede ser objeto de una formulación simple, pues no es fácil separarlo artificialmente de los diferentes autores en cuya obra se fue plasmando. Todo ello hace aconsejable que procedamos directamente al examen de las aportaciones más relevantes de los clásicos del pragmatismo, en una perspectiva dominada por la sucesión cronológica de las ideas, para intentar más adelante --en

[5] El uso del término en este contexto también es sugerido por G.M. Brodsky, "The Pragmatic Movement", p. 262.

el próximo capítulo-- una delimitación sistemática de sus coordenadas filosóficas.

A pesar de todo, no queremos renunciar a colocar en el frontispicio de este examen un lema genérico que, siquiera de forma imprecisa y programática, exprese el ideal filosófico que los pragmatistas trataron por diversos medios de cumplir. Podríamos formularlo así: *lograr una síntesis conceptual entre la interpretación del hombre como ser que piensa, que juzga y que comprende, y la interpretación del hombre como ser que actúa, que proyecta, que toma decisiones y que valora.* Esta síntesis en la interpretación del hombre lleva aparejada forzosamente una síntesis paralela en la interpretación del mundo, pues el mundo que es objeto de nuestro pensamiento, juicio o comprensión debe ser *el mismo* que sirve de escenario a nuestra acción. La escisión filosófica entre un mundo de objetos mentales y representaciones y un mundo no-mental en el que buscan su cumplimiento nuestros deseos y preferencias en tanto que seres naturales, debe ser abolida para que el dualismo de pensamiento y acción desaparezca también.

De ahí que el pragmatismo se presente, en sus múltiples manifestaciones, como un esfuerzo por superar la dicotomía filosóficamente consolidada entre la teoría y la práctica, entre cultura científica o tecnológica y cultura humanística, entre la lógica objetiva del conocimiento y la lógica subjetiva de los valores y del comportamiento. Pero la búsqueda de esta síntesis se mueve, en primera instancia, en un terreno estrictamente conceptual; para los pragmatistas, no es el mundo o el ser humano lo que está escindido, sino nuestra comprensión de ellos a través de un repertorio de conceptos defectuosos o incompletos que la filosofía tradicional ha contribuido a arraigar profundamente incluso en la autoconciencia cotidiana. Eso sí, una vez que tales conceptos sean sustituidos por otros en

los que aquellas escisiones ya no sean formulables, no sólo se habrá alcanzado una comprensión más integral de la naturaleza del hombre y del mundo que lo rodea, sino que la relación "real" entre ambos se verá libre también de algunos obstáculos: al comprender más adecuadamente cómo se vincula el pensamiento con la acción, el pensamiento puede llegar a ser más eficaz y la acción más inteligente.

Este es el tipo de razonamiento que ha llevado siempre a los pragmatistas a pasar con notable naturalidad del análisis conceptual y metodológico a teorías más sustantivas sobre los fines de la conducta individual y comunitaria, a romper las barreras disciplinares que separan la epistemología o la teoría del significado de la ética o la teoría política, a no distinguir taxativamente entre el filósofo o el pensador abstracto y el reformador social. Si ya es un lugar común atribuir a figuras como Marx, Nietzsche o Freud la conciencia contemporánea de que el pensamiento no es nunca "inocente", debería igualmente reconocérsele a los pragmatistas la responsabilidad en la idea, al mismo tiempo equivalente y contradictoria, de que el pensamiento no es nunca "inútil".

Pero debemos comenzar por el principio, centrándonos en la "reforma conceptual" que los pragmatistas proponen. Se trata en lo esencial de reformular las funciones intelectuales humanas en unos términos que muestren su continuidad con otras actividades, biológicas y orgánicas, que determinan la instalación del individuo en el mundo. Esto significa alterar la perspectiva desde la que tradicionalmente se aborda el fenómeno del conocimiento y de la construcción de valores, que pasarán a entenderse

> [...] as forms of action in environments consisting of centers of resistance, conflict, and conditions of manipulation --environments requiring continual examination and readaptation of the conceptual and lin-

> guistic techniques of human action. This, basically and in brief, was a theory of meaning and action.[6]

Efectivamente, el instrumento que va a permitir al pragmatismo alcanzar la síntesis buscada es --como veremos pronto-- una teoría del significado (no exclusivamente lingüístico en el caso de Peirce) que permite traducir las operaciones intelectuales en manipulaciones simbólicas de la experiencia en las que la acción, o las *posibilidades* de acción en función del medio, aparece ya incorporada como un ingrediente inseparable. Pero notemos que esta posibilidad de comprender el conocimiento y la valoración desde un conjunto unificado de categorías interpretativas es una aspiración claramente heredada por los pragmatistas de aquel arraigado afán de los filósofos norteamericanos por armonizar ciencia y religión, o razón y espíritu, sobre la que insistíamos en el capítulo anterior. Junto a esta reminiscencia, hay también en la estrategia filosófica adoptada por los pragmatistas evidentes connotaciones que remiten a las corrientes postkantianas en el Viejo Continente: la conversión del pensamiento en una función regulativa de la conducta de un organismo dentro de un medio; la consideración instrumental de la razón; la subordinación de la teoría a la práctica; en definitiva --y a sabiendas de que lo que apuntamos son solamente trazos sumamente vagos y generales--, la

[6] [[...] como formas de acción en entornos que consisten en centros de resistencia, conflictos y condiciones de manipulación --entornos que exigen un continuo examen y readaptación de las técnicas conceptuales y lingüísticas de la acción humana. Esto representaba, esencialmente y resumiendo, una teoría del significado y la acción.] H.S. Thayer, *op.cit.*, p.xvii. Recurriremos frecuentemente a la obra de Thayer; *Meaning and Action* es generalmente reconocida como un hito en la historiografía del pragmatismo y como una fuente obligada de información y de interpretación.

"moralización" del conocimiento antes que la "intelectualización" de los valores como vía para esa síntesis.[7]

Pero, como ya se ha advertido, las fuentes se pueden multiplicar. De hecho, Peirce, ejercitando una vez más la proverbial largueza de los pragmatistas para con sus inspiradores, llega a reducir todo el pragmatismo, tal como él lo entiende, a "poco más que un corolario" de la definición de la creencia propuesta por el escocés Alexander Bain: una preparación de la mente para la acción.[8] Lo notable de esta definición es que no sitúa a las creencias en un plano originariamente racional, sino que las concibe más bien como un dispositivo psicológico, cuasi-biológico, al servicio de la voluntad y del deseo, que sólo *se hará* racional mediante el uso de determinados procedimientos para seleccionarlas y modificarlas.[9]

Si, como estas referencias tratan de hacer ver, el intento de síntesis que emprendieron los pragmatistas no fue en sí mismo nuevo --al menos en su formulación abstracta--, el modo en que efectivamente la lle-

[7] El complejo entramado de relaciones entre el pragmatismo y las distintas corrientes filosóficas europeas de la segunda mitad del siglo XIX (empirismo, voluntarismo, neokantisno, irracionalismo, antipositivismo, etc.) está bien bosquejado en el capítulo 5 de J. Passmore, *100 años de filosofía*, titulado "El pragmatismo y sus análogos europeos".

[8] Ch.S. Peirce, *Collected Papers* (CP), 5.12 (como es práctica habitual, en adelante se citará esta edición de las obras de Peirce mediante las siglas CP seguidas del número de volúmen --1 a 8-- y el número de parágrafo). Por cierto que, en otro momento, Peirce ensaya otra reducción filosóficamente mucho menos interesante, pero sin duda más pintoresca, del principio pragmático: "It is only an application of the sole principle of logic which was recommended by Jesus: «Ye may know them by their fruits»." ["Es sólo una aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús: «por sus frutos los conoceréis»."]; CP 5.402, nota 2.

[9] La principal obra del fundador de la revista *Mind* es *Mental and Moral Science*, aparecida en Londres en 1868. Sobre las relaciones entre Bain y el pragmatismo, véase Max H. Fisch, "Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism". Citemos también el comentario de Passmore, *op.cit.*, p.103: "el empirismo inglés y el voluntarismo alemán --que, como hemos visto, había recibido la influencia de pensadores ingleses-- se estaban moviendo en una misma dirección: hacia una teoría en la que el impulso o la «disposición a actuar» constituye el fundamento de la creencia."

varon a cabo, y aun diríamos que el éxito que alcanzaron en esa empresa, no tienen equivalentes. En particular, el espíritu sobriamente empirista y la exigencia de consistencia lógica que dominaron crecientemente los esfuerzos del pragmatismo en esta dirección, posiblemente le aseguraron una perdurabilidad, o una capacidad de asimilación en las formas actuales de entender los problemas del conocimiento, mucho mayores que las de otras tentativas paralelas.

§8. El pragmatismo como método

Teniendo presente el proyecto de reforma conceptual al que aludíamos antes como propósito central del pragmatismo, se comprende que sus seguidores lo presentaran ante todo como un método para resolver problemas filosóficos, es decir, para redefinir esos problemas en unos términos que permitieran superar las escisiones y dicotomías que los hacían insolubles. Método que, en distintas manos y con distintos intereses y objetivos específicos, daría lugar a una variedad de propuestas filosóficas: el realismo pragmático de Peirce, el empirismo radical y el pluralismo de James, el naturalismo y el instrumentalismo de Dewey, el conductismo social de Mead o el pragmatismo conceptualista de Lewis. Como es lógico, esta comunidad de método implica una similar predisposición filosófica y provoca coincidencias significativas en los sistemas teóricos resultantes. Una vez que el método quedó fijado por Peirce y fue recogido --no sin variaciones, como luego veremos-- por James, el pragmatismo entra en una segunda fase de elaboración, en la que Dewey, Mead y Lewis le dan concreción construyendo sobre él una teoría del conocimiento y del valor, una explicación global de los fenómenos cognitivos como algo incardinado en la práctica humana, conforme al espíritu

que antes indicábamos. La comunidad de método hace posible la "unidad en la diversidad" que permite reconocer en todos los filósofos pragmatistas una actitud similar hacia problemas como la interpretación general del conocimiento y la experiencia, el concepto de racionalidad, la relación entre el juicio y la acción o la mediación social del conocimiento y de los valores.

Un factor aglutinante que debemos tomar aquí en consideración es sin duda el enemigo común representado por el idealismo y el racionalismo imperantes en la escena filosófica académica de finales de siglo, con las figuras de F.H. Bradley y T.H. Green en Oxford y de Josiah Royce en Harvard. No sería impropio, dentro de este contexto, interpretar el movimiento pragmatista como una forma de reacción similar en sus motivaciones, aunque distinta en orientación, a las protagonizadas después por George E. Moore y Bertrand Russell en Inglaterra y por los positivistas vieneses en el Continente. Todo ello ha sido examinado pormenorizadamente en la abundantísima bilbiografía existente en torno al pragmatismo y a la obra de sus principales representantes. Por nuestra parte, vamos a centrarnos a partir de ahora en las características del método pragmático y en sus resultados, principalmente en lo que atañe a la teoría del conocimiento, tal como se expresaron en la obra de Peirce, James, Dewey y C.I. Lewis.

La obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914) es justamente célebre por su dificultad, sólo comparable con su riqueza y su capacidad de penetración. Aquí nos conformaremos con entresacar algunas ideas, por lo demás suficientemente conocidas, que son otras tantas claves de la concepción pragmática de la filosofía. Para ello habremos de limitarnos a un determinado período en la evolución del pensamiento peirceano, el comprendido entre los años de 1870 y 1884; fue en esa época cuando formuló

y desarrolló los principios pragmáticos básicos (sus teorías pragmáticas del significado y de la creencia) que después revisaría o abandonaría parcialmente.[10]

La lógica (la teoría del método) fue ciertamente una de las principales preocupaciones de Peirce, si no la mayor. Pero el modo en que Peirce entiende la lógica dista mucho del estudio formalista de los razonamientos deductivos con que solemos asociarla. Para él, se trata de una ciencia mucho más general, cuyo objeto es la evolución del pensamiento como capacidad de operar con signos y el establecimiento de sus condiciones de posibilidad:

> It is the science of the necessary laws of thought, or, still better [...], it is general semiotic, treating not merely of truth, but also of the general conditions of signs being signs, also of the laws of the evolution of thought, which [...] coincides with the study of the necessary conditions of the transmission of meanings by signs.[11]

[10] Los estudiosos convienen en dividir la filosofía de Peirce en cuatro etapas sucesivas: el "primer sistema" (1859-1861), una forma extrema de platonismo tal vez influido por el transcendentalismo emersoniano; el "segundo sistema" (1866-1870), en que se adhiere al realismo escotista y desarrolla su teoría de los signos; el "tercer sistema" (1870-1884), el período propiamente pragmatista; y el "cuarto sistema" (1885-1914), el retorno a una forma radical de idealismo, esta vez objetivo, expresado en su "sinejismo" (la teoría del continuo real) y su cosmología evolucionista del universo entendido como un organismo. La relación entre estas etapas no es ni estrictamente acumulativa ni estrictamente alternativa, lo que no hace sino añadir dificultad a la comprensión de un pensamiento tan intrincado como fascinante. A este respecto, nos parece ejemplar, por su excelente relación extensión/información, la síntesis cronológica que consigue M.G. Murphey en su artículo sobre Peirce de *The Encyclopedia of Philosophy*, coordinada por Paul Edwards.

[11] [Es la ciencia de las leyes necesarias del pensamiento, o, aún mejor [...], es semiótica general, que no se ocupa meramente de la verdad, sino también de las condiciones generales de que los signos sean signos, también de las leyes de la evolución del pensamiento, lo cual [...] coincide con el estudio de las condiciones necesarias para la transmisión de significado mediante signos.] Ch.S. Peirce, "The Logic of Mathematics" (1896), CP 1.444. En lo que sigue nos hemos aprovechado de algunas observaciones de D. Rohatyn, "Peirce and the Defense of Realism: The unfolding of pragmatic logic", que cita también este pasaje; v. pp.52 y ss.

Para entender esta definición, debemos retroceder a la idea pragmatista de que las creencias constituyen mecanismos de adaptación de la mente en su relación con el medio (ya anticipada en el §4). En su ensayo de 1877 "The Fixation of Belief",[12] Peirce había expuesto su teoría -- inspirada, como vimos, en Alexander Bain-- de que una creencia es un hábito cuya función es permitir al individuo elegir un curso de acción ante determinados condicionamientos externos. Hay una serie de estímulos exteriores (que Peirce denomina "irritaciones") ante los que el sujeto experimenta la necesidad de actuar. Ahora bien, en un primer momento, ese imperativo es indeterminado, pues la situación por sí misma suscita sólo una demanda de acción, no una instrucción concreta. Este momento se corresponde con lo que denominamos un "estado de duda". El estado de duda es en sí mismo indeseable, requiere ser sustituido por un "estado de creencia" en el que las irritaciones vayan seguidas inmediatamente de la respuesta conductual adecuada. Es así como el organismo va desarrollando métodos para "fijar" creencias, esto es, va construyéndose hábitos que le permiten relacionar los distintos estímulos exteriores con aquellas acciones que producen los efectos deseados sobre la situación. Este paso de la duda a la creencia resume la esencia de todo proceso de *investigación*, el cual siempre se origina en una *resistencia* a la acción que proviene del medio exterior.

El mecanicismo de esta explicación tiene, a nuestro juicio, un carácter más aparente que real. No se trata tanto de *reducir* la formación de las creencias a un grosero esquema conductista de estímulo-respuesta, como de *enmarcar* las operaciones mentales en las interacciones concretas

12 Publicado originalmente en el número 12 del *Popular Science Monthly*, pp.1-15, se encuentra recogido en CP 5.358-387.

del individuo con su medio. Lo que hay entre el "estímulo" (la información sensorial) y la "respuesta" (la acción conforme a una creencia) no es una *caja negra*, sino un complicado proceso de simbolización por el que la mente codifica la experiencia y, una vez transformada ésta en *signos*, la manipula intelectualmente asociando cursos de acción *posibles* con efectos igualmente *posibles*, seleccionando a continuación el curso de acción más conveniente. Decir que la creencia es un "hábito" no significa, en este contexto, que sea un mecanismo ciego o automático; el automatismo se crea sólo gracias a una serie de operaciones lógicas (simbólicas) que no responden a ningún esquema cerrado, aunque representan un aprendizaje de la experiencia. Lo que Peirce busca con esta caracterización de la creencia es no disociar *ab initio* y de un modo abstracto los procesos mentales de los acontecimientos extramentales que están en su origen.[13]

El conocimiento, o la investigación, aparecen así descritos como una actividad propia de individuos que están inmersos en un mundo de estímulos. Pero ésta no es una caracterización accidental, sino esencial, de la actividad cognoscitiva. De modo que la lógica, en tanto que estudio de las leyes del pensamiento (de las leyes que rigen el uso de símbolos), es antes que nada un estudio *empírico* de los métodos que conducen de la duda a la creencia. Las verdades alcanzadas por ese conocimiento equivaldrán en última instancia a las sucesivas "armonizaciones" (esto es, eliminación de las irritaciones) en la experiencia de los individuos que buscan el dominio y la realización de sus propósitos en un mundo que los somete a continua estimulación.[14] Estos métodos, además de ser indisocia-

[13] Y aquí podríamos traer a colación una cita de Kant: "el interés lógico de la razón no es nunca inmediato, sino que supone siempre propósitos de su uso"; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.132, nota.

[14] Al menos, ésta es la definición de "creencia verdadera" que parecería seguirse de la teoría de la fijación de la creencia de Peirce. Sin em-

bles del mundo de la experiencia que condiciona su aparición, no están configurados de una vez y para siempre. El pensamiento está en un continuo proceso de desarrollo a la búsqueda de procedimientos más eficaces para la fijación de las creencias, y de creencias cada vez más estables y resistentes (esto es, que sigan siendo útiles a largo plazo, en situaciones no idénticas a las que las originaron), de manera que la lógica es también, a su manera, una modalidad más del estudio de la evolución humana.

El deseo de Peirce es establecer una continuidad entre experiencia y lógica que tradicionalmente se niega al hablar del carácter apriorístico de ésta última. La lógica del pensamiento y la génesis del pensamiento no son realidades separables, pues la exigencia de que el conocimiento sea verdadero es la misma exigencia de que las irritaciones que provocan la investigación sean eliminadas mediante una acción eficaz. Bien es cierto que con ello la "necesidad lógica" deja de ser incondicional, puesto que la validez de cualquier inferencia parece quedar supeditada a su valor instrumental como medio para fijar las creencias más satisfactorias, y cuáles sean éstas constituye sin lugar a dudas un hecho contingente. Esto, que podría aceptarse en relación con la lógica inductiva (o "sintética", como la llama Peirce), debe extenderse sin embargo a la lógica deductiva por igual, por lo que Peirce se vio obligado a introducir ulteriores modificaciones en esta descripción.[15]

Pero, aunque el propio Peirce no quedara del todo satisfecho con este modo de vincular la lógica con la experiencia, lo cierto es que seme-

bargo, sólo James se atrevió a extraer sin paliativos esta conclusión. Sobre la verdad, véase *infra*, §§11-16.

15 El problema para Peirce era que esta relatividad de la lógica ponía en cuestión su concepción "arquitectónica" de la filosofía (entendida a la manera kantiana como la posibilidad de establecer ciertos principios incuestionables para toda forma posible de conocimiento) y la validez universal de su "tabla de categorías", una adaptación también de la Analítica Transcendental de Kant.

jante idea pasó a formar parte del pragmatismo como uno de sus pilares fundamentales. (De donde se sigue que el problema de la necesidad lógica quedará como uno de los puntos ciegos de esta teoría; pero sólo durante un tiempo, hasta que C.I. Lewis la reformule precisamente desde "una concepción pragmática de lo *a priori*".[16]) Lo que se lograba al atraer de esta manera el mundo de los conceptos y relaciones abstractas al escenario empírico y concreto de la conducta y de la adaptación, era prescindir del supuesto de que existe una estructura mental dotada de principios ideales irreductibles, que tan conveniente resulta a la hora de levantar barreras epistemológicas y dualismos filosóficos entre la naturaleza y la razón. Las leyes que describen el método por el cual tratamos de asegurar la verdad de nuestro conocimiento no pertenecen a un orden ideal extramundano, sino que son el resultado de un aprendizaje en el que la mayor o menor eficacia de la acción constituye el único test definitivo, un aprendizaje que nos permitiría hacer de la mejor manera posible lo que, en cualquier caso, no tenemos más remedio que hacer. Los mandatos racionales descansan en última instancia sobre imperativos pragmáticos.[17]

[16] V. *infra*, Parte Segunda, §§37-38. El primer trabajo en el que Lewis expone una parte de lo que después será la teoría del conocimiento desarrollada en *Mind and the World Order*, fue una conferencia ante la *American Philosophical Association* el 27 de diciembre de 1922, de título "A Pragmatic Conception of the A Priori", publicada después en el *Journal of Philosophy*, vol. XX (1923), pp.169-77, y recogida en sus *Collected Papers*.

[17] D. Rohatyn (*op.cit.*, p.55) lo expresa así: "Nothing logically compells a man to recognize the world or its features, *except* his desire to survive or to forge ahead in it. [...] Nothing "logically" compells me, except the logic which irritation produces, motivates, conditions." ["Nada compele lógicamente a un hombre a reconocer el mundo o sus diferentes rasgos, *excepto* su deseo de sobrevivir o de abrirse paso en él. [...] Nada me compele "lógicamente", excepto la lógica que la irritación produce, motiva, condiciona."]

Mediante esta naturalización de la lógica --es decir, su descenso desde el reino de las conexiones ideales entre conceptos a la arena de las relaciones "tangibles" de los individuos con el mundo)--, Peirce hace de ella una anatomía de la investigación, o de la evolución de nuestros modos de investigar. Es así como se recupera el sentido originario de la lógica en tanto que método, en buena parte perdido tras su conversión en una gramática apriorística de las ideas. "Método" va a pasar a ser la palabra talismán para los filósofos pragmatistas. Para todos ellos, no habrá otra manera de entender la lógica que no sea la sistematización de las técnicas que usamos en la investigación de la naturaleza y de lo real. Esto es, estrictamente hablando, una *teoría del conocimiento*, que sólo puede emprenderse sobre el trasfondo de un mundo experiencialmente vivido y bajo el principio de los valores pragmáticos.

El giro no consiste simplemente en una naturalización de las leyes ideales, sino también, y al mismo tiempo, en una "subjetivación" del planteamiento filosófico general. El problema del conocimiento es un problema referido a sujetos y a sus actividades, y a los propósitos y los efectos de éstas respecto del mundo circundante. Se trata, pues, de asumir un punto de partida diferente en el análisis epistemológico que no introduzca en la definición misma del problema el supuesto de un escenario mental cerrado, cuyas conexiones con lo no-mental quedarán condenadas después a la incertidumbre. En su lugar, Peirce propone el escenario de unos seres naturales que habitan un mundo y que no pueden ser entendidos, en lo que *hacen* y en lo que *dicen*, al margen de él:

> The Peircean view is man-centered, and hinges man's fate, his survival, growth and cognitive development, upon his ability to gain insight into the structure that

> surrounds him, and that he in turn influences by his actions.[18]

La propuesta caló profundamente en los filósofos pragmatistas, al punto de que toda su labor podría resumirse en el intento de seguirla. Veamos ahora de qué manera fue concretándose el nuevo método.

§9. La máxima de Peirce

La lógica es para Peirce semiótica, ya que el conocimiento, el pensamiento, consiste en signos. El estudio del significado es, por tanto, la tarea primordial de la teoría del conocimiento. Precisamente, lo que Peirce bautizó como "pragmatismo" no es nada más que un método de análisis del significado. Su deseo de guardar las distancias frente a las posteriores extensiones de esta idea[19] le llevó más tarde a sustituir ese nombre por el de "pragmaticismo".

Durante su primera etapa, Peirce había concebido el significado de un término simplemente como la abstracción (el universal) que ese término connota, y que es justamente lo que conecta el término con la cosa, pues ésta a su vez ejemplifica el mismo universal, que es su esencia. Esta concepción platónico-fregeana (*avant la lettre* por lo que hace a Frege) se verá radicalmente alterada a partir de 1870 con el descubrimiento por parte de Peirce de la lógica de las relaciones --sin duda su principal

[18] [La perspectiva peirceana está centrada en el hombre, y hace depender el destino del hombre, su supervivencia, crecimiento y desarrollo cognitivo, de su capacidad para penetrar en la estructura que lo rodea, sobre la que él a su vez influye mediante sus acciones.] *Ibid.*, p.57. Que esta "subjetivación" comporte o no el cargo de subjetivismo, es algo que se discutirá más adelante; v. *infra*, §15.

contribución a la lógica moderna--, a la que había llegado partiendo del trabajo de Augustus De Morgan. Ahora la esencia de una cosa no tiene por qué expresarse en términos de cualidades, siguiendo el modelo proposicional sujeto-predicado, sino que puede concretarse también en términos de relaciones, tanto entre los propios estados de la cosa como con otros objetos, esto es, en términos de su *comportamiento*. Así, el comportamiento de la cosa no está ya "determinado por" su esencia, sino que "es" su esencia misma; esa esencia queda expresada cuando se enuncian las leyes que regulan el comportamiento de la cosa en todas las circunstancias. Esta idea aparece condensada en lo que universalmente se conoce como la "máxima de Peirce" (o "máxima pragmática", como él la denominó), auténtica piedra angular del pragmatismo, y que su autor puso por primera vez por escrito en el artículo de 1878 "How to Make Our Ideas Clear":

> Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception of the object.[20]

Este célebre trabalenguas contiene una descripción sumamente precisa --aunque esa precisión no se respete siempre en las interpretaciones-- del ámbito de aplicación y del alcance de lo que Peirce entiende por método pragmático. En primer lugar, y como ya queda dicho, se trata de un análisis del significado de los términos, y, por tanto, de un modo

[20] [Consideremos qué efectos, que concebiblemente puedan tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es nuestra concepción toda del objeto.] CP 5.402. "How to Make Our Ideas Clear" apareció en el número 12 del *Popular Science Monthly*, pp.286-302; se encuentra recogido, con numerosas acotaciones y revisiones posteriores del autor, en CP 5.388-410. Este ensayo, junto con el del año anterior, "The Fixation of

de hacer explícito el contenido de las ideas expresadas en ellos. De lo que se habla en la máxima es de los objetos *en tanto que concebidos*, es decir, de los conceptos.

En segundo lugar, el significado, de acuerdo con esta máxima, queda ligado a otros significados: nuestra *concepción* del objeto equivale a nuestra *concepción* de sus efectos prácticos. El pragmatismo, tal como lo entiende Peirce, no consiste en poner en relación nuestras ideas o nuestras creencias directamente con la práctica, con el ámbito empírico de la acción, sino en un modo de poner en relación unos conceptos con otros que permita explicar la concepción de un objeto como la concepción de sus efectos en la experiencia. A diferencia de otras teorías del significado, que vinculan los términos con objetos, abstracciones, sensaciones, imágenes u operaciones, el significado resulta aquí una relación de unos signos con otros signos. Peirce no puede ser más claro a este respecto:

> The meaning of a sign is the sign it has to be translated into.[21]

Peirce entiende la significación como una relación triádica: algo significa alguna cosa para alguien. Ahora bien, *desde el punto de vista de la cognición*, la referencia del signo a su objeto sólo puede establecerse *para el intérprete* mediante otro signo que denote el mismo objeto, como cuando *comprendo* que el hombre es un animal racional (el concepto "hombre" y el concepto "animal racional" son signos de la misma cosa), o que esto es un libro (el concepto "libro" y lo señalado en el campo sensorial --imagen visual, táctil, etc.-- con el deíctico "esto" son signos del mismo objeto). Tal es el mecanismo de la predicación. Y ese mecanismo,

[21] [El significado de un signo es el signo por el que debe ser traducido.] CP 4.132

como se observará, opera mediante conexiones que no tienen un punto de partida o de llegada. La significación no es un proceso lineal que conduce a algo que ya no es un signo --sino tal vez, al modo empirista clásico, una primera impresión inmediata, lo que ha convertido siempre a la sensación en un fundamento del significado tan obvio psicológicamente como problemático epistemológicamente--, sino un entramado reticular sin puntos de contacto arquimédicos con la experiencia. Esta teoría holista del significado, todavía incipiente en Peirce, conducirá después de la mano de C.I. Lewis a la idea de que el referente de la significación es una construcción de la comunidad de intérpretes sobre las relaciones que éstos descubren entre unas experiencias y otras, relaciones en las que lo significativo no son tanto los contenidos subjetivos experimentados, como sus pautas comunes o intersubjetivas de variación. Podría, pues, decirse que la relación de significatividad "produce" el objeto más que ser "definida" sobre o a partir de él.[22]

En tercer lugar, lo que la máxima prescribe es que un objeto debe ser concebido de tal modo que podamos especificar sus efectos para nuestra experiencia en cualesquiera condiciones. El fundamento de esta prescripción se encuentra en la interpretación del conocimiento desde el punto de vista biológico y evolutivo que Peirce ha introducido con su teoría de la creencia. Los organismos han de adaptar sus hábitos a la satisfacción de sus necesidades. Como vimos, la investigación es el proceso por el cual tratamos de pasar del estado de duda (en el que no sabemos de qué modo actuar para satisfacer nuestros fines) al estado de creencia (que nos proporciona una pauta de acción). Ahora bien, para poder cumplir esta función, nuestras creencias acerca de un objeto deben

[22] Sobre esto, véase *infra*, Parte Segunda, §33.

referirse al modo en que ese objeto nos afectará según actuemos hacia él de una u otra manera. Es decir, lo que hace significativo al objeto es el hecho de que tiene o puede tener efectos sobre nuestra experiencia. Así, pues, nuestro concepto del objeto debe consistir en nuestro concepto de esos efectos, ya que nuestro conocimiento en general consiste finalmente en la elaboración de hábitos que anticipen nuestra experiencia futura y nos permitan adecuarla a nuestros fines. Aquí radica, naturalmente, el carácter pragmático de la máxima, de acuerdo con el uso kantiano:

> Esa creencia, que es accidental, pero que sirve de base al uso real de los medios para ciertos actos, la llamo creencia pragmática.[23]

La tesis de Peirce en torno al significado implica, pues, que el significado de un concepto se formula en un conjunto de leyes que recogen el comportamiento del objeto designado en toda situación posible; o, dicho de otra manera, en una serie de enunciados condicionales (contrafácticos) que correlacionan cursos de acción con efectos observables. Salta a la vista que tales condicionales no son en realidad otra cosa que leyes científicas: en efecto, la traducción de un concepto a un conjunto de efectos observables bajo determinadas condiciones experimentales (es decir, en función de determinadas acciones --manipulaciones-- por parte del experimentador), es al mismo tiempo su condición de cientificidad, ya se trate de un término observacional o de un constructo teórico (o ya pensemos, incluso, que la diferencia entre ambos no es clara).

Pero la máxima no es sólo --en la mente de Peirce-- un principio normativo del proceder científico, sino también una elucidación epistemológica de la naturaleza del conocimiento (de toda *concepción*), que pone

23 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 824, B 852.

de relieve la inseparabilidad de las creencias respecto de las acciones y fines prácticos, esto es, que consagra el carácter utilitario y el valor adaptativo por principio de toda ciencia y de todo conocimiento. Peirce vuelve a ser inequívoco en esto:

> The *final* upshot of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part.[24]

La conexión que Peirce sienta aquí entre significado y confirmabilidad[25] es sin duda un hito en la teoría moderna del significado y su relevancia para la filosofía de la ciencia. Comparte, pues, también las oscuridades que más adelante se pondrían de manifiesto en relación con conceptos tales como "confirmación", "ley científica", "condicional contrafáctico", etc.[26] Una vez más quedó Peirce insatisfecho con su propio análisis, sobre todo porque pensaba que la definición de los objetos como "posibilidades permanentes de sensación", para no caer en el subjetivismo, requería una teoría de la posibilidad real, que era pragmáticamente inviable.[27] Pero también una vez más la idea germinó por su propia cuenta. Peirce había mostrado el camino para integrar el método de la ciencia dentro del dispositivo general que gobierna la fijación de nues-

[24] [El producto *final* del pensamiento es el ejercicio de la volición, y de ésta ya no forma parte el pensamiento.] "How to Make Our Ideas Clear", CP 5.398.

[25] Conexión que los pragmatistas ya señalaron con aprobación en Berkeley; v. infra, §21.

[26] Citaremos sólo dos referencias clásicas para estos problemas: C.G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", (incluido después con un *postscript* en su *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York 1965); y N. Goodman, "The Problem of Counterfactual Conditionals", capítulo I de su *Fact, Fiction and Forecast*, pp.3-27.

[27] Finalmente creyó resolver este problema con su teoría del continuo

tras creencias, y para integrar a su vez éste en el contexto objetivo más amplio de la dimensión humana natural y práctica. La ciencia aparece ahora como un proyecto abierto e incompleto --dado que todo concepto es una proyección sobre el futuro, sobre un conjunto potencialmente infinito de instancias de confirmación-- en busca de regularidades o "hábitos" que permitan una adaptación más efectiva, una garantía mayor de éxito en el cumplimiento de las expectativas prácticas. Con ello quedaban sentadas las bases del pragmatismo:

> Now quite the most striking feature of the new theory was its recognition of an inseparable connection between rational cognition and rational purpose; and that consideration it was which determined the preference for the name *pragmatism*.[28]

§10. El pragmatismo según James

Al contrario que Peirce, William James (1842-1910) fue un filósofo con una amplísima audiencia. Si el pragmatismo llegó a convertirse en una corriente influyente de pensamiento, se debió mucho más al apasionamiento dialéctico y elocuencia literaria de éste último que al genio y la originalidad del primero. En este punto hay que darles la razón a quienes consideran que James "popularizó" el pragmatismo, aunque muchos al mismo tiempo piensan que con ello le hizo un flaco servicio, simplificando sus ideas de tal modo que fueron presa fácil de los filósofos circunspectos. No puede, empero, decirse que James fuera un mero divulgador de

[28] [Ahora bien, sin duda el rasgo más señalado de la nueva teoría fue que reconocía una conexión inseparable entre cognición racional y propósito racional; y fue esta consideración la que determinó la preferencia por el nombre de *pragmatismo*.] Ch.S. Peirce, "Themes of Pragmaticism" (1905), CP 5.412.

las ideas peirceanas, ni mucho menos que careciera de originalidad filosófica. La filosofía de William James nace de sus propios impulsos y abraza el pragmatismo del modo en que los filósofos de talento reciben las ideas ajenas: inventándolas de nuevo.

La falta de un análisis satisfactorio de la capacidad cognitiva humana se le hizo patente a James mientras trabajaba en sus *Principles of Psychology*, en la década de los ochenta. El carácter transcendente del conocimiento, que pone en relación a la mente con algo que no es ella misma, situaba a su juicio el problema fuera del alcance de la psicología, y por esta razón queda sin respuesta en su magna obra sobre esta disciplina. Es así como se ve conducido a un tratamiento filosófico de la cuestión, para el que encontrará en la máxima de Peirce una inspiración definitiva. Aunque es habitual citar el artículo de 1898 "Philosophical Conceptions and Practical Results" como su primer análisis pragmatista del fenómeno cognitivo, lo cierto es que James ya había hecho avances importantes en esta dirección nada menos que trece años antes, en "On the Function of Cognition", artículo que data precisamente de la época de redacción de los *Principles*.[29] Esto prueba que, en su peculiar manera de formular el pragmatismo, James estaba siguiendo el hilo de sus propias preocupaciones.[30]

[29] "Philosophical Conceptions and Practical Results", conferencia pronunciada en la Universidad de California y publicada en su revista *Chronicle* en 1898; "On the Function of Cognition", conferencia leída ante la *Aristotelian Society* en 1884, publicada en *Mind*, vol. X (1885), pp.27-44, y reimpresa como capítulo I de *The Meaning of Truth*. Ambos artículos están recogidos en la edición de Perry de los *Collected Essays and Reviews* de W. James. Puede encontrarse un estudio más pormenorizado de esta transición de la psicología a la filosofía en G.E. Myers, *William James: His life and thought*, capítulo 10.

[30] Recordemos también la incomodidad de James con el idealismo de Josiah Royce, al que provisionalmente se había suscrito; *cf. supra*, §3.

Por lo demás, James nunca dejó de señalar a Peirce como el padre de la idea. La actitud de James en relación con el pragmatismo fue siempre rigurosamente "católica": prestaba mucha más atención a lo que le unía con los filósofos de esa misma orientación que a lo que le diferenciaba de algunos, y en especial del propio Peirce. Es difícil decir si su divergencia de éste último fue el producto involuntario de una mala comprensión --¿y quién puede alardear, incluso hoy, de que entiende correctamente a Peirce?--, o bien se trató de un apartamiento consciente sobre el que nunca quiso hacer demasiado énfasis para no comprometer con disputas internas el éxito de lo que él entendía como una "misión filosófica". Sea como fuere, lo cierto es que el pragmatismo tomará en las manos de James un aspecto por momentos muy distinto al que su creador quiso imprimirle en un principio.

No resulta demasiado difícil localizar esas divergencias. Al exponer la máxima pragmática que acabamos de examinar, James elige la siguiente formulación:

> To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve -- what sensations we are to expect from it, and what reactions we must prepare. Our conceptions of these effects, whether immediate or remote, is then for us the whole of our conception of the object, so far as that conception has positive significance at all.[31]

[31] [Así pues, para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, sólo tenemos que considerar qué efectos concebibles de índole práctica puede entrañar el objeto --qué sensaciones debemos esperar de él y qué reacciones debemos preparar. Nuestras concepciones de esos efectos, sean éstos inmediatos o remotos, son entonces para nosotros el todo de nuestra concepción del objeto, en la medida en que esa concep-

Y algo más adelante añade:

> There can *be* no difference anywhere that doesn't *make* a difference elsewhere --no difference in abstract truth that doesn't express itself in a difference in concrete fact and in conduct consequent upon that fact, imposed on somebody, somehow, somewhere, and somewhen. The whole function of philosophy oyght to be to find out what definite difference it will make to you and me, at definite instants of our life, if this world formula or that world formula be the true one.[32]

Una lectura atenta de estos pasajes pone de manifiesto que James, al formular primero y glosar después lo que él mismo ha llamado "el principio de Peirce", está introduciendo al menos tres modificaciones sustanciales con respecto a la idea original.

En primer lugar, James ya no habla expresamente de conceptos, sino más vagamente de pensamientos sobre un objeto, y hace recaer su significación, sus "efectos prácticos concebibles", en sensaciones y en reacciones a sensaciones. Acabamos de ver que, para Peirce, la significación es una relación de signos con signos mediada por el acto interpretativo de un sujeto. Esa relación crea una disposición a actuar, un hábito, que es el objeto mismo en tanto que concebido. Lo que James dice difiere bastante de esto. El no habla de conceptos ni de disposiciones, sino que afirma directamente que el pensamiento de un objeto es el pensamiento de un conjunto de sensaciones y de comportamientos vinculados

[32] [No puede *haber* una diferencia en ninguna parte que no *marque* una diferencia en otra parte --ninguna diferencia en la verdad abstracta que no se exprese en una diferencia en los hechos concretos y en la conducta consecuente con esos hechos, diferencia que se le impone a alguna persona, de algún modo, en algún sitio y en algún momento. La única función de la filosofía debe ser descubrir qué diferencia en concreto se producirá para ti o para mí, en instantes concretos de nuestra vida, si esta formulación del mundo o aquella formulación del mundo resulta ser la ver-

a ellas. Es decir, mientras que Peirce se ocupa estrictamente de analizar signos, hallando que lo que en ellos produce el sentido es su modificación de los mecanismos disposicionales del intérprete, James deriva hacia el más tradicional sensualismo empirista al analizar las ideas o el pensamiento en haces de sensaciones.[33] Peirce, cuya disciplina de lógico sufría ante el eclecticismo de James, denunció esta desvirtuación con palabras tan rotundas e inequívocas que su reproducción aquí casi hace innecesario cualquier otro comentario:

> Although James calls himself a pragmatist, and no doubt derived his ideas on the subject from me, yet there is a most essential difference between his pragmatism and mine. My point is that the meaning of a *concept* [...] lies in the manner in which it could *conceivably* modify purposive action, *and in this alone*. James, on the contrary, whose natural turn of mind is away from generals, and who is besides so soaked in ultra-sensationalist psychology that like most modern psychologists he has almost lost the power of regarding matters from the logical point of view, in defining pragmatism, speaks of it as referring ideas to *experiences*, meaning evidently the sensational side of experience, while I regard *concepts* as affairs of habit or disposition, and of how we should react.[34]

[33] Como el propio James, siempre reivindicativo de la intemporalidad del pragmatismo, explica en los párrafos siguientes al último texto citado.

[34] [Aunque James se hace llamar pragmatista, y no hay duda de que extrajo de mí sus ideas sobre la materia, con todo hay una diferencia sumamente esencial entre su pragmatismo y el mío. Lo que yo sostengo es que el significado de un *concepto* [...] reside en el modo en que puede *concebiblemente* modificar la acción intencional, *y sólo en esto*. Por el contrario, James, cuya inclinación intelectual es por naturaleza ajena a lo general, y que además está tan empapado de psicología ultra-sensualista que, como le sucede a la mayor parte de los modernos psicólogos, prácticamente ha perdido la capacidad de considerar las cosas desde el punto de vista de la lógica, al definir el pragmatismo habla de él como algo que refiere las ideas a las experiencias, aludiendo evidentemente al lado sensual de la experiencia, en tanto que yo considero los conceptos como acontecimientos del hábito o la disposición, y de cómo deberíamos reaccionar.] Carta a Christine Ladd-Franklin, citado en Thayer, *Meaning and Action*, p.140.

Por si cupiera alguna duda, notemos que James dice expresamente que el pragmatismo es nada menos que una forma de nominalismo (la doctrina que Peirce combatió toda su vida), por cuanto "apela siempre a los particulares".[35] Parece claro que el equívoco --o el desacuerdo-- en que incurre James gira en torno a lo que debe entenderse por "efectos prácticos" dentro de la máxima de Peirce: modificaciones disposicionales (donde "disposición" no es un concepto traducible sin más al lenguaje de las sensaciones) o modificaciones en una corriente de experiencias.

Precisamente Peirce acaba de poner el dedo en la llaga al apuntar el trasfondo psicologista del pragmatismo de James frente a la perspectiva lógica de su propio pensamiento. La segunda de las modificaciones introducidas por James en la máxima original se orienta en esta misma dirección. Como se pone inequívocamente de manifiesto en el segundo de los párrafos de James citados más arriba, las sensaciones a que queda reducida la idea de un objeto son, *a fortiori*, las sensaciones de individuos particulares, personalizados incluso a través de una biografía con respecto a la cual la idea tiene o no significado. La experiencia a la que se refiere James no es sólo, como con razón señala Peirce, una experiencia entendida sólo en su aspecto puramente sensualista,[36] sino también una experiencia *personal*, un segmento preciso en la trayectoria consciencial de la vida de un sujeto. No es necesario decir que este peculiar modo de entender los "efectos prácticos" de una idea por parte de James es deudor de su formación como psicólogo y de su consiguiente enfoque individualista a la hora de abordar problemas filosóficos. Para James, el

[35] V. *Pragmatism*, capítulo II, p.32.

[36] Si bien James no será totalmente fiel a esta restricción cuando

problema del conocimiento, aun transcendiendo la esfera de la psicología, sigue formulándose en términos de una "corriente de conciencia".

