



El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale
Editores

El pensamiento pragmatista
en la actualidad: conocimiento,
lenguaje, religión, estética y política



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Prólogo	9
PRIMERA PARTE. PRAGMATISMO CLÁSICO	
La gramática de la acción: Wittgenstein y el pragmatismo <i>Samuel Cabanchik</i>	15
Propositions, truth values, and technology in John Dewey's theory of inquiry <i>Larry A. Hickman</i>	27
Escepticismo, falibilismo y certeza: una reflexión en torno a Wittgenstein <i>Ángel Manuel Faerna</i>	39
SEGUNDA PARTE. PRAGMATISMO Y RELIGIÓN	
Religious instincts and the transformation of inquiry in Peirce's pragmatism <i>Roger Ward</i>	61
William James y el luteranismo <i>Claudio Viale</i>	71
Política cultural y religión: los usos rortyanos de James <i>Eduardo Mattio</i>	83
Reexperimentando <i>Las variedades de la experiencia religiosa</i> . Una propuesta de lectura <i>Raúl Zegarra</i>	89
TERCERA PARTE. VARIACIONES EN TORNO A WILLIAM JAMES	
Entre la psicología y la filosofía de William James: emociones y creencias <i>Laura Inés García y Aarón Saal</i>	109
La gran felicidad de no pensar en nada. William James y el retorno a la experiencia <i>Paula Rossi</i>	125
CUARTA PARTE. PRAGMATISMO Y POLÍTICA	
El giro pragmático en las teorías deliberativas <i>Juan Carlos Mougán Rivero</i>	139
Rorty and Dewey on philosophy and democracy: toward a fruitful conversation <i>Christopher J. Voparil</i>	157
John Dewey and the importance of the «qualitative» for democracy <i>Gregory Fernando Pappas</i>	173

QUINTA PARTE. PRAGMATISMO, LENGUAJE E HISTORIA

Contexto y emisión: una relación compleja <i>Eduardo Fernandois</i>	191
Ruidos por conocer. Consecuencias posirónicas del metaforizar rortiano <i>Nicolás Lavagnino</i>	205
Tropología, realismo figural y la contingencia de la interpretación historiográfica. Aportes pragmatistas a la nueva filosofía de la historia <i>Verónica Tozzi</i>	227

SEXTA PARTE. PRAGMATISMO Y EPISTEMOLOGÍA

Dewey, Hickman y la naturalización de la tecnología: aportes a partir de la concepción naturalizada de la experiencia <i>Darío Sandrone</i>	245
La relevancia de «El concepto de arco reflejo en psicología» en la filosofía contemporánea de las ciencias cognitivas <i>Nicolás Venturelli</i>	259
Verdad, objetividad y fin de la indagación <i>César Escajadillo</i>	281
Verdad y justificación: los límites del etnocentrismo <i>Pablo Quintanilla</i>	295
Dewey y el Mito de lo Dado <i>Daniel Kalpokas</i>	317

SÉTIMA PARTE. PRAGMATISMO, ACCIÓN Y EXPERIENCIA

Comunidades epistémicas y conversacionalismo rortiano <i>Federico Penelas</i>	335
Elección racional y adaptación: claves para una comprensión pragmatista de la acción <i>Richard Antonio Orozco</i>	347

OCTAVA PARTE. PRAGMATISMO Y ESTÉTICA

Arte, experiencia y democracia: una vuelta a <i>La opinión pública y sus problemas</i> a la luz del concepto de caridad de Gianni Vattimo <i>María Aurelia Di Bernardino</i>	369
Redención estética en William James <i>Franco Zingone</i>	381
Sobre los autores	391

PRÓLOGO

Desde finales del siglo XX existe un innegable interés en el pragmatismo en tanto tradición filosófica, así como en el desarrollo de filosofías que se describen a sí mismas como pragmatistas. Ejemplos típicos de lo primero son las obras de Jürgen Habermas, Karl Otto Apel y Hans Joas, quienes utilizan fecundas concepciones filosóficas de Charles Sanders Peirce, William James, George H. Mead y John Dewey con el objetivo de fundamentar o desarrollar sus posiciones teóricas centrales. Ejemplo típico de lo segundo es la obra de Richard Rorty, quien se describe a sí mismo como neopragmatista. Pero, al mismo tiempo, el pragmatismo ha influido significativamente en muchos autores que no necesariamente se consideran pragmatistas, pero que reconocen una fundamental presencia de esta corriente en su obra. Ese es el caso, por ejemplo, de Sidney Hook, W. V. O. Quine, Thomas S. Kuhn, Donald Davidson, Nicholas Rescher, Hilary Putnam, Joseph Margolis, Larry Laudan, Paul Kurtz, Mark Johnson, Susan Haak y Cornel West, entre otros. El pragmatismo es influyente en todas las ramas de la filosofía contemporánea, así como en las ciencias sociales y naturales.