Desde luego, esto está en las antípodas de lo que quiere Peirce. Su inveterado combate contra el nominalismo y contra el subjetivismo no permiten suponer otra cosa. Ahora bien, cabría preguntarse si la máxima pragmática está realmente libre de una interpretación como la de James. Peirce está convencido de que con ella se garantiza la fijación intersubjetiva de las creencias, como lo prueba el hecho de que algo más adelante, en el mismo "How to Make Our Ideas Clear", contraponga el método científico que se rige por ella con el modo de razonar de los filósofos apriorísticos, cuyas mentes:

> [...] do not seem to believe that disputation is ever to cease; they seem to think that the opinion which is natural for one man is not so for another, and that belief will, consequently, never be settled.[37]

Pero la interpretación individualista no contradice en ningún punto la máxima. El criterio de significado que ella establece remite a los efectos prácticos "concebibles" del concepto, y esa concebibilidad parece apelar --o, al menos, no parece excluir la apelación-- a la mente de cada cual. Dicho más directamente: la máxima no garantiza una *comunidad de significados*, aun en el caso de que garantice un significado claro para cada concepto. Este problema no podía escapársele a Peirce, sobre todo porque los "excesos" de James debían de recordárselo a cada momento. En años sucesivos, añadiría a la máxima diversas anotaciones en las que trataba de evitar que su pragmatismo se entendiera como:

[37] [[...] no parecen creer que la disputación vaya a terminar alguna vez; parecen pensar que la opinión que es natural para un hombre no lo es para otro, y que, en consecuencia, la creencia nunca quedará establecida.] CP 5.406

> [...] a stoic, that is, a nominalistic, materialistic, and utterly philistine state of mind.[38]

Por desgracia, las aclaraciones que allí ofrece Peirce resultan, o bien demasiado imprecisas, o bien demasiado oscuras. Por ejemplo, apunta una dimensión social o comunitaria del significado que, aun siendo sugerente, exigiría un desarrollo mucho mayor, desarrollo que sin embargo tendrá que esperar a que C.I. Lewis retome la cuestión exactamente en el punto en que Peirce la deja:

> We know that man is not whole as long as he is single, that he is essentially a possible member of society. Especially, one man's experience is nothing, if it stands alone. If he sees what others cannot, we call it hallutination. It is not "my" experience, but "our" experience that has to be thought of; and this "us" have indefinite possibilities.[39]

En este punto el pensamiento de Peirce aparece ya imbuido de ideas y perspectivas propias de la última etapa de su pensamiento,[40] y denotan una tendencia a la abstracción y a la adopción de un punto de vista cosmológico que, sin ser exactamente contradictoria con lo que el

[38] [[...] un estado de pensamiento estoico, esto es, nominalista, materialista y totalmente pedestre.] CP 5.402, nota 3.

[39] [Sabemos que el hombre no está completo en la medida en que lo tomemos separadamente, que es esencialmente un miembro posible de la sociedad. En especial, la experiencia de un solo hombre no es nada si se encuentra aislada. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación. No es "mi" experiencia, sino "nuestra" experiencia, aquello en lo que hay que pensar; y ese nosotros tiene posibilidades indefinidas.] Ch.S. Peirce, CP 5.402, nota 2. Para el desarrollo de esta idea por parte de Lewis, cf. *infra*, Parte Segunda, §32.

[40] La nota 2 es un escrito en hoja aparte de 1893, y según los editores de los CP es el "largo añadido" al que se refiere Peirce en una acotación a la máxima, hecha en 1903 (nota 1). La nota 3 proviene de "Consequences

pragmatismo significaba para él desde un principio, sí supera la sucinta exposición del *método* que era hasta aquí nuestro principal objetivo. La transición del pragmatismo hacia categorías de orden colectivo y social es un fenómeno que podremos observar mejor al ocuparnos de Dewey,[41] y que también tiene su reflejo en el pensamiento de Lewis. Esa transición está ya anticipada en las quejas de Peirce frente al individualismo jamesiano, pero carece aún de articulación. Peirce se limita a señalar de un modo impreciso que el conocimiento es una tarea colectiva, y que a esa luz deben entenderse las acciones y fines prácticos que dan sentido a los conceptos. El sujeto de ese conocimiento no puede entonces ser el individuo aislado, sino tal vez la humanidad, o la civilización, de la que los individuos son una parte no necesariamente consciente:

> But, without directly striving for it, far less comprehending it, they perform all that civilization requires, and bring forth another generation to advance history another step. Their fruit is, therefore, collective; it is the achievement of the whole people. What is it, then, that the whole people is about, what is this civilization that is the outcome of history, but is never completed? We cannot expect to attain a complete conception of it; but we can see that it is a gradual process, that it involves a realization of ideas in man's consciousness and in his works, and that it takes place by virtue of man's capacity for learning, and by experience continually pouring upon him ideas he has not yet acquired.[42]

[41] *Infra*, §§17-19.

[42] [Pero, sin proponérselo directamente, menos aún comprendiéndolo, realizan todo lo que la civilización necesita, y alumbran a otra generación para que la historia avance un paso más. Sus frutos son, por tanto, colectivos; es el logro de todo el mundo. ¿Qué es, entonces, lo que ocupa a todo el mundo, qué es esta civilización que es el producto de la historia, pero que nunca está completa? No podemos esperar alcanzar una concepción completa de ella; pero podemos ver que se trata de un proceso gradual, que entraña una realización de ideas en la consciencia del hombre y en sus obras, y que tiene lugar en virtud de la capacidad del hombre para aprender, y de la experiencia, que continuamente vierte en él ideas que aún no ha adquirido.] CP 5.402, nota 2.

Sea cual sea la interpretación última de tales palabras, resulta claro que esta concepción transindividual de la experiencia y de la acción, en la que el sujeto es mera ocasión para el cumplimiento de la historia, difícilmente puede avenirse con el psicologismo de James; lo cual ejemplifica una tensión entre el plano de la mente individual y el plano de la realidad histórica y social muy característica de los filósofos pragmatistas, y con la que Lewis también tendrá que luchar desde su forma de pragmatismo aplicado a los conceptos.[43] Peirce perseguía algo así como una vinculación objetiva, lógica, del conocimiento y la acción que derribara la barrera epistemológica entre sujeto y objeto, entre pensamiento y mundo, para desembocar en una forma de idealismo.[44] James, por su parte, convierte la máxima pragmática en el lema de un empirismo nominalista centrado en las conexiones internas de la experiencia subjetiva.

§11. El problema de la verdad

Finalmente, la tercera modificación que James introduce en su versión de la máxima de Peirce produce en ella un giro inesperado. Se trata de la conversión de lo que para Peirce era un *criterio de significado* en una *teoría de la verdad*. El concepto de verdad no había sido utilizado nunca por Peirce en sus diversas formulaciones del pragmatismo, pero sí aparece, y no precisamente de modo anecdótico, en los pasajes de James

[43] Cf. *infra*, Parte Segunda, §34.

[44] Véanse las referencias a Royce, Schwedenborg, Henry James el Viejo y

que venimos comentando.[45] Se diría que James no es plenamente consciente de esta mutación, o que no ve en ella salto lógico alguno. Al principio del capítulo II de *Pragmatism*, presenta el pragmatismo como un método para clarificar conceptos y resolver inacabables disputas metafísicas, para aplicarlo después, sin solución de continuidad, al problema de determinar la verdad de una creencia.

El apartamiento de James respecto de su supuesto mentor vuelve a ser aquí muy acusado. Las ideas de Peirce en torno a la verdad resultan inseparables de la teoría de la investigación que desarrolló a lo largo de la década de los setenta, de la que "The Fixation of Belief" y "How to Make Our Ideas Clear" son las principales referencias. Tales ideas se configuran alrededor de dos exigencias. La primera de ellas, de carácter lógico, estipula que la verdad debe ser universal e impersonal, quedando pues por encima de apreciaciones individuales y subjetivas. La segunda, de carácter metodológico o pragmático, impide conferir a la verdad, que en definitiva es una propiedad de creencias, un estatuto transcendente a

[45] Para ser rigurosamente exactos, la palabra "verdad" sí aparece en la siguiente reformulación peirceana de la máxima pragmática: "In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception, and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception" ["Para constatar el significado de una concepción intelectual, debe uno considerar qué consecuencias prácticas podrían concebiblemente resultar por necesidad de la verdad de esa concepción, y la suma de esas consecuencias constituirá la totalidad del significado de la concepción"]; CP 5.9. Pero esto no supone ninguna novedad respecto de la formulación original. Los efectos concebibles de nuestra concepción del objeto (o del objeto tal como lo concebimos) son, naturalmente, los efectos que concebimos cuando *suponemos* (metodológicamente) que la concepción del objeto es verdadera. El término "verdad" es aquí innocuo, en el sentido de que no comporta ninguna "teoría de la verdad". Por el contrario, como argüimos a continuación, la postura de James lleva implícita una subordinación de la verdad de la concepción del objeto a sus efectos prácticos, lo cual constituye un

--o independiente de-- los procesos que explican la generación de la creencia misma.

El problema con el que se enfrenta Peirce al tratar de atender al mismo tiempo a estas dos demandas ejemplifica otro de los momentos cruciales (tal vez el momento crucial por excelencia) de toda epistemología pragmatista. Se trata de una situación delicada, ya que el requisito metodológico de *inmanencia* para la verdad --esto es, de que el conocimiento verdadero no pueda ser algo lógicamente independiente de la creencia *en general*, del modo en que adquirimos y seleccionamos éstas-- introduce un elemento de relatividad que podría deslizarse fácilmente hacia posiciones escépticas. El pragmatismo no representa en ningún caso una forma de escepticismo; pero, desde una concepción de las creencias como la que sostiene Peirce --y que representa un elemento irrenunciable de toda actitud pragmatista--, la idea de una creencia verdadera carece de sentido si no se reexaminan ciertos aspectos de la verdad, admitiendo un grado de relativismo que, en todo caso, no desemboque en la irracionalidad del "todo vale". Desde la perspectiva de Peirce, lo que debe evitarse a cualquier precio es la caída en el subjetivismo: una verdad relativa todavía puede ser una verdad universal e impersonal, pero una verdad subjetiva constituye una violación irreparable de los requisitos lógicos del concepto de verdad, y conduce directamente al escepticismo.

Peirce, por tanto, creyó posible elaborar una concepción de la verdad que resultara continua con su concepción de las creencias y que, al mismo tiempo, garantizara la universalidad e impersonalidad del conocimiento verdadero. Si la creencia es un hábito cuya consolidación depende del éxito de la investigación, entendida ésta como un proceso adaptativo cuyo fin es la racionalización de la acción, y si la verdad no puede estar subordinada a circunstancias individuales o temporales, pues

su condición lógica es la universalidad, entonces la creencia verdadera debe ser aquello que se obtiene cuando toda investigación ha terminado, esto es, cuando ya no pueda haber ningún proceso ulterior que modifique las creencias, *si es que la verdad es algo que se predica de las creencias en absoluto.* Alcanzado ese punto, no podría haber tampoco diferencias subjetivas entre las creencias, dado el carácter comunitario o colectivo que Peirce atribuye a la elaboración de significados. En una palabra, la teoría a la que se ve conducido Peirce es aquélla que define la verdad como el punto de convergencia último de la actividad científica y cognoscitiva en general:

> The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real.[46]

La verdad es, como tantas veces se repetirá después en la obra de los pragmatistas, *relativa a la investigación*; sólo de este modo adquiere un sentido que permite relacionarla con las prácticas reales que constituyen nuestro conocimiento, y frente a las cuales se supone que cumple su función regulativa. Para que la máxima racional que nos impone "buscar la verdad" pueda surtir algún efecto, esa verdad debe ser concebida antes en una relación concreta con la práctica cognoscitiva, la cual se materializa en la formación de creencias. Pero, al mismo tiempo, la verdad no debe ser prejuzgada de ningún modo, ya que la esencia de la investigación radica justamente en que no se pueden anticipar sus

[46] [La opinión que está destinada a concitar finalmente el acuerdo de todos los que investigan es lo que entendemos por verdad, y el objeto representado en esa opinión es lo real.] CP 5.407. También se cita con frecuencia esta otra caracterización de la verdad: "the belief, which alone could be the result of investigation carried sufficiently far" [la creencia tal que sólo ella podría ser el resultado de una investigación

resultados. Y, a fin de cuentas, la definición de la verdad de Peirce se limita a enunciar esos dos hechos: que la verdad es un "estado" de la creencia, y que nada material se puede decir sobre ella en tanto la investigación (la evolución histórica de las creencias) no se cierre definitivamente.

Aunque no se suele llamar la atención sobre ello, nos parece evidente que la idea de Peirce debe entenderse estrictamente en este sentido negativo: la fórmula recién citada no constituye en absoluto una "definición de la verdad", sino que expresa más bien la *prohibición* de cualquier intento de definirla. Uno se siente inclinado a parafrasear esas palabras más o menos así: "al investigar, olvidémonos de la verdad y preocupémonos sólo de respetar el método; la verdad será el resultado último de ese modo de investigar". Seguramente no es preciso puntualizar que la teoría de Peirce no es simplemente una "teoría de la verdad como convención", según la cual es verdadero lo que la comunidad investigadora opina en este o aquel momento. Es imprescindible que la investigación (toda investigación) haya concluido, que las creencias ya no *puedan* cambiar, y esta situación equivale al contacto definitivo con *la realidad*. Invirtiendo los términos: *la realidad es lo mismo que lo descrito en un conjunto de creencias que ya no pueden ser racionalmente modificadas*. La teoría de la verdad de Peirce nos parece intencionadamente vacía. Su significado radica en lo que prohibe, y lo que prohibe es especular con la verdad aislándola del devenir real de las creencias y de la investigación, convertirla en algo que transcienda todas las perspectivas. Su emplazamiento en el límite (tal vez indefinido) de convergencia de las teorías es el expediente que salvaguarda la universalidad e inmutabilidad

que caracteriza lógicamente a ese concepto, esto es, que lo resguarda del compromiso con ninguna perspectiva en particular.[47]

La paráfrasis anterior indica, además, qué relación debemos establecer entre el pragmatismo de Peirce y su concepción de la verdad. La máxima pragmática conduce a la práctica de un método de investigación, consistente en explicar la realidad a través de conceptos que, sean o no "extraídos" de la experiencia (como prescribía el empirismo más tradicional), señalen en ella sus criterios de aplicación. Lo que esto garantiza es, por decirlo así, la "relevancia empírica" del discurso, pero de ninguna manera su validez última. La máxima de Peirce sirve para *aclarar las ideas*, como reza el título del ensayo en que se proclama; pero una idea clara no es una idea verdadera. La verdad no está vinculada de ningún modo directo a la máxima; su naturaleza pragmática procedería en todo caso de su dependencia de la noción genérica de investigación, cuyo valor último sí tiene un carácter práctico, está unida indisolublemente a la acción. La máxima es un principio regulativo de la formación de conceptos; la verdad es el resultado del proceso total de investigación del que la formación de conceptos es sólo un momento, y sobre ella nada más cabe decir en tanto ese proceso no esté culminado.

[47] Aunque la teoría de Peirce puede y debe someterse a otro tipo de juicios (nos referiremos a alguno de ellos en el §16), nos interesa subrayar ahora su valor como "teoría inmanentista" de la verdad, pues la alternativa entre concepciones inmanentes y transcendentes de la verdad será una de nuestras principales preocupaciones en el Capítulo 4 de esta Parte Primera. Por lo demás, puede encontrarse un análisis crítico de la posición de Peirce y una comparación con la de James --a la que nosotros retornaremos en seguida-- en I. Scheffler, *Four Pragmatists*, Parte II, capítulo 2. Scheffler da por sentado un enfoque "descriptivista" de la verdad (cf. *infra*, §15), con lo que muchas de sus críticas, más que señalar insuficiencias en la posición de estos autores, expresan sólo discrepancias con ella. Un estudio reciente, y muy apreciable, de la teoría peirceana de la verdad, en el que se argumenta que el pragmatismo preserva la bivalencia y la objetividad de ese concepto, es el de Ch.J.

James, por el contrario, eleva la máxima pragmática a la categoría de criterio de verdad, sobrepasando con creces los estrechos límites analíticos y clarificadores con que fue originariamente concebida. Ello es posible mediante un giro en realidad muy simple. Dado que la máxima es un método de clarificación, sometamos a ese método el concepto mismo de verdad. He aquí un paso que Peirce nunca hubiera dado (y de hecho nunca lo dio), puesto que el concepto de verdad no pretende describir una parte de la realidad, no es un *instrumento* de la investigación susceptible de ser *previamente* clarificado, sino lisa y llanamente su producto final. Peirce concibió el método pragmático teniendo en mente sólo los conceptos en que se plasma nuestra captación del mundo, los conceptos que genera el conocimiento científico:

> I understand pragmatism to be a method of ascertaining the meanings, not of all ideas, but only of what I call "intellectual concepts", that is to say, of those upon the structure of which, arguments concerning objective fact may hinge.[48]

Pero James, en su modo laxo de interpretar a Peirce, entiende que el "objeto de nuestra concepción" es cualquier cosa que pueda ser *pensada* (recordemos que James sustituye "conceptos" por "ideas" en su propia versión), y convierte así a la máxima en algo parecido a una panacea filosófica. Haciendo uso de ella, el concepto de verdad, en tanto que "objeto de nuestra concepción", puede ser pragmáticamente clarifi-

[48] [Entiendo el pragmatismo como un método para constatar el significado, no de todas las ideas, sino solamente de lo que yo llamo "conceptos intelectuales", es decir, de aquéllos en torno a cuya estructura pueden girar los argumentos relativos a hechos objetivos.] CP 5.467

cado, y el resultado es una *teoría pragmática de la verdad*, tan ajena a primera vista a Peirce[49] como útil a los propósitos de James.

§12. Verdad y satisfacción

De acuerdo con la máxima peirceana, piensa James, nuestra comprensión del concepto de verdad debe consistir en el conjunto de las consecuencias prácticas que asociamos con él. Ahora bien, la verdad es algo que se predica de los enunciados o de las creencias, y las creencias, entendidas desde un punto de vista pragmático, se resuelven en principios de la acción. Por tanto, el tipo de consecuencias que buscamos son las consecuencias derivadas de la acción inspirada en creencias verdaderas. ¿Qué diferencia produce en la práctica el actuar conforme a creencias verdaderas? Según James, la respuesta es simple: cuando la creencia es verdadera, la acción es satisfactoria. En consecuencia, y una vez sometido a la clarificación pragmática, el concepto de verdad equivale al concepto de satisfacción, pues la satisfacción es el efecto práctico concebible al que se traduce la noción abstracta de verdad.

Como es de sobra sabido, la definición de la creencia verdadera como aquélla que produce una experiencia satisfactoria provocó un considerable escándalo, cuando no la burla, entre muchos filósofos que, según señala James con acrimonia, se empeñaban en entenderla en su sentido más tosco, es decir, en aquél según el cual es verdadera cualquier cosa que a uno le convenga creer en un cierto momento:

> A favorite formula for describing Mr. Schiller's doctrines and mine is that we are persons who think that by saying whatever you find it pleasant to say and

[49] Para algunos matices a esta contraposición, véase *infra*, §16.

> calling it truth you fulfill every pragmatic requirement. [...] The unwillingness of some of our critics to read any but the silliest possible meanings into our statements is as discreditable to their imaginations as anything I know in recent philosophical history.[50]

Sea cual sea el valor de la teoría de James, desde luego esta cruel caricatura no le hace ninguna justicia. Hay, por ejemplo, algunas consideraciones obvias que pasa por alto. La atribución de verdad a una creencia no puede dar lugar a una inconsistencia con respecto al conjunto de las demás creencias que también se mantienen. Es decir, la satisfacción que produce una creencia no es condición suficiente de su verdad si entra en contradicción con otras creencias igualmente satisfactorias. Podría pensarse que nada nos impide reajustar continuamente nuestras creencias para evitar ese tipo de contradicciones, y así conseguir que sea verdadero lo que nos apetece creer en cada momento. Pero es muy dudoso que semejante ir y venir de las creencias produzca realmente alguna satisfacción. Porque, además, se está suponiendo que es la creencia misma la que debe ser satisfactoria, cuando lo que James afirma es que es la *experiencia* resultante de la *conducta* guiada por una creencia verdadera la que debe producir satisfacción. Si ya es extraño que uno pueda tener "apetencias" por una u otra creencia como tal, resulta de todo punto absurdo que uno pueda *decidir* qué experiencias va a

[50] [Una de las fórmulas favoritas para describir las doctrinas de Schiller y mías es que somos personas que piensan que, diciendo lo que quiera que a uno le plazca decir y llamando a eso verdad, uno ya ha cumplido con todos los requisitos pragmáticos. [...] La falta de disposición por parte de algunos de nuestros críticos a entender nuestras afirmaciones en ningún sentido que no sea el más estúpido posible, es un descrédito para su imaginación del que no conozco parangón en la historia filosófica reciente.] W. James, *Pragmatism*, capítulo VI, pp.111-2. En el texto James menciona a F.C.S. Schiller, el pragmatista británico que bautizó su propia teoría como "humanismo" (véanse sus *Humanism: Philosophical Essays* (1903) y *Studies in Humanism* (1907)

obtener optando por un curso de acción determinado. Por excéntrica que a uno le pueda parecer a primera vista la definición de la verdad de James, existe un principio racional "de caridad" que obliga a preferir las interpretaciones plausibles de las teorías antes que las inverosímiles cuando ambas tienen cabida (con más razón cuando las inverosímiles son producto de la mala lectura). Habiendo declarado James que su propósito es *clarificar* el concepto de verdad, y no estipular uno nuevo, no es de esperar que su análisis subvierta radicalmente el modo en que normalmente *nos comportamos* con nuestras creencias --y es obvio que no las tomamos y dejamos a nuestro antojo--, aunque tal vez sí lo que creemos *significar* al calificarlas de "verdaderas". El concepto de satisfacción no pretende hacer saltar las "leyes de la verdad", sino ponerlas de manifiesto. Otra cosa es el éxito de James en el empeño.

Pero la principal injusticia que encierra la caricatura anterior es la de asimilar sin más el concepto de *satisfacción* con el concepto de *conveniencia* [*expediency*]. Aunque éste último también es un concepto utilizado por James en relación con ciertas verdades, debemos comenzar por comprender la idea de satisfacción en sus propios términos.[51]

Hay que reconocer que esto no resulta siempre fácil, ya que James a menudo se expresa en términos muy vagos, preferentemente metafóricos, al describir esa experiencia satisfactoria que hace verdadera a una creencia:

> Any idea upon which we can ride, so to speak; any idea that will carry us prosperously from any one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving

[51] Volveremos sobre el concepto de conveniencia en el próximo [illegible]

> labor; is true for just so much, true in so far forth, true *instrumentally*.[52]
>
> A new opinion counts as "true" just in proportion as it gratifies the individual's desire to assimilate the novel in his experience to his beliefs in stock.[53]
>
> Purely objective truth, truth in whose establishment the function of giving human satisfaction in marrying previous parts of experience with newer parts played no role whatever, is nowhere to be found. The reason why we call things true is the reason why they *are* true, for "to be true" *means* only to perform this marriage function.[54]

Ni siquiera estos pasajes, tan representativos del estilo de James en lo que tiene de impreciso y de "impresionista", darían pie a una interpretación de la verdad como "mero interés", aunque lo que en ellos se describe es indudablemente un interés. Cuál sea éste es algo que se desprende con bastante claridad de las anteriores palabras: la verdad es una propiedad de determinadas creencias en virtud de la cual podemos hallar correlaciones ("puentes", "maridajes", "caminos", "atajos", o cualquier otra imagen de las muchas que suministra James) entre experiencias, y, en particular, entre experiencias nuevas y experiencias

[52] [Cualquier idea sobre la que podamos cabalgar, por así decir; cualquier idea que nos haga prosperar llevándonos de una parte cualquiera de nuestra experiencia a otra distinta, que conecte cosas satisfactoriamente, que funcione con seguridad, que simplifique, que ahorre trabajo; [cualquier idea así] es verdadera justamente por todo eso, es verdadera en esa medida, verdadera *instrumentalmente*.] W. James, *op.cit.*, capítulo II, p.34.

[53] [Una opinión nueva vale como "verdadera" justamente en la medida en que satisface el deseo del individuo de asimilar lo novedoso de su experiencia a su reserva de creencias .] *Ibid.*, p.36.

[54] [Una verdad puramente objetiva, una verdad en cuyo establecimiento no desempeñe papel alguno la función de proporcionar satisfacción al hombre emparentando partes previas de su experiencia con otras más nuevas, no se hallará en ningún sitio. La razón por la que llamamos a las cosas verdaderas es la razón por la que *son* verdaderas, pues "ser verdadero" *significa* solamente realizar esta función de maridaje.] *Ibid.*, p.37.

pasadas, las cuales ya estaban conectadas entre sí por otras creencias verdaderas, por nuestra "reserva de creencias".

Si uno analiza esto con cierto detenimiento, encontrará en primer lugar que la concepción de las creencia como una forma de vínculo entre experiencias está muy próxima a la teoría de la creencia de Peirce y de su interpretación del pensamiento como un juego de signos. En efecto, la posibilidad a que se refiere James de "ir de un lugar a otro" dentro de la experiencia es algo muy similar a la relación de significación que conecta unas experiencias con otras. En ambos casos, el pensamiento, la creencia, opera mediante nexos que ordenan el material empírico presentado en primera instancia como mera sucesión. Hay, si acaso, una diferencia de énfasis entre ambos filósofos a la hora de determinar el interés que preside tal operación. En Peirce, la anticipación de estados futuros --o, más exactamente, de estados posibles condicionados a la eventualidad de diferentes acciones--, con el consiguiente provecho adaptativo, aparece como principal objetivo. En los anteriores pasajes de James, en cambio, esta función prospectiva no está explícita, y se incide más bien en un deseo interno del sujeto que busca esas conexiones por sí mismas, por la gratificación que resulta de una mayor integración de las propias experiencias. James habla de la armonización de lo novedoso con el depósito de creencias previas; a Peirce le interesa la capacidad de las creencias para prevenir las situaciones futuras.

No sería difícil interpretar esta diferencia como una nueva manifestación de los distintos caracteres intelectuales y motivaciones filosóficas que definen a uno y otro pensador. El interés que mueve el conocimiento tiene en el caso de Peirce un referente inequívoco en la ciencia y en su búsqueda de leyes y predicciones; ese interés, en la interpretación de James, se acerca más a la necesidad psicológica de dar

coherencia y unidad a la corriente de conciencia de un sujeto. Piénsese que James prácticamente nunca habla de "la investigación", concepto de la máxima importancia en Peirce y que tiene unas connotaciones claramente impersonales y colectivas, en tanto que éste tuerce siempre el gesto ante la "satisfacción" de que habla James como resultado final de la creencia, y que sólo puede entenderse en términos psicológicos e individualistas.

La segunda consideración importante, y esta vez esencial para comprender adecuadamente la teoría de la verdad de James, es que está formulada abiertamente como una negación de las "teorías objetivas" de la verdad. Al definir este concepto, como James hace, en términos de una correlación entre experiencias, se pretende que ya no sea necesario postular una relación de correspondencia o copia entre las ideas y la realidad objetiva. Precisamente cuando James argumenta en contra de esta concepción tradicional de la verdad, es cuando consigue expresar con mayor claridad sus propias ideas al respecto.

En el capítulo VI de *Pragmatism*, James contrapone la actitud de quien él llama indistintamente el absolutista, el racionalista o el intelectualista, con su propia orientación pragmática. Para los primeros, la verdad es una relación que los enunciados mantienen con la realidad antes, e independientemente, de que adquieran concreción en el contenido de una creencia. El proceso de conocimiento culminaría en un estado de cumplimiento epistemológico, en lo que James describe con ironía como "el clímax de nuestro destino racional", que se produce al *reconocer* o *aceptar* la verdad del enunciado en la creencia verdadera. El pragmatista, por su parte, debe pensar que esta "plenitud intelectual" no es más que una suerte de racionalización *ex post facto* aplicada sobre un tipo de creencias --las creencias verdaderas-- que deben marcar alguna diferencia

real en el mundo de la experiencia respecto de las demás creencias, si es que son en absoluto discernibles. Consiguientemente, el *significado* de esa verdad radica en lo que verdaderamente la distingue en la experiencia concreta de los sujetos, y no en las abstracciones que después podamos construir sobre la base de esa diferencia, las cuales, cumplan o no alguna función ulterior, pueden conducir a confusiones graves cuando se las toma por lo que no son. A la pregunta sobre cuál es esa diferencia real, la respuesta es ahora:

> *True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not.* That is the practical difference it makes to us to have true ideas; that, therefore, is the meaning of truth, for it is all that truth is known-as.[55]

En esta formulación más directa y libre de metáforas se puede apreciar mucho mejor lo que James trata de decir. En primer lugar, que el *significado* de la verdad no es algo en sí mismo distinto de los *criterios* de validación de las creencias. He aquí la clarificación pragmática del concepto, puesto que la máxima de Peirce se reduce a señalar que las ideas valen por lo que implican para la experiencia, es decir, que sus criterios empíricos de aplicación equivalen a su significado. El resultado --y ésta es una coincidencia importante con Peirce, pese a las diferencias que ya hemos señalado-- es una concepción "inmanentista" de la verdad, ya que ésta no se define desde un ámbito externo a las propias creencias. En segundo lugar, que la verdad de la creencia no es un accidente sobrevenido a ella, por así decir; no preexiste como una condición que la

[55] [*Las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no permiten hacer esto.* Tal es la diferencia práctica que para nosotros supone tener ideas verdaderas; tal es, por consiguiente, el significado de la verdad, pues eso

creencia debe cumplir, sino que depende del resultado de ciertas operaciones, y en esa medida se elabora en el acto mismo de *obtener* la creencia. En tercer lugar, que tales operaciones --asimilar, validar, corroborar y verificar-- tienen que ver exclusivamente con relaciones entre experiencias, y no de éstas con algo objetivo. Corroborar una creencia, por ejemplo, es experimentar algo que está en una determinada relación --prevista por la creencia-- con otras experiencias anteriores. La relación de las creencias con lo objetivo, que para el "racionalista" constituye la *causa* de que la creencia sea verdadera, para James es más bien la *consecuencia* de su verdad, pues lo objetivo puede especificarse en términos de lo descrito por las creencias verdaderas, pero las creencias verdaderas no se pueden especificar en términos de lo objetivo ("lo objetivo" es una abstracción incapaz de operar en la fijación de nuestras creencias).

El concepto de satisfacción queda así elucidado en términos no-psicológicos como el resultado de un proceso de armonización entre experiencias que puede resumirse en una sola palabra: *verificación* (y James gusta de subrayar la etimología de veri-ficar, que connota elaboración y manipulación). Las creencias verdaderas son las creencias empíricamente verificables, entendiendo por tales aquéllas que compatibilizan unas experiencias con otras, que las unifican en un todo inteligible. Pero esa unidad y esa armonía no son un hecho último; responden en todos los aspectos a un *interés* del sujeto (y así debe de ser si su logro exige que éste emprenda una serie de operaciones, para las que es necesario un *motivo*), interés cuyo cumplimiento se traduce (ahora sí, psicológicamente) en *satisfacción*.

De manera que la definición de la creencia verdadera como creencia satisfactoria no contrapone verificación y satisfacción; no se quiere decir

que la creencia no necesite ser verificada con tal de que resulte satisfactoria, sino, al contrario, que es satisfactoria *porque* se verifica, aunque también, y al mismo tiempo, que se verifica *porque* es satisfactorio hacerlo.[56] Aunque es inútil buscar en James un tratamiento lógicamente más profundo de este concepto de verificación --lo que sin duda sería exigible desde cánones más actuales-, también debe decirse que su principal objetivo es, similarmente al caso de Peirce, negativo en lo esencial. Se trata de combatir la idea "intelectualista" de que la verdad transciende categorialmente a la creencia y de que la aspiración de ésta es reconocer proposiciones verdaderas preexistentes. Las creencias, según James, son verdaderas por la misma razón por la que son "conocidas como" verdaderas, y por ninguna razón más. La verdad es el resultado de un proceso activo e interesado de los sujetos; su descripción en términos de satisfacción es la que mejor se ajusta a ésta su esencia última, y la que llama adecuadamente la atención sobre su naturaleza funcional o instrumental:

> Truth becomes a class name for all sorts of definite working-values in experience.[57]

En un cierto respecto, sería indiferente decir que la creencia es verdadera sólo porque es verificable o que es verificable sólo porque es verdadera. Ambas cosas son ciertas. Pero la fórmula ya no resulta indiferente cuando se parte de una o de otra para aclarar el concepto de

[56] James es consciente de que no toda creencia verdadera necesita ser de hecho verificada. Por lo general, en el conocimiento común, basta con que consideremos la verificación posible y no problemática, dado el carácter regular de nuestras experiencias. Véase *ibid.*, pp.99 y ss.

[57] [La verdad se convierte en un nombre colectivo que engloba todo tipo de valores operativos en la experiencia.] *Op. cit.*, capítulo II, p.38.

verdad, y por ende la verdadera naturaleza del conocimiento, ya que la segunda oculta esa naturaleza al desligar conceptualmente a la verdad de las operaciones que conducen a su establecimiento.

§13. Verdad y conveniencia

Por lo visto en el parágrafo anterior, el rasgo más relevante de la teoría de la verdad de James es su conversión de ésta en un concepto operacional vinculado originariamente con un interés activo por parte de los sujetos. Una consecuencia filosófica importante de tal concepción es que la relación del individuo con la verdad, relación que se materializa en la empresa del conocimiento, adquiere un significado nuevo, de tal modo que la actividad cognoscitiva aparece ahora como un tipo específico dentro de un género más amplio de comportamientos. Así nos encontramos en James con expresiones tan características como la siguiente:

> It pays for our ideas to be validated. Our obligation to seek truth is part of our general obligation to do what pays. The payments true ideas bring are the sole why of our duty to follow them.[58]

En otras ocasiones, hallamos esta misma idea expresada con la fórmula: lo verdadero es una especie de lo bueno. A resultas de su ataque a la concepción "racionalista" de la verdad como una realidad lógica preexistente hacia la que las creencias deben moverse, James encuentra que el imperativo racional de buscar la verdad por ella misma no explica real-

[58] [Nos es rentable que nuestras ideas sean validadas. Nuestra obligación de buscar la verdad es parte de nuestra obligación general de hacer lo que resulta rentable hacer. Las rentas que nos proporcionan las ideas verdaderas son la única razón de nuestro deber de atenernos a ellas.] *Pragmatism*, capítulo VI, p. 110.

mente nada, y que al mismo tiempo aísla a los procesos cognitivos del conjunto de las prácticas humanas cuya racionalidad consiste precisamente en estar en determinada relación con los intereses y deseos de los practicantes. De un modo un tanto paradójico, el racionalista hace aparecer al conocimiento como algo irracional, o al menos como algo dotado de una racionalidad artificiosa consistente en satisfacer mediante cierta actividad un fin definido por la actividad misma. Es decir, el conocimiento sería al mismo tiempo la herramienta y la fuente de su propia utilidad, de tal manera que, si pudiéramos eliminar de los individuos la facultad de conocer, desaparecería también con ella cualquier "necesidad objetiva" de conocimiento, y así nada real se habría perdido. Si bien esta llamada a la verdad por la verdad misma no está desprovista de cierto encanto estético, James se muestra mucho más inclinado hacia una "ética de la verdad", una explicación de las prácticas cognoscitivas que las pongan en relación con el comportamiento humano integral, y no con una parcela *ad hoc* de las manifestaciones del individuo cómodamente definida como su "destino intelectual".

Pero el equívoco en que suelen caer los críticos más superficiales de James (y del pragmatismo en general) es entender que el rechazo --por vacío-- de un imperativo incondicional de tender a la verdad por la verdad misma, va seguido de la propuesta por parte de James de un imperativo *hipotético*, según el cual habría que buscar la verdad *sólo si* ésta resulta rentable [*pays*]. Pero de ello se seguiría que, si --o cuando- la verdad no es rentable, entonces no tenemos por qué buscarla; y esto significa seguir instalados en una concepción "racionalista" de la verdad desde la que es posible concebir ésta con independencia de sus efectos prácticos concebibles, es decir, en una concepción abstracta carente de significado según las estipulaciones pragmáticas. Por el contrario, la idea

de James es que "verdad" *equivale a* "satisfacción" en el sentido antes señalado. La relación que se postula entre ambos conceptos no es de medios a fines, sino de equivalencia definicional; la búsqueda de la verdad es sólo la forma que toma en el ámbito de la relación cognitiva (simbólica, intelectual) con el mundo la aspiración general del individuo a una experiencia satisfactoria. El imperativo correcto no es "buscar la verdad a condición de que sea satisfactoria" (lo que, para James, valdría tanto como decir "actuar éticamente a condición de que ello sea bueno"), sino "buscar la verdad porque hay que buscar (en general) lo satisfactorio". Por eso puede decirse de una creencia verdadera:

> that "it is useful because it is true" or that "it is true because it is useful". Both these phrases mean exactly the same thing, namely that here is an idea that gets fulfilled and can be verified. True is the name for whatever idea starts the verification process, useful is the name for its completed function in experience. True ideas would never have been singled out as such, would never have acquired a class name, least of all a name suggesting value, unless they had been useful from the outset in this way.[59]

Pese a que las palabras de James no dejan lugar a dudas sobre las pretensiones de su teoría, lo cierto es que muchos de sus críticos han ignorado y siguen ignorando el abismo lógico que media entre *subordinar* la verdad a la satisfacción y *subsumir* lo verdadero en lo satisfactorio. Así se ha construido ese mito del "voluntarismo de la verdad" que tan

[59] [que "es útil porque es verdadera" o que "es verdadera porque es útil". Estas dos frases significan exactamente lo mismo, a saber, que aquí hay una idea que se cumple y que se puede verificar. "Verdadero" es el nombre para cualquier idea que comienza su proceso de verificación, "útil" es el nombre para su función ya completada en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca habrían sido identificadas como tales, no habrían adquirido nunca una denominación colectiva, tanto menos una denominación que sugiere valor, a no ser por haber sido útiles de esta manera ya desde

apresuradamente se asocia con el pragmatismo de James.[60] Pero, por decirlo todo, el mito se ha fortalecido también con el alimento que le ha proporcionado su propia víctima, no sólo en su modo metafórico de expresarse, sino en las ideas expuestas en algunos de sus escritos, precisamente los que llegaron a alcanzar una mayor divulgación.

Tales escritos son los que contienen el pensamiento de James en torno a la naturaleza y justificación del sentimiento religioso, y muy en particular su ensayo de 1897 "The Will to Believe".[61] No vamos a caer en el error de separar artificialmente a un "James epistemólogo" de un "James espiritualista", para poner a salvo su teoría de la verdad de las implicaciones que ésta adquiere cuando se aproxima a la naturaleza de la creencia religiosa. Semejante artificio sería tanto más imperdonable por cuanto no hemos dejado de insistir en páginas anteriores en la fuerte conexión entre preocupaciones epistemológicas e impulsos espirituales que se da en el pragmatismo clásico. Lo que sí queremos hacer notar, en todo caso, es que la teoría de la verdad de James es relativamente autónoma respecto de algunos de sus usos concretos por parte del propio James, y que ese significado autónomo, en lo que tiene de relevante para la evolución posterior del pragmatismo, puede desvirtuarse cuando se atiende exclusivamente a su peculiar aplicación a las creencias religiosas.

Como vimos en el parágrafo anterior, el concepto clave en la teoría jamesiana de la verdad es el concepto de verificación: una creencia es verdadera si es verificable, lo que para el sujeto comporta *satisfacer* su demanda de conexión e integración dentro de la propia experiencia; en ello radica la "rentabilidad" de la verdad, la cual a su vez explica la na-

[60] Volveremos a examinar esta cuestión en el próximo parágrafo.

[61] Como es sabido, la gran obra de James en torno al fenómeno religioso y su psicología es *The Varieties of Religious Experience*, de 1902.

tural predisposición humana hacia su logro y pone de manifiesto su naturaleza instrumental y práctica. Esto parece relativamente sencillo cuando se trata de cuestiones empíricas ordinarias. Mi creencia, por ejemplo, de que el fuego quema relaciona experiencias pasadas de proximidad del fuego con experiencias pasadas de dolor y con mi visión actual del fuego, y tal creencia da sentido a mi comportamiento ante esta experiencia actual. Su verdad coincide con su utilidad, pues consiste precisamente en la satisfacción que alcanza la acción guiada por ella, y eso es lo que la hace valiosa. Ahora bien, ¿qué sucede cuando las creencias se refieren a ámbitos tan distintos como, por ejemplo, el de las cuestiones religiosas? ¿Qué decir de una creencia sobre la existencia de Dios, o sobre la inmortalidad del alma? Aparentemente, la respuesta debería ser que, puesto que tales creencias no son verificables, no pueden ser verdaderas (tal vez incluso tampoco falsas).

Esta sería, sin duda, la respuesta de un positivista, pero lo que James entiende por "verificación" supera con creces unos límites tan estrechos. Más exactamente, no es el concepto mismo de verificación, sino el de *experiencia*, el que abre un abismo entre el verificacionismo de James y el que un poco más tarde abanderará el positivismo lógico. Desde su perspectiva de psicólogo clásico, la experiencia es para James, no una sucesión de datos sensoriales más o menos cosificados, sino un ámbito irreductiblemente concreto y subjetivizado; no el mundo de los sentidos, sino el mundo *del* sentido y de *lo* sentido, un mundo radicalmente personal, multiforme y, en una medida no pequeña, pre-racional. Lo característico de la experiencia así entendida es que no puede ser objetivada sin pérdida, no se puede atrapar sin más en una red de conceptos, pues con ello queda privada de su única propiedad esencial, la de ser un estado que se da en y para un sujeto. Bajo esta concepción, el sentimiento

de lo irreal, de lo sobrenatural, el sentimiento estético, místico o religioso, son una parte tan legítima de la experiencia como las impresiones sensoriales producidas por los objetos físicos. Precisamente estas variedades no convencionales (desde el punto de vista de la epistemología convencional, claro está) de la experiencia son el objeto de estudio de James en *The Varieties of Religious Experience*, obra sobre la que nos parecen muy acertadas las siguientes palabras de José Luis L. Aranguren:

> Mas el tema capital de William James en este libro es, a mi parecer, el de su concepto antipositivista, antimaterialista, antiobjetivista, de *experiencia*. Los elementos "egotísticos", como él los llama, no pueden ser suprimidos porque el "mundo de nuestra experiencia" no es reductible a los objetos científicos, que son solamente *ideal pictures*, representaciones abstractas, ajenas a nosotros mismos, en tanto que el *inner state is our very experience itself*.[62]

Las creencias religiosas, dado el tipo especial de experiencia a que se refieren, pueden según James obtener su propia verificación precisamente en relación con ese tipo de experiencia. No se trata, naturalmente, de creencias de orden teológico o referidas al aspecto institucional de la religión, sino de lo que James llama "religión personal", el tipo de experiencia que induciría en la personalidad religiosa el sentimiento de una presencia sobrenatural o la visión mística y transcendente del universo.[63] A este respecto, la religión cumple para James una función inequívoca *en la experiencia*, entre otras cosas porque es un modo de satisfacer determinadas aspiraciones humanas que no podrían verse cumplidas por otros medios.

[62] J.L.L. Aranguren, Prólogo a William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.6.

[63] Para una delimitación de este "territorio experiencial", véase *The*

Al afirmar que este tipo de creencias religiosas son *verificables*, James no está, pues, arguyendo en favor de la "demostrabilidad" de estas o aquellas cuestiones de fe. Más bien al contrario, semejante teología intelectualizada es para él una perversión de la verdadera naturaleza del fenómeno religioso y una desconsideración innecesaria hacia el mundo del sentimiento en el que tiene su lugar propio. Pero, dado que el significado de la creencia en general es la diferencia que ella introduce en la experiencia real de un sujeto, y puesto que la creencia religiosa sí supone una tal diferencia y sirve para satisfacer las expectativas de orden espiritual de los individuos con esa inclinación, debe concluirse que también la creencia religiosa puede ser verdadera en esa medida y por esa razón, del mismo modo que las creencias más ordinarias son o no verdaderas en función de la satisfacción que producen respecto de los fines para los que han sido concebidas.

Esto da paso a la tesis sostenida en "The Will to Believe" según la cual, por lo que hace a las cuestiones espirituales y de religiosidad personal, será verdadero lo que uno encuentre *conveniente* [*expedient*] creer. Si el sentido de lo sobrenatural resulta necesario y útil para aplacar la angustia existencial o la incertidumbre moral --como era el caso del propio James--, si ayuda a sobrellevar los aspectos más crueles de la existencia, si proporciona armonía a la vida o satisface algún ideal estético, entonces posee toda la verdad a la que puede aspirar, una verdad que no puede ser refutada porque tales efectos en la experiencia (cuando se producen) no necesitan de ninguna otra validación ulterior.

Uno diría, en primer lugar, que la posición de James es de una notable coherencia, aunque pueda ver con recelo la extensión del concepto de verdad a parcelas que, si bien son "empíricas" en el sentido que James confiere a este término, se distinguen significativamente de

otros planos de la experiencia menos imbuidos de emotividad. La verdad es un concepto propio de contextos "racionales", contextos tal vez no del todo ajenos al sentimiento, pero sí dotados de una cierta intersubjetividad que James parece negar por definición a la esfera de la experiencia religiosa. Dicho de otra manera, aun concediendo a James que la verdad no sea literalmente *objetiva* (por su anclaje último en la experiencia y por su dimensión instrumental), sí es al menos *objetivable* a través de conceptos y lenguajes comunes. La religiosidad de que habla James, por el contrario, parece encerrada de tal modo en el círculo de lo subjetivo e inefable que resulta dudoso la necesidad de introducir en ella un uso, por pluralista y antidogmático que sea, del concepto de verdad. De ello se sigue, ciertamente, que la expresión "creencia religiosa" es incorrecta, pues toda creencia es susceptible de verdad o falsedad. Pero no parece que esta conclusión sea muy difícil de aceptar desde la perspectiva de James, dado su rechazo de toda teología o sobrenaturalismo *sistemático*, esto es, presentado como un cuerpo articulado de proposiciones gobernadas por relaciones lógicas y demostrativas. La legitimidad de ciertos sentimientos, que es lo que a la postre parece preocupar a James, puede ser compatible con muy diversos tipos de creencias, de modo que "la experiencia religiosa", como fenómeno subjetivo, no requeriría ser defendida en términos de la verdad o falsedad de determinadas creencias.

Pero, yendo a lo que más directamente nos interesa, resulta también claro que estas consideraciones de James en torno a la religión no son extrapolables punto por punto a la verificación en la experiencia de otro tipo de creencias. El que los requisitos pragmáticos de la creencia religiosa se limiten a su *conveniencia* (*pues ésa es toda la diferencia que -- de acuerdo con James-- la creencia religiosa puede marcar en la experiencia de alguien*), no significa que sea posible justificar cualquier otra

creencia del mismo modo. Es obvio que el tipo de "satisfacción" que cabe esperar de nuestro conocimiento del mundo natural, de sus propiedades, su composición y sus leyes, no puede expresarse en términos de "conveniencia", y de hecho James no lo hace en ningún lugar. Así lo ha puntualizado muy oportunamente el filósofo Alfred Ayer:

> It is, indeed, only in the domains of morals and theology that the simple equation of truth and expediency for which James has been so widely criticized, partly, it must be said, as a result of his own occasional carelessness in exposition, can fairly be attributed to him.[64]

Como tratamos de mostrar en el parágrafo anterior, el concepto de "creencia satisfactoria" adquiere un valor muy distinto al de la mera conveniencia cuando lo que está en juego es el conocimiento de la realidad empírica. En este último caso, la satisfacción que identifica a la creencia como verdadera no procede tanto de su adecuación a algún tipo de *pre*concepción idiosincrática o de *pre*figuración psicológica, como de su *proyección* en la experiencia ulterior, indeterminada, que la verifica. Y este es el aspecto de la teoría de la verdad de James que servirá de referencia para el pragmatismo posterior.

[64] [De hecho, es sólo en los dominios de la moral y la teología donde la simple ecuación de verdad y conveniencia, por la que James ha sido tan ampliamente criticado --en parte, todo hay que decirlo, como consecuencia de sus propios descuidos ocasionales en la exposición--, puede serle atribuida con justicia.] A.J. Ayer, Introducción a W. James, Pragmatism. The Meaning of Truth, p.xxx. Y en otro lugar añade a esto: "Su ecuación general es más bien la de verdad con verificabilidad, y la interpretación más subjetiva que hace de algunas creencias maleables [*tender*] resulta de su deseo de hacer posible que también éstas puedan ser verificadas." La filosofía del siglo XX, p.102. Ayer realiza un estudio pormenorizado de

§14. Verdad y voluntad de creer

Nuestras consideraciones anteriores en torno al concepto de satisfacción, en su doble vertiente de verificabilidad y conveniencia, tenían por objeto despejar algunas dudas comunes a propósito de la teoría de la verdad de James. En particular, la imputación de "voluntarismo epistemológico" que a menudo recae sobre ella pierde una gran parte de su fuerza una vez que se comprende lo siguiente: que James entiende el criterio de conveniencia como la forma que adopta la verificación cuando se trata de creencias de un tipo muy particular, no empíricas en sentido ordinario, y a las que James no desea condenar al limbo del *nonsense*. Por lo tanto, y al margen de si se considera o no acertado este expediente, lo sustancial de su teoría consiste en la identificación de verdad y verificabilidad, y en el análisis de ésta última como una forma concreta del concepto más general de satisfacción.

No obstante, y puesto que la verdad sigue quedando definida en términos generales como "lo que nos satisface creer", o lo satisfactorio en el orden de las creencias, es posible que la sombra del voluntarismo planee aún sobre esta teoría. Vamos, pues, a tratar de argumentar más explícitamente nuestra interpretación del pensamiento de James sobre este punto.

Ya que estamos manteniendo que la teoría de la verdad de William James no incurre en voluntarismo, tal vez debamos empezar por aclarar algo más este concepto. Consideremos el siguiente pasaje del filósofo contemporáneo Jon Elster:

> Creer a voluntad, en procura de las consecuencias beneficiosas de tener la creencia, es una empresa condenada a la derrota porque no podemos --conceptualmente no podemos-- creer y al mismo tiempo creer que la creencia se ha adoptado por razones no cognitivas.[65]

Parece que tenemos aquí una negación explícita de lo que venimos llamando "voluntarismo epistemológico". Aparentemente, tenemos también un rechazo de las concepciones instrumentales de la verdad (aunque el contexto no permite suponer que Elster esté pensando precisamente en James). Ahora bien, el pasaje ofrece dos descripciones alternativas de lo que se pretende criticar, descripciones que el autor considera equivalentes. Por una lado, creer "en procura de las consecuencias beneficiosas de tener la creencia"; por otro, creer que una creencia "se ha adoptado por razones no cognitivas". Ambas descripciones serían aplicables al hecho de "creer a voluntad" (voluntarismo epistemológico), hecho cuya imposibilidad pretende demostrarse.

Comencemos por el hecho de creer algo creyendo que la creencia se ha adoptado por razones no cognitivas. Elster señala, acertadamente, que se trata de un imposible conceptual. "Creer que P" equivale a "tener por verdadero que P". A su vez, "tener por verdadero que P" expresa un *estado cognitivo*,[66] pues "verdadero", "falso", "dudoso", "verosímil", etc., son términos que denotan propiamente la función intelectual de la cognición. Los estados cognitivos pueden estar producidos por muy diferentes circunstancias: pueden ser el producto de la reflexión, del aprendizaje, del prejuicio, del hábito o de la fantasía. Al mismo tiempo, estos estados

[65] J. Elster, *Juicios salomónicos: las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, p.16.

[66] Usamos esta expresión para evitar el término "cognición", que para algunos sólo es aplicable al *acto cognitivo*, en el que lo creído como verdadero es además verdadero.

pueden tener distintos grados de patencia para el individuo, o bien se trata más exactamente de disposiciones que se actualizan en diferentes ocasiones: uno puede ser más o menos consciente de si cree o no cree que P, o de con qué firmeza lo cree; la conducta propia puede poner de manifiesto ante los demás una creencia que no es consciente en ese preciso momento para uno mismo, etc. Pero cuando el estado cognitivo se verifica, o cuando la disposición se actualiza conscientemente, el sujeto que cree que P experimenta una relación con P de tipo cognitivo y que consiste en tener a P por verdadero, esto es, "reconoce razones cognitivas" en favor de la verdad de P. Posiblemente la expresión "razones cognitivas" no sea demasiado afortunada, pues sugiere algún tipo de proceso discursivo o argumentativo que no siempre se verifica, como cuando alguien dice que cree algo, o incluso que está convencido de ello, pero no encuentra las razones adecuadas para justificarlo. Pero parece suficientemente claro que la intención de Elster es referirse sin más a la índole cognitiva del estado en cuestión, al hecho de que se trata del producto de un acto intelectual de (pretendido) conocimiento.

Ahora bien, *creer* que tengo un determinado estado cognitivo en relación con P por razones no cognitivas es sin duda una contradicción, ya que es lo mismo que decir que juzgo que mi estado es al mismo tiempo cognitivo y no cognitivo. Cuando tengo una creencia, experimento un estado cognitivo, y por tanto no puedo creer que lo que tengo es algo diferente a un estado cognitivo. Otra cosa, naturalmente, es que de hecho uno pueda tener creencias por razones no cognitivas, en el sentido diferente de que la fuente de esas creencias puede no ser lo que consideramos como canales propios para la cognición (sean éstos cuales fueren). Pero incluso esas creencias, en la medida en que lo son, son estados cognitivos del sujeto, pues se experimentan como fenómenos de índole cogni-

tiva. Desde luego, el estado cognitivo en relación con P puede variar, o bien --como sucede habitualmente-- porque hay alguna nueva información que modifica la creencia sobre P, o bien --como también ocurre a veces-- porque el sujeto encuentra que el origen de la creencia es espurio. En realidad, es muy frecuente que ambas cosas se den juntas en diferentes proporciones, pero, en cualquier caso, el resultado es el mismo: la creencia se modifica o se abandona.

Tenemos, pues, que toda creencia se experimenta como un estado cognitivo y que, en ese sentido subjetivo, toda creencia *se cree tener* por razones cognitivas. En segundo lugar, que, en un sentido objetivo, la creencia puede obedecer a razones no cognitivas, siempre y cuando esto no afecte al modo subjetivo de experimentarla. Y, en tercer lugar, que cuando el individuo deja de atribuir razones cognitivas a su creencia, deja en el mismo momento de tener esa creencia como estado cognitivo subjetivo.

Naturalmente, lo que uno desearía saber ya a estas alturas es qué es lo que hay que entender por "razones cognitivas", o por la "índole cognitiva de la creencia". De lo contrario, todo lo que llevamos dicho corre el riesgo de reducirse a la muy poco comprometida afirmación de que "no podemos creer que no creemos lo que creemos". Precisamente en este punto es donde nos parece que podemos decidir cuál es realmente el importe de la teoría de la verdad de James. Esta teoría no afirma que tengamos creencias sabiendo que se apoyan en "razones no cognitivas" (el interés, la conveniencia, la utilidad, etc.). Tampoco niega que haya algo a lo que podamos llamar las "razones cognitivas" para sostener una creencia. Si afirmara lo primero o negara lo segundo, vendría a decir de una u otra manera que podemos creer que no creemos lo que creemos, y esto bastaría para mostrar su falsedad. *Lo que afirma simplemente es que*

las "razones cognitivas" *son aquéllas que se fundan en las consecuencias beneficiosas de tener la creencia.*

Notemos, en primer lugar, que la teoría de James así entendida no puede refutarse por vía conceptual aduciendo que propone un fundamento no cognitivo para la creencia. En segundo lugar, que atrae la atención sobre el punto realmente interesante a efectos epistemológicos, que no es otro que el de dotar de algún contenido al concepto puramente formal de "razón cognitiva". Y, en tercer lugar, que esta interpretación es la única válida, no ya por aquel principio hermenéutico de caridad que nos obliga a optar por la lectura más plausible, sino sencillamente porque coincide con el propósito declarado de James de ofrecer un *análisis* o una *explicación* del conocimiento, y no de instaurar el escepticismo mediante alguna forma de reducción irracionalista.

Ciertamente, Elster afirma en el pasaje anterior que creer "en procura de las consecuencias beneficiosas de tener la creencia" vale tanto como decir que se cree sabiendo "que la creencia se ha adoptado por razones no cognitivas". Si nuestro propósito fuera evaluar lo que Elster *quiere decir*, seguramente le daríamos toda la razón, ya que sus palabras significan algo perfectamente razonable y que no contradice en nada la teoría de James: no podemos decidir qué creer sólo porque nos vendría muy bien que ciertas creencias fueran verdaderas --por ejemplo, podría sernos muy útil creer que nuestros actos no tienen consecuencias para los demás, porque así nos libraríamos de ciertos sentimientos de culpa muy molestos o nos veríamos más libres a la hora de decidir. Pero dado que nos estamos sirviendo de sus palabras descontextualizadas con fines meramente expositivos --y tal vez deberíamos pedir disculpas a Elster por ello--, lo cierto es que la afirmación de que las consecuencias beneficiosas de las creencias no son razones cognitivas de ellas, tomada en sus

justos términos, constituye una tesis epistemológica --no lógica o conceptual-- pendiente de justificación.

La justificación de lo contrario por parte del pragmatismo ya nos es conocida. El soporte cognitivo de una creencia consiste en su articulación con la acción, porque la creencia misma es finalmente un código para la acción. Una "falsa creencia" no es aquélla que adoptamos "en procura de sus consecuencias beneficiosas". Según James, si no persiguiéramos tales consecuencias beneficiosas, no se explicaría nuestro interés en dividir las creencias en verdaderas y falsas, ni la connotación de valor de la palabra "verdad".[67] Una "falsa creencia" es más bien aquélla sobre la cual no estaríamos sinceramente dispuestos a *actuar*.[68]

Los ataques de James contra el "intelectualismo" y el "racionalismo" pueden muy bien entenderse, a la luz de estas consideraciones, como la crítica de un concepto de las "razones cognitivas", o bien vacío (la verdad por la verdad misma), o bien metafísico y oscurantista (la intuición intelectual, la unidad racional, la captación de la esencia). Pero --y esto es justamente lo que se pasa por alto en las peores lecturas de James-- la contrapartida pragmatista no consiste en desacreditar los intereses intelectuales, sino en suministrar un análisis de esos intereses que resulte más plausible y contribuya a salvar los dualismos característicos de esos modos de pensar:

[67] Véase más arriba la nota 58.

[68] Sin embargo, James no llegó a pensar en un análisis puramente disposicional de la creencia. Para él, las dificultades filosóficas en relación con el conocimiento no provienen del lenguaje de los "estados mentales", sino del dualismo implícito en la metáfora de la "representación". Sobre esto, véase G.E. Myers, *William James: His life*

> [Pragmatism] seems to most people to *exclude* intellectual interests, but all it *means* is to say that these are subjective interests like all the others.[69]

En definitiva, si entendemos por "voluntarismo epistemológico" una concepción según la cual podemos creer lo que deseemos sin atender a razones cognitivas (porque no las hay o porque podemos salvar su compulsión), la teoría de la verdad de James no defiende ninguna forma de voluntarismo. La tesis de que la verdad tiene una naturaleza instrumental no puede, pues, invalidarse acudiendo a la lógica de la creencia, sino que constituye una tesis epistemológica sustantiva que pretende dotar de contenido al concepto de "razones cognitivas" que en esa lógica se emplea. El pragmatismo que defiende James no afirma que podamos fijar nuestras creencias a voluntad, ni que sea verdadero aquello que deseemos creer; pero sostiene que ello no se debe a que las razones cognitivas sean independientes de los intereses de los sujetos, sino a que la voluntad no puede decidir el resultado de las acciones, y es únicamente ese resultado el que determina su satisfacción.[70]

¿Diría James, entonces, que toda creencia satisfactoria es verdadera con independencia del medio por el que haya sido obtenida? Un poco más arriba hemos señalado que los estados cognitivos pueden tener fuentes muy diversas, y que no todas se consideran habitualmente legítimas. Un caso característico es el de las creencias que se originan en el prejuicio,

[69] [A la mayoría de la gente le parece que [el pragmatismo] *excluye* los intereses intelectuales, pero todo lo que *afirma* es que éstos son intereses subjetivos como todos los demás.] R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, vol.2, p.475; citado en S. Haack, "Can James's Theory of Truth Be Made More Satisfactory?", p.277.

[70] Puede encontrarse una defensa reciente de esta fundamentación pragmática de la racionalidad cognitiva en N. Rescher, *Rationality*, capítulo 3 ("The pragmatic Turn: Even Cognitive Rationality has a Pragmatic Ba-

las cuales sin embargo suelen consolidarse precisamente por su utilidad para quien las mantiene. Un buen ejemplo de este fenómeno es lo que en terminología marxista se denominaría una "creencia ideológica", aquélla que se origina en la posición o el interés de clase de quien la mantiene. Desde una perspectiva como la de James, en la que la verdad no es una realidad lógica previa, sino el resultado de un proceso de veri-ficación en continua progresión, las fuentes de la creencia resultan esencialmente irrelevantes, aunque la práctica pueda enseñarnos que determinados métodos de adquisición de la creencia tienden a ofrecer mayores garantías de verificación. En consecuencia, James posiblemente afirmaría que las creencias ideológicas de un burgués son verdaderas en la medida en que se vean verificadas por las experiencias reales del burgués, y que la acumulación indefinida de esa experiencia es todo lo que cuenta a efectos de su verificación. Otra cosa es si la calificación de esas creencias como ideológicas no puede ser a su vez ideológica, y, en definitiva, si el término "ideológico" --como decía Bertrand Russell que le sucedía al término "metafísico"-- no equivaldrá en ciertos círculos a "una opinión no mantenida por este autor".

REFERENCIAS

ARANGUREN, José Luis L., Prólogo a William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Ed. Península, Barcelona 1986. Pp.5-7.

AYER, Alfred J., *The Origins of Pragmatism*. Macmillan, Londres 1968.

- Introducción a W. James, *Pragmatism. The Meaning of Truth*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975. Pp.vii-xxx.

- *La filosofía del siglo XX* (1982). Ed. Crítica, Barcelona 1983. Traducción de Jorge Vigil.

BAIN, Alexander, *Mental and Moral Science* (1868).

BRODSKY, Garry M., "The Pragmatic Movement", *Review of Metaphysics* (1971), pp.262-91.

CAMPBELL, James, *The Community Reconstructs: The meaning of pragmatic social thought*. University of Illinois Press, Chicago (Ill.) 1992.

ELSTER, Jon, *Juicios salomónicos: las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión* (1989). Ed. Gedisa, Barcelona 1991. Traducción de Carlos Gardini.

FISCH, Max H., "Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism". *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), pp.413-44.

GOODMAN, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983. 4ª edición.

HAACK, Susan, "Can James's Theory of Truth Be Made More Satisfactory?", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XX (1984), pp.269-278.

HEMPEL, Carl Gustav, "Studies in the Logic of Confirmation". *Mind*, vol. 54 (1945), pp.1-26 y 97-121.

JAMES, William, *The Principles of Psychology*. 2 vols. Henry Holt and Co., Nueva York 1890.

- *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Henry Holt & Co., Nueva York 1897.

- *The Varieties of Religious Experience: A study in human nature*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1902.

- *Pragmatism. The Meaning of Truth* (1907 y 1909). Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

- *Collected Essays and Reviews*. Ed. por Ralph B. Perry. Longmans, Green & Co., Nueva York 1920.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (1781, 1787). Ed. Alfaguara, Madrid 1978. Traducción de Pedro Ribas.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Ed. Espasa Calpe, Madrid 1983. 8ª edición. Traducción de Manuel García Morente.

LEWIS, Clarence Irving, "A Pragmatic Conception of the A Priori", en *Collected Papers*. Ed. por John D. Goheen y John L. Mothershead Jr. Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1970. Pp.231-9.

- *Mind and the World Order: Outline of a theory of knowledge* (1929). Dover Publications, Nueva York 1956. Edición corregida.

LOVEJOY, Arthur O., "The Thirteen Pragmatisms". *Journal of Philosophy*, 5 (1908), pp.6-12 y 29-39.

MILLS, C. Wright, *Sociology and Pragmatism: A study in American higher learning*. Paine-Whitman Publishers, Nueva York 1963.

MISAK, Cheryl J., *Truth and the End of Inquiry: A Peircean account of truth*. Clarendon Press, Oxford 1991.

MURPHEY, Murray G., "Charles Sanders Peirce", en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan & The Free Press, Nueva York 1967. Vol. 6, pp.70-8.

MYERS, Gerald E., *William James: His life and thought*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1986.

PASSMORE, John, *100 años de filosofía* (1957). Alianza Ed., Madrid 1981. Traducción de Pilar Castrillo.

PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers*. Ed. por Charles Hartshorne y Paul Weiss (vols. 1-6) y Arthur W. Burks (vols. 7-8). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958.

PERRY, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Little, Brown & Co., Boston (Mass.) 1935.

RESCHER, Nicholas, *Rationality: A philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*. Clarendon Press, Oxford 1988.

ROHATYN, Dennis, "Peirce and the Defense of Realism: The unfolding of pragmatic logic". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XIX (1983), pp.45-61.

SCHEFFLER, Israel, *Four Pragmatists: A critical introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1974.

SCHILLER, Ferdinand Canning Scott, *Humanism: Philosophical Essays*. The Macmillan Co., Londres 1903.

- *Studies in Humanism* (1907). The Macmillan Co., Londres 1912. 2ª edición.

- "William James and the Making of Pragmatism". *The Personalist*, vol. VIII (1927), pp.81-93.

THAYER, H. Standish, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1981. 2ª edición.

WEST, Cornel, *The American Evasion of Philosophy: A genealogy of pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Madison (Wis.) 1989.

CAPITULO 3. EL PRAGMATISMO EN LA FILOSOFIA: PERSPECTIVA HISTORICA (II)

§15. Pragmatismo y descriptivismo

Por encima de sus evidentes diferencias, las concepciones de la verdad de Peirce y de James coinciden al menos en un punto: la verdad es el *resultado* de un proceso, pero no la *meta* de éste, si por meta se entiende estrictamente algo que está previamente conformado --digamos, en la mente de un hipotético sujeto omnisciente— y que actúa como invisible polo de atracción para el conocimiento. Aunque con distinto énfasis, ambos filósofos explotan la idea de que la realidad incluye como parte de sí misma --lo que es muy distinto, nótese bien, a "ser un producto de"-- la incidencia de los sujetos humanos al categorizar, explicar y producir significados. Esto es, el blanco al que se dirige el conocimiento es irremediablemente también el escenario en el que actúa el conocedor, el cual modifica con su intervención cognoscitiva. Se trata de una idea a la que ya nos hemos referido con anterioridad como la síntesis que está en el horizonte de toda filosofía pragmatista.[1]

1 V. supra, §7.

La imagen de un conocimiento que "persigue" *la* verdad representa para Peirce y para James una metáfora desafortunada porque constituye una reconstrucción *a posteriori* que elimina todo vestigio de la actividad cognoscitiva real. Esta consistiría, una vez esclarecida pragmáticamente, en la veri-*ficación* de las creencias como instrumentos satisfactorios para la predicción, en la creación de redes conceptuales que integren progresivamente una mayor variedad de experiencias, y no en la prosecución de una "verdad" cuyo valor es meramente nominal, pues su contenido para el sujeto de la investigación es, *a fortiori*, absolutamente desconocido. Lo buscado no es la verdad, sino las consecuencias empíricas e instrumentales de la creencia (la satisfacción de que habla James); la verdad es la creencia verificada, el valor que se confiere a ésta como consecuencia de sus efectos, no la "causa" de los mismos:

> Truth *ante rem* means only verifiability, then; or else it is a case of the stock rationalistic trick of treating the *name* of a concrete phenomenal reality as an independent prior entity, and placing it behind the reality as its explanation.[2]

Esta concepción de la verdad como valor asignado a la creencia, y no como una entidad o cuasi-entidad que modela, regula y explica retrospectivamente el conocimiento, es una de las notas más características y reconocibles del pensamiento pragmatista. Resulta evidente, tanto en James como en Peirce, la conexión de este enfoque con una adecuada

[2] [Así pues, la verdad *ante rem* significa únicamente verificabilidad; si no, será un caso más del truco de repertorio racionalista consistente en tratar el *nombre* de una realidad fenoménica concreta como si fuera una entidad previa independiente, para colocarla luego tras esa realidad como su explicación.] W. James, *Pragmatism*, p.105; véanse las pp.104-6 para un desarrollo completo del argumento. Imaginamos que James lo considera un truco "de repertorio" porque suele aplicarse a otros muchos nombres, como

captación de la dinámica propia de las ciencias, sometidas a una perpetua revisión que corrige y redefine sus afirmaciones en función de un aporte de experiencias para el que no se postula límite alguno. Por la misma razón, el carácter conjetural y falibilista que la ciencia ha ido tomando a los ojos de la moderna epistemología puede entenderse, al menos en parte, como un modo de permanencia del pragmatismo en el pensamiento posterior.[3]

Con ello debería alejarse también la sospecha de que la concepción pragmatista de la verdad se equipara con alguna variedad de la teoría de la coherencia. El coherentismo concibe la realidad como un sistema de representaciones, y la verdad como una determinada relación entre ellas. Para el pragmatismo, por el contrario, la verdad sigue implicando la correspondencia entre pensamiento y realidad objetiva, si bien confiere a esa "correspondencia" un significado nuevo y activo. Para Peirce, lo que se afirme como existente en el final ideal de la investigación es lo absolutamente real y objetivo. Para James, también es una realidad plenamente objetiva la que fluye tras la experiencia y la que obliga a ajustar las representaciones en busca de una pauta de acción (creencia) satisfactoria. La satisfacción pragmática no es un análisis alternativo a la correspondencia como explicación de la noción de "verdad", sino un análisis *de* esa misma idea de correspondencia, la cual, tal como se entiende desde las teorías realistas convencionales, oculta más que esclarece el verdadero significado del conocimiento.[4]

[3] Sobre el falibilismo como elemento consustancial al pragmatismo, véase *infra*, §24.

[4] Sobre la inoperancia epistemológica de la idea abstracta de correspondencia, v. M.D. Bybee, "James's Theory of Truth as a Theory of Knowledge", y A.M. Faerna, "Verdad y criterios: sobre la justificación prag-

No pretendemos afirmar que haya una única lectura posible del significado del pragmatismo para el debate tradicional en torno a la relación entre conocimiento y realidad. Si reducimos ese debate a las tres posiciones clásicas --realismo, idealismo y fenomenismo--, es un hecho que, para muchos comentaristas, el pragmatismo podría entenderse simplemente como una variedad de alguna de ellas, en especial de las dos últimas (las posturas varían según qué autor se considere el más representativo dentro de la corriente pragmatista, e incluso cuáles de sus escritos deban servir de principal referencia). Sin embargo, lo que venimos señalando hace pensar más bien que el pragmatismo constituye una opción diferenciada de las tres anteriores.

Esas tres posiciones clásicas pueden entenderse como las distintas conclusiones a que puede llegarse desde lo que a veces se denomina una perspectiva "del espectador", o descriptivista, en relación con el conocimiento. Adoptar una tal perspectiva significa definir el *problema* del conocimiento como el de la captación pasiva por parte de un sujeto de algo enfrentado a él y separado de él, a lo que llamamos "lo real". Esta preconcepción puede conducirnos a la idea de que eso real es un universo de entidades sustanciales autosuficientes (realismo), una secuencia de datos sensoriales (fenomenismo), o un mundo constituido por ciertos actos del sujeto mismo (idealismo). El pragmatismo, en la lectura que aquí queremos hacer plausible, no podría alinearse con ninguna de estas opciones, puesto que pretende modificar los términos que definen el *problema* como tal. Siendo así, no puede identificarse parcial o totalmente con ninguna de las soluciones previas, ni tan siquiera constituir una cuarta respuesta en competencia con las anteriores; el pragmatismo se situaría

clara de la revisión pragmatista del concepto de correspondencia; cf. *infra*, §19.

más allá del realismo, del idealismo y del fenomenismo, en una perspectiva que ya no admite ese trilema.[5]

Es muy propio del talante de los pragmatistas, y muy representativo de su peculiar autoconciencia, el terciar en las disputas filosóficas con la intención, no tanto de hallar una solución nueva, como de sustituir el problema original por otro. En un espíritu que más tarde resurgirá con fuerza entre los filósofos analíticos, los pragmatistas tienden a concebir esas disputas como pseudo-problemas originados en una visión distorsionada de la realidad --distorsión a menudo atribuible a la propia filosofía, que se encapricha de ciertos conceptos y olvida que éstos se crean en y para un tiempo, y que su valor es instrumental. En la epistemología, esta actitud se expresa con claridad máxima en el intento de abandonar la perspectiva "del espectador" o descriptivista ante el problema del conocimiento. Si dicha perspectiva constituía el presupuesto compartido por las tesis realista, fenomenista e idealista, los pragmatistas como Peirce prefieren tomar como punto de partida sobre el que definir el problema epistemológico una visión en la que sujeto y objeto de conocimiento se encuentran ya, como un *factum* previo a cualquier explicación, en una relación mutuamente constitutiva, esto es, formando una unidad real cuya disociación es meramente analítica. La conversión del esquema analítico sujeto/objeto en una oposición de principio es fruto de una determinada concepción *filosófica*, justamente aquélla que ahora se pretende abandonar. A esto le podríamos llamar una perspectiva "interactiva" (del ac-

[5] Esta es la interpretación que le conferiría al pragmatismo un calado filosófico mayor. Como decimos, otros intérpretes prefieren lecturas de alcance más limitado. Puede encontrarse una amplia muestra de las diversas posturas en este debate en VV.AA., *Perspectives on the History of Pragmatism: A symposium on H.S. Thayers's «Meaning and Action»*. Nuestra interpretación es afín a la de Thayer; también está bien argumentada en S.B. Rosenthal, "The Pragmatic World of Charles Peirce".

tor), no "espectativa" (del espectador), sobre la naturaleza de los procesos cognitivos. Desde ella, el problema del conocimiento ya no consiste en cómo volver a ligar los dos términos de la relación cognoscitiva, lo que da origen a las tres posiciones clásicas, sino en hallar los conceptos adecuados para elucidar el *factum* de la interacción entre sujeto y objeto, sobre el que esas tres posiciones clásicas no pueden arrojar ninguna luz. Se trata, en definitiva, de sustituir la preconcepción desde la que arranca la reflexión filosófica, o de cambiar la metáfora mediante la que tratamos de lograr una comprensión consciente y explícita del significado de la actividad intelectual en general. Para la sensibilidad pragmatista, la metáfora del espectador debe ser abandonada, no sólo porque ha agotado ya sus virtudes y la filosofía hace tiempo que sólo se debate con sus limitaciones, sino también porque la irrelevancia en que la epistemología ha mantenido a la dimensión activa de los sujetos no debe prolongarse más.

Si esta interpretación es correcta, el pragmatismo se sitúa efectivamente más allá del debate clásico, y constituye el primer intento consciente por encontrar una alternativa a la perspectiva del espectador --aunque sus primeros pasos puedan ya rastrearse en Kant--, intento que ha obtenido un particular eco en la epistemología contemporánea.[6] Pero no es nuestro propósito ahora desgranar los argumentos y contraargumentos a que podría dar lugar esta confrontación de perspectivas, sino únicamente señalar que, a nuestro juicio, es así como debe entenderse el lugar del pragmatismo en el debate sobre el conocimiento y su legado para la filosofía actual. En todo caso, una confrontación entre pre-

[6] Como lo pone de manifiesto la repercusión que ha alcanzado en tiempos todavía recientes la obra de R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, que se sitúa claramente en esta línea de revisión de las metáforas epistemológicas tradicionales.

concepciones no es, por su propia naturaleza, expresable en argumentos que puedan ser objeto de una valoración neutral; se decide más bien en términos de coherencia y de adecuación a otros intereses teóricos más generales. En el caso del pragmatismo, la adopción de una perspectiva "interactiva" parece suficientemente justificada, no sólo en razón de su pretendida superioridad intrínseca, sino sobre todo por su afinidad con el sesgo naturalista, evolucionista y anti-especulativo con que sus representantes conciben la naturaleza humana en todas sus manifestaciones, que hace aparecer al hombre como un ser esencialmente mediado por la naturaleza y la sociedad.

Esta lectura del pragmatismo como abandono de la perspectiva descriptivista es también congruente con el rechazo de las teorías de la verdad como correspondencia (abstracta) y de las teorías coherentistas a que ya nos hemos referido, puesto que ambas son asimismo subsidiarias de una epistemología construida sobre la metáfora del espectador. Como hemos visto en el caso de Peirce y de James, "correspondencia con la realidad" y "coherencia interna" son ideas que, aunque aplicables a nuestras creencias verdaderas, no sirven para esclarecer en qué consiste su verdad; sólo se limitan a declararla. En este caso la propuesta pragmatista vuelve a situarse más allá, y no meramente enfrente de, las posiciones tradicionales. La verdad es un valor adquirido por la creencia como resultado de un proceso de investigación en el que se pone en práctica la interacción esencial entre el individuo y el mundo a través de la experiencia. Es el éxito de esa investigación el que asegura la coherencia y da sentido a la correspondencia entre pensamiento y realidad, y no a la inversa.

Una consecuencia filosóficamente interesante de este giro es que se elimina la posibilidad misma de una verdad inaccesible *ex hypothesi* al

conocimiento, y con ella uno de los más firmes puntales para ciertas formulaciones del escepticismo epistemológico. Todas las hipótesis escépticas que descansan en la descripción de un universo específicamente dispuesto para engañar inexorablemente al entendimiento, desde el *Deus deceptor* cartesiano hasta los cerebros conectados a ordenadores que reproducen un mundo ficticio, descansan en la perspectiva descriptivista. Bajo la perspectiva pragmatista, en cambio, tales hipótesis carecen de sentido, pues toda descripción (referida al mundo de los hechos) tiene que estar formulada en conceptos que tengan consecuencias prácticas concebibles, de acuerdo con la máxima de Peirce. Dicho más directamente, una situación *intrínsecamente* inobservable --como la que esas hipótesis describen para cuestionar todo conocimiento, no importa cuán lejos lleguemos en nuestra investigación-- no es en absoluto una situación objetiva de un sujeto, puesto que carece por completo de determinación para su experiencia real y posible. Las que en la actualidad se presentan como "teorías internalistas" del conocimiento son claramente deudoras de este giro pragmatista que estamos describiendo.[7]

El cambio de perspectiva impulsado por el pragmatismo puede suscitar dudas en torno a la objetividad de un conocimiento que ya no es definido con independencia de los fines e intereses de los individuos (particulares o como especie). Pero, de nuevo, los filósofos pragmatistas parecen querer introducir también en este punto una inversión radical de los términos de la cuestión. Si, ya desde Aristóteles, tendemos a asociar

[7] En la epistemología de Lewis encontraremos una versión muy depurada de esta refutación del escepticismo absoluto (v. Parte Segunda, especialmente §36). Por nuestra parte, tratamos de desarrollar la idea desde una perspectiva más amplia en los §§22 y 23, mediante los conceptos de "verdad inmanente" y "verdad *sub specie aeternitatis*". Para el problema del escepticismo en relación con las teorías internalistas --Davidson, Putnam, Sellars, Rorty, etc.--, es muy recomendable el libro de J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*.

la objetividad en el conocimiento con una actitud pasiva en la que el sujeto contempla (una vez más la metáfora del espectador) los hechos desde una posición externa privilegiada, de modo que "objetividad" aparece como sinónimo de "no interferencia" en el objeto de conocimiento, ahora es precisamente esa imbricación entre sujeto y objeto lo que se ofrece como fundamento más plausible para la adecuación objetiva de las creencias. Desde el punto de vista pragmatista, sólo porque el conocimiento es una actividad esencialmente dependiente de las necesidades humanas, podemos confiar en que los mecanismos cognoscitivos que ponemos en práctica efectivamente nos aproximan al mundo "tal como es". Es decir, la objetividad no consiste realmente en la no interferencia; es otra forma del imperativo de verdad que asegura la efectividad de los medios (el conocimiento) respecto de los fines (los intereses y necesidades humanas). Por el contrario, un conocimiento entendido como fin en sí mismo, como despliegue de teorías que "buscan la verdad" como premio honorífico, estaría por siempre expuesto a los extravíos del pensamiento, no importa con qué vehemencia declarara su prurito de objetividad.

De entre los pragmatistas, ciertamente fue John Dewey quien con más virulencia contrapuso el modo contemplativo con el modo práctico de entender los procesos de conocimiento. En su obra *Reconstruction in Philosophy*,[8] elabora toda una explicación socio-histórica de cómo surge el ideal contemplativo en Grecia en conexión con el pensamiento religioso y mítico, y razona que su supervivencia una vez que las artes prácticas primero, y las ciencias después, alcanzaron su desarrollo, es un caso de anacronismo y de tradicionalismo filosófico cuyo efecto más pernicioso es la consolidación de la brecha entre un saber intelectual y elevado y un

[8] J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, capítulo I.

saber material e inferior. Frente a esto, la perspectiva interactiva ofrece una comprensión distinta y no escindida de la relación cognitiva con la realidad. Las propias palabras de Dewey servirán mejor que cualquier paráfrasis como expresión de esta actitud:

> Conditions and events are neither to be fled from nor passively acquiesced in; they are to be utilized and directed. They are either obstacles to our ends or else means for their accomplishment. [...]
>
> [...] Historic intellectualism, the spectator view of knowledge, is a purely compensatory doctrine which men of an intellectual turn have built up to console themselves for the actual and social impotency of the calling of thought to which they are devoted. [...] They have transformed knowing into a morally irresponsible estheticism. The true import of the doctrine of the operative or practical character of knowing, of intelligence, is objective. It means that the structures and objects which science and philosophy set up in contrast to the things and events of concrete daily experience do not constitute a realm apart in which rational contemplation may rest satisfied; it means that they represent the selected obstacles, material means and ideal methods of giving direction to that change which is bound to occur anyway.[9]

Lo que estas palabras comportan va mucho más allá de la simple defensa del empirismo frente a las especulaciones racionalistas, aunque la

[9] [No hay que huir de los hechos y de las condiciones, ni tampoco hay que acatarlos pasivamente; hay que utilizarlos y dirigirlos. O bien son obstáculos para nuestros fines, o de lo contrario son medios para su cumplimiento. [...] / [...] El intelectualismo histórico, la visión del conocimiento propia del espectador, es una doctrina puramente compensatoria construida por hombres de inclinaciones intelectuales para consolarse de la impotencia real y social de la profesión de pensadores a la que están consagrados. [...] Han transformado el conocimiento en un esteticismo moralmente irresponsable. El verdadero contenido de la doctrina del carácter operativo o práctico del conocimiento, de la inteligencia, es objetivo. Significa que las estructuras y objetos que la ciencia y la filosofía levantan frente a las cosas y acontecimientos de la experiencia diaria concreta, no constituyen un reino aparte en el que la contemplación racional pueda descansar satisfecha; significa que esas estructuras y objetos representan los obstáculos elegidos, los medios materiales y los métodos ideales para dar dirección a ese cambio que de todos modos tiene por fuerza que ocurrir.] *Ibid.*, pp. 146-7.

incluyen. El empirismo tradicional también ha "intelectualizado" la experiencia, al tomarla en abstracto como un mero expediente o fórmula de decidibilidad. Para los pragmatistas, "experiencia" es el nombre que designa el escenario entero de la acción humana y de los fines y necesidades que ella pone en juego y que le proporcionan su sentido; es la arena sobre la que se decide la supervivencia y el progreso humanos.[10]

En suma, el deseo de objetividad no constituye una discutible (y discutida) aspiración innata al intelecto, sino una necesidad acuciante de nuestra instalación en el mundo. Si no fuera por ello, tal vez el ser humano hubiera hallado más satisfacción en el ejercicio de su capacidad para fabular mundos (y justamente de esto parece acusar Dewey a la filosofía que olvida narcisísticamente su servidumbre y se eleva "irresponsablemente" sobre los saberes materiales). Así, la objetividad -- como observaba James de la verdad-- nunca habría llegado a ser un *valor* intelectual; de hecho, no habría habido razón alguna para trazar la distinción objetivo/subjetivo, o verdadero/falso.[11]

§16. Absolutismo y relativismo

Más allá del cambio genérico de perspectiva que acabamos de glosar, las concepciones respectivas de Peirce y de James se separan significativamente. En particular, el énfasis puesto por Peirce en el carácter impersonal y comunitario de los criterios de aseveración (condiciones de significatividad de los conceptos y de veracidad de los

[10] Sobre el concepto pragmatista de experiencia y las relaciones entre pragmatismo y empirismo, véase *infra*, §§20-21.

[11] El pragmatismo como alternativa al descriptivismo es objeto de un tratamiento más analítico en el Capítulo 4 de esta Parte Primera.

juicios) contrasta marcadamente con la centralidad del sujeto individual que atraviesa toda la filosofía de James.[12]

Resulta claro que Peirce, al depositar aquellos criterios en una comunidad investigadora extendida indefinidamente en el tiempo, pretende eludir la conclusión de que la verdad, una vez reconocida su dependencia de una *actividad*, vaya mudando conforme esa actividad se despliega y según la despliegue este o aquel individuo. La opción por la que se decide Peirce es la única que permite preservar la verdad --y, consiguientemente, la realidad-- como categoría absoluta después de haber establecido su naturaleza procesual y emergente. Ello le permite a Peirce definir la verdad como algo inmanente a la creencia, pero conservando al mismo tiempo las propiedades lógicas que generalmente se le atribuyen, en particular su universalidad e inmutabilidad. Dicho de otro modo: Peirce realiza una maniobra de sustitución del fundamento metafísico (transcendente, ahistórico) para la verdad característico de la teoría abstracta de la correspondencia, por un fundamento inmanente y concreto que consiste en la convergencia de los juicios de la comunidad científica en el final de la investigación (o, si se quiere, de la historia). En el lenguaje de algunas teorías más próximas a nosotros, la posibilidad del conocimiento estaría *intrínsecamente* vinculada a la posibilidad de extender indefinidamente un diálogo plenamente racional.[13]

Una cuestión que inmediatamente se suscita es si con semejante sustitución se consigue alguna ganancia real, puesto que la realidad transcendente a la que apela la teoría convencional de la correspondencia

[12] Véase *supra*, §11.

[13] El paralelismo que aquí insinuamos entre este enfoque peirceano y la idea de J. Habermas de una "comunicación sin distorsiones" ha sido oportunamente señalado por R. Rorty en su reciente *Contingencia, ironía y solidaridad*, p.102.

no resulta más inescrutable que ese hipotético acuerdo de la comunidad de sujetos al final del proceso de investigación. Esta objeción, en sí misma atendible, pasa no obstante por alto el hecho de que la función del concepto de verdad, tal como la entiende Peirce, no es "regular" de un modo u otro el conocimiento, caso éste en el que su inescrutabilidad sí representaría una dificultad insuperable. Como insistimos en el capítulo anterior, la primacía en la epistemología de Peirce recae claramente en el *método*, siendo la verdad únicamente "lo que quiera que se obtenga" mediante su aplicación sostenida y exhaustiva, algo cuyo contenido no puede ser de ningún modo anticipado ni, por ende, actuar en ningún sentido real como "polo de atracción" de la investigación. Así pues, la verdadera ganancia que se obtiene con este giro peirceano --o, al menos, la ganancia que nosotros juzgamos como más interesante-- es la traslación del "problema de la verdad" a un terreno inmanente a la experiencia, al quedar definido en términos exclusivamente de creencias.[14]

James, por su parte, no parece retroceder ante el estigma filosófico del relativismo. Considera que el apego a la concepción absoluta de la verdad se deriva del prurito racionalista de separar tajantemente, al analizar el fenómeno cognitivo, la "dimensión epistemológica" universal e

[14] Ha sido otra vez Rorty, que en *Consequences of Pragmatism* había suscrito la concepción de la verdad de Peirce, quien ha planteado más recientemente esta objeción a la idea de la convergencia, de la cual dice que resulta tan carente de criterios como la de correspondencia. Alaba, en cambio, el radicalismo de James al eliminar del análisis del concepto de verdad toda idea de relación entre creencia y algo que no sea creencia (pero uno diría que el "acuerdo final" de Peirce también lo hace); véase R. Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", sección II. Otro autor crítico con Peirce es Quine, para quien la noción de convergencia en una teoría final es incompatible con su propio postulado de la subdeterminación empírica de las teorías (la existencia de varias teorías alternativas para cualquier conjunto de evidencia dado); véase W.v.O. Quine, *Word and Object*, pp.23-24. Hay una réplica a las objeciones de Quine en Ch.J. Misak, *Truth and the End of Inquiry: A Peircean account of truth*, capítulo 3, y una contrarréplica de P. Skagestaad en su reseña crítica del libro de Misak, p.320.

intemporal, en la que propiamente debe moverse la filosofía, de la "dimensión psicológica", cuya particularidad y temporalidad la convierten en un material filosóficamente indigno. Pero justamente nada habría más real para James que las experiencias particulares de los individuos concretos, y si la noción de verdad ha de tener alguna aplicación en el conocimiento de individuos reales, esa verdad será tal como los propios individuos la experimentan, esto es, como algo mutable, reversible, relativo. Sobre las nociones de realidad e irrealidad, James había escrito en *The Principles of Psychology*:

> In *the relative sense*, then, the sense in which we contrast reality with simple *un*reality, and in which one thing is said to have *more* reality than another, and to be more believed, *reality means simply relation to our emotional and active life*. This is the only sense which the word ever has in the mouths of practical men. *In this sense, whatever excites and stimulates our interest is real.*[15]

James se limita a traspasar esta perspectiva del psicólogo --que traduce la hipóstasis filosófica de "la realidad" en aquello concreto que se presenta en el flujo inagotable de experiencias particulares que se suceden, acumulan y contradicen-- a la dimensión epistemológica, ignorando de este modo la barrera "racionalista" entre ambas. Una vez así delimitados los contenidos de los que el conocimiento está obligado a dar cuenta, la verdad que cabe atribuir a éste (desde el punto de vista de las "personas prácticas", no de los filósofos abstractos) se vuelve igual-

[15] [En *sentido relativo*, pues, en el sentido en que contraponemos realidad y simple *ir*realidad, y en el que se dice que una cosa tiene *más* realidad que otra y es más creída, *realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa*. Este es el único sentido que la palabra jamás ha tenido en boca de las personas prácticas. *En este sentido, cualquier cosa que excite y estimule nuestro interés es real.*] W. James, *The Principles of Psychology*, 2:295; cit. en G.E. Myers, *William James:*

mente fluyente, se resuelve en las sucesivas captaciones pragmátticamente satisfactorias de ese desfile de lo real en la experiencia.

El nominalismo de James y su empirismo a ultranza marcan una radical diferencia de talante entre su propia posición filosófica y la de Peirce, como ya sabemos. No obstante, incluso en un terreno en el que las diferencias entre ambos son tan patentes como el de la concepción de la verdad, podemos aventurar un fondo de pensamiento común.

No es difícil ver, sin necesidad de forzar abusivamente la interpretación de sus opiniones, que lo que separa a la teoría de la verdad de James de la de Peirce puede ser simplemente algo así como el "momento" de la verdad sobre el que reflexionan. Esa verdad es para ambos, como hemos dejado dicho, el resultado de un proceso.[16] Ahora bien, lo que parece que preocupa principalmente a James es el *acontecimiento* mismo de ese proceso, en la medida en que eso es estrictamente lo que los individuos particulares experimentan; por el contrario, Peirce se concentra más bien en la *dirección* o en el *sentido* del proceso, puesto que sus intereses transcienden al mero sujeto concreto y se dirigen a la tarea colectiva en que éstos están embarcados, y que él denomina "investigación". En cierto modo, el contraste es similar al que podemos observar entre un etólogo y un biólogo a la hora de estudiar las formas de la vida natural, y a la complementariedad de sus respectivos conceptos de "adaptación" y "evolución". Tal vez pueda decirse que James es un "etólogo" del conocimiento individual como fenómeno adaptativo, mientras que Peirce es un "biólogo" de la especie de los investigadores como fenómeno evolutivo. Tanto en uno como en otro caso, la teoría de fondo es la misma (el darwinismo científico o el pragmatismo epistemológico),

aunque el enfoque sobre el proceso que se estudia varía considerablemente.

Pensemos en la verdad relativa de que habla James; ¿acaso no es posible que camine en una cierta dirección (no perceptible individualmente) y desemboque en un punto final que satisfaga los criterios de la verdad absoluta de Peirce? O pensemos en ésta última; ¿es que no tienen las contribuciones individuales que pretendidamente dirigen la investigación hacia ese fin el carácter fluyente e inconstante que les atribuye James? De este modo, sería fácil reconciliar las dos visiones, ya que en ambos casos tendríamos una sucesión de teorías sobre el mundo *provisionalmente verificadas* (y llamarlas o no "verdaderas" sería sólo una decisión verbal, una vez descartado un concepto de verdad independiente del de verificación, es decir, transcendente), junto con el postulado de una teoría final cuya verificación puede darse por definitiva.[17]

Vistas así las cosas, tal vez el pragmatista más prudente haya sido William James, al no comprometer su teoría con la idea de una "teoría final" que, además de presentar inquietantes parecidos con las concepciones "racionalistas" que ambos tratan de rehuir, puede ser sometida a serias objeciones.[18] En todo caso, James no descarta ese postulado; se limita a caracterizarlo como un punto de fuga ideal cuyo cumplimiento coincidiría con el del hombre perfectamente sabio y el de la experiencia plena. Pero, fiel a sí mismo, recomienda no perder de vista entre tanto lo que tenemos directamente delante de los ojos:

[17] Esta compatibilidad también es sugerida por Susan Haack y su distinción entre verdad a corto plazo [*short-run truth*] y verdad a largo plazo [*long-run truth*] a propósito de James; v. S. Haack, "Can James's Theory of Truth Be Made More Satisfactory?".

[18] Por ejemplo, la de Quine en *Word and Object*, que particularmente suscribimos; véase *supra*, nota 1/

> Meanwhile, we have to live to-day with what truth we can get to-day, and be ready to-morrow to call it falsehood.[19]

§17. Dewey: el conocimiento como valoración

Por razones que ya esbozamos en el anterior capítulo,[20] el pragmatismo constituye un fenómeno intelectual muy difícil de abordar desde una perspectiva unitaria. El núcleo de ideas que venimos exponiendo, producto de dos personalidades filosóficas tan contradictorias y, al mismo tiempo, tan extrañamente complementarias como las de Charles S. Peirce y William James, actuó como germen a partir del cual proliferaron con sorprendente rapidez una gran variedad de actitudes, doctrinas, conceptos y teorías, todas ellas con credenciales pragmatistas, pero cuya autonomía y diversificación configuran un mapa imposible de plasmar de un solo trazo. El éxito del pragmatismo fue tanto popular como profesional, adoptando por momentos el aire de un movimiento "misional" que aspiraba a transformar toda clase de patrones mentales, desde las concepciones teóricas de los más diversos ámbitos del saber hasta las actitudes vitales de los individuos. Partiendo del localizado foco de Harvard, las ideas pragmatistas viajaron con rapidez y pronto encontraron patrocinadores en otros centros de gran influencia intelectual: F.C.S. Schiller en Oxford, G.H. Mead y

[19] [Entre tanto, tenemos que vivir hoy con la verdad que podamos conseguir hoy, y estar preparados para llamarla falsedad mañana.] W. James, *Pragmatism*, capítulo VI, p.107.

[20] V. *supra*, §6.

John Dewey en Michigan, Chicago y Columbia, Giovanni Vailati y Mario Calderoni en Italia, Georges Sorel en Francia.[21]

Sin embargo, y al no tratarse de una escuela al uso, con sus correspondientes pontífices, exégetas y certificados de ortodoxia, esta libre difusión del pragmatismo supuso al mismo tiempo una considerable difuminación de sus perfiles. En cierto modo, sólo los continuadores norteamericanos (o, menos restrictivamente, los anglosajones) lograron prolongar de una manera consistente y claramente enriquecedora los pasos de Peirce y James. Los avatares del pragmatismo en Europa lo condujeron por derroteros bien diferentes, tal vez porque fue acogido en una tradición de marcado corte idealista que le era ajena. El pragmatismo, con todas sus peculiaridades, procede inequívocamente de la matriz filosófica empirista,[22] pero esa impronta pudo ser ignorada por los que se vieron atraídos hacia él en el Viejo Continente. Al menos, ésta es la tesis que aventura H.S. Thayer, para quien los que en Europa pasaron por pragmatistas, o por

[21] Aunque no suele indicarse en las historias del pragmatismo, su rápida transmisión a Europa se debió en buena medida al prestigio de que gozaban los filósofos de Harvard ya antes de la eclosión de este movimiento. Durante su primera gira como conferenciante por los Estados Unidos, Oscar Wilde se dirigió a su público del Boston Music Hall con la siguiente salutación: "Como universitario, os saludo. Me complace dirigirme a un público de Boston, la única ciudad de América que ha influido sobre el pensamiento europeo y que ha dado a Europa una nueva y grande escuela de filosofía." (Cf. R. Ellman, *Oscar Wilde*. Edhasa, Barcelona 1990; p.223. Traducción de Néstor A. Míguez.) Si a primera vista la escuela de filosofía en cuestión podría ser el pragmatismo (así lo supusimos al topar casualmente con las palabras de Wilde), en seguida se comprende que esto no es posible: la conferencia se pronunció el 31 de enero de 1882, pero el pragmatismo como tal no comenzaría a difundirse hasta 1897 o 1898, con las primeras exposiciones de James. Cierto que la máxima de Peirce es de 1878, y que ya había sido formulada privadamente en 1872 (v. *supra*, §§4 y 9), pero en esa época nadie podría haberse referido al pragmatismo como una escuela filosófica consolidada. Que el renombre de Harvard en Europa precedió al pragmatismo, y por consiguiente contribuyó a su rápida exportación, también se desprende de las palabras de Bertrand Russell que citábamos en la nota 27 del Capítulo 1.

[22] Sobre esto, v. *infra*, §21.

pensadores significativamente influidos por ese movimiento, estaban más bien reeditando un idealismo subjetivista e iluminado en la línea del peor Fichte. Según Thayer, el pragmatismo tuvo que pagar en Europa por pecados ajenos, pues sus posibles afinidades con la filosofía fichteana caminaban en otra dirección:

> There is [...] a connection between Fichte's critical reaction to Kant, his doctrine of pure experience, the role of conceptualization as a manipulation of experience and a guide to action, the activity of will and interest in the function and forms taken by thought, and the pragmatism of Peirce, James, Dewey, Mead, and C.I. Lewis. This historical connection, however, while significant, does not warrant the scorn and deplorable consequences visited upon pragmatism for its associations with Fichte.
>
> What is bad in Fichte and what is thoroughly misunderstood about pragmatism seem to have been destined to one another.[23]

En efecto, resulta por lo menos chocante que el pragmatismo, siquiera sea nominalmente y de modo bastante tangencial, fuera utilizado en Europa como asidero intelectual de posiciones políticas "odiosas y deplorables" como la apología de la violencia revolucionaria de Sorel o el fascismo de Mussolini y Papini, cuando sus connotaciones políticas en Norteamérica siempre fueron --y siguen siendo-- las de un progresismo

[23] [Existe una conexión [...] entre la reacción crítica de Fichte frente a Kant, su doctrina de la experiencia pura, el papel de la conceptualización como manipulación de la experiencia y guía para la acción, la actividad de la voluntad y del interés en el funcionamiento y las formas que adopta el pensamiento, y el pragmatismo de Peirce, James, Dewey, Mead y C.I. Lewis. No obstante, esta conexión histórica, aunque significativa, no avala las consecuencias odiosas y deplorables que han recaído sobre el pragmatismo por sus asociaciones con Fichte./ Parece que lo que había de malo en Fichte y lo que ha sido totalmente malentendido acerca del pragmatismo estaban destinados lo uno para lo otro.] H.S. Thayer, *Meaning and*

tolerante e ilustrado, desde el socialismo humanista de John Dewey hasta la socialdemocracia de Richard Rorty.[24]

En cualquier caso, y desde la perspectiva eminentemente epistemológica que aquí estamos adoptando, la continuidad del pensamiento de Peirce y James está representada sin lugar a dudas por la figura del filósofo norteamericano John Dewey (1859-1952). Si se nos permite la superficialidad, digamos que Dewey, que fue hegeliano en su juventud, supone una suerte de *Aufhebung* de sus dos precedentes pragmatistas, ya que en él confluyen y alcanzan una cierta unidad la preocupación peirceana por la lógica de la investigación y la vocación humanista y reformadora característica de James. En un espíritu en algunos aspectos próximo al del positivismo decimonónico, su ambición fue transportar al ámbito de los problemas sociales las prácticas y procedimientos que los científicos exhiben al afrontar sus propios asuntos. Existe para Dewey un "método de la inteligencia" que transciende la demarcación convencional entre ciencia, ética y política y se constituye en la clave tanto de la epistemología como de la filosofía social. Ya sabemos que esta superación del "dualismo cultural" (cultura científica *versus* cultura humanística) es una de las líneas de fuerza del pragmatismo, y Dewey fue ciertamente el pragmatista que con más ahínco lo combatió.

Pasado el período juvenil de adscripción hegeliana, y tras las primeras incursiones en el terreno de la psicología, Dewey orientó su pensamiento en la dirección de lo que él mismo bautizaría como *instrumentalismo*, una teoría general del conocimiento notablemente afín a los

[24] Sobre las ideas políticas de Dewey, la mejor y más reciente referencia es la exhaustiva biografía intelectual de Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*. En cuanto a Rorty, véase su *Contingencia, ironía y solidaridad*. Un excelente estudio del pragmatismo con especial atención a su impulso político y su compromiso social, es el de C. West, *The*

postulados pragmatistas. Vamos a comenzar por aproximarnos a ella desde dos frentes complementarios. En primer lugar, la reflexión de Dewey en torno al concepto de *valor* como clave para la comprensión de la actividad humana en todas sus manifestaciones, ya sean éstas "intelectuales" o "prácticas". En segundo lugar, su propuesta de un análisis alternativo del concepto mismo de *acción* desde el punto de vista de la psicología. Ambas líneas confluyen en una reconsideración de las nociones filosóficas de "conocimiento" y "verdad" en clave pragmatista, que examinaremos en los dos próximos parágrafos.[25]

La variedad de disciplinas abordadas por Dewey a lo largo de su muy dilatada vida --psicología, ética, lógica, epistemología, filosofía social, estética, pedagogía-- puede entenderse mejor si se contempla como el estudio de las múltiples facetas de un único problema: la formación y el uso de los valores, y la función de éstos en la actividad general del organismo humano. Uno de los principios básicos de la filosofía de Dewey, si no el más fundamental, es que existe una continuidad absoluta entre procesos cognitivos y procesos valorativos, y que ambos forman una unidad indisoluble cuando se ponen en relación con su fuente y su destino común: la acción. Dewey repite una y otra vez en sus escritos que la tradición de pensamiento que ha trazado una demarcación tajante entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor, no sólo ha impedido la adecuada comprensión de unas y otras, sino que ha tenido nefastas consecuencias en el orden social y práctico:

> Moralists usually draw a sharp line between the field of the natural sciences and the conduct that is regarded as moral. But a moral that frames its judgements of

[25] Para el tránsito de Dewey del hegelianismo al instrumentalismo, véase la extensa bibliografía que aporta F.X. Ryan, "The Kantian Ground of

> value on the basis of consequences must depend in a most intimate manner upon the conclusions of science. For the knowledge of the relations between changes which enable us to connect things as antecedents and consequences *is* science. The narrow scope which moralists often give to morals, their isolation of some conduct as virtuous and vicious from other large ranges of conduct, those having to do with health and vigor, business, education, with all the affairs in which desires and affection are implicated, is perpetuated by this habit of exclusion of the subject-matter of natural science from a role in formation of moral standards and ideals. The same attitude operates in the other direction to keep natural science a technical specialty, and it works unconsciously to encourage its use exclusively in regions where it can be turned to personal and class advantage, as in war and trade.[26]

En esta declaración aparecen condensadas algunas ideas clave en el pensamiento de Dewey. En primer lugar, una concepción consecuencialista de la ética, imprescindible para su conexión con los procesos cognitivos dentro del enfoque general del instrumentalismo. En segundo lugar, un ensanchamiento en la denotación de "lo moral", por el que se incluye en ella cualquier ámbito en el que intervengan "el deseo y la afección"; la ética es continua con otros esquemas de determinación medios/fines, y no

[26] [Los moralistas normalmente trazan una línea tajante entre el campo de las ciencias naturales y la conducta que se considera como moral. Pero una moral que enmarque sus juicios de valor atendiendo a consecuencias, debe depender de la manera más estrecha de las conclusiones de la ciencia. Pues el conocimiento de las relaciones entre los cambios que nos permite conectar las cosas unas con otras como antecedentes y consecuencias, es la ciencia. El estrecho alcance que los moralistas con frecuencia confieren a la moral, su forma de aislar algunas conductas, llamándolas virtuosas y viciosas, respecto de otros grandes ámbitos de la conducta, aquéllos que tienen que ver con la salud y el vigor, con los negocios, la educación, con todos los asuntos en los que están implicados la afección y el deseo, se ve perpetuado por esta costumbre de excluir del objeto de la ciencia natural toda función en la formación de patrones e ideales morales. La misma actitud se ejerce en la dirección contraria, con el fin de limitar la ciencia natural a una especialidad técnica, y actúa inconscientemente alentando su uso exclusivamente en ámbitos donde puede ponerse de parte del provecho personal y de clase, con en la guerra y en el comercio.] J. Dewey, *The Quest for Certainty*, p.218-9. V. también *ibid.*, p.204; también J. Dewey, "The Practical Character of Reality",

se sitúa en un plano no-natural que los transcienda. En tercer lugar, la impugnación del neutralismo axiológico por incompatible con la instrumentalidad consustancial a todo acto de conocimiento, y la denuncia de la "instrumentalidad inconsciente" (o encubierta) que, paradójicamente, subyace a semejante pretensión metodológica. En definitiva, una visión en la que el conocimiento está al servicio de los valores, y en la que los valores se determinan mediante la continua indagación cognoscitiva, todo ello en función del imperativo último de la acción. La actitud de los "moralistas éticos" y de los "especialistas científicos", la actitud dualista que impregna nuestra cultura moderna, sólo puede conducir según Dewey a una moral, no independiente, sino ignorante, y a una ciencia ciega, no neutral, traicionando en ambos casos los intereses y los deseos de la especie humana.

Pero estas generalidades derivan de un análisis más concreto del concepto de *valor*, con el que Dewey viene a completar el marco teórico del pragmatismo. En efecto, tanto la teoría de Peirce de la fijación de la creencia, como la definición de James de la verdad en términos de satisfacción, apuntan claramente hacia un subrayado de los elementos valorativos y apreciativos implícitos en el conocimiento. Sin embargo, su base teórica se reduce a la máxima pragmática, de modo que se echa en falta en estos autores un examen por separado del mecanismo mismo de la valoración, ya que su función resulta tan central.

Un juicio de valor no es la mera declaración de que un objeto resulta gratificante, o placentero, o apetecible, o cualquier otra cosa que nos sirva para señalar la inclinación por el objeto en cuestión. Este tipo de declaraciones se limitan a registrar una experiencia producida por o a partir del objeto, y describen verbalmente un hecho totalmente consumado en el momento de formular la declaración. A este respecto, no hay dife-

rencia esencial entre un juicio que afirme de un objeto que es blanco y uno que afirme que es agradable o placentero, en la medida en que ambos expresan experiencias --sensoriales o fruitivas-- obtenidas del objeto. Solemos pensar más bien que la diferencia entre lo fáctico y lo valorativo tiene que ver en cierto modo con la "dirección temporal" del juicio: el juicio de hecho se refiere a lo ya dado, mientras que el juicio de valor expresa un compromiso de la voluntad, cuyo ámbito de acción es siempre el futuro.

Dewey piensa que la aparición del valor en la experiencia exige la intervención de la inteligencia, del comportamiento reflexivo:

> Without the intervention of thought, enjoyments are not values but problematic goods, becoming values when they reissue in a changed form from intelligent behavior.[27]

El pensamiento, pues, debe alterar la forma en que se presenta la experiencia para que ésta pueda configurar un valor. O también, una experiencia gratificante es sólo una posibilidad de un valor, cuyo cumplimiento está condicionado a ciertas operaciones de la inteligencia.[28] Los valores, por tanto, no son algo que pueda ser en ningún sentido "captado"; no vienen dados o impuestos desde fuera, ni tampoco son manifestaciones o traducciones de una naturaleza interior, impulsiva. Los valores no *preexisten* en ninguno de estos dos sentidos, objetivo o subjetivo, sino que son construidos --dice Dewey-- por mediación del comportamiento inteligente.

[27] [Sin la intervención del pensamiento, las fruiciones no son valores, sino bienes problemáticos, que se convierten en valores al reaparecer en una forma alterada desde el comportamiento inteligente.] *The Quest for Certainty*, p.207.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa operación del pensamiento? ¿Qué es lo que la inteligencia *hace* para producir un valor a partir de la experiencia dada? Lo que hace el pensamiento es conectar la experiencia en cuestión con otras, hallar relaciones, predecir nuevas experiencias y establecer una pauta de acción. Estos elementos, todos los cuales entrañan operaciones intelectuales, están involucrados en la construcción de valores y son inseparables de ellos:

> To call an object a value is to assert that it satisfies or fulfills certain conditions. [...] It is, in effect, a judgement that the thing "will do". It involves a prediction: it contemplates a future in which the thing will continue to serve; it *will* do. It asserts a consequence the thing will actively institute; it will *do*. [...] It denotes an attitude *to be* taken, that of striving to perpetuate and to make secure.[29]

El valor es, por tanto, un cierto tipo de conexión entre experiencia pasada, acción y experiencia futura, conexión que Dewey caracteriza como típicamente inteligente. La valoración es una *operación*, y el valor es simplemente su resultado, no una realidad antecedente que pueda ser investigada o registrada a la manera en que se registran las cualidades sensibles. Los valores, además, no se restringen a la estrecha esfera en que suele moverse la filosofía moral, sino que intervienen en cualquier proceso en que haya una confluencia de experiencia y acción, es decir, en toda forma de acción inteligente. Todo juicio que sirva para determinar la acción pertinente en una situación dada, qué es lo que resulta correcto,

[29] [Llamar a un objeto un valor es afirmar que satisface o cumple determinadas condiciones. [...] Es, en efecto, un juicio de que la cosa "valdrá". Entraña una predicción: el juicio prevé un futuro en el que la cosa seguirá sirviendo; valdrá *en el futuro*. Afirma una consecuencia que la cosa instituirá activamente; en el futuro *valdrá*. [...] Denota una actitud que *hay que* tomar, la de luchar por perpetuarla y asegurársela.]

oportuno, acertado, conveniente... hacer, es lo que Dewey denomina un *juicio práctico* [*judgement of practice*].[30]

En este punto es donde Dewey entronca con las ideas de Peirce y de James, pues, ateniéndose a la caracterización anterior, afirma a continuación que *todo* juicio, incluidos los que más atrás hemos denominado "juicios fácticos", está vinculado por su propio significado con un cierto número de juicios prácticos; esto es, todo juicio expresa una serie de pautas de acción con respecto a la situación que provoca el juicio. La identificación de todos los juicios con juicios prácticos es en realidad una extensión de la máxima de Peirce, que analizaba el significado de los conceptos atendiendo a los hábitos y disposiciones prácticas asociados con ellos. Dewey reformula esta misma idea desde su concepción general del valor como verdadera síntesis del conocimiento y la acción, y entiende que éste es el verdadero sentido del pragmatismo:

> We may frame at least a hypothesis that all judgments of fact have reference to a determination of courses of action to be tried and to the discovery of means for their realization. In the sense already explained all propositions which state discoveries or ascertainments, all categorical propositions, would then be hypothetical. [...] This theory may be called pragmatism.[31]

[30] Dewey desarrolló el concepto de juicio práctico primeramente en "The Logic of Judgements of Practice", publicado originalmente en *The Journal of Philosophy* 12 (1915), pp.505-23 y 533-43, y reeditado con modificaciones en *Essays in Experimental Logic*. V. también su "Theory of Valuation" y "The Field of «Value»", en R. Lepley (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*. Hay una breve pero útil exposición de este punto en Ch. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, pp.37 y ss. Para su teoría del juicio en general, tal como se expone en *Logic: The Theory of Inquiry*, nos hemos servido de la exposición de H.S. Thayer, "John Dewey", en M.G. Singer (ed.), *American Philosophy*, pp.69-90.

[31] [Podemos al menos formular una hipótesis de que todos los juicios de hecho hacen referencia a una determinación de cursos de acción que deben emprenderse y al descubrimiento de los medios para su realización. En el sentido ya explicado, todas las proposiciones que establecen descubrimientos o constataciones, todas las proposiciones categóricas, serían en-

¿Por qué esta redefinición de todos los juicios como juicios prácticos? Porque Dewey entiende el acto de juzgar, como la expresión más propia de la facultad racional, desde una perspectiva biologista y evolucionista sobre la razón, paralela a la de James y Peirce y totalmente coherente con el "naturalismo" que característicamente se atribuye a su filosofía. Al igual que sucede en el resto de las especies, las facultades humanas, incluida entre ellas la inteligencia, han sido suscitadas y moldeadas por las necesidades y exigencias de la acción en un entorno. La naturaleza originariamente práctica de la razón es al mismo tiempo la clave para la interpretación de sus operaciones, y alcanza plenamente a su expresión en los juicios.[32] Pero esta concepción naturalista, tan próxima a los planteamientos de Peirce y James, está ya presente en las más tempranas investigaciones de Dewey en psicología, anteriores al contacto con estos dos autores o con otra figura clave en su evolución in-

"The Logic of Judgements of Practice", en *Essays in Experimental Logic*, p.347. Cit. en Ch. Morris, *op.cit.*, p.38.

[32] "Intelligence, in its ordinary use, is a practical term; ability to size up matters with respect to the needs and possibilities of the various situations in which one is called to do something; capacity to envisage things in terms of the adjustments and adaptations they make possible or hinder." ["«Inteligencia», en su uso ordinario, es un término práctico; el poder de manejar los problemas con respecto a las necesidades y las posibilidades de las distintas situaciones en que uno está llamado a hacer algo; la capacidad de contemplar las cosas en términos de los ajustes y adaptaciones que permiten o que excluyen."]; J. Dewey, "The

telectual, la de George Herbert Mead.[33] Veamos, por tanto, ahora cuál es la base psicológica de todo este planteamiento.

Dewey consideró imprescindible superar el rígido mecanicismo por el cual la conducta ha de explicarse en los tres momentos clásicos de estímulo-procesamiento mental-respuesta motora. Encontraba este esquema totalmente inútil como explicación del proceso real por el que se desencadena la acción, además de presentar a ésta como un fenómeno reactivo muy poco compatible con las formas de conducta más compleja, en particular --pero no exclusivamente-- con la conducta inteligente. En su lugar propuso una teoría de la acción cuyo fin era unificar esos momentos en secuencias que envuelven de una sola vez al sujeto, al objeto y al entorno, y partió para ello del concepto teórico de *situación*.

Lo que se da, de acuerdo con Dewey, no es una sucesión estímulo-respuesta mediada por un proceso intelectual o idea; el punto de partida es siempre una situación inicial en la que el individuo se encuentra ya en una determinada relación con el entorno. La conducta consiste básicamente en una transformación de la situación original, en una integración de actividades que *crean* una situación nueva de acuerdo con un fin. En este proceso comportamental, o coordinación de actos, sujeto, objeto y entorno constituyen en todo momento una unidad básica e indisoluble -- que Dewey denomina *unidad de comportamiento* [*unit of behavior*].

[33] Mead es también una referencia de primer orden en la formulación del pragmatismo clásico, junto con los tres autores que estudiamos. Si lo hemos excluido, es sólo porque no lo consideramos imprescindible para dibujar el marco teórico epistemológico dentro del que queremos encuadrar la filosofía de C.I. Lewis, lo que nos permite aplicar un cierto criterio selectivo en una exposición ya de por sí demasiado larga. La bibliografía general sobre el pragmatismo que mencionamos a lo largo del trabajo se ocupa normalmente de la figura de G.H. Mead junto con las de Peirce,

Así, por ejemplo, decir que hay un estímulo luminoso que "incide" sobre un sujeto, que éste "reacciona visualmente" ante él, y que más tarde se produce un nuevo estímulo independiente que hace que el sujeto retire la mano al tocar el objeto, constituye una descripción falsa y desestructurada del proceso psicológico real. Más bien, hay una primera *situación* constituida al mismo tiempo por una serie de determinaciones "externas" (presencia de un objeto de tales o cuales características, relaciones espaciales con el sujeto, etc.) y por el *acto* del sujeto de ver una luz. Esa primera situación, más adelante, adquiere una nueva cualificación como consecuencia de ciertos actos del sujeto (un movimiento de aproximación, por ejemplo), de tal manera que lo que antes era "visión de un objeto luminoso" se transforma ahora en "visión de una luz que produce dolor cuando se toca". Lo que varía de un instante a otro es la situación misma que definen unitariamente el sujeto, el objeto y las circunstancias totales de su relación, variación que en este caso no proviene de un cambio en las condiciones "externas", sino de un acto originado en el sujeto y del ajuste global que éste se ve movido a realizar *en la situación* en función de sus intereses. Es así como los sujetos transforman activamente las "situaciones objetivas" (las unidades definidas en cada momento por sujeto, objeto y entorno) de acuerdo con sus propias necesidades, *creando* con los materiales del entorno una realidad adaptada a ellas.[34]

[34] La descripción detallada de este esquema de análisis la hallará el lector en J. Dewey, "The Unit of Behavior (The Reflex Arc Concept in Psychology)". Se trata de uno de los artículos fundacionales de la psicología funcionalista norteamericana. Para un resumen más completo de la psicología de Dewey, incluidos los trabajos anteriores a "The Unit of Behavior", véase el estudio introductorio de H.S. Thayer en M.G. Singer

La actividad del pensamiento, y muy en particular la formación y formulación de juicios, puede situarse sobre el trasfondo de este enfoque psicológico. El conocimiento constituye para Dewey la principal herramienta para la creación de nuevas y más favorables situaciones de interacción entre el sujeto y su medio. Su función no es reproducir de modo especular una realidad estática, sino encaminar la conducta de manera que la realidad --entendida como interacción entre organismo y entorno, es decir, incluyendo a las operaciones mentales como funciones naturales dentro de la "situación objetiva"-- se modifique en la dirección de una mayor satisfacción y enriquecimiento. Un juicio es para Dewey un *acto* de determinación: mediante la atribución de un predicado a un sujeto, cualificamos una parte del entorno cuya indeterminación nos resulta problemática. Lo que la cualificación --el predicado-- indica es la existencia de una serie de operaciones que, aplicadas sobre la situación, darán lugar a una situación modificada de diversas maneras. De este modo, el juicio, si es verdadero,[35] incrementa el control sobre la situación al reducir o eliminar su carácter problemático.

Así, por ejemplo, el juicio "esto es afilado" supone una determinación del entorno (un "esto" indeterminado) que resume qué consecuencias se seguirán en caso de que actuemos interactivamente con él de distintas maneras --nos cortaremos si deslizamos el dedo sobre ello, podremos abrir un fruto, o herir a un animal, etc. La progresiva complejidad de los juicios va aumentando la red de relaciones entre las diversas cualidades presentes en el medio y las acciones posibles de los sujetos, lo que denota un estadio cada vez más avanzado del conocimiento. Esa pro-

[35] Lógicamente, es preciso aclarar qué se entiende por la verdad del juicio cuando éste pasa a ser tomado como "acto de determinación"; véase,

gresiva determinación --dirá después Dewey-- es también una progresiva *construcción* de los objetos que pueblan el mundo, objetos que no son tanto captados por un conocimiento especular como creados en una investigación activa:

> The name *objects* will be reserved for subject-matter so far as it has been produced and ordered in settled form by means of inquiry; proleptically, objects are the *objectives* of inquiry. [...] For things exist *as* objects for us only as they have been previously determined as outcomes of inquiries.[36]

Un objeto es un haz de cualidades cuyas posibilidades funcionales hemos logrado establecer como un rasgo constante; es una determinada sección (o selección) del entorno de la que sabemos (juzgamos) que, cuando entra en ciertas relaciones con otras cualidades, produce invariablemente determinadas consecuencias. De donde se sigue que los objetos no tienen por qué ser entidades inmutables, sino que su constitución puede y debe variar a medida que se acumule nuestro conocimiento de las interrelaciones cualitativas del entorno. La realidad es un mapa que se va trazando en el proceso de investigación.[37]

Tomando conjuntamente el análisis de los juicios prácticos y la orientación funcionalista de su psicología, podemos ahora resumir la síntesis entre conocimiento y valoración postulada por Dewey. Un juicio fáctico

[36] [El nombre de *objetos* se reservará para los contenidos en la medida en que éstos hayan sido producidos y ordenados en una forma estable por medio de la investigación; mirados retrospectivamente, los objetos son los *objetivos* de la investigación. [...] Pues las cosas existen *en tanto que* objetos para nosotros sólo si han sido previamente determinadas como productos de nuestras investigaciones.] J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, p.122.

[37] Idea de la que se pueden encontrar equivalentes en James, y más ambiguamente en Peirce. Estas son la fuentes directas del análisis de los

es la expresión unificada de una serie de juicios prácticos en torno a nuestras posibilidades de acción en el medio; la proyección en el futuro de las conexiones cualitativas que hemos podido observar. Como toda manifestación de la inteligencia, el juicio está encaminado al aumento del control sobre la realidad circundante, realidad que no nos deja fuera como observadores, sino que nos incluye como participantes (de ahí la importancia del concepto unificado de "situación").

Desde esta perspectiva, lo que unifica a la ciencia con la "moral" (en el sentido ampliado de Dewey) es una doble coincidencia, material y formal. La coincidencia material consiste en que una y otra persiguen un mismo objetivo, a saber, una mayor autonomía de la acción; en este sentido, la ciencia, el conocimiento, es un instrumento para la decisión moral. Formalmente, ciencia y moral coinciden por el hecho de estar ambas expresadas en *hipótesis*. Para Dewey, esto último es tan claro en el caso de la ciencia como en el de la ética: todo juicio práctico, por su propia naturaleza, está sujeto a verificación y corrección, toda afirmación de que esta o aquella conducta producirá los efectos perseguidos depende de nuestro conocimiento natural, y comparte con él su carácter tentativo. Esto hace posible postular para las cuestiones morales el mismo método experimental que utiliza la ciencia, lo que corrobora una vez más la unidad de ambas:

> A significant change that would issue from carrying over experimental method from physics to man concerns the import of standards, principles, rules. With the transfer, these, and all tenets and creeds about good and goods, would be recognized to be hypotheses. Instead of being rigidly fixed, they would be treated as intellectual instruments to be tested and confirmed --

> and altered-- through consequences effected by acting upon them.[38]

Al principio del parágrafo observábamos que Dewey se sitúa en una perspectiva ética estrictamente consecuencialista. Ahora podemos ver que está dominada también por una visión eminentemente técnica e instrumental. Cualquier lector interesado por la filosofía moral echará inmediatamente en falta una referencia a los *fines* que supuestamente deben dar sentido a esta racionalidad científica de los medios en la que tanto se insiste. Pese a lo que pueda parecer --por lo incompleto de nuestra exposición, que no aspira a cubrir todos los frentes, sino sólo a seleccionar los materiales que construyen una determinada perspectiva *epistemológica*--, ni la filosofía de Dewey en particular, ni el pragmatismo en general, están aquejados de esa "ferocidad técnica" o de esa "insensibilidad moral" que con demasiada frecuencia se le atribuyen en comentarios a vuelapluma. Si alguna filosofía ha combatido abiertamente en los últimos cien años contra actitudes intelectuales "deshumanizadoras", ésa es sin duda el pragmatismo. En el caso de Dewey, que merecería a este respecto más espacio del que aquí podemos dedicarle, existe una reflexión explícita y penetrante en torno al problema de la determinación de los fines y en torno a su racionalidad.[39] El problema de los "fines últimos" --como el

[38] [Un cambio significativo que resultaría de transferir el método experimental de la física al hombre afectaría al estatuto de las pautas, los principios, las reglas. Con esa transferencia, éstos, junto con todas las doctrinas y credos en torno a lo bueno y los bienes, serían reconocidos como hipótesis. En vez de estar rígidamente fijados, serían tratados como instrumentos intelectuales que hay que poner a prueba y confirmar -- y alterar-- en función de las consecuencias que se sigan al actuar según ellos.] J. Dewey, *The Quest for Certainty*, p.221.

[39] En este sentido, es imprescindible la lectura de su *Reconstruction in Philosophy*, la mejor expresión del humanismo científico de Dewey, a la

problema de las "verdades últimas" en el análisis de James-- está impregnado, a juicio de Dewey, de preconcepciones y distorsiones típicamente racionalistas. La idea de que la filosofía debe señalar fines universales e inamovibles proviene de su origen histórico como heredera de un saber autoritario y supraempírico atesorado por la religión y el mito. La filosofía racional, piensa Dewey, debe desprenderse de esa carga, renunciando a transmitir mediante paráfrasis hiperracionales unos fines que fueron creados bajo el dominio de la imaginación y los impulsos primarios del amor y el odio, y alentar en su lugar la construcción de fines nuevos adquiridos mediante la inteligencia y bajo el imperio de los intereses reales (comenzando por los materiales) de los individuos y de la sociedad. La resistencia de la filosofía a dar este paso es un reflejo producido por su deseo de perseverar en el papel mítico de guardián de las esencias, que teme el contacto con el "saber inferior" (técnico), cuyo avance sólo así puede resistir. Con ello se perpetúa el dualismo de las culturas, con las consecuencias que ya comentamos antes --una ética inane y autocomplaciente y una ciencia deshumanizada y cruel.

Para Dewey, la idea de un *summum bonum* carece de sentido porque los males se dan en las situaciones, y cada situación exige el uso de la inteligencia para eliminar de ella lo malo.[40] Tanto la racionalidad de los medios como la racionalidad de los fines exigen el uso de métodos experimentales y el desarrollo de una investigación científica, y no son *esencialmente* diferentes. No hay otro ideal que alcanzar que no sea el triunfo sucesivo sobre los males concretos; el "estado de beatitud" como modelo de felicidad delata una ignorancia calamitosa de la psicología humana -- que valora la recompensa por el esfuerzo--, cuando no encubre una in-

teresada doctrina de la inacción. Y en esto se resume finalmente, no ya la ética, sino la filosofía de Dewey en su conjunto: una filosofía de la investigación, una ética de la acción. Es característico del pensamiento de Dewey el huir de todo lo que signifique un cerramiento en el movimiento constante de la experiencia. Lo que él ofrece, por el contrario, es un pensamiento radicalmente *abierto*, como el proceso de la ciencia, que no se detiene en ningún logro concreto porque carece de un fin predeterminado, y como el proceso de la acción, que tampoco se cierra porque no corre hacia una meta; el mismo ideal de apertura se expresa en su teoría de la educación o en su concepción de la democracia.[41] En suma, si la filosofía insiste en preguntar por el fin en abstracto de todas estas manifestaciones humanas, la respuesta de Dewey es que tal fin consiste en:

> the active process of transforming the existing situation. Not perfection as a final goal, but the ever-enduring process of perfecting, maturing, refining is the aim of living. Honesty, industry, temperance, justice, like health, wealth, and learning, are not goods to be possessed as they would be if they expressed fixed aims to be attained. They are directions of change in the quality of experience. Growth itself is the only moral "end".[42]

El nombre de ese movimiento inacabable, de ese crecimiento que sólo aspira a superarse a sí mismo, es *investigación*. La ciencia ha sido la

[41] Que, naturalmente, no están exentas de dificultades. A título de ejemplo, puede verse el análisis crítico de G. Dicker sobre los problemas teóricos que plantea este ideal de autonomía aplicado a las acciones colectivas, en "John Dewey: Instrumentalism in Social Action".

[42] [el proceso activo de transformar la situación existente. El propósito de la vida es, no la perfección entendida como una meta final, sino el inacabable proceso de perfeccionamiento, de maduración, de refinamiento. La honestidad, la aplicación, la templanza, la justicia, al igual que la salud, la prosperidad y la ilustración, no son bienes que poseer, como lo serían si expresaran metas fijas que deben alcanzarse. Son direcciones para el cambio en la cualidad de la experiencia. El crecimiento mismo es

primera en alcanzar un método que permite llevarla a cabo de manera satisfactoria, pero su lógica debe imponerse a todas las actividades a las que está llamada la inteligencia humana.

§18. La lógica de la investigación

El marco teórico de la psicología de Dewey, así como su análisis de la actividad racional en términos prácticos y evaluativos, sirven de cimiento para su concepción de la lógica y de la teoría del conocimiento. La mención conjunta de ambas disciplinas no es casual, ya que en Dewey nos encontramos, como nos sucedió más atrás al ocuparnos de Peirce,[43] con una comprensión de la lógica en términos de método, y por tanto con una naturalización de sus leyes como técnicas de razonamiento cuya validez ha sido decantada en la experiencia. Para Dewey, el carácter normativo de la lógica no procede de su supuesta naturaleza transcendental; la diferencia entre el modo en que *de hecho* pensamos y el modo en que *debemos* pensar, allí donde pueda establecerse, hace referencia simplemente a la superioridad de unos modos de pensar sobre otros tal como ésta se ha puesto de manifiesto en la experiencia acumulada.[44]

[43] Cf *supra*, §8.

[44] "We know that some methods of inquiry are better than others in just the same way in which we know that some methods of surgery, farming, road making, navigating, or whatnot are better than others. It does not follow in any of these cases that the «better» methods are ideally perfect, or that they are regulative or «normative» because of conformity to some absolute form. They are the methods which experience up to the present time shows to be the best methods available for achieving certain results, while abstraction of these methods supply a (relative) norm or standard for further undertakings." ["Sabemos que unos métodos de investigación son mejores que otros exactamente del mismo modo en que sabemos que unos métodos de cirujía, o de cultivo, o de construcción de carreteras, o de navegación, o de lo que se quiera, son mejores que otros. En ninguno de estos casos se sigue que los métodos «mejores» sean idealmente perfectos,

Los métodos del pensamiento son otras tantas estrategias que el individuo emplea para modificar las situaciones. Si, desde el punto de vista psicológico, la conducta debe entenderse como un despliegue de actos que tienden a alterar las situaciones de manera que desaparezcan de ellas los elementos perturbadores o de indeterminación, desde el punto de vista lógico-epistemológico, los usos de la razón constituyen un caso específico de conducta en la que esa transformación se alcanza con herramientas conceptuales. Es a ese proceso a lo que Dewey denomina de modo genérico "investigación" [*inquiry*]:

> Inquiry is the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole.[45]

Los pasos fundamentales en el proceso de investigación pueden resumirse del modo siguiente.[46] En primer lugar, y conforme al esquema de la "unidad de comportamiento", toda investigación parte de una situación previa, y esa situación debe ser de un cierto tipo en particular (una investigación "espontánea" sería para Dewey un mero simulacro de actividad

forma absoluta. Son los métodos que la experiencia muestra, hasta el momento presente, como los mejores disponibles para el logro de determinados resultados, al tiempo que la abstracción de esos métodos suministra una norma o patrón (relativo) para empresas ulteriores."] J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, p.108.

45 [Investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra de tal modo determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierta los elementos de la situación original en un todo unificado.] *Ibid.* El paralelismo con la teoría de Peirce de la fijación de la creencia es evidente --aunque Dewey desarrolló estas ideas de forma independiente--, pero nótese también la diferencia entre "fijar creencias" y "transformar situaciones", en la que insistiremos después.

46 Para lo que sigue, cf. *Logic: The Theory of Inquiry*, capítulo VI,

intelectual). Y lo que distingue a ese tipo de situaciones es su indeterminación, lo cual requiere dos comentarios.

Primero, la indeterminación radica en la situación misma, no meramente en el estado mental de un individuo. Naturalmente, la indeterminación afecta al sujeto en la forma de un estado mental de duda, confusión u otros similares. Pero un estado de duda que no se correspondiera con una situación en sí misma dudosa, o un estado de confusión experimentado en una situación en sí misma clara, serían para Dewey manfiestaciones patológicas.[47] Aunque tenemos la costumbre de considerar estas cualificaciones --dudoso, confuso-- como predicados referidos a actitudes o estados de los sujetos, de modo que su aplicación a una situación "en sí misma" puede resultarnos chocante, debe tenerse en cuenta que Dewey considera al sujeto como una parte intrínseca de la situación: el que ésta sea *objetivamente* indeterminada significa que hay una indeterminación objetiva en la relación entre el sujeto y el entorno, y no sólo y unilateralmente --subjetivamente-- en uno de sus términos. La duda --argumenta Dewey con muy buena lógica-- no puede ser un mero estado subjetivo dentro de la relación sujeto-objeto, pues en ese caso también lo sería el conocimiento.[48]

También puede resultar sorprendente que la investigación exija una situación objetivamente indeterminada, aun admitiendo que la indetermi-

[47] V. *ibid.*, pp.109-10.

[48] "If a «subject» is one end-term in a relation in which objects (eevents) are the other end-term, and if doubt is simply a state of a subject, why isn't knowledge also simply and only a state of a subject?" ["Si un «sujeto» es un extremo en una relación en la que los objetos (acontecimientos) son el otro extremo, y si la duda es simplemente un estado de un sujeto, ¿por qué no es también el conocimiento lisa y llanamente un estado de un sujeto?"]; "Propositions, Warranted Assertibility and Truth", p.185. Dewey está replicando precisamente a una objeción de Bertrand Russell en el sentido de que algo no puede ser "objetivamente

nación deba interpretarse dentro de la relación entre el sujeto y el objeto o acontecimiento, pues con ello parece excluirse la posibilidad de investigar aquellos objetos o acontecimientos con los que el sujeto no puede estar en relación física, bien porque hayan precedido al sujeto en particular, o incluso porque hayan precedido a todos los sujetos, como en el caso de sucesos acaecidos antes de la aparición de la especie humana sobre la Tierra. En efecto, el "problema del conocimiento del pasado" es uno de los tópicos más visitados por los críticos del pragmatismo, y tendremos ocasión de volver a referirnos a él.[49] En este caso concreto, uno diría que no existe tal problema, ya que la relación entre el sujeto y el objeto es perfectamente posible en la medida en que éste último esté presente *de algún modo* en la experiencia actual del sujeto, lo que ciertamente es la única manera de que sea investigable empíricamente por él. Dicho sucintamente: o bien el objeto pasado no está *en ningún sentido* presente en la experiencia del sujeto, y esto equivale a decir que el sujeto *lo desconoce por completo* (razón más que suficiente para que no se pueda investigar), o bien está presente en algún sentido (y esto no es traer al presente el objeto pasado, sino sólo decir que tenemos noticia presente de ese objeto pasado, o noticias de sus noticias, etc.), en cuyo caso está en una relación con el sujeto más o menos determinada y, por ende, más o menos investigable.[50] Al plantear el "problema del conocimiento del pasado", conviene no confundir entre el conocimiento presente de un acontecimiento pasado, que no parece incompatible con

[49] V. *infra*, §40.

[50] "All that is necessary upon my view is that an astronomical or geological epoch be an actual constituent of some experienced problematic situation." ["Lo único necesario , según mi punto de vista, es que una era astronómica o geológica sea un ingrediente real de alguna situación problemática experimentada."]; "Propositions, Warranted Assertibility and

ninguna de las tesis pragmatistas examinadas hasta ahora, y el conocimiento-en-el-presente de un acontecimiento-en-el-pasado; esto último se nos antoja una contradicción sin más, y ninguna teoría del conocimiento puede, ni debe intentar, hacerla posible.

Repitamos, pues, que los estados de duda o confusión que preceden a la investigación se corresponden con indeterminaciones objetivas en la situación real. De ahí que Dewey pueda decir que el resultado de la investigación --como ya sucedía en la teoría psicológica del acto-- es una transformación de la realidad, y no una mera transformación en la mente de un sujeto. Si pasamos de la confusión a la claridad, entonces hemos pasado también de una situación objetiva indeterminada a una determinada. El conocimiento no es un simple proceso mental, sino una interferencia en el curso real de las cosas, una modificación de situaciones objetivas operadas por los sujetos en tanto que partícipes en las mismas.

El segundo comentario que debe hacerse es que la indeterminación de que habla Dewey no alcanza al todo de la situación. Una situación totalmente indeterminada no ofrecería ningún punto de partida para la investigación; y ésta tampoco podría avanzar, al no haber nada concreto que sirva para medir sus progresos o para descartar falsas soluciones. La situación, por el contrario, debe poseer una serie de rasgos observables y determinados cuya utilidad se verá en una fase posterior. El tipo de indeterminación que hace posible (y necesaria) la investigación se refiere a su significado, a su resolución. Aquí es preciso recordar dos notas de lo que Dewey entendía por "situación" en su esquema psicológico: 1) toda situación es un proceso temporal, no un estado (es una relación *dinámica* entre sujeto y entorno definida mediante *acciones*, las cuales son indudablemente temporales); 2) toda situación es intrínsecamente interactiva (se define únicamente a través de *relaciones*). Teniendo

esto en cuenta, la situación desencadena una investigación cuando es indeterminada en lo que se refiere al desarrollo ulterior de la interacción que la define, esto es, cuando la relación entre acciones del organismo y respuesta del medio no está precisada.[51]

El siguiente paso en el proceso de investigación, con el que ésta propiamente comienza, tiene lugar cuando esa situación indeterminada es definida o es vista como problemática, es decir, como necesitada de una investigación que la determine. Este matiz entre indeterminación y problematicidad no está exento de interés. Con él pretende recalcar Dewey el hecho ya señalado de que la indeterminación reside en la situación misma, y es por tanto precognitiva; no es el resultado de un análisis o de una reflexión por parte del sujeto, sino un modo de su existencia relacional e interactiva con el entorno, una forma de *estar* en él. Por el contrario, la investigación es ya *conducta*, una respuesta del sujeto ante esa instalación. El primer paso es, entonces, interpretar la situación como problema, lo que ya constituye un acto intelectual, una cierta forma de juicio. Esa interpretación lleva consigo un avance en la dirección de la determinación, ya que implica una cierta selección de los rasgos que resultarán relevantes dentro del todo cualitativo de la situación. La mejor prueba de que éste es ya un paso cognitivo es que está sometido a error: la investigación puede frustrarse por una definición defectuosa del

51 "The situation in which it occurs is indeterminate, therefore, with respect to its issue. If we call it *confused*, then it is meant that its outcome cannot be anticipated. It is called *obscure* when its course of movement permits of final consequences that cannot be clearly made out. It is called *conflicting* when it tends to evoke discordant responses." ["La situación en la que tiene lugar [la interacción] es indeterminada, pues, respecto de su resultado. Si la llamamos *confusa*, lo que se quiere decir es que no se puede predecir lo que saldrá de ella. Se la llama *oscura* cuando la dirección en que se mueve da lugar a unas consecuencias finales que no se pueden captar con claridad. Se la llama *conflictiva* cuando tiende a sugerir respuestas discordantes."]; *Logic: The Theory of*

problema que comporta la situación, análogamente a como decimos que un problema bien definido es una buena parte de su solución.

Con esto entramos en el corazón mismo del proceso de investigación, donde comienzan a desempeñar su papel la observación y el razonamiento. La observación trata de aislar todos los aspectos determinados, no obviamente en cuanto a su resolución final, pues en esto radica la indeterminación que hay que resolver, sino en cuanto a los *hechos* que definen el problema y cuyo desarrollo ulterior hay que precisar. Pero una vez más la intervención activa e inteligente del sujeto resulta esencial: del mismo modo que el problema no existe hasta tanto el organismo no interpreta como tal lo indeterminado de la situación, los hechos que lo describen tampoco están simplemente ahí para ser observados, sino que requieren *operaciones observacionales* (desde la sencilla operación de mover los ojos en una cierta dirección, que ya es un *acto* motivado y seleccionado con arreglo a un interés, hasta el diseño de un experimento científico) que los saquen a la superficie. Es decir, la definición de las condiciones empíricas del problema es en sí misma una parte de la investigación y está determinada por las necesidades de ésta; no se investiga "como consecuencia de" la observación, sino que se observa *desde y para* una investigación en particular.[52]

[52] "The conditions discovered [...] in and by operational observation, constitute the *conditions of the problem* with which further inquiry is engaged; for data, on this view, are always data of some specific problem and hence are not given ready-made to an inquiry but are determined in and by it." ["Las condiciones descubiertas [...] en y por la observación operacional constituyen las *condiciones del problema* del que habrá de ocuparse la investigación ulterior; porque los datos, desde esta perspectiva, son siempre datos de algún problema específico y, por consiguiente, no se le dan prefabricados a la investigación, sino que están determinados en y por ella."]; "Propositions, Warranted Assertibility and Truth",

El razonamiento trabaja a continuación sobre las condiciones del problema así establecidas para anticipar una *posible* resolución del mismo. Esto es, mediante la inferencia y las facultades creativas de la razón, se delimitan pautas de acción que, en esas condiciones, podrían dar lugar a una situación más determinada en relación con la situación inicial. Esa anticipación es lo que denominamos una *idea*:

> Ideas are anticipated consequences (forecasts) of what will happen when certain operations are executed under and with respect to observed conditions.[53]

Por tanto, una idea es una hipótesis sobre la determinación de una situación indeterminada, una conjetura sobre qué forma tomará la interacción entre sujeto y entorno en caso de que se proceda de una manera o de otra. Como tal hipótesis, su validez depende totalmente del cumplimiento efectivo de la predicción. No es necesario llamar la atención sobre la similitud entre esta definición de las ideas y la del significado de los conceptos contenida en la máxima de Peirce. Para Dewey, su importancia radica en que permite eliminar la referencia exclusivamente mentalista con que se asocian las ideas en la psicología y la epistemología tradicionales. Al concebir las ideas meramente como copias o reproducciones mentales de las cosas, se las sitúa fuera del contexto de la resolución de problemas en el que tienen su verdadero origen, confinándolas en el mundo de "lo ideal", de donde ya no podrán salir. El "problema del conocimiento", la dificultad insuperable para los filósofos de poner en contacto el reino mental de las ideas con el mundo externo del que supuestamente proce-

[53] [Las ideas son consecuencias anticipadas (pronósticos) de lo que sucederá cuando ciertas operaciones sean ejecutadas bajo y con respecto a

den, según Dewey no es más que la paradoja a que da lugar una teoría de las ideas que desconoce su naturaleza funcional.

La investigación, es decir, el conocimiento en todas sus formas, queda así integrada en la psicología y la teoría del juicio de Dewey. Todo se resume en una forma básica de *actividad*, la interrelación sujeto/entorno (o "interacción orgánica"), la cual constituye un dato irreductible dentro de su concepción naturalista. Los procesos cognitivos son, en su caracterización última, un modo de esa actividad; son, por tanto, esencialmente prácticos. Lo que los distingue e individualiza es el ejercicio de la capacidad de prospección (de manipulación de elementos no-existenciales, simbólicos) característica de la inteligencia.[54]

La lógica, como decíamos al principio, *emana* de esa actividad en lugar de imponerle sus formas. Más exactamente, la relación entre lógica e investigación tiene un carácter circular: los principios lógicos poseen una función regulativa con respecto a la investigación, pero al mismo tiempo han sido decantados en ella. Son *a priori* en relación con la investigación presente y futura, pero proceden de la práctica investigadora anterior. Vista en su despliegue temporal, la relación entre principios lógicos y prácticas de investigación es de un ajuste mutuo que garaantiza tanto la formulación de reglas que determinen la práctica futura como la innovación y el progreso en los modos de investigación. Como vimos, no hay

[54] "Organic interaction becomes inquiry when existential consequences are anticipated; when environing conditions are examined with reference to their *potentialities*; and when responsive activities are selected and ordered with reference to actualization of some of the potentialities, rather than others, in a final existential situation." ["La interacción orgánica se convierte en investigación cuando se anticipan las consecuencias existenciales; cuando se examinan las condiciones ambientales con referencia a sus potencialidades; y cuando las actividades de respuesta se seleccionan y ordenan con referencia a la actualización de algunas de esas potencialidades, en lugar de otras, en una situación existencial fi-

diferencia esencial entre la lógica y otras formas regulativas, como las propias del arte o del derecho. El punto de partida es siempre un cierto tipo de actividad que, en su práctica acumulada, da lugar a la formación de reglas, cuya función es controlar y modificar las prácticas de las que surgieron. Regla y práctica son inseparables "ontológicamente" (no están en universos distintos, como, por ejemplo, el ideal y el empírico), si bien las reglas pueden ser objeto de un estudio y desarrollo independientes cuando se abstraen de las prácticas inmediatas.[55]

También esta naturalización de la lógica aproxima a Dewey y Peirce, y, como señalamos entonces, deja sin resolver el problema de la necesidad lógica.[56] Falta aún dar el paso de unos principios entendidos como reglas procedimentales de la investigación, y por tanto empíricas, a los principios entendidos como reglas apriorísticas y opcionales para la ordenación e interpretación de la experiencia, cuya selección obedece a criterios pragmáticos. Esta será justamente la contribución de C.I. Lewis. Pero la actitud subyacente es la misma: subordinar los productos del pensamiento a la función que desempeñan en la práctica humana, incluida la función de dirigir el proceso de adquisición y transformación de las ideas mismas.[57]

Conviene, no obstante, hacer una observación final sobre ciertas diferencias de énfasis entre la teoría de la investigación de Dewey y el pragmatismo de Peirce. En particular, hay dos puntos en los que ambos

[55] *Ibid.*, p.107.

[56] V. *supra*, §8.

[57] H.S. Thayer interpreta esta actitud pragmatista como una naturalización de las ideas regulativas kantianas; cf. *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, §12. Su eco resuena claramente, por ejemplo, en el pensamiento del último Wittgenstein, particularmente en *Über*

filósofos parecen disentir claramente. Por una parte, está el contexto general en el que la investigación misma tiene lugar. Para Dewey, ese contexto lo constituye la situación particular que es percibida como problemática, de manera que el investigador es un actor en esa situación y su objetivo es modificarla de acuerdo con ciertos fines. Peirce, en cambio, sitúa siempre la investigación en un plano más abstracto, el de la comunidad de investigadores, y su resultado es la formación de hábitos aplicables a una multiplicidad de situaciones posibles. Naturalmente, no es que Peirce piense que las investigaciones no ocurren en circunstancias concretas ni que no sean desempeñadas por individuos particulares, sino que su relevancia como categoría epistemológica parece estar para él en una dimensión supra-individual y supra-situacional, como si temiera que, de no ser así, la lógica pudiera perder su carácter universal.[58]

La segunda diferencia aparece en lo que cada uno de estos filósofos considera que es el producto final de la investigación. Para Dewey, como hemos visto, ese resultado se materializa en la situación misma: es una situación modificada de la que han desaparecido los aspectos problemáticos o indeterminados. De ahí que Dewey defina el conocimiento como una *reconstrucción* de la realidad, y correspondientemente conciba la realidad como algo procesual, plástico, o, en expresión de James, "en construcción" [*in the making*]. Peirce, por su parte, rehuye estos compromisos ontológicos al limitar el alcance de la investigación al cambio en la *creencia*, es decir, a la modificación del hábito. Peirce se resiste a integrar en su teoría de la investigación la idea de que el sujeto es un componente real de la objetividad sobre la que se despliega el

[58] Véase a este respecto Peirce, CP 5.402

conocimiento, lo que en buena medida lo distancia de los otros pragmatistas, léase James, Dewey o Mead.

La especificidad de Dewey frente a Peirce, como antes la de James, está marcada por sus propios intereses filosóficos. Los pragmatistas nunca abordaron un proyecto teórico común, sino que orientaron sus esfuerzos en distintas direcciones sobre la base de ciertas intuiciones compartidas. Si la perspectiva de Peirce fue eminentemente lógica y la de James psicológica, en Dewey podría hablarse de una perspectiva "cultural": nótese que la interacción sujeto/entorno, sobre la que está construido todo su edificio teórico, es ya de por sí una definición antropológica de "cultura". Era en esa perspectiva donde podían inscribirse mejor las aspiraciones morales y políticas de su pensamiento.

§19. Verdad y asertabilidad garantizada

La afinidad entre Peirce y Dewey en su manera de abordar el problema del conocimiento a través de la categoría eminentemente procesual y conjetural de *investigación*, así como la caracterización de ésta como una práctica cuyo fin es la respuesta a una situación ambiental inestable o indeterminada, aproxima también a ambos filósofos en su concepción de la verdad. La verdad sólo puede definirse como la culminación o el resultado de la actividad investigadora. Sin embargo, esta afirmación genérica y común adquiere en seguida distintas connotaciones en virtud de las diferencias entre sus respectivas teorías de la investigación comentadas al final del parágrafo anterior. Puesto que Dewey entiende la investigación como un proceso concreto y delimitable en el tiempo, la verdad es para él un resultado alcanzado de manera efectiva, el logro concluyente --por lo que hace a *una* investigación en particular-- de un

juicio verdadero sobre una situación en concreto,[59] y no la culminación temporalmente indeterminable de la labor de la comunidad investigadora --que viene a identificarse con el género humano-- de que habla Peirce. Pese a todo, ambos autores coincidirán, como en seguida veremos, en la falibilidad esencial de todo conocimiento.

Por otra parte, la tesis de Dewey de que el conocimiento supone una modificación de lo real, de que la investigación, además de ser una actividad humana (o además de poder ser descrita como tal), también puede verse como un medio por el que la realidad se renueva o se transforma a sí misma, le lleva a elaborar una interpretación peculiar, en términos nuevamente funcionales, de la teoría de la verdad como correspondencia, y que examinaremos al final de este parágrafo. Esta interpretación no se encuentra en Peirce, aunque ambos están de acuerdo en las insuficiencias de la interpretación tradicional.

La situación indeterminada que pone en marcha la investigación sufre una transformación por efecto de ésta. El organismo, conjugando sus facultades de observación y razonamiento, llega a establecer el significado de la situación, esto es, a fijar pautas de acción que le permiten controlarla, anticipar su desarrollo, eliminando así de ella el componente indeterminado. Esto equivale a la formulación de un juicio (recordemos que el juicio es para Dewey un acto de determinación). Tal es, por tanto, el fin de la investigación; ésta alcanza su objetivo, y en consecuencia llega a su término, cuando se establece un juicio.

[59] "The heart of the entire theory developed in this work is that the resolution of an indeterminate situation is the end, in the sense in which «end» means *end-in-view* and in the sense in which it means *close*." ["El núcleo de toda la teoría desarrollada en esta obra es que la resolución de una situación indeterminada es el fin, en el sentido en el que «fin» significa *fin-a-la-vista* y en el sentido en el que significa

El juicio instaura una nueva situación, puesto que el desarrollo ulterior de las interacciones entre el sujeto y su entorno queda mediatizado por él, por la "consciencia" [*awareness*] que el sujeto adquiere respecto de la situación en su conjunto.[60] Pero debe observarse que esto es así independientemente de la valoración material del juicio; es decir, tanto los juicios verdaderos como los falsos, los claros como los confusos, representan una forma de "consciencia", provocan una u otra relación con las cosas, y son en igual medida agentes modificadores de la situación:

> Awareness is itself a blanket term, covering, in the same bed, delusion, doubt, confusion, ambiguity, and definition, organization, logical conclusiveness assured by evidence and reason. Any naturalistic or realistic theory is committed to the idea that all of these terms bear impartially the same relation to things considered as sheer existence. What we must have in any case is the same existences --the same in kind-- only differently arranged or linked up.[61]

Así pues, todo juicio introduce por definición una diferencia en la realidad y es una forma de respuesta a las mismas cosas existentes. Pero el objetivo del conocimiento no es la diferencia por sí misma, ni cualquier forma de respuesta, sino una diferencia y una respuesta que satisfagan

[60] "The subject-matter of all awareness is thing-related-to-organism -- related as stimulus direct or indirect or as material of response, present or remote, ulterior or achieved." ["El contenido de toda consciencia es una cosa-en-relación-al-organismo --relación como estímulo directo o indirecto, o como materia para una respuesta, presente o remota, ulterior o ya lograda."] "The Practical Character of Reality", p.281.

[61] [«Consciencia» es de por sí un término-paraguas que cubre bajo el mismo manto el engaño, la duda, la confusión, la ambigüedad, y la definición, la organización, la conclusividad lógica garantizada por la evidencia y la razón. Cualquier teoría naturalista o realista está comprometida con la idea de que todos esos términos mantienen de manera imparcial la misma relación con las cosas consideradas como pura existencia. Lo que hemos de tener en cualquier caso son los mismos existentes --los mismos en cuanto a su tipo--, sólo que dispuestos o conectados de modo dife-

las necesidades del organismo respecto de la situación que provocó la investigación. Esto introduce una escala de *valor* en los juicios, de la cual surgen las nociones de corrección, verdad o bondad --y obsérvese en el pasaje de Dewey que ahora citamos la semejanza, incluso de vocabulario, con las caracterizaciones de William James de la verdad:

> The right, the true and good, difference is that which carries out satisfactorily the specific purpose for the sake of which knowledge occurs. [...] All "knowledges" are differences made in things by knowing, but some differences are not calculated or wanted in the knowing, and hence are disturbers and interlopers when they come --while others fulfill the intent of the knowing, being in harmony with the consistent behavior of the organism and reinforcing and enlarging its function.[62]

Hemos retornado a la identificación de Dewey entre juicios fácticos y juicios de valor. Y este análisis de la verdad o de la corrección del juicio impide que aquélla resida en el juicio mismo como una propiedad suya; es, en todo caso, una propiedad de sus consecuencias, de los resultados de la acción a que da lugar en la evolución posterior de la situación. Tales resultados son los que se ponen de manifiesto en el curso de la investigación, en el proceso de poner a prueba una solución posible (idea) a la situación problemática mediante acciones tentativas. En este sentido puede decirse que la verdad *se hace* en la investigación, ya que no es algo que quepa aislar de la secuencia de acciones y operaciones que la componen y en la que el juicio adquiere ese valor. ¿Qué es, en-

[62] [La diferencia correcta, la diferencia verdadera y buena es aquélla que lleva a término satisfactoriamente el propósito específico en procura del cual tiene lugar el conocimiento. [...] Todos los "conocimientos" son diferencias que el conocer introduce en las cosas, pero algunas diferencias no han sido calculadas o queridas al conocer, y se convierten en perturbadores o en intrusos cuando aparecen --mientras que otras cumplen la intención del conocer, y están en armonía con el comportamiento cohe-

tonces, un juicio verdadero? Hay varias respuestas posibles a esta pregunta, pero para Dewey sólo una va más allá de lo puramente formal y se atiene a lo sustantivo: si el juicio en general es el resultado de los procesos de investigación en general, el juicio verdadero será el resultado de aquella investigación conducida por métodos que, en la historia de la práctica cognoscitiva humana, se han decantado como aptos para la resolución de problemas. Lo primario no es la verdad del juicio, que en el fondo es una abstracción, sino los logros de la investigación a la hora de transformar la situación del modo deseado, es decir, la resolución efectiva del problema. Lo que hace verdadero al juicio no está en el juicio mismo en tanto que "entidad lógica", sino en su dependencia en tanto que "elemento existencial" --es decir, como ingrediente real de la nueva situación-- de un proceso investigador que ha demostrado su efectividad en la práctica. Dicho en un lenguaje algo menos oscuro, aunque también más impreciso: la verdad es en esencia la valoración de un *hecho*, y ese hecho es el estado al que conduce la investigación y por el cual se emprende ésta. Esto implica que la validez del juicio descansa por completo en los métodos y las acciones que conducen a su obtención, lo que, volviendo al lenguaje de Dewey, se traduce en la conocida tesis de que el concepto de verdad equivale al de *asertabilidad garantizada* [*warranted assertibility*].

La definición de la verdad como asertabilidad garantizada ha sido manejada con frecuencia en la epistemología contemporánea, aunque a menudo se olvida mencionar que se la debemos a Dewey. Resume muy adecuadamente la idea de que toda noción de verdad es siempre relativa a un método, y consiguientemente a una práctica.[63] Pero rara vez se usa

[63] Seguramente no es necesario prevenir la confusión entre la definición

con el sentido preciso que tiene en Dewey, y que depende del marco teórico que venimos exponiendo, centrado en su peculiar concepto de "investigación". Conviene, por tanto, que precisemos más el verdadero contenido de esta definición de la verdad.

En primer lugar, deben hacerse algunas aclaraciones terminológicas. Dewey confiere un significado específico a la palabra "aserción", que él distingue de "afirmación", del mismo modo que distingue entre "proposición" y "juicio". Comenzando por éste último, que ya nos es conocido, podemos decir que el juicio se diferencia de la proposición como el fin de los medios. Una investigación es un conjunto de operaciones, gran parte de las cuales tienen un carácter lingüístico: por ejemplo, las operaciones en las que se relacionan los datos observables de la situación, o las operaciones inferenciales de todo tipo por las que se construyen las ideas, tienen lugar dentro del lenguaje, y se expresan en *proposiciones*. Estas proposiciones son sólo estructuras simbólicas y su valor es meramente instrumental dentro de la investigación. El juicio, por el contrario, es un componente "existencial" de una situación; no es una entidad lingüística --aunque normalmente se expresa en el lenguaje--, sino una relación real, objetiva, entre el sujeto y el entorno de la situación. El juicio (verdadero) es el fin al que están ordenadas las operaciones de que consta la investigación, y que son tanto físicas y materiales (movimientos de los órganos sensoriales, uso de instrumentos, manipulaciones experimentales, etc.) como simbólicas (codificación lingüís-

ficación". Dewey habla de la verdad del juicio, no de su significado, entre otras cosas porque --como ya hemos indicado, y en seguida insistiremos en ello-- el juicio no es un mero hecho lingüístico, sino "existencial". Sin negar los ocasionales puntos de contacto, a veces muy sustanciales, entre pragmatismo y positivismo lógico en lo que ambos tienen de reformulación del empirismo, el lector podrá constatar también sus diferencias a través de esta exposición, diferencias que se harán aún

tica, inferencias, etc.). En correlación con esto, Dewey utiliza el término "aserción" exclusivamente para el acto de emitir un juicio, y reserva "afirmación" para el acto de formular una proposición.[64]

Aclarado esto, volvamos a la definición de la verdad como asertabilidad garantizada. Lo que se define aquí no es, a diferencia de las teorías de la verdad al uso, un predicado del lenguaje, sino una propiedad de la actividad de la que ese lenguaje es un mero instrumento. Comúnmente, entendemos que "verdadero" es un término aplicable a enunciados, y que el conocimiento se transmite en enunciados verdaderos. Para Dewey, esto es correcto, pero incompleto. El conocimiento es una actividad, y lo que es verdadero o falso es el estado (la situación) a que esa actividad conduce, y que se resume en un juicio. A su vez, la actividad en cuestión emplea también el lenguaje instrumentalmente, usando "enunciados intermedios" (proposiciones) para alcanzar el juicio, que es su objetivo. La distinción entre proposiciones y juicios no es absoluta, sino relativa a la investigación. Pero el sentido en que podríamos decir

[64] "Judgement may be identified as the settled outcome of inquiry. [...] Judgement in this sense is distinguished from propositions. The content of the latter is intermediate and representative and is carried by symbols; while judgement, as finally made, has direct existential import. The terms affirmation and assertion are employed in current speech interchangeably. But there is a difference, which should have linguistic recognition, between the logical status of intermediate subject-matters that are taken for use in connection with what they lead to as means, and subject matter which has been prepared to be final. I shall use assertion to designate the latter logical status and affirmation to name the former." ["El juicio se puede identificar como el producto asentado de la investigación. [...] El juicio así entendido se distingue de las proposiciones. El contenido de éstas últimas es intermedio y representativo, y es portado en símbolos; mientras que el juicio, una vez hecho, tiene consecuencias existenciales directas. Los términos afirmación y aserción se emplean en el habla corriente de manera intercambiable. Pero existe una diferencia, que debería tener plasmación lingüística, entre el estatuto lógico de los contenidos intermedios que se toman para usarlos en relación con aquello a lo que conducen en tanto que medios, y el contenido que está dispuesto para ser final. Usaré aserción para designar este último estatuto lógico, y afirmación para referirme al primero."];

que una proposición es "verdadera" es diferente a cuando hablamos de un juicio. En el primer caso, querríamos decir simplemente que la proposición es *útil* para los propósitos de la investigación; en el segundo caso, queremos decir que el juicio *constituye* conocimiento (o que *se corresponde con* la realidad, en el sentido que veremos un poco más adelante). La definición de la verdad de Dewey no recoge el primer sentido, pues, desde su punto de vista, la verdad como propiedad del conocimiento no es algo que tenga que ver específicamente con el lenguaje, y la "verdad" de las proposiciones instrumentales o intermedias sólo puede ser lingüística. Si queremos dar a "verdadero" un contenido que vaya más allá del lenguaje, de manera que signifique la adecuación real del conocimiento, entonces no debemos hablar de enunciados, sino de la relación que vincula al individuo con su entorno, relación que resumimos con el término "práctica". Los juicios expresan esa relación, y son ellos los susceptibles de verdad o falsedad en este sentido epistémicamente sustantivo. En la medida en que tales formas de relación/juicios se puedan traducir en enunciados del lenguaje, esos enunciados (y sólo ellos) serán propiamente verdaderos o falsos; las condiciones que garantizan su aserción --las condiciones que hacen de esa forma de relación una resolución del problema práctico planteado-- constituyen --y agotan el significado de-- su verdad.

Se diría que es más fácil intuir la idea que Dewey quiere transmitir, que aceptar los términos --creemos que innecesariamente complicados-- en que de hecho la transmite. Ya la distinción misma entre juicios y proposiciones resulta oscura, pues tan pronto parece una distinción entre enunciados por su posición relativa dentro de un sistema de conocimiento --es decir, una diferenciación estructural dentro de las teorías--, como una contraposición entre instrumentos lingüísticos y situaciones objetivas

--es decir, una contraposición entre teorías y prácticas. En realidad, pensamos que Dewey mezcla sin darse cuenta ambas cosas, lo que no impide percibir la intuición de fondo: toda investigación procede mediante constructos conceptuales cuya validez es puramente instrumental, y que no son "en sí mismos" verdaderos o falsos; pero también conduce por este medio a un resultado de ajuste práctico entre el sujeto y su realidad circundante, al cual denominamos *conocimiento* o *juicio verdadero*. Si los pensamientos de Dewey iban efectivamente encaminados en esta dirección, entonces afirmamos que el pragmatismo conceptualista de C.I. Lewis, del que nos ocuparemos en la Parte Segunda, representa su correcta expresión.

No obstante, se alcanza una comprensión más clara de las implicaciones de esta definición de la verdad como asertabilidad garantizada cuando Dewey la confronta con los planteamientos más tradicionales sobre la verdad. Esto es lo que hace en su artículo de 1941 "Propositions, Warranted Assertibility and Truth", en el que polemiza con Bertrand Russell, quien, a su vez, había criticado la noción de asertabilidad garantizada en su ensayo de 1940 *An Inquiry into Meaning and Truth*.

Un error frecuente es el de considerar que la asertabilidad garantizada se propone como un debilitamiento de la noción de verdad, como una suerte de rebaja en las exigencias epistemológicas para que un juicio pueda alcanzar la categoría de conocimiento. Lo que se oculta tras esta interpretación es la idea de que hay una verdad "en sentido fuerte", cuya captación excede las capacidades de un conocimiento humano necesariamente limitado, razón por la cual la mente sólo puede aspirar al establecimiento de juicios "suficientemente fundados" que satisfagan determinados requisitos de racionalidad. Esta interpretación, en la medida en que mantiene una diferencia conceptual entre verdad y asertabilidad

garantizada --entre una verdad en sentido fuerte y una verdad en sentido débil--, no coincide con lo que dice Dewey. Para éste, la asertabilidad garantizada es una *definición* del concepto de verdad, no un sustituto destinado a hacer accesible a la mente alguna forma de conocimiento, aunque sea precario:

> My analysis of "warranted assertibility" is offered as a *definition* of the nature of knowledge in the honorific sense according to which only *true* beliefs are knowledge.[65]

Por tanto, decir de un juicio que es verdadero *es lo mismo que* decir que su aserción está garantizada, *y nada más que eso*. Nos encontramos una vez más ante la tesis, consustancial al pragmatismo, de que la verdad es inmanente al conocimiento, es decir, que el concepto de una verdad inaccesible o transcendente por principio a las facultades cognoscitivas carece por completo de sentido.[66] En el marco teórico diseñado por Dewey, en el que el conocimiento no es tanto un fenómeno ideal o mental como un proceso real y práctico, la verdad aparece como el valor que inviste a los resultados efectivos de la práctica investigadora, y pierde su significado al separarse de esa práctica, es decir, cuando se pretende aplicar a algo que los sujetos no pueden *hacer*.

Pero, del mismo modo que ninguna verdad es por principio inalcanzable, toda verdad es también, por su propia naturaleza, provisional. La asertabilidad es intrínsecamente relativa a un cuerpo de evidencia que, como tal, puede modificarse, ampliarse o revisarse, dando lugar a un nuevo juicio. La falibilidad del conocimiento es el correlato ineludible de

[65] J. Dewey, "Propositions, Warranted Assertibility and Truth", p.169.

[66] V. *supra*, §15.

la inmanencia de la verdad en las epistemologías pragmatistas. Siendo la verdad el producto de una investigación, resulta concluyente sólo con respecto a esa investigación, sólo en la medida en que resuelve el problema que la había suscitado. La verdad no es una propiedad inalterable de los enunciados, justamente porque no es una *propiedad* de los enunciados en absoluto; es un logro, un objetivo cumplido en tanto la nueva situación no vuelva a convertirse en problemática (ya que la cadena de consecuencias que genera el juicio está siempre abierta), en cuyo caso volverá a ponerse en marcha el mecanismo de la investigación.

La idea de que la verdad es estática, que a Dewey le displace tanto como a James, nos sería sugerida por ciertos juicios cotidianos o de sentido común que representan soluciones estereotipadas y máximamente efectivas a situaciones problemáticas típicas y recurrentes. Es cierto que esos juicios son muy estables, pues responden a situaciones muy homogéneas y elementales. Pero esa supuesta inmutabilidad de *la verdad* en abstracto resulta bastante menos verosímil cuando atendemos a lo que sucede en la investigación cieentífica, donde la renovación continua de los problemas pondría más al descubierto el funcionamiento real de nuestras prácticas cognoscitivas.[67]

Dewey ofrece así una nueva modulación en el debate entre James y Peirce a propósito de la universalidad de la verdad. Peirce puede decir que la verdad es inmutable porque reserva ese término para el resultado absolutamente final de la investigación como hecho global; no obstante, ese camino está empedrado de resultados parciales satisfactorios sólo provisionalmente. Para James, es en esos resultados parciales donde aprendemos a valorar lo verdadero y lo falso, mientras que la verdad final

[67] Sobre este contraste entre conocimiento ordinario e investigación

peirceana no es más que una proyección ideal de tales usos concretos; por consiguiente, es legítimo decir que los valores de verdad cambian en la experiencia real de los individuos. Por último, Dewey coincidiría con James en que ninguna verdad es final, pero sin llegar a admitir que lo que es verdadero en un cierto momento pueda ser falso en un momento posterior. Esos momentos distintos responden en realidad a situaciones problemáticas también distintas, y, puesto que toda verdad es relativa a un contexto de investigación, las "nuevas verdades" no vienen a contradecir a las "antiguas", sino simplemente a sustituirlas como soluciones más complejas a un tipo de situación problemática diferente y más exigente. Es decir, las soluciones a los problemas cambian sólo en la medida en que los problemas nunca son exactamente los mismos.[68]

Por otro lado, la definición de la verdad como asertabilidad garantizada implica también el postulado de que todo conocimiento es mediato, en el sentido de que exige una serie de operaciones y manipulaciones previas por parte del sujeto, y en el sentido también de que su validez depende de las consecuencias del juicio, y no de alguna nota intrínseca suya. Este es sin duda el punto en que con mayor claridad se muestra el contraste entre la teoría de la verdad de Dewey y la de Russell, y, por extensión, entre las dos formas de entender el papel de la fundamentación empírica del conocimiento que cada uno de ellos representa:

> Any view which holds that all complex propositions depend for their status as *knowledge* upon prior atomic propositions, of the nature described by Mr. Russell, seems to me the most adequate foundation yet provided for complete scepticism.

[68] C.I. Lewis defenderá una solución similar a la de Dewey, en una actitud que en cierto modo prefigura la tesis de la *inconmensurabilidad* de las teorías característica de la "nueva filosofía de la ciencia". Más adelante argumentaremos indirectamente en contra de esta tesis; v. *infra*,

> The position which I take, namely, that all knowledge, or warranted assertion, depends upon inquiry and that inquiry is, truistically, connected with what is questionable (and questioned) involves a sceptical element, or what Peirce called "fallibilism". But it also provides for *probability* and for determination of degrees of probability in rejecting all intrinsically dogmatic statements, where "dogmatic" applies to *any* statement asserted to possess inherent self evident truth. That the only alternative to ascribing to some propositions self-sufficient, self-possessed, and self-evident truth is a theory which finds the test and mark of truth in *consequences* of some sort is, I hope, an acceptable view.[69]

El rechazo radical de toda noción de autoevidencia, ya se presente con el disfraz empirista de las proposiciones atómicas o con el racionalista de las ideas innatas, vuelve a ser una constante de la epistemología pragmatista, particularmente explícita en Dewey y en Lewis.[70] No se trata de negar la distinción entre los *datos* con los que se elabora el conocimiento y el *conocimiento* que se obtiene a partir de ellos. Más bien todo lo contrario: Dewey (y los pragmatistas), a diferencia de la forma de empirismo que representa Russell, justamente no considera que esos datos sean *unidades cognitivas*. En concreto, los datos sensibles (los

[69] [Cualquier punto de vista que sostenga que todas las proposiciones complejas dependen, en cuanto a su estatuto como conocimiento, de proposiciones atómicas previas del tipo descrito por Russell, se me antoja la más adecuada de las bases que jamás se haya ofrecido para el escepticismo absoluto. / La posición que yo adopto, a saber, que todo conocimiento, o aserción garantizada, depende de la investigación, y que la investigación, obviamente, está conectada con lo que es cuestionable (y cuestionado), entraña un elemento escéptico, o lo que Peirce llamaba "falibilismo". Pero también garantiza la probabilidad y la determinación de grados de probabilidad al rechazar todos los enunciados intrínsecamente dogmáticos, donde "dogmático" vale para cualquier enunciado del que se afirme que posee una verdad autoevidente inherente. Que la única alternativa a la atribución sobre ciertas proposiciones de una verdad autosuficiente, autoposeída y autoevidente, es una teoría que sitúe la marca distintiva de la verdad en consecuencias de algún tipo, es, espero, una opinión aceptable.] "Propositions, Warranted Assertibility and Truth", p.172.

sense-data de Russell y Moore), o bien son fenómenos orgánicos precognitivos, o bien están expresados en juicios que carecen ya de "inmediatez".[71]

Un último punto en relación con la teoría de la verdad como asertabilidad garantizada es el del posible subjetivismo implícito en la referencia a los fines del investigador como meta de la investigación. Hay que tener en cuenta que Dewey ya había criticado en fecha muy temprana los aspectos subjetivistas de la teoría de la verdad de James,[72] por lo que es lógico suponer una interpretación en clave distinta de su propia teoría. Y lo cierto es que Dewey pone mucho interés en distinguir entre lo que *explica* la formación de un juicio y lo que *justifica* su verdad. En cuanto a lo primero, no cabe para Dewey otra explicación del fenómeno (de orden *natural*) del conocimiento, de la investigación que conduce a la formación de juicios, que no sean los fines adaptativos (de orden igualmente *natural*) del organismo. Pero la justificación de los juicios como verdaderos, la garantía de su aserción, es una cuestión de orden *lógico* en la que no interviene la satisfacción de los fines del organismo; antes al contrario, esa satisfacción es justamente una consecuencia del hecho de que el juicio es verdadero, de que la solución responde correctamente al problema:

> The question of truth-falsity is *not*, on my view, a matter of the effects of *believing*, for my whole theory is determined by the attempt to state what conditions

[71] Cf. "Propositions, Warranted...", pp.173-5, y el análisis de Dewey en el mismo artículo de "*redness-here*". V. también *infra*, §21.

[72] En su artículo de 1908 "What Does Pragmatism Mean by Practical",

> and operations of inquiry *warrant* a "believing", or justify its assertion as true.[73]

La búsqueda de la verdad sólo se explica desde los fines del organismo, pero la naturaleza de esa verdad, y lo que hace de ella el objetivo de la investigación, no puede a su vez explicarse por referencia a esos fines. No son los efectos satisfactorios de la creencia --como quería James--, sino el hecho objetivo que esa satisfacción delata, lo que define la verdad. Y ese "hecho objetivo" es una determinada relación entre el organismo y el entorno, una propiedad de la situación a la que el juicio verdadero conduce.[74] Como ya hemos visto, Dewey trata de apartarse de una visión del conocimiento como "proceso mental"; su logro, por tanto, no puede subordinarse meramente a una alteración en la mente del individuo, a su satisfacción, si por tal subordinación se entiende algún tipo de relación de efecto a causa. La verdad consiste en una adecuación o correspondencia del juicio con la situación, lo que justamente garantiza la asertabilidad de aquél y sitúa al organismo en una relación determinada, de control, con el entorno.

De modo que, a fin de cuentas, la definición de la verdad como asertabilidad garantizada es parte de una "teoría de la verdad como correspondencia". El único problema es qué se corresponde con qué. La intuición básica, incontrovertible, de que el conocimiento verdadero im-

[73] [El problema de la verdad-falsedad *no* es, desde mi punto de vista, una cuestión de los efectos del *acto de creer*, ya que toda mi teoría está orientada al intento de establecer qué condiciones y operaciones de la investigación *garantizan* un "acto de creer", o justifican su aserción como verdadera.] "Propositions, Warranted...", p.181.

[74] Notemos al paso que James reconoció no haber distinguido con suficiente nitidez entre el valor subjetivo de la creencia y la prueba de verdad del juicio, en carta a Arthur O. Lovejoy, quien le había presentado una objeción similar; v. Ch. Morris, *The Pragmatic Movement in Ame-*

plica una "correspondencia" entre el contenido de la cognición y lo real, habría sido analizada en la tradición empirista en unos términos que, a juicio de Dewey, convierten ese hecho natural en una paradoja insoluble. Por ello distingue entre la explicación "epistemológica" de la correspondencia, filosóficamente viciada, y su propia explicación "conductual-experiencial" --o, sencillamente, "funcional".[75]

La explicación "epistemológica" define la correspondencia como una relación entre pensamiento y objeto, es decir, entre algo que está *en* la experiencia --un pensamiento formado a partir de datos sensibles, por ejemplo-- y algo que está por definición *fuera* de ella --el objeto como entidad subsistente y no-experiencial. El "problema del conocimiento" se construye entonces como la posibilidad de *asertar* (en sentido deweyano) que lo primero "se corresponde con" lo segundo. La respuesta más plausible --la que suscribe Russell, con quien Dewey está polemizando-- es interpretar esa correspondencia entre entidades tan heterogéneas como una relación causal: afirmar que un juicio es verdadero es afirmar que se corresponde con su objeto, y afirmar esto es decir que el objeto es la causa del pensamiento.[76]

Ahora bien, por encima de otras dificultades que podrían plantearse en torno a la especificación de esa relación causal --al fin y al cabo, también un juicio falso puede ser "causado" por un objeto, por ejemplo si éste es percibido en ciertas condiciones "anormales"--, el defecto que Dewey considera letal para esta interpretación es que convierte la correspondencia --y, por ende, la verdad-- en algo *intrínsecamente no-*

[75] Cf. "Propositions, Warranted...", p.186.

[76] En el atomismo lógico de Russell, esta relación se produce sólo entre proposiciones atómicas y hechos atómicos; el valor de verdad de las proposiciones complejas es una función del valor de verdad de las

asertable, pues tal relación causal transciende por completo al conocimiento:

> The event *to be* known is that which operates [...] as cause of the proposition while it is also its verifier; although the proposition is the sole means of knowing the event! Such a view, like any strictly epistemological view, seems to me to assume a mysterious and unverifiable doctrine of preestablished harmony. How an event can be i) what-is-to-be-known, and hence by description is unknown, and ii) what is capable of being *known* only through the medium of a proposition, which, in turn, iii) in order to be a case of knowledge or be true, must correspond to the to-be-known, is to me *the* epistemological miracle. For the doctrine states that a proposition is true when it conforms to that which is not known save through itself.[77]

Dewey diseccciona en estas palabras el "cortocircuito lógico" --si podemos llamarlo así-- a que está condenada toda teoría "epistemológica" de la correspondencia, o, con la terminología que adoptaremos en el próximo capítulo, todo análisis de la verdad *sub specie aeternitatis*.[78] Es este argumento básico, formulado más o menos directamente, el que mueve a todos los pragmatistas a la búsqueda de un análisis del conocimiento que permita definir la verdad en términos inmanentes; lo que para algunos puede resultar un proyecto de relativización de la verdad, no es

[77] [El acontecimiento *por* conocer es lo que actúa [...] como causa de la proposición, pero es también su verificador; ¡si bien la proposición es el único medio de conocer el acontecimiento! Semejante perspectiva, como cualquier perspectiva estrictamente epistemológica, me parece dar por sentada una misteriosa e inverificable doctrina de la armonía preestablecida. Que un acontecimiento pueda ser i) lo-que-está-por-conocer, y por tanto es, por descripción, desconocido, y ii) lo que es susceptible de ser *conocido* sólo por medio de una proposición, la cual, a su vez, iii) para ser un caso de conocimiento, o para ser verdadera, debe corresponderse con lo por-conocer, me resulta *el* milagro epistemológico. Pues tal doctrina establece que una proposición es verdadera cuando se conforma a aquello que no se conoce salvo por ella misma.] "Propositions, Warranted...", p.179.

[78] Cf. *infra*, §§23 y ss.

en realidad otra cosa que el intento de salvar la posibilidad del conocimiento, frente al poderoso argumento escéptico que esta concepción "epistemológica" de la correspondencia involuntariamente proporciona al situar la verdad, por decirlo así, justamente en el lugar en el que nadie puede observarla.[79]

El diagnóstico de Dewey es que no hay modo de salir de la paradoja mientras la epistemología siga considerando el conocimiento como un fenómeno eminentemente mental, mientras no abandone el lenguaje de las "representaciones" y reconstruya la unidad perdida entre pensamiento y práctica.[80] Ese es precisamente el sentido de la explicación "funcional" de la correspondencia que él propone. La correspondencia que subyace a la verdad de los juicios no debe buscarse en la aproximación entre pensamiento y objeto, sino entre *juicio* y *situación*. Es decir: el *elemento veritativo* no es un contenido mental, sino un hecho extramental, un acto, o un conjunto de disposiciones para la acción; y el *elemento verificador* no es una realidad heterogénea al sujeto de conocimiento, sino un estado de cosas del que el sujeto/organismo forma parte integral y que, precisamente por ello, puede ser experimentado por éste como problemático. El conocimiento es en sí mismo un *acto de síntesis* entre organismo y

[79] Las críticas de Dewey a la teoría causal del juicio de Russell evocan en cierto modo los ataques de Berkeley a la teoría de las ideas abstractas de Locke; en ambos casos, el cargo es el de duplicar innecesariamente las entidades (objetos externos/representaciones internas). Para las afinidades entre la filosofía de Berkeley y el pragmatismo, véase *infra*, §21.

[80] H.S. Thayer sugirió en una ocasión --en un viejo artículo, "Two Theories of Truth: The Relation Between the Theories of John Dewey and Bertrand Russell"-- que podían conciliarse la perspectiva "epistemológica" y la "funcional". Les atribuía una complementariedad (la teoría de Dewey presupondría la de Russell y aportaría un elemento operacional del que ésta carece) que encontramos muy discutible, y que sólo se logra formalmente al precio de minimizar las implicaciones epistemológi-

medio, de modo que cualquier explicación que parta conceptualmente de una antítesis entre sujeto y objeto está condenada de antemano al fracaso o a la paradoja. La correspondencia entre juicio y situación tiene un carácter funcional, instrumental; el juicio "se corresponde con" la situación a la manera en que, según metáfora de Dewey, una llave "se corresponde con" una cerradura. Se trata de dos elementos "externos" y objetivos que se acoplan armoniosamente con relación a una práctica:

> My own view takes correspondence in the operational sense it bears in all cases except the unique epistemological case of an alleged relation between a "subject" and an "object"; the meaning, namely, of *answering*, as a key answers to conditions imposed by a lock [...]; as, in short, a *solution* answers the requirements of a *problem*. On this view, both partners in "correspondence" are opened and above board, instead of one of them being forever out of experience and the other in it by way of a "percept" or whatever. [...]
>
> In the sense of correspondence as operational and behavioral (the meaning which has definite parallels in ordinary experience), I hold that my *type* of theory is the only one entitled to be called a correspondence theory of truth.[81]

[81] [Mi punto de vista toma la correspondencia en el sentido que ésta tiene en todos los casos, con la única excepción epistemológica de una pretendida relación entre un "sujeto" y un "objeto"; a saber, el significado de *responder*, como una llave responde a las condiciones impuestas por una cerradura [...]; en una palabra, como una *solución* responde a las exigencias de un *problema*. En esta perspectiva, ambas partes de la "correspondencia" están abiertas y sobre la mesa, en lugar de estar una fuera para siempre de la experiencia, y la otra dentro de ella en la forma de un "percepto" o algo así. [...] / Entendiendo la correspondencia en términos operacionales y conductuales (el único significado que encuentra paralelos definidos en la experiencia ordinaria), sostengo que mi *tipo* de teoría es la única con derecho a llamarse una teoría de la

§20. Pragmatismo conceptualista

Peirce, James y Dewey figuran sin discusión entre los clásicos del pensamiento contemporáneo. Una mínima incursión en sus obras basta para constatar, además, que ocupan ese lugar de privilegio cada uno por sus propios méritos. El pragmatismo, en la medida en que esa etiqueta sirve para poner en relación sus ideas, nunca representó para ellos una empresa común; no buscaron la continuidad ni se preocuparon por la coherencia entre sus respectivas aportaciones. Ni siquiera mostraron un interés especial por ser denominados "pragmatistas": Peirce acuñó el término, pero, tan pronto como James comenzó a usarlo, se rebautizó como "pragmaticista"; Dewey creyó preferible hablar de "instrumentalismo" para referirse a la concepción del conocimiento derivada de su propia perspectiva filosófica.

Con todo, el pragmatismo no es una convención de los historiadores de la filosofía, sino un precipitado natural de aquellas ideas autónomamente desarrolladas. Por lo que se refiere al ámbito de problemas de la epistemología, no cabe hablar aún de una "teoría" pragmatista del conocimiento, pero sí de una "vía" de aproximación a esos problemas sugerida de manera fragmentaria, y siempre con la vista puesta en algún otro fin teórico, por estos tres clásicos. La vía abierta necesitaba, empero, ser recorrida; aún estaba por inventar algo a lo que se pudiera llamar verdaderamente una "teoría pragmatista del conocimiento", y la invención exigía algo más que completar o sistematizar los elementos aportados por James, Peirce y Dewey. Se trataba más bien de asumir críticamente lo que en ellos podía haber de iluminador, de aprovechar los nuevos ángulos de observación que habían abierto, para desde allí poner

en pie un sistema explicativo coherente del conocimiento humano. Esta fue la tarea de Clarence Irving Lewis (1883-1964), el filósofo del segundo departamento de quien se puede decir con toda propiedad que formuló la primera *teoría pragmatista del conocimiento* digna de tal nombre.

La obra de C.I. Lewis es un caso notable de concentración y progresividad filosófica. Su producción se distribuye ordenadamente en los campos de la lógica formal, la teoría general del conocimiento y la teoría de los valores. Lewis consagró a cada uno de estos tres temas sus tres obras principales, y el resto de sus escritos, en forma de artículos y conferencias, se agrupan en torno a ellas como ensayos preparatorios o como ejercicios de clarificación de las tesis allí defendidas.[82] Pero, al mismo tiempo, hay una indudable continuidad metodológica, e incluso una cierta lógica evolutiva interna, que preside estas transiciones temáticas y las hace aparecer como un movimiento natural en el que la mente del filósofo va encadenando unos problemas con otros, en una suerte de descenso desde las cuestiones lógicas abstractas hacia los asuntos vitalmente más inmediatos de la valoración y las pautas de la conducta moral. Precisamente el hilo conductor de la filosofía de Lewis es la comprensión del pensamiento en general como una actividad cuya naturaleza es regulativa, comprensión que se articula sucesivamente en una reflexión sobre la forma lógica de las inferencias (su teoría de la implicación estricta), en un estudio de las relaciones entre conceptos y experiencia (su pragmatismo conceptualista) y en una teoría de los juicios prácticos (su análisis general de la valoración).

[82] Puede encontrarse una bibliografía exhaustiva de las publicaciones en vida de C.I. Lewis, preparada por E.M. Adams con la ayuda del autor, en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis*, pp.677-89. A ella hay que añadir los póstumos *Values and Imperatives: Studies in Ethics* (1969) y *Collected Papers of Clarence Irving Lewis* (1970), ésta última una se-

En el terreno de la lógica, Lewis ha pasado a la historia como el autor de la primera axiomatización de la lógica modal de enunciados, en *A Survey of Symbolic Logic*, de 1918. Su punto de partida es una crítica de la noción booleana de implicación material, en la que descansan las formalizaciones de la *Begriffsschrift* de Frege y de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. La implicación material describe una relación puramente extensional entre antecedente y consecuente, tal que "p" implica materialmente "q" si, y sólo si, o bien "p" es falso, o "q" es verdadero. Para Lewis, éste resulta ser un correlato formal inadecuado de la noción intuitiva de implicación, la cual contiene la idea, no formulable extensionalmente, de que el antecedente *no puede* ser verdadero y el consecuente falso, es decir, que existe alguna conexión, no sólo entre los *valores de verdad*, sino entre los *contenidos* de dos proposiciones cuando decimos que una implica la otra .[83] Esto hace posible la definición de un nuevo operador, la implicación estricta, que presenta las propiedades lógicas que de hecho se manifiestan en nuestras prácticas inferenciales, y que da lugar a un sistema de cálculo diferente al de los *Principia*, un cálculo de modalidades.[84]

Al margen de su importancia para el desarrollo mismo de la lógica formal, el problema de la modalidad está conectado con la teoría del conocimiento que más tarde elaborará Lewis en dos aspectos fundamen-

[83] Cf. C.I. Lewis, "The Issues Concerning Material Implication". Es decir, para Lewis, la implicación o "entrañamiento" [*entailment*] es la conversa de la deducibilidad; intuitivamente, si "p" implica "q", entonces "q" es deducible de "p", lo que no se cumple en el caso de la implicación material ("los hombres son inmortales" implica materialmente "2+2=4", pero "2+2=4" no es deducible de "los hombres son inmortales").

[84] Puede encontrarse una buena introducción al debate lógico entre implicación material y estricta, y en general entre la lógica estándar y las lógicas modales y las lógicas de la relevancia, en S. Haack, *Filosofía de las lógicas*, capítulo 10. Para los sistemas modales de Lewis

tales. En primer lugar, Lewis sostendrá que todos los juicios empíricos tienen una forma lógica condicional, de tal manera que su significado consiste en una serie ilimitada de cláusulas "si...entonces" que expresan los contenidos de experiencia *posible* conectados con el concepto de un objeto o de una propiedad de un objeto.[85] Para Lewis, el conocimiento en general es inseparable de la capacidad de dar significado a posibilidades no actualizadas, de transcender la experiencia inmediata a través de hipótesis predictivas y contrafácticas --es decir, en términos peirceanos, de transformar la experiencia en signo. Tiene que ser posible, por tanto, establecer relaciones lógicas de la forma "si...entonces" entre proposiciones, donde el antecedente --"si..."-- determine un consecuente --"entonces..."-- con independencia de su verdad material. Y ése es justamente el significado de la implicación estricta, que por esta razón se convierte en el mecanismo esencial de la cognición.

Pero, en segundo lugar, su discusión de este tópico también le sirvió a Lewis para reparar en el carácter relativamente independiente y convencional de los sistemas lógicos. En efecto, los *Principia Mathematica* no contienen ningún "error", en el sentido de que haya algo defectuoso en su lógica. La crítica a la implicación material tiene que ver únicamente con la interpretación de uno de sus operadores como equivalente con determinada noción intuitiva. Pero esto es algo exterior al sistema mismo; el sistema como tal es válido si es consistente, y no puede ser cotejado con otros en términos de mayor o menor corrección, sino, en todo caso --y como ocurriría en su confrontación con el cálculo modal-- en términos de una mayor o menor capacidad para organizar nuestras prácticas inferenciales habituales. La existencia de diversas "lógicas" puso a Lewis en el

camino de su teoría pragmática de lo *a priori* y de su concepción de la independencia entre conceptos y experiencia.[86]

Precisamente el primer anticipo de la doctrina del "pragmatismo conceptualista" es el artículo de Lewis de 1923 "A Pragmatic Conception of the A Priori",[87] seguido tres años después por "The Pragmatic Element in Knowledge", donde se prefigura ya con toda claridad su análisis del conocimiento a partir de dos componentes, un elemento empírico dado y un elemento conceptual *a priori*, conectados mediante un acto de interpretación cuya naturaleza es pragmática. Pero será en 1929, con la publicación de *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*, cuando Lewis dé expresión definitiva a una teoría del conocimiento que pretende ser una reformulación sistemática del empirismo epistemológico desde los presupuestos pragmatistas e instrumentales avanzados en los trabajos de James, Dewey y --sobre todo-- Peirce.

Tras la publicación de esta obra, que posiblemente representa la máxima realización de Lewis, se abre la tercera etapa en su trayectoria intelectual, en la que sus preocupaciones se dirigen hacia cuestiones relacionadas con la ética y con los valores en general.[88] No se trata, sin embargo, de un giro en sus intereses filosóficos, sino de una prolongación natural de las tesis alcanzadas en *Mind and the World Order*. Si el conocimiento se comprende desde su conexión regulativa con la acción, entonces debe haber un análisis común para el conocimiento y la valoración en general (una línea ya explorada por Dewey). Lewis tratará de

[86] Sobre esto, véase *infra*, §§37-38.

[87] Leído previamente en la reunión de la *American Philosophical Association* de 27 de diciembre de 1922.

[88] Debe mencionarse, no obstante, la publicación en 1932 de otra obra de

demostrar que los juicios de valor son en sí mismos juicios empíricos, en los que el elemento dado viene representado por la captación de lo que él llama un "valor intrínseco" (el aspecto gratificante o no gratificante de una experiencia subjetiva), y el elemento interpretativo depende de hipótesis relativas a los valores experimentados en el futuro como consecuencia de las diversas acciones (hipótesis objetivas sobre "valores extrínsecos"). El esquema es, pues, paralelo al empleado para el conocimiento empírico, con la única diferencia del aspecto cualitativo de la experiencia que en cada caso es objeto del juicio.

Esta teoría unificada del conocimiento y la valoración está contenida en su obra de 1946 *An Analysis of Knowledge and Valuation*, a la que seguirán otras dos con un contenido ético sustantivo: *The Ground and Nature of the Right* (1955) y *Our Social Inheritance* (1957).[89] La teoría del conocimiento que aparece en *An Analysis of Knowledge and Valuation* desde esta perspectiva más general es en esencia la misma que ya había sido expuesta en *Mind and the World Order*, si bien su formulación se ve alterada en algunos puntos importantes. Concretamente, en el intervalo entre una y otra obra Lewis se ocupó de desarrollar una teoría del significado que completara técnicamente el tratamiento que había recibido esta cuestión en *Mind and the World Order*. En este contexto se enmarcan sus artículos de 1934, "Experience and Meaning", y de 1944, "The Modes of Meaning", que anticipan la extensa exposición sobre el signifi-

[89] A ellas hay que añadir el ya mencionado *Values and Imperatives: Studies in Ethics* (1969), edición de J.F. Lange de los materiales en que Lewis trabajaba poco antes de su muerte con vistas a una *Etica*. Sobre la teoría ética de Lewis, véase V. Luizzi, *A Naturalistic Theory of Justice: Critical commentary on, and selected readings from, C.I. Lewis' Ethics*; y M.G. White, "Value and Obligation in Dewey and Lewis", en *American Mind:*

cado y la verdad analítica que aparece en el Libro II de *An Analysis of Knowledge and Valuation*.

Como fácilmente se deduce de este apresurado recorrido por lo más destacado de su producción, el pensamiento de C.I. Lewis contiene los suficientes elementos para hacer inviable una exposición rápida que no sea al mismo tiempo demasiado simplificadora. Lewis fue un filósofo meticuloso, al que preocupaba mucho más el rigor y la precisión que la originalidad, y ninguna de sus tesis puede ser tratada con justicia sin atender debidamente a los argumentos que adujo en su favor. Del mismo modo, la cohesión interna de su particular universo teórico impide abordar esas tesis aisladamente, ignorando el tronco común del que proceden. Estas son las razones que nos han decidido a encarar la figura de Lewis, como culminación de la concepción pragmática del conocimiento, a través de un análisis pormenorizado centrado exclusivamente en la obra que condensa lo esencial de su posición epistemológica, y que representa al mismo tiempo su contribución más perdurable: *Mind and the World Order*. En la Parte Segunda de este trabajo emprenderemos un examen exhaustivo de los contenidos del pragmatismo conceptualista tal como se enuncia y se argumenta en esa obra.

Debemos, pues, esperar hasta entonces para disponer de una visión sustantiva de la teoría epistemológica de Lewis.[90] El punto que ahora nos interesa subrayar es la continuidad que ésta última manifiesta respecto de la perspectiva filosófica abierta por los primeros filósofos pragmatistas. Justamente el fin perseguido en estos tres primeros capítulos ha sido

[90] Por encima de las diversas síntesis del pragmatismo conceptualista que pueden hallarse en múltiples obras de referencia, consideramos que el mejor resumen --y uno de los más breves-- de los contenidos de *Mind and the World Order* sigue siendo la reseña que escribió Ch.A. Baylis para *The*

traer al primer plano los contenidos epistemológicos más destacables en el pensamiento de Peirce, James y Dewey, con la intención de que esa continuidad se haga evidente por sí sola al analizar después sistemáticamente la teoría del conocimiento de Lewis. Puede parecer que esta estrategia resulta un tanto ociosa, desde el momento en que el propio Lewis elige para su teoría la denominación de "pragmatismo conceptualista" y no oculta en ningún momento su deuda con los autores que hemos estado estudiando. Sin embargo, es posible que la cuestión ya no resulte tan clara cuando se echa una mirada a la literatura secundaria. Un comentarista en general tan competente como Anthony Quinton, al trazar un panorama de la filosofía inglesa contemporánea, señala una primera etapa caracterizada por el realismo de Russell y Moore en la primera década del siglo, a la que sucede una segunda que describe así:

> Podemos llamar al segundo estadio con el nombre que le dio Russell, la filosofía del análisis lógico, ya que deriva principalmente de Russell, junto con el primer Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922). Alrededor del año 1920, esta filosofía tomó la forma del atomismo lógico, tal y como lo define Russell en sus conferencias de los años 1918 y 1919, y tal como aparece de manera más elaborada en el *Tractatus*. Sus ideas eran el ingrediente central del pensamiento del Círculo de Viena y fueron reintroducidas alrededor del año 1930, con el nombre de positivismo lógico, en el memorable libro de Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* (1936). La exposición más sustancial de las ideas de esta corriente inglesa es tal vez norteamericana: el libro de Lewis *Mind and the World Order* (1929).[91]

Aunque sería difícil hallar un pasaje similar en algún escritor norteamericano, la afirmación de Quinton no se explica meramente por el contumaz nacionalismo británico. Más bien expresa con singular crudeza

[91] A.M. Quinton, "La filosofía inglesa contemporánea", en D.J. O'Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental VII (La filosofía*

un rasgo generalizado en la recepción de la obra de Lewis fuera de los ambientes más estrechamente familiarizados con el pragmatismo, y que consiste en asimilarlo demasiado expeditivamente con el núcleo de ideas y actitudes del positivismo lógico. Colateralmente, esta distorsión ha afectado también a la comprensión de otros filósofos norteamericanos más recientes, como Quine, Sellars o Goodman, a quienes se ubica también en relación con esa tradición positivista, siquiera sea reactivamente, ignorando el peso de la tradición pragmatista sobre sus ideas y el papel clave de C.I. Lewis --no en tanto que positivista, sino en tanto que pragmatista-- como eslabón crítico de esa tradición.

Ahora bien, vistas las cosas desde otro ángulo, no deja de ser significativo que *Mind and the World Order* resulte una obra fácil de emparentar con esos otros trabajos contemporáneos enumerados por Quinton. Ello da la medida, según pensamos, de la autonomía de la filosofía de Lewis respecto de sus mentores, y confirma que su alcance va más allá de la simple reelaboración de algunas intuiciones previas, para convertirse en una teorización independiente en sintonía con las tendencias que habrían de marcar profundamente la filosofía del siglo XX. Por la misma razón, demuestra la aptitud del pragmatismo como matriz intelectual interesante y viable para el pensamiento contemporáneo, pese a la peculiaridad de sus orígenes.

Desde luego, no es casual que uno de los filósofos contemporáneos más interesados por el pragmatismo, y uno de los que mejor ha sabido captar sus potencialidades para rescatar a la filosofía empirista de las aporías del positivismo, haya sido Alfred J. Ayer. Tampoco es gratuito que Wittgenstein, después de recorrer hasta el final esa vía filosófica, se volviera en su segunda etapa --en parte bajo la influencia de Frank P. Ramsey, un buen conocedor de Peirce-- hacia posiciones que, como dejó

escrito el propio Ayer, se fueron pareciendo cada vez más a las de Peirce y Lewis.[92]

Pero, retornando a la cuestión de la adscripción filosófica de *Mind and the World Order*, no tenemos duda de que el libro sólo se comprende en su perspectiva correcta sobre el trasfondo de las ideas que hemos expuesto a lo largo de estas páginas. Sobre sus paralelismos con determinadas concepciones del positivismo, cabe decir dos cosas. En primer lugar, que tienen que ver más bien con algunos procedimientos técnicos y algunas referencias comunes --así el uso de la lógica como instrumento de análisis filosófico, la concepción analítica de la filosofía, la conciencia sobre el lenguaje y la reducción del conocimiento sustantivo a conocimiento empírico--, mientras que la concepción subyacente del conocimiento y la verdad, así como el análisis del papel de la sensación, apartan claramente a Lewis de la tradición en que lo sitúa Quinton. En segundo lugar, que esas coincidencias indican en todo caso una confluencia parcial de dos perspectivas distintas, la pragmatista y la positivista, y no una asimilación de ambas. Piénsese que la redacción de *Mind and the World Order* es prácticamente contemporánea con las primeras reuniones del Círculo de Viena, y que la obra de Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* apareció en 1928, sólo un año antes que la de Lewis.[93]

[92] Cf. A.J. Ayer, *Wittgenstein*, p. 157: "Tal como subrayaban los pragmatistas, como Peirce y C.I. Lewis --a quienes Wittgenstein llegó a parecerse cada vez más--, nos movemos con cierta libertad entre dos límites; estos límites vienen establecidos, de una parte, por nuestras teorías y, de otra, por la naturaleza de las cosas."

[93] Aunque hay innegables paralelismos entre Lewis y Carnap, lo que les distancia decisivamente es su concepción del significado y las relaciones entre significatividad, cognoscibilidad y verificabilidad. Sobre esto, véase C.I. Lewis, "Experience and Meaning", y J.B. Pratt, "Logical Posi-

En todo caso, éstas son cuestiones que deberán desprenderse del análisis detallado de la teoría del conocimiento contenida en *Mind and the World Order.* Confiamos en que en él quede patente que el pragmatismo conceptualista es efectivamente una forma de pragmatismo, o, más bien, el tipo de explicación del conocimiento en que desemboca una epistemología que asuma las críticas al empirismo tradicional avanzadas en las obras de Peirce, James y Dewey.

REFERENCIAS

AYER, Alfred J., *Wittgenstein* (1985). Ed. Crítica, Barcelona 1986. Traducción de Joaquim Sempere.

BAYLIS, Charles A., "Review of Lewis' *Mind and he World Order*", *The Journal of Philosophy*, vol. XXVII (1930), pp.320-7.

BYBEE, Michael D., "James's Theory of Truth as a Theory of Knowledge". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XX (1984), pp.253-68.

CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis-Verlag, Berlín 1928.

DANCY, Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*. Basil Blackwell, Oxford 1985.

DEWEY, John, "The Unit of Behavior (The Reflex Arc Concept in Psychology)" (1896), en H.S. Thayer (ed.), *Pragmatism: The Classic Writings*, pp.262-74.

- "The Practical Character of Reality" (1908), en H.S. Thayer (ed.), *Pragmatism: The Classic Writings*, pp.275-89. (Editado originalmente como "Does Reality Possess Practical Character?" en *Essays, Philosophical and Psychological, in Honor of William James*; Longmans, Green & Co., Nueva York 1920. Reimpreso con el nuevo título en J. Dewey, *Philosophy and Civilization*; Minton, Balch & Co., Nueva York 1934, pp.36-55.)

- *Essays in Experimental Logic*. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1916.

- *Reconstruction in Philosophy* (1920 y 1948). *Middle Works (1899-1924)*, vol. 12. Ed. por Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill.) 1988. Pp.77-203.

- *The Quest for Certainty* (1929). *The Latter Works (1925-1953)*, vol.4. Ed. por Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill.) 1988.

- *Logic: The Theory of Inquiry* (1938). *The Latter Works (1925-1953)*, vol.12. Ed. por Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill.) 1991.

- "Theory of Valuation". *International Encyclopedia of Unified Science*. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1939. Vol.2, nº 4.

- "Propositions, Warranted Assertibility and Truth". *The Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII (1941), pp.169-86.

DICKER, Georges, "John Dewey: Instrumentalism in Social Action". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol.VII (1971), pp.221-32.

FAERNA, Angel Manuel, "Verdad y criterios: sobre la justificación pragmática del conocimiento". *Anales del Seminario de Metafísica* (U. Complutense), vol. 25, pp.25-43.

FREGE, Gottlob, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Nebert, Halle 1879.

JAMES, William, *Pragmatism. The Meaning of Truth* (1907 y 1909). Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

HAACK, Susan, *Filosofía de las lógicas* (1978). Ed. Cátedra, Madrid 1982. Traducción de Amador Antón.

- "Can James's Theory of Truth Be Made More Satisfactory?". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XX (1984), pp.269-78.

LEPLEY, Ray (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*. Columbia University Press, Nueva York 1949.

LEWIS, Clarence Irving, "The Issues Concerning Material Implication", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. XIV (1917), pp.350-56.

- *A Survey of Symbolic Logic*. University of California Press, Berkeley (Cal.) 1918.

- "A Pragmatic Conception of the A Priori", *The Journal of Philosophy*, vol. XX (1923), pp.169-77.

- "The Pragmatic Element in Knowledge", *University of California Publications in Philosophy*, vol. 6 (1926), pp.205-27.

- *Mind and the World Order: Outline of a theory of knowledge*. Charles Scribner's Sons, Nueva York 1929.

- "Experience and Meaning", *Philosophical Review*, vol. XLIII (1934), pp.125-46.

- "The Modes of Meaning", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IV (1944), pp.236-49.

- *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1946.

- *The Ground and Nature of the Right*. Columbia University Press, Nueva York 1955.

- *Our Social Inheritance*. Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1957.

- *Values and Imperatives: Studies in Ethics.* Ed. por John F. Lange. Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1969.

- *Collected Papers.* Ed. por John D. Goheen y John L. Mothershead Jr. Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1970.

- y LANGFORD, C.H., *Symbolic Logic.* The Century Co., Nueva York 1932.

LUIZZI, V., *A Naturalistic Theory of Justice: Critical Commentary on, and selected readings from, C.I. Lewis' Ethics.* University Press of America, Washington D.C., 1981.

MISAK, Cheryl I., *Truth and the End of Inquiry: A Peircean account of truth.* Clarendon Press, Oxford 1991.

MORRIS, Charles, *The Pragmatic Movement in American Philosophy.* George Braziller, Nueva York 1970.

MYERS, Gerald E., *William James: His life and thought.* Yale University Press, New Haven (Conn.) 1986.

O'CONNOR, D.J., *Historia crítica de la filosofía occidental VII (La filosofía contemporánea)* (1964). Ed. Paidós, Barcelona 1983. Traducción de Néstor Míguez, Andrés Pirk y Nilda Robles.

PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers.* Ed. por Charles Hartshorne y Paul Weiss (vols. 1-6) y Arthur W. Burks (vols. 7-8). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958.

PRATT, James Bissett, "Logical Positivism and Professor Lewis", *The Journal of Philosophy,* vol. XXXI (1934), pp.701-10.

QUINE, Willard van Orman, *Word and Object.* The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1960.

RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1979.

- *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980).* University of Minnesota Press, Minnneapolis (Minn.) 1982.

- "Pragmatism, Davidson and Truth", en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the philosophy of Donald Davidson.* Basil Blackwell, Oxford 1986. Pp.336-8.

- *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989). Ed. Paidós, Barcelona 1991. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot.

ROSENTHAL, Sandra B., "The Pragmatic World of Charles Peirce". *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* vol. XIX (1983), pp.13-22.

RUSSELL, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth.* Allen & Unwin, Londres 1940.

- y WHITEHEAD, Alfred North, *Principia Mathematica*. Cambridge University Press, Cambridge 1925-1927. 2ª edición.

RYAN, Frank X., "The Kantian Ground of Dewey's Functional Self". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVIII (1992), pp.127-144.

SCHILPP, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis*. Northwestern University & Southern Illinois University, LaSalle (Ill.) 1968.

SINGER, Marcus G. (ed.), *American Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

SKAGESTAAD, Peter, "Review of Ch.J. Misak's *Truth and the End of Inquiry*". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXVIII (1992), pp.311-21.

THAYER, H. Standish, "Two Theories of Truth: The Relation Between the Theories of John Dewey and Bertrand Russell". *The Journal of Philosophy*, vol. 44 (1947), pp.516-27.

- *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1981. 2ª edición.

- (ed.) *Pragmatism: The Classic Writings*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1982.

VV.AA., *Perspectives on the History of Pragmatism: A Symposium on H.S. Thayer's Meaning and Action*. Número monográfico de *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XI (1975).

WEST, Cornel, *The American Evasion of Philosophy: A genealogy of pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Madison (Wis.) 1989.

WESTBROOK, Robert B., *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991.

WHITE, Morton G., *American Mind: Essays and reviews in philosophy and intellectual history*. Oxford University Press, Oxford 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit / On Certainty*. Basil Blackwell, Oxford 1979.

ZEMAN, J.J., *Modal Logic: The Lewis's Modal Systems*. Oxford University Press, Oxford 1973.

CAPITULO 4. EL PRAGMATISMO EN LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO: PERSPECTIVA SISTEMATICA

§21. El lugar del pragmatismo en la filosofía

El bosquejo ofrecido en los capítulos anteriores de los hitos básicos en la epistemología pragmatista tal como se fue conformando en la obra de sus primeros y más clásicos representantes, proporciona una base suficiente para ahondar, como ahora nos proponemos, en su significado relativo. Es sabido que ninguna contribución a la filosofía puede verse simplemente como la creación espontánea de una mente original sin que una parte importante de su valor, e incluso de su verdadero sentido, se escapen a nuestra comprensión. Esta necesaria contextualización, en el caso del pragmatismo, permite de paso sortear el lugar común --que todavía se suscita en comentarios a la ligera-- de que se trata de una filosofía "autóctona", fruto de supuestas peculiaridades o idiosincrasias culturales, lo que al mismo tiempo suele servir de alusión velada a una pretendida -- y no demostrada-- falta de fuste teórico en el pensamiento de estos autores.

Es muy posible que ese lugar común haya tenido un único foco, y éste fue el juicio negativo que mereció el pragmatismo a los ojos de una

de las autoridades filosóficas del continente, el eminente Bertrand Russell. Es curioso que el gran filósofo británico se ocupara con alguna insistencia de una filosofía a la que no se sentía en absoluto inclinado (si bien tuvo en gran estima personal a William James), pero lo cierto es que sus críticas --por lo general demasiado sumarias-- debieron de condicionar en cierto modo el juicio de otros muchos lectores de los pragmatistas.[1] Fue él, al parecer, quien puso en circulación por primera vez la especie de que el pragmatismo era una manifestación del "mercantilismo americano".[2]

Señalemos ante todo, y desde un punto de vista general, que la cultura norteamericana nunca ha dado lugar a una "filosofía autóctona". La filosofía norteamericana, según todos sus historiadores, no es más que el producto de la asimilación en aquél subcontinente de las ideas y corrientes propias del pensamiento europeo.[3] Ya se hizo mención en el Capítulo 1 del papel desempeñado por el realismo de la escuela escocesa o por el pensamiento kantiano en la formación de la primera tradición americana. En el caso particular del pragmatismo, resulta además signi-

[1] Para las críticas de Russell al pragmatismo, véase, por ejemplo, sus *Philosophical Essays*, secciones IV y V, y su *A History of Western Philosophy*, Libro Tercero, Parte 2, XXIX y XXX.

[2] Véase J. Dewey, "The Development of American Pragmatism", p.33; v. también p.25. Es Dewey quien menciona este comentario y quien responde a él, pero, si se trata de un comentario escrito, nosotros no lo hemos hallado en Russell.

[3] Así lo declaran, desde un autor tan temprano como Creighton, para quien la filosofía americana es "the direct outcome of a sympathetic assimilation of the results of European thought" ["producto directo de una asimilación simpatética de los frutos del pensamiento europeo"], hasta un clásico de la historiografía filosófica norteamericana como Blau: "Only the most elementary study of philosophic thinking by Americans can omit its relations to the major streams of European philosophy and their major practitioners" ["Sólo el más elemental de los estudios del pensamiento filosófico practicado por norteamericanos puede omitir sus relaciones con las grandes corrientes y los grandes nombres de la filosofía europea"]. Cf. J.E. Creighton, "The Philosophy of Kant in America", y J.L. Blau,

ficativo que tanto Peirce como James fueran educados en Europa y a la europea, como durante tanto tiempo fue constumbre entre las clases acomodadas norteamericanas.

El pragmatismo no es, por tanto, un producto exótico desligado de la tradición filosófica europea, sino un desarrollo de algunas de las fuentes más profundas en esa misma tradición. Y no sólo porque pensadores como Kant, Hegel o Mill hayan inspirado en diferentes momentos a los filósofos pragmatistas, sino sobre todo porque el pragmatismo, como realización filosófica, sólo adquiere su sentido en continuidad con determinadas ideas y orientaciones previamente elaboradas en Europa. Su contexto propio es el del pensamiento empirista de raíz anglosajona caracterizado por la preeminencia de la epistemología frente a la metafísica, la concepción de la experiencia como fuente y fundamento del conocimiento, y el reconocimiento de la ciencia y su método como máxima expresión de un saber sustantivo y garantizado. Una línea de pensamiento, además, que concibe la filosofía como una actividad de segundo orden cuyo fin no es rivalizar con el conocimiento empírico, sino demarcar sus límites y esclarecer su justificación. Como también es característico de esta tradición, el pragmatismo aborda el problema de los valores morales, estéticos y políticos desde una perspectiva igualmente empirista, reductivista y naturalista. Esta ubicación del pragmatismo lo emparenta con otros movimientos europeos contemporáneos a él, como el neopositivismo centroeuropeo y la corriente neorrealista representada a principios de siglo por George E. Moore y Bertrand Russell, a pesar de que sus diferencias son también significativas. Con respecto al primero, los filósofos pragmatistas adoptan una posición más moderada en su interpretación del valor último del conocimiento científico, si bien se aproximan mucho en otras tesis, como es el caso del análisis instrumental de los conceptos teóricos propuesto

por Mach y Carnap. En relación con los segundos, se dan diferencias profundas en cuanto a la teoría de la verdad y al análisis del elemento sensorial en el conocimiento, así como en su asimilación de la filosofía kantiana.

Si la tradición empirista debe ser la clave de interpretación del pragmatismo, no por ello debe olvidarse que se trata de un empirismo peculiar, reformulado sobre bases diferentes y, en algunos aspectos, muy innovadoras. Está, por una parte, la mencionada veta kantiana y la sensibilidad, crítica pero patente, hacia ciertas formas de idealismo. De ello dan fe la preferencia por algunos aspectos de la filosofía de Berkeley y las conexiones, sobre cuyo alcance hay opiniones diversas, con las filosofías europeas de la praxis y de la voluntad.[4] Por otra parte, y en relación con la importancia de la ciencia como canon de conocimiento, resulta notable que el pragmatismo se fijara menos en la física matemática, como fue norma en el neopositivismo y en el empirismo europeo en general, que en ciencias "blandas" como la psicología y la biología evolutiva. La huella de Darwin sobre el pragmatismo resulta equiparable a la de Planck o Einstein sobre el Círculo de Viena. Por último, está la preocupación ética y política, la dimensión social del pensamiento pragmatista, que no es un apéndice destinado a redondear una filosofía ambiciosa, sino uno de sus principales impulsos internos, dentro del ideal de síntesis humanista que lo define.[5]

Antes de analizar por separado esta multiplicidad de rasgos identificadores del pragmatismo, tratemos de llegar a una formulación explícita

[4] Compárese a este respecto el distinto énfasis que ponen en ellas dos historiadores como Passmore (*100 Years of Philosophy*, capítulo 5) y Thayer (*Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, Parte 1).

del giro que este movimiento introduce en el punto de vista filosófico, en relación fundamentalmente con el empirismo tradicional. Más allá del lugar común de la utilidad de la verdad o del acento en la relevancia práctica del conocimiento, la innovación pragmatista se percibe en su reconsideración de los términos básicos sobre los que se define la problemática epistemológica ya desde Descartes, y que podemos resumir así.

La epistemología moderna tiene como proyecto el acceso a una realidad que ha dejado de ser un *factum* no problemático, autoafirmado, dotado de una organización intrínseca a la que el entendimiento se pliega, o de la que se "inviste", en una operación homogénea y natural (lo que podríamos llamar la "visión platónico-aristotélica"), para convertirse en el polo problemático de un fenómeno complejo centrado o radicado en el sujeto: el acto de conocer. Recurriendo a una metáfora matemática, podría decirse que la realidad pasa a ser una variable dependiente dentro de la ecuación epistemológica: si, desde la visión anterior, el entendimiento --en el sentido que esta categoría tiene antes de la introducción cartesiana de la *subjetividad*-- se investía de realidad, ahora es la realidad la que "se da en" el conocimiento del sujeto. Es la conciencia de esta realidad como elemento mediatizado y, por tanto, como meta problemática de la filosofía, lo que caracteriza al pensamiento moderno, propiamente epistemológico, frente a la teoría de las "facultades del alma" precartesiana.

Por otra parte, está la centralidad del concepto de experiencia, el otro polo --esta vez subjetivo-- de la relación cognoscitiva, que representa el escenario en el que el individuo está instalado de manera inmediata y, por tanto, el punto de partida obligado de la reflexión filosófica. Es también esta primacía del sujeto, materializada en la constitución del "mundo de la experiencia", un rasgo característico del modo moderno de pensar. Pero esta polarización entre experiencia y realidad lleva consigo

la aparición de una tercera categoría básica, la categoría de *interpretación* o, en términos kantianos, de *síntesis*, que significa al mismo tiempo el reconocimiento del papel activo del sujeto en la captación de la realidad y el nexo entre los mundos de lo objetivo y lo subjetivo. Estas tres ideas, *realidad*, *experiencia* e *interpretación*, conforman el esqueleto categorial sobre el que habrá de constituirse el debate moderno en torno a la razón, el conocimiento y la verdad. Y es precisamente a estas tres ideas a las que el pragmatismo intenta dotar de un significado renovado, incardinándose así en la tradición de la que proceden, pero marcando también en ella un nuevo rumbo.

La peculiaridad del enfoque pragmatista consiste, según hemos visto, en la conceptualización del conocimiento como una forma de actividad, en primer lugar de anticipación de la experiencia futura y, en segundo lugar, de evaluación de esa experiencia con respecto a los fines del sujeto, desembocando de este modo en la acción. Esta conceptualización, por tanto, se asienta en dos postulados que, al actuar como cimiento de todo el sistema, resultarían "pragmáticamente incuestionables". Por una parte, el postulado de que el individuo (o la especie, por incluir la versión anti-individualista de Peirce) está dotado de fines --no de "estos o aquellos fines", sino de fines en general como sustrato presente en todas sus manifestaciones *como sujeto*, incluidos sus actos de conocimiento. Tales fines sólo en parte son apriorísticos. En la medida en que el individuo es mirado como un organismo sometido de manera concreta a los principios del orden natural, y no de modo abstracto como una mente instalada en la naturaleza más o menos problemáticamente, se le atribuye una serie de "imperativos vitales" que están inscritos en su constitución básica y que le mueven a buscar situaciones de equilibrio, de control, estabilidad, satisfacción, etc. Estos fines de origen biológico,

de indudable importancia, y que por su simplicidad a menudo se incluyen como modelo en las descripciones pragmatistas, no son ni con mucho los únicos, e incluso hay muchas razones para dudar de que sean "básicos", en el sentido de que cualquier otro fin deba remitir de manera más o menos directa a uno de éstos. Aunque el énfasis de los filósofos pragmatistas sobre los aspectos naturalistas de su pensamiento --énfasis que cabe interpretar como una reacción frente a los excesos especulativos del idealismo y el racionalismo que vivieron en su ambiente filosófico-- es innegable, no parece correcto señalar como rasgo definitorio de la concepción pragmatista del conocimiento un biologismo grosero en virtud del cual su objetivo se reduzca a la supervivencia y la adaptación. En todo caso, supervivencia y adaptación son mecanismos relativos a un medio, y ninguno de los pragmatistas ignoró que el medio en el que el individuo se halla inscrito tiene una naturaleza primordialmente social. En consecuencia, los fines de que hablamos incluyen también --tal vez de manera preponderante incluso-- fines adquiridos, culturalmente relativos, junto con el aparato de necesidades impuestas por la condición biológica de la especie humana.[6]

Lo que sí resulta característico de la concepción pragmatista del conocimiento es la función regulativa que estos fines cumplen con respecto a la actividad cognoscitiva. Dicha función tiene un carácter constitutivo, representa el *explanans* de todo conocimiento, pero sin

[6] La dialéctica entre fines biológicos y culturales, tematizada en diversos lugares por Dewey (por ejemplo, en *Experience and Nature*), es al mismo tiempo un tema central en la antropología de Marx, quien escribe: "el hambre es hambre, pero el hambre que se sacia con carne guisada comida con cuchillo y tenedor, es un hambre diferente al que es saciada devorando carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes" (*Grundrisse*, p.13). Debo esta cita a mi colega, y buen conocedor de Marx, Andrés de Francisco. Por lo demás, los paralelismos entre Marx y Dewey --el "Marx americano", como ha llegado a denominársele-- se han señalado con fre-

necesidad de suponer que tras ella se oculta un aparato transcendental prefigurado *ab initio* y consustancial a la racionalidad humana. El conocimiento es para los pragmatistas un producto de la historia, de la evolución, y como tal está sometido a procesos continuos de cambio y retroalimentación. No podemos desvelar de una vez y para siempre cuáles son los elementos rectores *del* conocimiento; sólo cómo, *en cada caso*, la investigación es una actividad motivada y orientada por un fin o propósito e inseparable conceptualmente de éste, sin perjuicio de que su existencia --la del fin o propósito en particular-- no sea explicable sin un recurso a experiencias e investigaciones pasadas.

El segundo postulado no cuestionado del pragmatismo es que el individuo es un sujeto esencialmente activo. Los fines a que acabamos de referirnos no lo son sólo como ingredientes intencionales de una operación intelectual abstracta, sino --y eminentemente-- como polos de la acción, de la intervención práctica del individuo en el curso de los acontecimientos. Conocemos porque tenemos que actuar. El conocimiento, reducido a sus términos más simples, es la anticipación de las consecuencias que se seguirían de las distintas estrategias de acción que se abren ante nosotros, y el sentido de esta anticipación es la selección de aquellas estrategias cuyas consecuencias realizan mejor los fines que intentamos cumplir. Lo significativo a este respecto no es la simple relación entre conocimiento y acción, sino su naturaleza. Señalar que el conocimiento permite pasar de una actividad ciega a una acción consecuente y relativamente eficaz, o que nos servimos de la inteligencia para obtener un mayor control sobre nuestras vidas, no pasa de ser una obviedad sobre la que resulta difícil estar en desacuerdo. Pero el pragmattismo afirma algo más que esto al declarar que *la acción es la medida del conocimiento*, primero porque el conocimiento mismo es un proceso conductual, y se-

gundo porque, como consecuencia de ello, ningún logro cognoscitivo puede ser desvinculado, salvo por un proceso de abstracción *posterior*, de las prácticas que lo expresan.

Para comprender adecuadamente esta tesis, se comparta o no, conviene evitar representarse el conocimiento como algo expresable en una determinada proposición aislada, para preguntarse a continuación cuál es su utilidad o con qué acciones se vincula. El conocimiento no se expresa en proposiciones, sino en sistemas de proposiciones, de los que las teorías científicas son los ejemplos más acabados. Estos sistemas de proposiciones, a su vez, no son la transcripción verbal de una concatenación de contenidos mentales, sino la expresión organizada de una porción de la realidad tal como se relaciona con la experiencia y la actividad (reales o posibles) de los individuos que los construyen y los transmiten. Sólo en esta dimensión holista, integral, cobra sentido la tesis pragmatista de que la investigación cognoscitiva es una modalidad de la acción, un ajuste del comportamiento mediante la anticipación de la experiencia futura que los sistemas de creencias hacen posible. Por otra parte, estos sistemas no sólo contienen creencias directamente referidas a los hechos, sino también --de manera implícita o explícita-- creencias referidas al modo en que éstos deben ser establecidos, normas metodológicas, códigos de aceptabilidad y reglas inferenciales.[7] Si las proposiciones son vehículos de significado, entonces un sistema de proposiciones carece de inteligibilidad a menos que incluya este tipo de principios prácticos del uso de los significados. Esto contribuye también a poner de relieve la consustancialidad de conocimiento y acción. *Estar en posesión de una teoría*

[7] A esto es a lo que más adelante llamaremos un "sistema conceptual", categoría a nuestro juicio básica para entender el concepto pragmatista

es estar en posesión de una práctica con respecto al campo de la experiencia que la teoría cubre.

¿Cómo cabe entender, desde este marco epistemológico, las tres ideas --realidad, experiencia e interpretación-- que hemos identificado como centrales al pensamiento moderno? Aunque puede verse que su protagonismo no disminuye, sin embargo con el pragmatismo adquieren unas connotaciones claramente distintas. La unidireccionalidad de la relación cognoscitiva (el sujeto es afectado por el objeto, pero no a la inversa), cuya primera ruptura tiene lugar con el pensamiento kantiano, queda ahora definitivamente abolida al integrar la acción del sujeto y sus fines como presupuestos del problema, esto es, al situarlos en el punto de partida mismo de su planteamiento. Si el sujeto, en tanto que actúa, es uno más entre los agentes causales que configuran la realidad, y si el conocimiento mismo es parte de esa actuación, entonces realidad y conocimiento no se oponen, como un objeto y su imagen en un espejo, sino que se construyen mutuamente, como el colono --hagamos esta concesión al tópico de la idiosincrasia americana-- que se adapta al paisaje en el que se establece al mismo tiempo que lo transforma. Este giro pragmatista, por cierto, está en el origen de lo que la epistemología contemporánea ha denominado "realismo interno":

> I shall advance a view in which the mind does not simply "copy" a world which admits of description by One True Theory. But my view is not a view in which the mind *makes up* the world, either. [...] If one must use metaphorical language, then let the metaphor be this: the mind and the world jointly make up the mind and the world. (Or, to make the metaphor even more Hegelian, the Universe make up the Universe --with minds, collectively, playing a special role in the making up.)[8]

[8] [Propondré una perspectiva en la cual la mente no se limita a "copiar"

De manera que, a la hora de plantear el "problema epistemológico", el punto de partida para los pragmatistas ha de ser el concepto de una realidad en construcción, una realidad como proceso que incluye al sujeto como participante, y no un dominio transcendente y estático situado más allá de una subjetividad contemplativa y autosuficiente, solipsista.

Paralelamente, la experiencia modifica también su papel en la nueva formulación del empirismo que el pragmatismo representa. Si la realidad ya no es esencialmente una estructura acabada que hay que *re*producir, sino un proceso abierto que hay que *pre*decir, entonces el valor de la experiencia se altera sustancialmente al variar su orientación del pasado al futuro. El hecho de tener experiencias ya no se interpreta desde el pragmatismo como un modo pasivo de verse afectado por las cosas, y por tanto como un *efecto consecutivo* a éstas, sino como el ejercicio de una actividad que predispone al organismo para *anticipar* su relación futura con esas cosas. En toda experiencia hay un elemento sobrevenido, un momento de recepción (el "elemento dado" de que hablará Lewis), pero esto se circunscribe sólo al ámbito de la sensibilidad, o de la sensitividad. La experiencia propiamente dicha, en cambio, transciende lo puramente sensitivo al estar dotada de *significado*, que no proviene del exterior, sino que es elaborado por el aparato conceptual del sujeto y hace de la experiencia una proyección del presente sobre el futuro.[9]

perspectiva tampoco la mente construye el mundo. [...] Si vamos a hablar metafóricamente, que la metáfora sea ésta: la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo. (O, para hacer la metáfora más hegeliana aún, el Universo construye el Universo --donde las mentes, colectivamente, desempeñan un papel especial en la construcción.)] H. Putnam, *Reason, Truth and History*, p.xi.

Al convertir la experiencia en signo, la teoría del conocimiento empírico se ve transformada en una variedad de la semiótica. De aquí que el concepto de *interpretación* adquiera un lugar central en el análisis pragmatista.[10] Sólo que esta interpretación, al igual que sucede con la experiencia misma, ya no es retrospectiva, sino prospectiva. El conocimiento, o el proceso históricamente determinado en el que el conocimiento se despliega, viene a ser una sucesión de construcciones simbólicas cuyo fin es transformar la realidad en un escenario inteligible en el que la acción pueda tener una dirección, pueda ser *proyectada* --en el doble sentido de "planeada" y de "desplegada en la dirección del tiempo"-- con sentido. En este proceso, la realidad misma se transforma, la experiencia se modifica y las estructras simbólicas interpretativas deben seguir ajustándose para reconciliar la una con la otra.

§22. La experiencia como proyección

El vocabulario epistemológico de los siglos XVII y XVIII abunda en términos como "idea", "impresión", "sensación", "representación", "mente", etc. Sobre ellos se construye una gama de descripciones y teorizaciones del conocimiento humano --no sólo las de empiristas como Locke, Hobbes o Hume, sino también la de Descartes-- en las que los fenómenos cognitivos se conciben desde los moldes de la interacción mecanicista, la visión del mundo y sus procesos que se expresa culminantemente en la ciencia newtoniana. El límite de este modelo, una vez reconocidos los logros que deben adjudicársele en su larga trayectoria filosófica, radica en la es-

[10] La distinción lewisiana entre significado objetivo y subjetivo --entre *linguistic meaning* y *sense meaning*-- debe entenderse exactamente en este

cisión que inevitablemente establece entre los protagonistas de esa interacción: el sujeto de conocimiento y los fenómenos que conforman el mundo. La idea misma de interacción mecánica, de impacto, exige la presencia de dos elementos externos el uno al otro e impenetrables, características que en nada se ven afectadas por el hecho de que esos elementos se transmitan mutuamente su influencia.

La búsqueda pragmatista de una síntesis entre las operaciones relacionadas con el conocimiento y las que dan lugar a la valoración y la decisión, de tal manera que ambas aparezcan como aspectos de una y la misma *actividad*, obliga a sustituir dicho modelo, ya que exige una descripción de las operaciones cognitivas que las eleve por encima de la mera receptividad y una comprensión de la actividad práctica que vaya más allá de lo puramente reactivo. Es cierto que el empirismo tradicional reconocía en el sujeto una función activa --y no meramente pasiva, como da a entender la metáfora del impacto-- en el proceso cognoscitivo; ahí está para demostrarlo la doctrina de las cualidades primarias y secundarias del newtoniano Locke.[11] Pero lo característico de la tradición empirista es que entiende esa actividad como mera *composición* a través de la memoria y la imaginación --otra metáfora mecanicista--, o bien como una interferencia en la captación de la realidad de la cosa --así las cualidades secundarias--, pero nunca como un ingrediente constitutivo en la producción del conocimiento.

[11] En cierto modo, y con la excepción de la tradición platónica, esa intervención activa constituye un lugar común de la epistemología (si pasamos por alto las peculiaridades del concepto moderno de sujeto) ya desde la teoría aristotélica de los dos intelectos (*Sobre el alma*, III, 4-8) y la doctrina de la abstracción y la contraposición entre sensación e intelección del pensamiento medieval (Tomás de Aquino, *Summa Theolo-*

Está, de otra parte, la tradición racionalista o apriorista, para la que el conocimiento se traduce en una plasmación de ciertos principios necesarios o leyes racionales. En este caso cabe entender también que el sujeto actúa en el logro del conocimiento al superponer a la experiencia esos principios y leyes de los que está previamente dotado, ya sea por la *anamnesis* platónica o por la luz natural cartesiana. Evidentemente, tampoco este modelo puede ser de utilidad para los fines del pragmatismo, pues se resuelve en un conocimiento que *transciende* la experiencia desde una Razón separable de ésta, lejos por tanto del escenario en el que se despliega la acción. Donde el pragmatismo sí encontrará una verdadera alternativa al modelo mecanicista del empirismo tradicional es en la filosofía de Kant, no tanto por establecer que el sujeto de conocimiento es un agente que organiza e interpreta la experiencia, como porque, a consecuencia de ello, el mundo ya no resulta *pensable* sin él. Es propiamente esta tesis *crítica* la que termina con la mutua exterioridad de los sujetos y los fenómenos consagrada en el modelo anterior, al proponer un análisis del conocimiento en el que el sujeto desempeña una función constitutiva, sin que por ello la experiencia sensible quede relegada al papel de mera "ocasión" para el hallazgo de principios transcendentes, cuando no al de obstáculo para su captación.

Pero si la obra de Kant es una referencia obligada para comprender la actitud pragmatista, no lo es menos la de Berkeley. El obispo irlandés, en su intento de preservar la visión teísta del mundo frente al influyente avance de las ciencias físicas mediante la defensa de un original y desconcertante inmaterialismo, vino a convertirse en el más precoz de los

críticos del modelo mecanicista y representacionista, precisamente cuando éste se encontraba en su apogeo.[12]

Berkeley considera que el sujeto no es un elemento pasivo que conoce el mundo a través de los impactos de la realidad exterior sobre sus órganos sensoriales. Esta opinión, a su entender, lleva implícita una aporía: las "ideas", lo único de lo que propiamente somos conscientes, dependerían para su verdad de su fidelidad a la causa exterior que las produce, la cual, precisamente por su exterioridad, está fuera de nuestro alcance. Por tanto, no podríamos establecer la verdad de ninguna idea producida en nosotros por la supuesta acción de las cosas exteriores. En lugar de esta duplicidad entre el objeto en tanto que sustancia perteneciente a un mundo exterior y el (mismo) objeto en tanto que representado en una idea, Berkeley propone una redefinición del conocimiento como relación interna de ideas, abandonando por completo la noción de sustancia. Tales ideas presentan un orden y una correlación que la experiencia --es decir, la sucesión de las ideas mismas-- nos descubre y que nosotros identificamos como "leyes de la naturaleza"; en virtud de ellas, podemos anticipar la experiencia futura y dirigir adecuadamente nuestras acciones:

> These we learn by experience, which teaches us that such and such ideas are attended with such and such other ideas, in the ordinary course of things.
>
> This gives us a sort of foresight which enables us to regulate our actions for the benefit of life. And without this we should be eternally at a loss; we could

[12] Tanto Peirce como James reconocieron expresamente esta deuda y elogiaron repetidamente las contribuciones de Berkeley a la definición del papel activo del sujeto en el conocimiento y al análisis pragmatista del significado. Además de la reseña de Peirce de 1871 a la edición de Frazer de las obras de Berkeley (CP 8, 7-38), pueden encontrarse más referencias en Thayer, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, p.499,

> not know how to act anything that might procure us the least pleasure, or remove the least pain of sense.[13]

De esta manera, el sujeto cobra un papel activo que consiste en enlazar las ideas que halla en la experiencia de modo que pueda formular condicionales que expresen la relación entre las acciones posibles y sus consecuencias para la experiencia futura. Esa actividad resume todo el conocimiento empírico, que no queda por tanto invalidado, sino reivindicado, por la negación de una realidad "sustancial":

> We may, from the experience we have had of the train and succession of ideas in our minds, often make [...] sure and well-grounded predictions concerning the ideas we shall be affected with pursuant to a great train of actions, and be enabled to pass a right judgement of what would have appeared to us, in case we were placed in circumstances very different from those we are in at present. Herein consists the knowledge of nature, which may preserve its use and certainty very consistently with what hath been said.[14]

Debe reconocerse que, si se hace abstracción de la ontología inmaterialista de Berkeley y de su remisión de las "ideas" a la causa de un

[13] [Estas [las leyes de la naturaleza] las aprendemos mediante la experiencia, la cual nos enseña que tales y tales ideas van acompañadas de tales y tales otras ideas en el normal discurrir de las cosas. / Esto nos confiere una suerte de previsión que nos permite regular nuestras acciones en beneficio de la vida. Y sin ella andaríamos por siempre perdidos; no podríamos saber cómo realizar nada que nos procurara el menor placer, o que nos evitara el más mínimo dolor sensible.] G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, secciones 30-31.

[14] [A partir de la experiencia que hemos tenido del curso y sucesión de ideas en nuestra mente, podemos a menudo hacer predicciones seguras y bien fundadas relativas a las ideas que nos afectarán como resultado de una gran cantidad de acciones, y podemos juzgar correctamente qué se nos habría presentado si nos hubiéramos visto en circunstancias muy diferentes de éstas en las que al punto nos encontramos. En esto consiste el conocimiento de la naturaleza, el cual puede conservar su utilidad y certeza muy consistentemente con todo lo que se ha dicho.] *Ibid.*, sección

Espíritu Superior, esta descripción del conocimiento empírico, con su hincapié en los aspectos disposicionales y contrafácticos connotados por la experiencia, anticipa en buena medida las intuiciones del pragmatismo en lo que hace a la conexión esencial entre los procesos cognitivos y las acciones del individuo encaminadas a la resolución de problemas. La apelación a las conexiones entre ideas, a la que se ve conducido por su negación de la sustancia material, pone a Berkeley en el camino de un modelo explicativo del conocimiento que acentúa su dimensión funcional y evaluativa frente al mecanicismo y el representacionismo de la concepción típicamente empirista.

Hemos dicho que el sujeto pasa a ser un elemento activo en el proceso de conocimiento al convertirse éste último en una búsqueda de los vínculos y relaciones entre ideas. Pero esa actividad del sujeto no se circunscribe al hallazgo de unas conexiones que estarían previamente dadas. Por el contrario, lo que hace de esa actividad un momento *constructivo* en la elaboración del conocimiento es el hecho de que tales conexiones provienen de un *acto de interpretación*, de una valoración de la experiencia que no está inscrita en la experiencia misma, sino que es aportada por el sujeto y sin la cual la cognición quedaría reducida a mera sensoriedad pre-racional. El siguiente pasaje de Berkeley podría serle atribuido sin dificultad a Peirce:

> The connection of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a *mark* or *sign* with the *thing signified*. The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it. In like manner the noise that I hear is not the effect of this or that motion or collition of the ambient bodies, but the sign thereof.[15]

[15] [La conexión de ideas no implica la relación de *causa* y *efecto*, sino solamente la de una *señal* o *signo* con la *cosa significada*. El fuego que

Al emblemático "*esse est percipi*" de Berkeley habría, pues, que añadirle que esa percepción lo es a su vez siempre para el sujeto, un signo que éste interpreta y cuyo significado es otro signo, otra percepción. Pero de este análisis se sigue además otra consecuencia no menos importante desde el punto de vista pragmatista. Las palabras, en la medida en que son vehículos de las ideas, están sometidas a la misma restricción en cuanto a su significado. La conciencia que Berkeley tiene de la relevancia de las cuestiones lingüísticas a la hora de abordar problemas filosóficos resulta sorprendentemente moderna,[16] en particular el peligro que entraña el uso de términos cuyo significado no ha sido claramente explicitado. Si toda idea, en cuanto que expresión de un conocimiento, es un signo que remite a otras ideas en la experiencia, entonces toda palabra depende en su significado de las experiencias que se asocien con ella:

señal que me avisa de él. De la misma manera, el ruido que oigo no es el efecto de este o aquel movimiento o colisión de los cuerpos que me rodean, sino el signo de ello.] *Ibid.*, sección 65. Sobre la experiencia sin interpretación, dice Berkeley en otro lugar: "We know a thing when we understand it; and we understand it when we can interpret or tell what it signifies. Strictly, the sense knows nothing. We perceive indeed sounds by hearing, and characters by sight. But we are not therefore said to understand them." ["Conocemos una cosa cuando la comprendemos; y la comprendemos cuando podemos interpretar o distinguir lo que significa. Estrictamente, el sentido no conoce nada. Es cierto que percibimos sonidos con el oído, y rasgos con la vista. Pero no por ello decimos que los comprendemos."] *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water, and Diverse Other Subjects*; cit. en Thayer, *Meaning and Action...*, p.504 (el subrayado es nuestro).

[16] Citemos, a título de ejemplo, la Introducción y las secciones 51, 52 y 83 de los *Principles*, o el Diálogo Tercero de *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Hay incluso una distinción entre usos del lenguaje y un reconocimiento de la importancia de los usos no enunciativos (*Principles*, sección 20).

> It is agreed on all hands that the proper use of words is the marking our conceptions, or things only as they are known and perceived by us.[17]

De este modo, lo designado por la palabra no es una cosa directamente, ni siquiera una idea, sino una conexión de sensaciones cuya unificación bajo un único término --y bajo una única idea-- depende de un acto de interpretación.[18] De donde se sigue que, si un término no puede ser conectado con un conjunto preciso de sensaciones (posibles) connotadas por él, debe ser declarado carente de significado. Este "criterio empirista de significado", de donde procede por línea directa el de Peirce, le permite a Berkeley declarar como *sinsentidos* las nociones lockeanas de "sustancia" y de "idea abstracta". Más aún, le permite anticipar el test pragmático de significado que consiste en preguntar qué diferencia introduce en la experiencia la adopción o no adopción de determinado concepto. En efecto, es mediante esta técnica analítica como Berkeley rechaza la existencia de objetos externos, pues resulta imposible especificar qué aspectos de nuestra experiencia acusarían algún cambio si ésta fuera o no producida por la acción de objetos distintos de la mente.[19]

En suma, se puede trazar un paralelismo entre la reacción por parte de Berkeley frente al materialismo científico de Newton, Locke o Descartes, y la reacción pragmatista frente al positivismo y al sensualismo

[17] [Es de todos admitido que el uso propio de las palabras es señalar nuestras concepciones, o bien las cosas sólo en la forma en que son conocidas o percibidas por nosotros.] *Principles*, sección 83.

[18] V. *Three Dialogues...*, Diálogo Tercero, pp.237-8, y los análisis de los términos "fresa" (*ibid.*, p.242) y "dado" (*Principles*, sección 49).

[19] *Principles*, secciones 17-20. Se trata de la misma técnica puesta en práctica por James en el capítulo III de *Pragmatism* ("Some Metaphysical Problems Pragmatically Considered"), donde no falta la referencia expresa

materialista decimonónicos. En ambos casos, la reacción toma la forma de una reconceptualización de la experiencia que trata de transcender su valor como mera representación pasiva y desvinculada de la potencialidad constructiva y evaluativa del sujeto. Para Berkeley, la experiencia es un signo de la cosa, un signo que ponemos en relación con otras experiencias futuras en el acto de comprender. Fue él, por tanto, el primero en establecer la centralidad epistemológica del sujeto al señalar la insuficiencia del puro dato sensorial, que debe ser convertido en signo por la mente; su inteligibilidad descansa en las conexiones que ella pueda establecer con otros datos.[20] Asimismo, esta actividad constructiva de la mente está vinculada con la acción, pues su fin es anticipar la experiencia futura y asegurar así el cumplimiento de los intereses del sujeto. El acto de conocimiento toma expresión en forma condicional, y el significado de la idea es el conjunto de consecuencias empíricas que se seguirían según satisfagamos o no esos condicionales. Por último, los conceptos, ya se entiendan como los objetos dados al conocimiento o como los términos lingüísticos en que se expresan, no son sino colecciones de datos sensibles predictivamente asociados, esto es, conectados por relaciones de significación que el sujeto activamente crea, lo que prefigura el análisis operacionalista del conocimiento y del significado empírico.

[20] Desde luego, ya Descartes --por no mencionar a San Agustín-- había descubierto que la percepción no es pura sensación, sino un acto del entendimiento. La "centralidad epistemológica del sujeto" a la que nos referimos en el texto alude a su capacidad para *crear* un orden *en* la experiencia (lo que venimos llamando una función constructiva), no a su intuición de unos principios necesarios subyacentes a, u ocultos por, ésta y que la transcienden, que es lo que afirma el apriorismo cartesiano. En otras palabras: el conocimiento de que habla Descartes es dado de sí por la Razón, es racional, mientras que para Berkeley se trata de conocimiento empírico, pero construido por la actividad *interpretante* del

La filosofía de Kant, con su distinción entre *intuiciones* sensibles y *juicios* de experiencia, ahonda en esta misma senda que confiere al sujeto un protagonismo constructivo en la producción del conocimiento. Más allá de la intuición empírica, que suministra la materia (sensación) del *fenómeno*, el conocimiento sólo es posible por la intermediación del entendimiento que suministra los conceptos con los que ordenar y relacionar tales sensaciones en un juicio; toda intelección es necesariamente discursiva, no intuitiva.[21] La experiencia queda así convertida en un producto elaborado al que los sentidos únicamente aportan la materia prima, pero cuya configuración propia (experiencia *de* objetos, experiencia *de* relaciones, en definitiva, experiencia de un *mundo*) viene dada por la intervención de las estructuras cognoscitivas del sujeto --formas de la intuición y categorías del entendimiento-- en lo que Kant llama la "unidad transcendental de apercepción.[22]

De nuevo, pues, nos encontramos con una negativa explícita a adjudicar a la sensación un valor cognitivo, no porque el verdadero conocimiento deba proceder de otras fuentes, a la manera racionalista, sino porque éste no fluye *mecánicamente* de fuente alguna; no es un efecto, sino el resultado de un proceso. La reconceptualización de la experiencia que estamos comentando se encamina precisamente hacia un reconocimiento de los aspectos funcionales dentro de ese proceso, abandonando la idea empirista tradicional de una mente que duplica un mundo

[21] Cf. *Crítica de la razón pura*, A 19-20 B 33-34; A 68 B 93.

[22] "Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada y, por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la transcendental y necesaria unidad de apercepción."

de objetos "hechos de materia" con un mundo de ideas "hechas de experiencia" (sensaciones). El término "experiencia" deja progresivamente de remitir a una sustancia que causa representaciones, o al contenido de éstas, para designar una actividad que expresa un cierto tipo de relación con la realidad extra-mental. O, por decirlo con la feliz fórmula deweyana, la experiencia se convierte progresivamente en experimentación.

El sesgo kantiano que el pragmatismo deja traslucir en su concepción sintética de la experiencia es lo bastante evidente como para no requerir mayores comentarios. La combinación de Kant y Darwin arroja como resultado el postulado de un aparato categorial organizativo e interpretativo ínsito en el sujeto y que éste impone apriorísticamente sobre la información empírica para producir la síntesis cognitiva. Pero tal aparato --y aquí interviene el naturalismo darwinista-- no tiene una configuración fija ni emana de una instancia transcendental, sino que procede de la evolución biológica y cultural, de la historia natural y social de los individuos como partes de un medio que impone sus exigencias adaptativas y que ha ido decantando ciertos modos de interpretar como instrumentos idóneos para determinar la acción.

Hay, no obstante, un segundo hallazgo en la filosofía kantiana cuyo uso por parte de los pragmatistas resultará decisivo. Se trata de la capacidad atribuida a la razón de formar ciertas nociones cuya función es *regulativa* en relación con el conocimiento. En el sistema de Kant, estas nociones, llamadas por él Ideas (*Ideen*), son conceptos cuyo objeto es nouménico, es decir, no puede darse en o a través de los sentidos. Su función no es, pues, ampliar nuestro conocimiento de la realidad, sino dirigirlo y unificarlo confiriendo sistematicidad a la diversidad de los conceptos (empíricos). Estas Ideas, que en el "uso especulativo" de la razón pueden conducir --si no se es consciente de su naturaleza regulativa,

metodológica-- a la ilusión de un conocimiento que transcienda lo empírico (el yo, el todo, Dios), en su "uso práctico" resultan indispensables para dirigir la acción de acuerdo con normas y fines.[23]

A los pragmatistas, la idea de que la razón actúa como instancia regulativa que dota de sentido *para el sujeto* (no "extrayéndolo", pues, de las cosas mismas) a la multiplicidad y heterogeneidad de su experiencia, que confiere a ésta continuidad y dirección, no podía resultarles más atractiva, si bien la distinción entre usos teóricos y prácticos de la razón, y entre fenómeno y noúmeno, les era por fuerza ajena. Su opción consistirá en convertir la doctrina del valor regulativo de las Ideas en la clave para entender (y justificar) el conjunto de todos los principios y operaciones que la razón pone en funcionamiento en su actividad investigadora, en la construcción de teorías, lo que, al mismo tiempo, vendría a poner de manifiesto la conexión entre esa actividad y la acción práctica. Desde esta perspectiva, lo característico de las teorías en las que se expresa el conocimiento humano resulta ser su capacidad para suministrar conceptos y categorías que, procedan o no de la experiencia --o, dicho tal vez con más precisión, sea cual sea el grado y el modo en que la experiencia haya intervenido en su elaboración--, sirvan para integrarla y sistematizarla de modo que confieran a la relación práctica con el mundo un carácter armónico y efectivo al facilitar las anticipaciones y predicciones más satisfactorias. Una parte del carácter "nouménico" de las Ideas kantianas se conserva en la inverificabilidad completa de toda teoría, aunque éstas ya no poseen el carácter inmutable y necesario (para la razón) que Kant atribuía a sus *Ideen*, sino que están sometidas al devenir

[23] *Ibid.*, A 321 B 378 ... A 642 B 670 ...

histórico que pesa sobre la ciencia. Sobre las Ideas de la razón pura, Kant había escrito:

> Tales conceptos del entendimiento no son extraídos de la naturaleza. Al contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y, mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente.[24]

Estas mismas palabras sirven para condensar lo que para el pragmatismo constituye el mecanismo o el modelo que rige la investigación empírica: la construcción de esquemas categoriales destinados a unificar y ordenar la experiencia y que, en tanto no sean reemplazados por otros, definen el *mundo* sobre el que se despliega la acción, indistintamente teórica y práctica. La concepción de la verdad de Peirce o la de Dewey, que poco tienen de kantianas, deben sin embargo mucho a la doctrina de Kant de las ideas regulativas.

Hay, por cierto, una relativa afinidad entre la respuesta pragmatista a la filosofía kantiana y las secuelas idealistas del pensamiento del de Königsberg. También Fichte y Hegel rompieron la barrera entre razón teórica y práctica y subsumieron el conocimiento en un movimiento más amplio, ya sea de realización del yo o de realización del Espíritu Absoluto. La lectura romántica de Kant incidía en el carácter proteico de la experiencia y en la transcendencia de la razón con respecto a ésta; la ciencia --se decía-- es sólo un modo de articulación de la experiencia, una interpretación producida por la razón misma que no agota las posibilidades de expresión y de plasmación del espíritu humano. La naturaleza histórica y social del conocimiento, así como el acento sobre su carácter procesual y teleológico, son notas de la filosofía hegeliana que encuentran también

[24] *Ibid.*, A 645 / B 673 /

acomodo en la actitud pragmatista. Lo mismo podría decirse del concepto de un yo que se realiza y se expresa a sí mismo en la experiencia mediante un ideal de autoconciencia que convierte al pensamiento en un instrumento práctico, voluntarista y finalístico, tal como lo desarrolla Fichte. Pero éstos se nos antojan paralelismos demasiado vagos y abstractos, si se contrastan con las divergencias profundas y concretas que separan a ambas tradiciones. El naturalismo radicalmente anti-especulativo y la herencia empirista del pragmatismo lo conducen por derroteros tan alejados del subjetivismo y la autosuficiencia fichteanos como de la abstracción absoluta de Hegel.

Podemos ahora recapitular en qué consiste la reformulación pragmatista del concepto de experiencia, una vez esbozada su gestación histórica. Por encima de la rectificación que podríamos llamar "psicológica", en el sentido de que la experiencia no es, ni siquiera subjetivamente, esa sucesión discreta de sensaciones autónomas y significativas *per se* de la que se ocupa el empirismo tradicional, sino un componente indiferenciable de un *flujo* (James) o de una *situación* (Dewey), lo verdaderamente crucial es que el elemento experiencial presente *en el conocimiento* no tiene propiamente la naturaleza de un *datum* (esto es en todo caso así sólo en el nivel sensitivo, no cognitivo), sino de algo *tomado* como signo dentro de una red de conexiones simbólicas. De aquí la idea de Peirce de considerar la epistemología como una variedad de la semiótica o teoría de los signos. Ahora bien, de esto se desprende que la experiencia ya no puede seguir ostentando la condición de fundamento retrospectivo y originario de los productos del conocimiento. Lo primordial para el significado o la verdad de los juicios empíricos no es la experiencia que supuestamente *causa* la idea o la creencia, sino la experiencia de la que la idea o la creencia *son causa*, esto es, sus consecuencias

en la experiencia futura. A esto es a lo que podríamos llamar la "esencia proyectiva" de toda experiencia desde el punto de vista del pragmatismo. Es ella la que esclarece la conexión entre conocimiento y acción, ya que convierte la investigación empírica en una exploración de la *posibilidad*, y no --como cabría interpretarla desde el empirismo tradicional-- en un registro o en un informe de un mundo ya constituido en las experiencias dadas. Los conceptos (generalizaciones) con los que se construye el conocimiento no son, pragmáticamente considerados, compendios de acontecimientos, sino guías metodológicas para la organización y la manipulación de la experiencia ulterior. Dewey sintetizó esta idea en muy pocas palabras:

> Pragmatism, thus, presents itself as an extension of historical empiricism, but with this fundamental difference, that it does not insist upon antecedent phenomena but upon consequent phenomena; not upon the precedents but upon the possibilities of action. And this change in point of view is almost revolutionary in its consequences.[25]

El carácter revolucionario de ese cambio de orientación tiene que ver tanto con sus consecuencias metafísicas como con las epistemológicas. En cuanto a las primeras, vienen ilustradas por la ontología "plástica" de James y de Dewey, para quienes la realidad es un proceso abierto sujeto

[25] [Así pues, el pragmatismo se presenta a sí mismo como una extensión del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental: que no insiste en los fenómenos antecedentes, sino en los fenómenos consecuentes; no en los precedentes, sino en las posibilidades de la acción. Y este cambio en el punto de vista resulta casi revolucionario en sus consecuencias.] "The Development of American Pragmatism", pp.32-3; v. también p.34. Resulta reveladora la siguiente observación de Bertrand Russell: "The main difference between Mr. Dewey and me is that he judges a belief by its effects, whereas I judge it by its causes where a past occurrence is concerned." ["La principal diferencia entre Dewey y yo es que él juzga una creencia por sus efectos, en tanto que yo la juzgo por sus causas cuando se trata de un acontecimiento pasado."] *A History of Western Phi-*

a una dialéctica continua de indeterminación/determinación de la que los agentes racionales participan consitutivamente.[26] Las consecuencias epistemológicas se traducen en un cambio de modelo en la interpretación de la relación sujeto/objeto que define el problema del conocimiento. Esta relación cobra ahora un carácter orgánico, como lo demuestra el paso de las metáforas mecánicas a las metáforas biológicas (adaptación, sinergia, satisfacción, finalismo, etc.).[27] La teoría del conocimiento que de este modo se abre paso incorpora a la tradición empirista de pensamiento una variedad de elementos de nuevo cuño que resultarán poco a poco indisociables de ella: el falibilismo, el indeterminismo y la teoría de la probabilidad como componentes intrínsecos a la investigación científica; la genealogía sociohistórica de los conceptos; la reintroducción de la teleología, las actitudes valorativas y los factores psicosociales en el estudio de los fenómenos cognitivos; el desarrollo de lógicas alternativas. De la misma manera, la interpretación instrumental de la ciencia que el pragmatismo contribuyó decisivamente a encumbrar tiene un efecto liberador sobre los rígidos moldes que el positivismo había impuesto a la racionalidad. La multidimensionalidad de la experiencia y la versatilidad de la razón permiten integrar otros sistemas simbólicos, ya sean éticos, estéticos o políticos, como parte de un mismo estudio sobre los modos y las estrategias con que los sujetos construyen su mundo (edifican su yo y codifican las situaciones en las que se encuentran inmersos) para encauzar la acción

[26] V. *supra*, §§17-9.

[27] "Pragmatism is unmistakably a post-Darwinian philosophy. Its empiricism is a biologically oriented empiricism: «experience» itself progressively comes to be interpreted as involving a living organism and its world." ["El pragmatismo es inequívocamente una filosofía post-darwiniana. Su empirismo es un empirismo biológicamente orientado: la interpretación del término mismo «experiencia» pasa gradualmente a implicar a un organismo vivo y su mundo."] Ch. Morris, *The Pragmatic Movement in*

de acuerdo con los fines proyectados. Todo ello fue en buena medida posible merced al giro imprimido a la vuelta del siglo al concepto moderno de experiencia, lo que en la tradición del empirismo fue fundamentalmente obra de los pragmatistas.

§23. Sistemas conceptuales

La idea de que la actitud empirista en filosofía debe consistir, no en defender que el verdadero conocimiento es el relato fiel y preciso de en qué consiste la realidad tal como nos es "revelada" en la experiencia (lo cual sería posible gracias a la venturosa casualidad --o a la benevolente Providencia-- de que la realidad es en sí misma regular y legaliforme y puede ser recogida en nociones generales), sino en creer que los conceptos y leyes universales mediante los que conocemos son actos de interpretación cuyo material es el dato sensible, y cuyo destino es la anticipación y eventual manipulación de otros datos sensibles, suscita inmediatamente la cuestión de cómo tiene lugar esa interpretación, cuáles son sus criterios y qué valor cabe atribuir a sus resultados. Precisamente este último punto es el más importante: así como la imagen de la copia parece incorporar en sí misma un principio de valoración,[28] la idea

[28] Decimos "parece" porque, en efecto, el problema está más bien enmascarado que resuelto. El concepto de "copia ideal" o de "copia perfecta" no es en absoluto objetivamente especificable, no digamos ya si hablamos --como parece más adecuado cuando lo aplicamos al análisis del conocimiento empírico-- de copia "aceptable" en los aspectos "relevantes". Es éste un problema añadido al de la inverificabilidad del parecido entre el original (la cosa) y la copia (la idea), ya comentado a propósito de Berkeley, James y Dewey, y de efecto aún más devastador. El análisis de W. Sellars del concepto de "correspondencia" (v. *Science, Perception and Reality*, capítulo 6), el de N. Goodman del concepto de "muestra" o "ejemplar" [*sample*] y de "versión" [*rendering*] (v. *Ways of Worldmaking*, capítulo VII), el de Hilary Putnam de "esencia" (v. "Why There isn't a Ready-Made World"), o las indagaciones de Wittgenstein so-

de interpretación --de *cuándo* una interpretación es correcta o no-- no puede manejarse sin la ayuda de criterios evaluativos adicionales, lo que, desde luego, encaja a la perfección con las expectativas del pragmatismo. De aquí la necesidad de una reconsideración profunda del concepto de verdad.

Las creencias son, de acuerdo con el análisis de Peirce, modos consolidados o hábitos para la proyección de la experiencia, y constituyen el logro que justifica la investigación empírica desde un punto de vista pragmatista.[29] La tesis de que la meta del conocimiento debe formularse concretamente como la fijación de la creencia, y no abstractamente como la búsqueda de la verdad, es el corolario natural de la modificación introducida por el pragmatismo en el concepto de experiencia (y de su correlato real) típicamente empirista que hemos glosado en el parágrafo anterior. Efectivamente, si entendemos por "verdad", al modo tradicional, la reconstrucción fidedigna de un orden objetivo a través de las pistas y los retazos que de él nos llegan por el estrecho canal de las sensaciones, un concepto de la realidad reformulado en términos de proyección, posibilidad, creación de relaciones significativas, etc., no puede hacerse gravitar sobre *esa* idea de verdad. El ajuste conceptual introducido por el pragmatismo, en el que ciertamente se resume su talante epistemológico, podría ilustrarse con la ayuda de un ejemplo ideado por Alfred Ayer.[30]

Supongamos que se nos pide que elaboremos dos listas de enunciados: la primera de ellas debe contener proposiciones verdaderas; la se-

passim), son una buena ayuda para entender por qué la idea de la copia carece de valor explicativo. La misma lección puede extraerse del relato de Borges en el que un cartógrafo puntilloso desemboca en el absurdo de que el mapa perfecto de un territorio es el territorio mismo.

[29] Cf. *supra*, §§9-11.

[30] A. J. Ayer, "La naturaleza de la investigación filosófica", pp. 100

gunda, proposiciones que creamos firmemente. La única regla consiste en que ningún enunciado puede aparecer repetido en ambas listas. Lo interesante de este juego es que no se puede jugar; las listas son mutuamente intercambiables --o, dicho de otro modo, no hay razón para incluir un enunciado dado en una de las listas sin introducirlo también en la otra. Sin embargo, lo que se pide es *lógicamente posible*: no hay duda de que creemos firmemente proposiciones que no son verdaderas, del mismo modo que hay proposiciones verdaderas en cuya verdad no creemos, incluso aunque hayamos llegado a formularlas. Esto quiere decir que el caso no es analizable en términos de intensión/extensión. Las listas no son coextensionales, pues el dominio de lo verdadero no coincide, ni lógica ni fácticamente, con el dominio de lo firmemente creído. Más bien, estaríamos ante algo que es al mismo tiempo *lógicamente* posible y *epistémicamente* imposible; creencia firme y verdad son dos conceptos lógicamente distintos, pero epistémicamente indiscernibles.

Este curioso fenómeno se produce a causa de la existencia de dos puntos de vista. Si las creencias de la segunda lista no hubieran de ser las nuestras, sino --digamos-- las del ciudadano medio de la Atenas de Pericles, el juego sería factible para un filólogo competente. Lo mismo sucedería si el listado de nuestras creencias corriera a cargo de un estudioso futuro interesado en la visión del mundo que se tenía en la segunda mitad del siglo XX. Empero, tal y como está planteado, es injugable para *cualquier* jugador racional, pasado, presente o futuro. Diremos, pues, que la diferencia *lógica* entre verdad y creencia firme sólo es visible *sub specie aeternitatis*, existe únicamente para el "sujeto lógico" (o para "el ojo de Dios"). En cambio, desde una *perspectiva inmanente*, esa diferencia no es formulable, verdad y creencia firme son la misma cosa para el "investigador racional".

Llamemos la atención sobre el hecho de que este investigador racional no tiene un carácter meramente empírico, sino, si se quiere, transcendental: abarca a todo sujeto *concebible* susceptible de conocer proposiciones. La diferencia entre él y el "sujeto lógico" no se plantea en términos de mayor o menor "facticidad".[31]

Como siempre que se produce un dilema entre puntos de vista, la elección no está supeditada a criterios de validez objetiva, sino de rendimiento operativo; y, en efecto, la opción pragmatista por la perspectiva inmanente, la opción por concebir la verdad en continuidad categorial con la creencia, obedece a este tipo de razones. Una perspectiva puramente "lógica" --en el sentido abstracto, es decir, no peirceano y no deweyano, del término[32]--, una perspectiva "desde fuera del tiempo", a duras penas puede constituir un auténtico *punto de vista* teórico para el análisis del conocimiento, pues define éste bajo unas condiciones en las que el individuo (el sujeto de conocimiento) no puede situarse *epistémicamente*, a saber, las condiciones en que verdad y creencia pueden ser desligadas. De ahí que, pese a que sus intenciones son justamente las contrarias, esta perspectiva se vea confrontada de continuo con desafíos escépticos.

Podría pensarse que nos hallamos abocados a un dilema ninguno de cuyos cuernos puede satisfacernos: o bien interpretamos el conocimiento en términos "no epistémicos" como obtención de una verdad no definible desde la creencia, y por tanto no sometida a los vaivenes y las incer-

[31] Este punto no queda claro en el análisis que Ayer hace de su propio juego, y que a nuestro juicio se queda muy corto. Para él, "la conclusión de todo esto es que lo que se proponga como método para llegar a la verdad, funcionará *de hecho* como método para llegar a la creencia"; *op.cit.*, *loc.cit.* (el subrayado es nuestro).

tidumbres, a la "historicidad" de ésta, pero al precio de impedir *en cualquier tiempo* el cumplimiento (asertable) de la búsqueda; o bien hacemos del conocimiento un proceso resoluble de fijación de la creencia,[33] pero renunciando con ello a la objetividad y a la "insobornabilidad" del concepto de verdad. Esta alternativa entre lo malo y lo peor, entre una verdad que sólo sirve para cuestionar toda creencia posible sin respaldar jamás a ninguna, y una verdad que no ilumina nuestros errores, sino que se identifica dócilmente con nuestras creencias, está --afortunadamente-- mal planteada.

En lo que toca a la segunda opción --que es la que estamos tratando de esclarecer aquí--, naturalmente presupone gratuitamente una identificación de creencia y verdad, y no la mera *continuidad categorial* que postula la perspectiva inmanente. Creencia y verdad no son identificables por la razón obvia de que esto vaciaría de significado la noción de error, y por tanto la de conocimiento mismo.[34] La identidad epistémica

[33] Nótese que el límite de la investigación de que habla Peirce --v. *supra*, §11--, en el que se alcanzaría la creencia universalmente compartida, no está *fuera* del tiempo, aun cuando se postergara *indefinidamente*. Puesto que la verdad peirceana es en última instancia una forma de la creencia, no importa que sea inalcanzable, ya que no lo es *por definición*. Lo que la perspectiva inmanente garantiza no es un conocimiento final efectivo, sino la concebibilidad (epistémica) de ese conocimiento. Sería absurdo esperar que nuestro éxito cognoscitivo dependiera de la interpretación que le demos a nuestra actividad como conocedores, y no de la actividad misma. Como acabamos de decir, lo que está en juego en este dilema entre perspectivas es la posibilidad de darle a ese éxito eventual una conceptualización operativa.

[34] Toda teoría del conocimiento es --o debe ser-- al mismo tiempo una teoría del error (algo en lo que insistirá frecuentemente Lewis). Precisamente otra manera de expresar las deficiencias de la visión del conocimiento *sub specie aeternitatis* es decir que trivializa la noción de error al hacerlo lógicamente extensible a toda creencia: podemos afirmar *sin contradicción* de *toda* creencia que *podría* ser un error. El análisis más penetrante de este problema lo realizó otro gran "inmanentista", Ludwig Wittgenstein, en *Über Gewissheit*; sobre Wittgenstein y la verdad, véase A.M. Faerna, "El juego del conocer: reflexiones de Wittgenstein en

puesta de manifiesto por el experimento mental de Ayer se establece entre verdad y creencia *firme*, y es justamente a esta adjetivación a la que la perspectiva inmanente debe aplicar su análisis.

Aunque en un primer momento pueda parecer que la firmeza de la creencia constituye una nota puramente psicológica de ésta, lo que amenazaría con disolver la teoría inmanentista de la verdad en el más penoso de los subjetivismos, el análisis pretende tomar una dirección distinta. Ese eco psicologista se aleja cuando atendemos al hecho de que el conocimiento se presenta más bien en la forma de sistemas de creencias (conjuntos de creencias articuladas inferencialmente y jerarquizadas según distintas técnicas heurísticas y verificadoras, todo ello de manera más o menos vaga o implícita), que en la de unidades o átomos separables e inconexos. La sistematicidad de las creencias nos permite poner en relación la firmeza que les atribuimos --y que nos lleva a declararlas como verdaderas-- con el uso de *métodos*. En efecto, la firmeza de un sistema de creencias, o la firmeza relativa de sus elementos, no parece que pueda ser descrita adecuadamente como el mero "tono" psicológico que acompaña a cada uno de esos elementos tomados por separado, sino como el resultado de la aplicación o ejercicio de un método de selección de creencias --de "fijación de la creencia", en términos peirceanos-- que, por una razón u otra, se considera legitimador de las mismas. Por lo demás, la idea de un sujeto de conocimiento que va sopesando creencias de modo desordenado para quedarse con las que más le convencen resulta poco plausible; nuestra experiencia es más bien la de *llegar a* mantener ciertas creencias de acuerdo con *técnicas* cognoscitivas de cualquier tipo. De manera que la creencia firme, en la que se resuelve la verdad, es una creencia respaldada por un método que juzgamos apropiado para ello, es decir, la creencia obtenida por *el* método correcto o, como diría Dewey, la

creencia *garantizada*. En esto pensaba también William James cuando hablaba de verdad como veri-ficación. Verdad y método son conceptos analíticamente no separables en la perspectiva inmanente.

Ahora bien, aunque formalmente se ha sorteado el escollo de la identificación general de la verdad con la creencia --pues el error tiene ahora cabida en la explicación bajo la forma de "creencia obtenida por un método incorrecto"--, el subjetivismo no acaba de salir por la puerta cuando ya está de nuevo colándose por la ventana. El factor psicológico no ha sido realmente eliminado, ya que no hay diferencia entre la firmeza de las creencias que uno obtiene por "el" método correcto y la firmeza de las creencias obtenidas por el método que *uno considera* correcto; de nuevo, no podemos distinguir epistémicamente entre ambos casos. La verdad inmanente vuelve a identificarse meramente con lo que uno cree; la "garantía" que confiere firmeza a esas creencias varía en función del método elegido, y esa elección sería en sí misma una elección de la verdad.

Este *impasse* epistemológico constituye un serio reto para toda concepción de la verdad que se proponga analizarla desde un punto de vista inmanente. El retorno a una perspectiva *sub specie aeternitatis* no es un modo de salir de él, sino en todo caso de rodearlo renunciando a la formulación de un concepto de verdad epistémicamente operativo. Si definimos ahora un *sistema conceptual* como *un conjunto articulado de creencias, no sólo en torno a qué categorías deben usarse para organizar e interpretar la experiencia, sino también en torno a qué medios son los adecuados para determinar la aceptabilidad de esas creencias*, entonces la dificultad actual puede expresarse del siguiente modo:

Qué sea una creencia firme o garantizada, y por tanto qué sea la verdad, depende de las condiciones que un sistema conceptual establece

como garantía de una creencia. En consecuencia, todo sistema conceptual *consistentemente aplicado* genera un cuerpo de verdades al mismo tiempo irrefutables e inaceptables desde sistemas conceptuales alternativos.[35]

Antes de buscar una salida a este atolladero epistemológico, que amenaza con condenarnos a la impotencia del "todo vale", es importante notar que lo que aquí entendemos por "sistema conceptual" no es lo mismo que lo que, en un contexto filosófico algo diferente, se ha denominado "esquema conceptual". Estos "esquemas conceptuales" están definidos en términos más semánticos que epistemológicos, y han sido objeto de una crítica reciente por parte de Donald Davidson en su artículo "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". Sin entrar a valorar los argumentos de Davidson, nuestra idea de un "sistema conceptual" está fuera de su alcance por dos motivos.

Primero, porque aquí no estamos haciendo referencia a la formación de *significados*, sino a la formación de *creencias*. Si bien es cierto --como dice Willard v.O. Quine en su réplica a Davidson, a la que en seguida nos referiremos-- que significado, creencia y verdad son conceptos "pegajosos", de modo que tienden a pegarse entre sí, no hay por qué suponer que una disparidad de creencias implique una disparidad de significados. Precisamente la tesis de Davidson es que la disparidad en las primeras *exige un acuerdo en los segundos*, y esto avala nuestro desen-

[35] Hemos analizado con cierto detenimiento este problema en el artículo "Verdad y criterios: en torno a una justificación pragmática del conocimiento", en el que se polemizaba con otro enfoque pragmatista referido a la misma dificultad, el de N. Rescher en su *The Primacy of Practice* (capítulo I). Allí denominábamos "paradoja de Rescher" a la constatación de que todo criterio de verdad parece validarse a sí mismo, precisamente porque carecemos de lo que aquí estamos llamando una visión de la verdad *sub specie aeternitatis*. El próximo parágrafo, en el que trataremos de resolver este problema, es una reelaboración sumaria de

tendimiento de la noción de "significado" en el tratamiento del problema que ahora nos ocupa.

Segundo, y a resultas de lo anterior, no vamos a postular ninguna "inconmensurabilidad" (con las connotaciones *semánticas* que habitualmente tiene este término) entre los distintos "sistemas conceptuales"; hablaremos de diferentes prácticas, no de diferentes lenguajes inaccesibles los unos desde los otros. Precisamente el verdadero blanco de los ataques de Davidson es la idea de inconmensurabilidad entre teorías puesta en circulación por Thomas S. Kuhn y Paul K. Feyerabend,[36] la cual da por sentada una dependencia mecánica de los significados respecto de los esquemas interpretativos epistemológicos. Sin duda, Davidson tiene razón en lo esencial de su crítica, pero piensa que la idea de inconmensurabilidad proviene de una distinción ilegítima entre "esquema" y "contenido" a la hora de explicar nuestros conceptos, distinción que identifica como el "tercer dogma del empirismo". En respuesta a Davidson, Quine ha señalado[37] que la distinción esquema/contenido es perfectamente legítima desde la perspectiva de la "evidencia empírica" o de la "creencia garantizada", si bien no desde una perspectiva "absoluta" de la verdad (es decir, en nuestros términos, es legítima en una perspectiva epistemológica inmanente, pero no en una perspectiva lógica *sub specie aeternitatis*). Por tanto, dado que nosotros nos hemos situado desde el principio en la primera de ellas, la réplica de Quine --que suscribimos--

[36] Cf. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, capítulos X y XI; y P.K. Feyerabend, "Explanation, Reduction and Empiricism".

[37] En "On the Very Idea of a Third Dogma".

prueba que nuestra idea de "sistema conceptual" no está sujeta a la crítica de Davidson.[38]

Hecha esta salvedad, retornemos al problema que tenemos planteado. Nos encontrábamos enfrentados a la posibilidad de que varios sistemas conceptuales alternativos garanticen como verdaderas creencias distintas e incompatibles, de donde se seguiría, desde una perspectiva inmanente, que todas son verdaderas "en sus propios términos", por así decir. La tradición empirista ha solido darse por satisfecha, a la hora de establecer la superioridad de su propio sistema conceptual (sus creencias más sus métodos de verificación), con denunciar la precariedad de las alternativas-- por ejemplo, un sistema basado en la religión-- en lo que toca a facilitar predicciones acertadas o a resistir el juicio de los sentidos. Pero, como muy bien observa Ayer:

> Puede argumentarse, sin embargo, que ésta no es una contrastación adecuada. Lo que muestra es que los sistemas teológicos salen malparados cuando sus resultados son medidos con criterios científicos. Mas, ¿por qué tales sistemas no deberían proporcionarse sus propios criterios? ¿Por qué sus defensores no podrían apoyarse en la adivinación no sólo como una fuente de predicciones sino también como un medio de determinar si las predicciones son satisfechas? En tal caso, les podría salir bien la cosa.[39]

En efecto, a esto nos referíamos más arriba al hablar de un sistema conceptual "consistentemente aplicado". La refutación científica de un

[38] El que Quine persista en la discontinuidad categorial entre creencia garantizada y verdad (v., por ejemplo, *Pursuit of Truth*, pp.93-4) es ya harina de otro costal. No entramos en la sustancia de este debate Kuhn-Feyerabend/Davidson/Quine justamente porque pensamos que está en un plano distinto al que aquí nos ocupa. Si lo hemos mencionado de este modo tan elíptico, es sólo para prevenir la asociación apresurada de los "esquemas conceptuales" davidsonianos con los "sistemas conceptuales" de que ahora hablamos, de modo que ambos planos no se crucen.

sistema conceptual teológico --o mágico, o poético, o de cualquier otro tipo-- sería tan poco relevante como la refutación teológica de un sistema conceptual científico; incurriríamos en una flagrante petición de principio, cuando no en una forma de "colonialismo intelectual".[40] Como ahora intentaremos mostrar, la visión pragmatista ofrece una salida racional a este "todo vale" de la identificación entre creencia y verdad, sin abandonar la perspectiva inmanente y sin refugiarse en la estipulación de la superioridad de un sistema conceptual sobre otros. Tal como nosotros lo entendemos, el pragmatismo es, en su lectura última, un marco *metateórico* para la interpretación del conocimiento que permite des-relativizar la definición inmanente de la verdad como creencia garantizada.

§24. Justificación intrasistemática y metasistemática

Imaginemos a un nativo que ha aprendido a interpretar los fenómenos naturales como manifestaciones de los espíritus que sólo el mago de la tribu sabe descifrar. Su sistema conceptual le proporciona así un conjunto de categorías para ordenar y dotar de sentido a su experiencia de la naturaleza (categorías que nosotros seguramente llamaríamos "antropomórficas") y un método para descubrir y comprobar el adecuado uso de esas categorías: el testimonio de una persona, el mago, que tiene acceso directo a los designios de los espíritus. Este sistema conceptual le permite al nativo seleccionar (fijar) sus creencias, creencias que para él

[40] Esto último no se dice a humo de pajas. Véase la siguiente opinión de un defensor del "multiculturalismo" en los programas universitarios norteamericanos: "los indígenas consideran que fueron creados aquí, emergiendo directamente de la tierra, y rechazan lo de ser originarios de Asia o de Europa. ¿Por qué no dar igual dignidad académica a este punto de vista? Hacer distinciones entre ciencia y religión es racista". (Testimonio recogido por Gianni Riotta, "Political Correct", *Claves de*

serán firmes y estarán garantizadas de acuerdo con los criterios metodológicos de su sistema conceptual. Por la misma razón, el nativo no identifica ingenuamente creencia con verdad: sabe que una creencia que no pueda corroborarse por la autoridad del mago es una creencia falsa.

En estas circunstancias, si nuestro nativo aplica consistentemente su sistema conceptual, ¿cómo podríamos sacarle de su error? No, desde luego, mostrándole que la experiencia no respalda sus creencias; de acuerdo con su criterio de aceptabilidad de las creencias, la experiencia respalda las suyas inequívocamente. Un relativista radical --o un "multiculturalista"-- diría simplemente que no hay ningún error que demostrar. Nuestro propio sistema conceptual funcionaría exactamente del mismo modo cerrado y circular, pues aplicamos el método científico para validar las creencias que hemos obtenido usando ese mismo método. Si sustituimos en nuestro ejemplo a los espíritus por los conceptos primitivos de la ciencia (por ejemplo, materia y energía), y los dictámenes del mago por las reglas que los científicos usan para conectar esos conceptos con los datos sensoriales,[41] obtendríamos --dice el relativista-- un cuadro muy aproximado de nuestra propia pauta de conocimiento.

En cambio, la respuesta pragmatista a este problema, al que podríamos bautizar como el de la "autosuficiencia de los sistemas conceptuales", consiste en proponer un marco de referencia de segundo orden en el que confrontar los sistemas conceptuales rivales. Este marco de referencia no es, como tendería a pensar el relativista radical, *otro* sistema conceptual, pues no comporta un método de selección y justificación de creencias, sino un criterio de interpretación de los sistemas conceptuales

[41] En ambos casos, el supuesto "tribunal inapelable" de la experiencia resulta estar mediado por una instancia de interpretación de esa experiencia; la pura sensación no es sin más conocimiento, como ya se dijo en

mismos. Esto no quiere decir, empero, que se trate de un código de principios necesarios o lógicamente autoevidentes cuya negación implicase algún tipo de contradicción. Su forma es más bien la de un postulado que dota de sentido a la actividad de construir sistemas conceptuales y del que se siguen, en consecuencia, algunas reglas para su evaluación. Si bien es cierto que cada sistema conceptual incorpora en sí mismo criterios para la evaluación de las creencias a que da lugar, lo que los hace aparecer como "autosuficientes", no tenemos por qué aceptar que tales sistemas constituyan hechos últimos e irreductibles que no puedan ser a su vez evaluados a partir de una determinada concepción de su función y su propósito. Naturalmente, nada impide que haya también una pluralidad de tales concepciones en este nivel de segundo orden o nivel metasistemático --es decir, puede haber postulados diversos sobre cuál es la función y el propósito de los sistemas conceptuales--, de modo que el valor relativo de un sistema varíe en función de los criterios a que cada uno de estos marcos de referencia dé lugar. Sólo que en ese caso --y esta es la conclusión a la que pretendemos llegar--, ya no estaríamos ante una multiplicidad irreductible de creencias incompatibles acerca del mundo --el auténtico relativismo *epistemológico*, cuyo corolario natural es el escepticismo--, sino ante una diversidad de interpretaciones sobre lo que significa construir un sistema conceptual, o ante una diversidad en los *usos* de éstos --tesis bien distinta a la anterior y a la que convendría más el nombre de "relativismo *práctico*", el cual, al situarse en un plano metasistemático, carece de consecuencias epistemológicas en cualquier sentido inteligible de esta palabra.

El pragmatismo postula que la elaboración de sistemas conceptuales --o el desarrollo de técnicas de investigación, o de métodos para la fijación de la creencia; todo viene a ser lo mismo-- es una actividad me-

diante la cual los organismos inteligentes explotan su capacidad de simbolizar la experiencia y organizarla en relaciones estables para lograr una acción máximamente efectiva, adaptándose así al medio en el que se encuentran instalados y obteniendo el mayor control posible sobre él. Si se acepta este postulado, entonces la "autosuficiencia" de los sistemas conceptuales ya no es ilimitada, pues, además del problema de la justificación "intrasistemática" de las distintas creencias, que el propio sistema conceptual resuelve mediante sus criterios de aceptabilidad de creencias, existe el problema de la justificación "metasistemática" del todo de esa actividad y de sus resultados respecto de su función y propósito, esto es, la capacidad real que el individuo que opera con ese sistema conceptual tiene para alcanzar una acción efectiva y para controlar los determinantes de una situación.[42] Este segundo tipo de justificación no puede proceder del interior del sistema, pues lo que está en juego ya no es qué creencias son verdaderas o falsas (intrasistemáticamente), sino qué es lo que esas creencias permiten hacer.

Se puede alegar razonablemente que la medición efectiva de esta "capacidad de acción" posibilitada por el sistema conceptual suscita dificultades nada despreciables, como veremos después. Con todo, lo que no sería en absoluto razonable es negar su carácter metasistemático, es decir, argüir que "lo-que-las-creencias-permiten-hacer" constituye a su vez una creencia sometida a los criterios de aceptabilidad vigentes en el sis-

[42] Que el pragmatismo se sitúa en una perspectiva de segundo orden o "metasistemática" lo demuestra claramente el hecho de que Peirce y Dewey pretendieron probar la superioridad, o la mayor racionalidad, del *método científico* por razones pragmáticas, no establecer un "método pragmático" de conocimiento. El caso de James resulta menos claro, pues él mismo reconoció haber confundido en ocasiones el "valor subjetivo de la creencia" (su firmeza en términos psicológicos, pero también intrasistemáticos) y la "prueba de verdad del juicio" (que puede ser tanto intra- como meta-

tema conceptual. Esta "sobreintelectualización" de la realidad es uno de los vicios filosóficos en los que el pragmatismo tiene la virtud de no caer. Un sistema conceptual es un medio para "negociar" con la realidad, no un sustituto de ésta; no puede decidir que yo haga lo que no puedo --materialmente-- hacer. Aun cuando existiera algún tipo de barrera psicológica que nos impidiera ser objetivos respecto de los resultados efectivos de nuestro propio sistema conceptual (o del de otros) en términos de capacidad de acción y de control, no hay razón para pensar que tal barrera sea insuperable o que no pueda ser finalmente abatida --como tan a menudo sucede con este tipo de mecanismos autodefensivos o reductores de disonancia-- por la "fuerza de los hechos".

Volviendo ahora al nativo de nuestro ejemplo, podemos comprender por qué nuestros argumentos iniciales no le convencerían. Dado que sus creencias están justificadas intrasistemáticamente, y que sólo admitiría un error que le fuera probado desde los criterios de aceptabilidad de su propio sistema, el único modo de hacer que las abandone es persuadirle de que abandone esos criterios, esto es, de que cambie de sistema conceptual. Para ello, debería comprobar que nuestro sistema conceptual selecciona un tipo de creencias que facilitan un mayor control y, por tanto, aseguran una acción más efectiva sobre la realidad en comparación con el suyo propio. En ese caso, llegará a pensar que sus antiguas creencias no eran verdaderas; pero con ello no habrá cambiado simplemente de creencias, habrá cambiado al mismo tiempo el conjunto de reglas que determinan su aceptabilidad.

Esto nos permite mantener la equivalencia entre verdad y creencia garantizada, es decir, permanecer dentro de la perspectiva inmanente, sin desembocar en el relativismo: la creencia garantizada no lo es sólo por estar justificada intrasistemáticamente, sino porque el sistema conceptual

que la garantiza obtiene a su vez una justificación metasistemática en términos pragmáticos. Esta justificación, debemos añadir, no es una mera *legitimación* de *nuestro* sistema conceptual, o del método científico. Por una parte, de ella se sigue también en qué condiciones estaríamos obligados a abandonarlo, esto es, a representar el papel del nativo. El rendimiento práctico de nuestras creencias es lógicamente independiente de su adecuación a los cánones del método científico; nuestra experiencia es que "funciona" (en términos relativos respecto de las alternativas ensayadas), pero no hay demostración alguna de que *tenga que* funcionar.[43] Por otra parte, la confrontación entre un sistema conceptual basado en supersticiones groseras y "nuestro" sistema conceptual es una evidente simplificación con fines puramente expositivos. La evaluación pragmática de los sistemas conceptuales no tiene por qué arrojar un resultado unívoco. El enriquecimiento del control y de la acción es una abstracción que esconde una pluralidad de fines, paralela al carácter multifacético de la experiencia, que seguramente ningún sistema conceptual --incluido el método científico-- está en condiciones de maximizar. En este punto se abren diferentes alternativas, que aquí sólo podemos dejar apuntadas. Dewey pensaba que era posible extrapolar el método científico como "método de la inteligencia" a todas las áreas de la investigación, es decir, a todos los casos en los que el ser humano trata de modificar la situación para crear algo nuevo, lo que significa extenderlo a todo el ámbito de la *racionalidad* (científica, ética, política, económica, estética, pedagógica...). Peirce, en cambio, en una línea más próxima a la de James, tendía a rela-

[43] Toda demostración es interna siempre a un sistema conceptual, pues demostrar es jugar con los criterios de aceptabilidad de las creencias. La justificación metasistemática es más bien un tipo de constatación, en la cual experimentamos una mayor o menor resistencia del medio a la ac-

tivizar el valor del método científico y a admitir actitudes alternativas fuera de la esfera del conocimiento empírico estricto (la religión, la metafísica).[44] Esto sirve para mostrar, en todo caso, que el pragmatismo no es de por sí una forma de cientificismo, pues la identificación reductiva del conocimiento con la ciencia no depende tanto de la tesis de que el conocimiento es un instrumento para la satisfacción en la experiencia, como de la amplitud con la que uno entienda que la experiencia puede o no satisfacernos, es decir, de la mayor o menor variedad y riqueza con que uno interprete la relación experiencial con el mundo. Si quisiéramos proseguir esta discusión, embarcándonos en una teoría general de la racionalidad y sus formas, deberíamos empezar por introducir más complejidad en la noción de "sistema conceptual", que aquí hemos caracterizado de modo tan abstracto.

(Naturalmente, si, como decíamos más arriba, la evaluación pragmática de los sistemas conceptuales puede no ser unívoca, tampoco lo será el término "verdad", en la medida en que pueda haber diferentes facetas en la experiencia, y por tanto distintos criterios para garantizar distintos tipos de creencias.)

El que nuestro sistema conceptual resulte justificado y el del nativo no; el que, en consecuencia, nuestros criterios de aceptabilidad de las creencias sean los correctos, y no los del nativo; el que nuestras creencias firmes sean creencias verdaderas, no porque resulten (psicológicamente) más firmes que las del nativo, sino porque reciben su

[44] En una perspectiva más actual, el Nelson Goodman de *Ways of Worldmaking* sería un buen ejemplo de actitud pluralista en relación con los sistemas conceptuales, mientras que Quine, en sus momentos más pragmatistas (por ejemplo, en el párrafo final de "Dos dogmas del empirismo"), representa la opinión de que el método científico es el único sistema conceptual pragmáticamente justificado, o el sistema conceptual tota-

firmeza de un método *justificado* de investigación; todo esto no significa otra cosa que nuestro sistema conceptual genera creencias que satisfacen los requisitos pragmáticos del conocimiento racional, es decir, induce en nosotros hábitos idóneos (en términos relativos) con vistas a la capacidad de acción.

Ahora bien, *¿en virtud de qué* deberíamos --o, más exactamente, debería el nativo-- aceptar este marco de referencia pragmatista como modelo para la justificación metasistemática de su sistema conceptual? ¿No podría tener él una opinión distinta sobre el propósito y la función de los sistemas conceptuales? Esta última pregunta tiene sentido, y su respuesta ha de ser afirmativa. La primera, en cambio, no se puede contestar; es una iteración vacía de la *forma de la explicación*, donde ésta se muestra --en palabras de Wittgenstein-- como "*eine Art Scheingesims, das nichts trägt*".[45]

Por una parte, podemos justificar cualquiera de nuestras creencias apelando a los criterios de aceptabilidad que consideramos adecuados (justificación intrasistemática de creencias). Podemos a su vez justificar por qué los consideramos adecuados apelando a su idoneidad pragmática (justificación metasistemática de sistemas conceptuales). Lo primero es posible simplemente por la lógica interna del mecanismo de fijación de creencias; lo segundo, por el análisis que el pragmatismo ofrece de la actividad cognoscitiva. Ahora bien, ¿en qué sentido de "justificación" podemos desear además justificar ese principio pragmático? ¿Cómo estipular un "deber racional" --el que "obligaría" al nativo a asumir nuestro sistema conceptual-- que *imponga* un significado a "lo racionalmente debido"? No se trata de suspender arbitrariamente la pregunta por la explicación en

[45] [una especie de falsa cornisa, sobre la que no descansa nada]

el punto que más nos convenga; se trata de que, una vez propuesto el análisis de lo que significa "explicar", ya no cabe pedir más "explicaciones". El pragmatismo entiende que un sistema conceptual es un instrumento, que toma la forma de un conjunto de *prácticas*, cuyo uso está encaminado a la fijación de creencias que garanticen el necesario control sobre el medio para que el organismo realice sus fines. En virtud de ello, se puede en principio determinar la validez de distintos sistemas conceptuales atendiendo a su mayor o menor adecuación a ese uso. Ahora bien, *si* se entiende que no es éste el *uso* de los sistemas conceptuales, es decir, si las *prácticas* que los integran se realizan con algún otro fin, no hay "deber" alguno que pueda ni deba ser esgrimido para continuar la discusión. Si resultara que nuestro nativo no espera de sus creencias que faciliten y guíen su acción --algo, por cierto, que no se verifica preguntándole, sino observando su comportamiento, si actúa o no en función de sus creencias declaradas--, entonces no puede estar racionalmente obligado a abandonar el sistema conceptual en el que opera, independientemente de su evaluación pragmática. Sucedería simplemente que el nativo estaría *haciendo otra cosa* cuando "cree", "infiere", "predice", "justifica", etc. --y estos términos ahora se han vuelto opacos para nosotros--, otra cosa que tal vez justifique que lo haga *así*.

La irreductibilidad de diferentes sistemas conceptuales, entendida de este modo, deja de ser una amenaza esgrimida por el escéptico contra la justificación de nuestras pretensiones de conocimiento. La consecuencia de esa irreductibilidad no es el *relativismo epistemológico*, sino la *pluralidad de prácticas*. Términos como "conocimiento", "verdad", "creencia", "justificación", responden a los usos de un sistema conceptual. Tendemos a extrapolarlos a las mentes y a las prácticas de los que participan de otros sistemas conceptuales, en la creencia de que hacen de ellos (de sus

sistemas conceptuales) el mismo uso que nosotros del nuestro.[46] Un buen modo de saber si esto es así es averiguar si aceptarían nuestras valoraciones metasistemáticas. Si no lo hacen, la extrapolación es incorrecta, y entonces nuestro conocimiento y "el suyo" constituyen dos prácticas completamente heterogéneas: está nuestra práctica, a la que llamamos conocimiento, o investigación, sobre la que se definen los problemas epistemológicos (las condiciones de la verdad, los modos de justificación, etc.), y está la de ellos, otro tipo de gestos y de hábitos encaminados a algún fin diferente.

§25. Falibilismo

La verdad entendida desde la perspectiva inmanente como creencia garantizada intrasistemáticamente y justificada metasistemáticamente, según nuestra lectura de la epistemología pragmatista, lleva aparejada una concepción falibilista radical de la verdad. El abandono de la perspectiva *sub specie aeternitatis* obliga a renunciar a la inmutabilidad como atributo inseparable de ese concepto. Resulta curioso observar cómo el falibilismo ha llegado a instalarse cómodamente en todas las evaluaciones del conocimiento científico, hasta el punto de que la corregibilidad de las teorías se entiende como una reserva metodológica que garantiza la racionalidad y la respetabilidad intelectual del científico, mientras que la misma tesis aplicada al conocimiento "no-científico" (léase cotidiano, natu-

[46] También es una tesis pragmatista, aunque no de orden lógico, sino antropológico, el que esas extrapolaciones son *de hecho* correctas; es decir, que los seres racionales utilizan sus capacidades intelectuales de abstracción y simbolización con el fin práctico ya descrito, por lo que sus sistemas conceptuales son evaluables mediante un patrón pragmático común. Pero esta tesis es irrelevante ahora; si fuera errónea, cabría decir que unos seres racionales conocen y otros no, en el sentido --el

ral, de sentido común, etc.) suele interpretarse como un cínico atentado contra nuestras legítimas aspiraciones a un conocimiento válido. El falibilismo en materia de ciencia se llama espíritu crítico; aplicado a nuestro conocimiento sin más, recibe el nombre de escepticismo.

En el pragmatismo no hay cabida para una distinción entre conocimiento científico y no-científico que vaya mucho más allá de lo puramente sociológico o de lo puramente psicológico. La práctica científica presenta ciertos rasgos que permiten describirla como una *institución*, y sus practicantes, los científicos, se caracterizan por poseer una especial *consciencia* de lo que hacen y por una peculiar *sistematicidad* al hacerlo. Pero lo que es común a todo conocimiento, y lo que lo define como tal, es ser el producto de la investigación entendida como aplicación de las facultades intelectuales a la organización prospectiva de la experiencia con vistas a la acción. No es posible, por tanto, mantener ese doble rasero; lo que en la ciencia sería dogmatismo no puede postularse como un *desideratum* del conocimiento no-científico.

Como ya dejábamos apuntado páginas atrás,[47] el falibilismo resulta una tesis natural cuando pensamos en la ciencia porque estamos habituados a ver cómo en ella las teorías compiten, se desarrollan y se suceden unas a otras; cómo aumentan su complejidad en una primera fase para condensarse después en síntesis unificadoras, pasan de la validez universal a la validez regional y condicionada, maduran y caducan, nacen y mueren. Nuestro conocimiento de sentido común, en cambio, presenta un metabolismo mucho más lento, y, en los ejemplos favoritos de los filósofos --el fuego quema, el hielo se funde con el calor, las estaciones son cícli-

cas--, hay que reconocer que parece estático, inmutable. Esta diferencia aparente tiene varias explicaciones.

Para empezar, lo que llamamos conocimiento de sentido común o cotidiano es algo esencialmente desestructurado. El sentido común no trata de integrar lo que sabe sobre "el calor" para comprender bajo un principio explicativo común que el fuego calienta, el calor funde el hielo y el calor aumenta en verano. Estas "teorías", por su propia simplicidad, remiten a un ámbito de observaciones tan limitado y homogéneo que es difícil que lleguen a necesitar algún ajuste con el paso del tiempo. Es cierto que, si intentáramos esa integración, empezaríamos de algún modo a "hacer ciencia", pero la razón de esto no es que la diferencia entre conocimiento de sentido común y ciencia sea de *rango* --el primero sería puramente observacional e inmutable, la segunda propiamente teórica y falible. Si deslizamos la oposición conocimiento no-científico/conocimiento científico hacia la oposición observacional/teórico, entonces, además de enfrentarnos a las dificultades, de sobra conocidas, para distinguir con total nitidez entre estos dos últimos términos, estaríamos ignorando la reconceptualización del concepto de experiencia de la que el pragmatismo no es más que la culminación.[48] Pero, en cualquier caso, tal diferencia de rango no se verifica. En primer lugar, "las estaciones son cíclicas", por ejemplo, resulta tan observacional o tan teórico como, pongamos por caso, "las galaxias se dispersan". En segundo lugar, la ciencia muy frecuentemente corrige al sentido común, y no sólo lo "teoriza". Por último, una explicación científica no tiene por qué ser "más universal" que una de sentido común, y a menudo lo es menos. No hay necesidad de prescindir de la diferencia entre conocimiento científico y no-científico, incluso

cuando se reconoce que ambos implican "teorías"; además de las diferencias sociológicas y psicológicas ya aludidas, en seguida veremos que esa distinción tiene también un fundamento *práctico*. El error sólo consiste en pensar que, cuando empezamos a "hacer ciencia", estamos en algún sentido cambiando de *lógica* --lo único que justificaría el diferente rasero empleado a propósito de la verdad.

Una segunda explicación de por qué el conocimiento de sentido común aparenta una mayor permanencia es su vaguedad. Las implicaciones observacionales de las teorías no-científicas no sólo son limitadas en su variedad, también son escasamente discriminativas en relación con las posibles oscilaciones de la experiencia. Así, que el calor funde el hielo es una afirmación compatible con un gran número de observaciones que, desde el punto de vista de la teoría científica correspondiente, serían diferentes. Según ésta, no es simplemente "el calor", sino la superación de una precisa temperatura crítica, lo que produce ese fenómeno.

Tanto la vaguedad como la desestructuración del conocimiento de sentido común tienen poco que ver con alguna pretendida limitación intrínseca a este tipo de conocimiento. En lo más esencial, sus procedimientos y los de la ciencia son los mismos: selección de observaciones, formulación de generalizaciones, evaluación del rendimiento predictivo, etc. La diferencia está sólo en el grado de sistematicidad (organización en diferentes niveles de generalidad) y de discriminación observacional (con su correlato de precisión lingüística) con que cada uno se da por satisfecho. El lenguaje matemático o la observación asistida mediante instrumentos no son rasgos distintivos de la investigación científica *per se*, sino sólo en la medida en que potencian la capacidad de sistematización y de precisión que la ciencia necesita para sus fines. Esto nos conduce a una caracterización más adecuada de la diferencia entre conocimiento científico

y no-científico, que tiene su origen en una diferencia práctica en cuanto a las necesidades que debe cubrir la investigación, no en una diferencia lógica o metodológica en cuanto a la índole de ésta.

En efecto, la estabilidad relativa del conocimiento de sentido común se explica también, y en última instancia, por consistir éste en un repertorio de respuestas consolidadas y decantadas en el tiempo a situaciones problemáticas --al tipo de situaciones que, en términos deweyanos, exigen una "determinación" cognitiva-- cotidianas, recurrentes y de relevancia práctica inmediata. Es en este tipo de conocimiento en donde mejor puede apreciarse el valor "adaptativo" (funcional) y de control del entorno sobre el que tanto insiste el pragmatismo: nada más *práctico* que el sentido común. Pero, al mismo tiempo, de él procede también la ilusión de que la verdad es en algún caso una propiedad absoluta y estática de los juicios, ya que los juicios de sentido común, por su carácter estereotipado y su elevado grado de funcionalidad, así como por la perdurabilidad de las situaciones (no en su sentido objetivo, sino interactivo, siguiendo una vez más a Dewey) a que responden, rara vez necesitan ser modificados, de donde la apariencia de su inmutabilidad. Por el contrario, en la ciencia la inmutabilidad resulta una idea extraña, pues el cambio de teorías no es más que el efecto de la posibilidad permanentemente abierta de redefinir, manipular e incluso crear las situaciones a que las propias teorías deben responder. Basta una somera inspección de la evolución real de la ciencia para percatarse de que su desarrollo no puede describirse como una sucesión de intentos por resolver un abanico dado de problemas *recurrentes*, sino como un empeño consciente y deliberado por descubrir *nuevas* situaciones problemáticas --o nuevos aspectos problemáticos en situaciones aparentemente determinadas--, razón ésta de su dinamismo y de la necesidad de revisar y actualizar continuamente sus resultados.

De ahí que el concepto de verdad tenga en la ciencia un uso bien distinto del que los filósofos le dan cuando reflexionan a partir del conocimiento no-científico. O tal vez debiéramos decir que ese término ni siquiera *se usa* en la ciencia; hasta tal punto lo han monopolizado los filósofos, y hasta tal punto lo han vinculado con la inmutabilidad, que la forma más depurada del conocimiento humano ha tenido paradójicamente que renunciar al concepto con el que deberían distinguirse los logros epistemológicos efectivos. El *concepto* --ya que no el *término*-- verdad no es, en el contexto de las teorías científicas, el nombre de una *propiedad* estable e inmutable de éstas, sino una *valoración* en función de su capacidad para determinar las situaciones que constituyen "su problema". En la medida en que estas situaciones son redefinibles, en la medida en que la ciencia tiene también como tarea hallar nuevas observaciones y nuevas conexiones que obliguen a redefinirlas, la verdad de las teorías también es redefinible, mutable, dinámica.

Si la mutabilidad de las situaciones a que se enfrenta el conocimiento científico sirve para desvelar cuál es la verdadera relación entre situación y teoría --es decir, entre realidad y conocimiento--, relación que queda oculta en el conocimiento de sentido común por la recurrencia de las situaciones a que éste se enfrenta, la ciencia, sin embargo, también difumina el otro aspecto que el pragmatismo considera definitorio de la actividad investigadora y que resultaba más evidente en el conocimiento no-científico, a saber: su naturaleza práctica. La idea de que el conocimiento de sentido común está orientado a la resolución de problemas de relación inmediata con el medio y a la determinación de cursos de acción, parece estar fuera de discusión, cualquiera que sea la importancia que se le quiera dar en términos de análisis epistemológico a esta connotación. Sin embargo, se diría que el conocimiento científico

puede prescindir, y es independiente, de valores prácticos inmediatos. En efecto, la ciencia, como actividad de conocimiento institucionalizada y diferenciada del conocimiento no-científico, no es --o no necesita ser-- suscitada de modo directo como respuesta a los imperativos de la acción. Pero también es cierto que la ciencia, entendida de este modo, es un producto histórico y sociocultural, una práctica elaborada en cuya formación intervienen elementos que desbordan el marco de lo estricta y esencialmente epistemológico. Sería una característica de la investigación científica el mantener una *relación diferida* con respecto a la acción, lo que justamente le permite manipular, redefinir y recrear las situaciones de que intentan dar cuenta las teorías de un modo que supera con creces las expectativas de una situación práctica plausible. No se trata de ignorar la dimensión tecnológica de la ciencia, pero sí de reconocer que la orientación de la investigación y las necesidades de la teoría no están absolutamente determinadas por ella. La relativa independencia del quehacer científico respecto del contexto inmediato de la acción es consecuencia de una cierta división del trabajo intelectual operada en la evolución de la cultura occidental. Esto es lo que confiere interés a los estudios en torno a la aparición de la práctica científica como producto histórico y como institución social. Empero, desde la perspectiva epistemológica que aquí nos ocupa, lo importante es señalar que la forma institucional en que históricamente se ha plasmado el "imperativo racional" de la investigación no puede comportar una modificación lógicamente relevante --sino tal vez, y en todo caso, una optimización[49]-- de

[49] Y este "tal vez" pretende no prejuzgar en un contexto como éste aquellas valoraciones negativas de dicha institución que ven en ella un empobrecimiento de la experiencia o una quiebra de la armonía entre el individuo y el medio, esto es, lo contrario de lo que el conocimiento prag-

las funciones propias de esa práctica inquisitiva. Como decíamos antes, conocimiento científico y no-científico coinciden en sus procedimientos más básicos (observación selectiva, generalización, predicción); su origen sigue siendo la situación indeterminada, y su resultado la determinación de la misma de modo que la acción (hipotética) pueda ser canalizada de un modo efectivo. El hecho de que en el conocimiento científico se difiera esa relación, y que por consiguiente la ciencia haya conseguido dotarse de sus propios estímulos internos (y de niveles de exigencia en cuanto a precisión en el sistema y en la observación que no siempre parecen inmediatamente justificados en las necesidades de la acción) no tiene por qué hacer pensar que el conocimiento en general, del que la ciencia es una concreción cultural, sea una actividad autosuficiente o endógena, y menos aún que pueda trazarse una demarcación lógica o epistemológica entre el conocimiento científico y otras formas de la investigación.

La continuidad entre conocimiento científico y no-científico postulada por los pragmatistas permite hacer algunas extrapolaciones de la teoría del conocimiento a cuestiones específicas de filosofía de la ciencia, y en particular sobre el problema del estatuto epistemológico de las teorías científicas. Si el conocimiento considerado genéricamente resulta ser un código de organización de la experiencia, cuyas normas determinan conexiones estables entre unas experiencias y otras, o entre acciones posibles y los eventuales efectos de esas acciones en la experiencia, el conocimiento emanado de las teorías científicas tiene esa misma naturaleza última. Paralelamente a las dos perspectivas que anteriormente hemos examinado en relación con el problema del conocimiento y su articulación con la verdad,[50] también en la filosofía de la ciencia se puede distinguir

entre una actitud que considera a las teorías como *descripciones* de una realidad natural profunda o última, lo que vuelve a situarnos en el punto de vista del sujeto lógico, y una actitud para la que esas teorías son *instrumentos* concebidos para introducir orden y regularidad --y para posibilitar así la predicción-- en la corriente de los fenómenos, con lo que retornamos a la perspectiva del sujeto investigador.

La primera actitud, descriptivista, es propia tanto de aquéllos que piensan que los términos, conceptos y leyes propiamente teóricos --por oposición a los términos, conceptos y leyes observacionales-- son sólo abreviaturas o elipsis de datos sensoriales o fenoménicos (a los que a veces se engloba bajo la etiqueta de "convencionalistas"), como de aquéllos para los que tales entidades teóricas tienen una existencia autónoma, e incluso más "real", que la de las entidades del conocimiento ordinario (a los que suele llamarse "realistas"). La actitud opuesta, instrumentalista, coincidiría con los convencionalistas en que no hay una realidad oculta tras la experiencia que las teorías científicas tengan la misión de descubrir; pero se opondría a ellos, así como a los realistas, al sostener que el propósito de estas teorías no es "nombrar" la realidad, sino establecer prescripciones que nos permitan inferir ciertas condiciones y estados de cosas a partir de otros dados. Para el instrumentalismo, los sistemas de signos que constituyen las teorías científicas son más bien reglas que enunciados, son "principios rectores" [*leading principles*] expresables en forma condicional que establecen las consecuencias prácticas concebibles de diversos tipos generales de observaciones; son, en definitiva, hábitos o métodos destilados en la práctica sistemática del investigador para ordenar predictivamente la experiencia.[51]

[51] Un *locus* clásico del instrumentalismo es John Dewey, *The Quest for*

La inmutabilidad de la verdad es una idea cara a la filosofía, en el doble sentido de "querida" y de "costosa" que este adjetivo tiene en castellano. Querida porque ha acompañado a la reflexión sobre el conocimiento a lo largo de toda su historia como un atributo irrenunciable que servía de salvoconducto contra la deserción intelectual y el irracionalismo. Costosa porque abre un abismo entre el ideal declarado de conocimiento y las prácticas cognoscitivas, en el que las tesis escépticas encuentran terreno abonado. En ese abismo habita el *Deus deceptor* cartesiano, que una vez conjurado gravitará como una sombra inescapable sobre todos los puentes que intenten tenderse entre las dos orillas. La concepción inmanente de la verdad, por el contrario, reconcilia el ideal de conocimiento con los procesos reales del conocer, devuelve a la verdad al campo de batalla de las creencias, en el que tuvo su origen como indicador de aquéllas que logran imponerse como instrumentos útiles para organizar y estructurar la experiencia y como guías eficaces para la acción. El *Deus deceptor*, y con él todas las hipótesis del escepticismo radical, pierde ahora su poder al estar situado más allá de toda experiencia y de toda acción posibles, y por tanto más allá también de toda relación con el conocimiento. Imaginemos, en cambio, que se da en nuestra experiencia alguna evidencia de él, o alguna evidencia de que somos en realidad cerebros conectados a un ordenador que nos estimula con un mundo virtual. Desde una perspectiva inmanente, esa evidencia debe ser al menos posible, si es que estamos ante auténticas hipótesis. Situados mentalmente en esa hipótesis, nos encontraríamos --como diría Dewey-- ante una situación

ción más detallada del problema del estatuto epistemológico de las teorías, en la obra clásica de E. Nagel, *La estructura de la ciencia*, capítulo VI. Para el concepto peirceano de *leading principle*, v. H.S. Thayer, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism*, §85; véase en esta misma obra, §84, el comentario sobre el instrumentalismo en relación con la teoría del silogismo de J.S. Mill en *A System of Logic*

problemática nueva, pero de una magnitud tal --de una repercusión tal sobre nuestros sistemas de simbolización y predicción-- que con seguridad nos obligaría a reordenar todas nuestras experiencias y a alterar todos nuestros valores de verdad para acomodarlos a la nueva situación. Tal cosa no representaría una victoria del escepticismo, sino lo contrario: el que nuestras atribuciones de verdad se modifiquen en el mismo grado en que se modifica la situación a la que intentamos hacer frente con la creencia, es una prueba de la excelencia de nuestro conocimiento --de su sensibilidad a la evidencia--, no de su precariedad.

James fue el más explícito de los pragmatistas al declarar que la inmutabilidad de la verdad es un dogma cuasi-teológico propio de una filosofía que hipostatiza los productos de la inteligencia humana. Es seguro que ese dogma no ha carecido de funcionalidad, pero podría haber llegado el momento de que la epistemología se desprenda de él, como en la práctica lo ha hecho ya la teoría de la ciencia. Precisamente el conocimiento científico parece demostrar que esa renuncia no conduce a la pérdida del afán por saber ni al imperio de la sinrazón.

REFERENCIAS

ARISTOTELES, *Sobre el alma*. Ed. Gredos, Madrid 1978. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

AYER, Alfred J., "La naturaleza de la investigación filosófica" (1970), en *El sentido de la vida y otros ensayos*. Ed. Península, Barcelona 1992. Traducción de Valeriano Iranzo.

BERKELEY, George, *The Principles of Human Knowledge. Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Collins/fontana, Glasgow 1962.

BLAU, Joseph L., "Kant in America", *The Journal of Philosophy*, vol. LI (1954), pp.874-80.

CREIGHTON, James Edwin, "The Philosophy of Kant in America", *Kantstudien* II (1898), pp.237-52.

DAVIDSON, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, Nueva York 1986, pp.183-98.

DEWEY, John, "The Development of American Pragmatism" (1922, edición original en francés), en H.S. Thayer (ed.), *Pragmatism: The Classic Writings*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1987. Pp.23-40.

-*Experience and Nature* (1925). Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1971.

- *The Quest for Certainty* (1929). *The Latter Works (1925-1953)*, vol. 4. Ed. por Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill.) 1988.

FAERNA, Angel Manuel, "El juego del conocer: reflexiones de Wittgenstein en torno a la certeza", *Anales del Seminario de Metafísica* (U. Complutense) vol. 24 (1990), pp.79-92.

- "Verdad y criterios: en torno a una justificación pragmática del conocimiento", *Anales del Seminario de Metafísica* vol. 25 (1991), pp.25-44.

FEYERABEND, Paul K., "Explanation, Reduction and Empiricism", en *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. University of Minnesota Press, Minneapolis (Min.) 1962.

GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1978.

JAMES, William, *Pragmatism. The Meaning of Truth* (1907, 1909). Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara, Madrid 1978. Traducción de Pedro Ribas.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1962.

MARX, Karl, *Grundrisse*. Europäische Verlaganstat Frankfurt, Frankfurt 1939-41.

MILL, John Stuart, *A System of Logic*. 2 vols. Henry Holt and Co., Nueva York 1881.

MORRIS, Charles, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*. George Braziller, Nueva York 1970.

NAGEL, Ernest, *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica* (1961). Ed. Paidós, Barcelona 1981. Traducción de Néstor Míguez.

PASSMORE, *100 Years of Philosophy*. Gerald Duckworth Co. Ltd., Londres 1957.

PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers*. Ed. por Charles Hartshorne y Paul Weiss (vols. 1-6) y Arthur W. Burks (vols. 7-8). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958.

PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.

- "Why There isn't a Ready-Made World", *Synthese* vol. 51 (1982), pp.141-67.

QUINE, Willard van Orman, "Dos dogmas del empirismo" (1953), en *Desde un punto de vista lógico*. Ed. Orbis, Barcelona 1984. Traducción de Manuel Sacristán.

- "On the Very Idea of a Third Dogma", en *Theories and Things*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981, pp.38-42.

- "Goodman's *Ways of Worldmaking*", en *Theories and Things*, ed.cit., pp.96-9.

- *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990.

RESCHER, Nicholas, *The Primacy of Practice*. Basil Blackwell, Oxford 1973.

RUSSELL, Bertrand, *Philosophical Essays* (1910). George Allen & Unwin, Londres 1966.

- *A History of Western Philosophy* (1946). Unwin Hyman Ltd., Londres 1989.

SELLARS, Wilfrid, *Science, Perception and Reality.* Routledge & Kegan Paul, Londres 1963.

THAYER, H. Standish, *Meaning and Action: A critical history of pragmatism.* Hackett Publishing Co., Indianápolis (Ind.) 1981. 2ª edición.

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica.* 16 vols. BAC, Madrid 1947 y ss. Edición bilingüe.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen.* Basil Blackwell, Londres 1967. 3ª edición.

- *Über Gewissheit* (1969). Basil Blackwell, Oxford 1979.

ABRIR PARTE SEGUNDA