Ahora bien, ¿cómo podemos definir al pragmatismo? Existen, a nuestro juicio, distintos modos de abordar la cuestión. En primer lugar el pragmatismo en su versión clásica —que es la manera más amplia de concebirlo— se asocia con la producción filosófica norteamericana desde finales del siglo XIX hasta 1930-1950, según los intérpretes. Es en ese período en el cual se desarrollan las reflexiones de James sobre psicología, filosofía de la psicología y metafísica; la filosofía sistemática de Peirce y su teoría de los signos; la filosofía social de Mead, y la obra de Dewey. Los autores pragmatistas contemporáneos o neopragmatistas simplemente siguen algunas de las intuiciones fundamentales de los pragmatistas clásicos, aunque tienden a compartir lo que Putnam llama *la única intuición común a los pragmatistas*: que se puede ser simultáneamente falibilista y antiescéptico.

En segundo lugar existen distintas formas de definir al pragmatismo que o bien aluden a un matiz general de él (o a un conjunto de matices) o bien a algunas de sus tesis sustantivas o metodológicas centrales. Una referencia obligada en relación al primer caso es el del vínculo entre pragmatismo y evolucionismo. Como sostuvo Josiah Royce, la obra de James puede leerse como la de un evolucionista de segunda generación, esto es, como la de un pensador que intenta reflexionar filosóficamente sobre la doctrina de la evolución. Lo que dice Royce para James, en tanto, puede valer para el pragmatismo en general si tomamos, por ejemplo, la obra de Dewey, *La influencia de Darwin en la filosofía*. En este sentido, esta interpretación hace hincapié en que los pragmatistas fueron de los primeros filósofos que tomaron en serio a Darwin. Cómo sostiene Charles Morris:

La tarea filosófica del pragmatismo ha consistido en reinterpretar los conceptos de espíritu e inteligencia en los términos biológicos, psicológicos y sociológicos que destacaron las corrientes de pensamiento posdarwinianas, y reconsiderar los problemas y la tarea de la filosofía desde ese nuevo punto de vista¹.

Por otra parte, quizás el ejemplo más claro de quienes toman un conjunto de matices para definir al pragmatismo sea el del propio Morris. En la introducción a *Mind, Self and Society* de Mead, Morris escribe que el pragmatismo se caracteriza por ser una reflexión sobre el darwinismo, el método experimental y la democracia. Como escribe en dicha introducción:

La confianza pragmatista en el método experimental, unida a la relación moral y evaluativa del movimiento con la tradición democrática, han producido una concepción de la filosofía que tendría una doble preocupación por los hechos y los valores, y una concepción del problema moral contemporáneo como reorientación y reformulación de los bienes humanos en términos de actitudes y resultados del método experimental².

Para quienes buscan definir al pragmatismo por alguna de sus tesis sustantivas o metodológicas, estas son las dos principales tesis:

- «El pragmatismo es un método para establecer el significado».
- «El pragmatismo es una teoría de la verdad».

¹ Charles Morris, 1953. Introducción. En George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, p. 24.

² Charles Morris, 1953. Introducción. En George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, p. 24.

Se estima que la primera definición es uno de los aportes filosóficos centrales de Peirce³, mientras que la segunda está asociada a ciertos desarrollos de James, aunque ciertamente sobre la base de la teoría de la verdad de Peirce.

Siendo el pragmatismo una filosofía de origen estadounidense, se expandió por todo el mundo hacia fines del siglo XIX y así llegó también a Latinoamérica. De hecho, uno de los primeros libros en lengua española sobre la historia de los orígenes del pragmatismo y sus raíces en el pensamiento filosófico hegeliano y anglosajón fue escrito por Pedro Zulen, *Del neohegelianismo al neorrealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista*⁴.

Desde entonces, y con diversos vaivenes, el interés latinoamericano por el pragmatismo ha sido constante y fluido, como lo prueban los diversos coloquios recientemente realizados en estos países.

El I Coloquio Pragmatista: Ciencia, Cultura, Valores se realizó en Córdoba (Argentina) en mayo de 2007. En él participaron investigadores de distintos países hispanoamericanos. El II Coloquio Pragmatista: Filosofía, Psicología, Política se realizó de igual forma en Córdoba, en 2011, y contó no solo con la participación de investigadores hispanoamericanos sino también con académicos de Estados Unidos. Las temáticas abordadas fueron desde temas de filosofía de las religiones, filosofía de la acción y epistemología hasta la comparación de autores pragmatistas con autores de otras tradiciones y problemas estéticos. En este sentido pudo apreciarse la pluralidad de temas y enfoques pertenecientes a esta tradición así como la vigencia de muchos de ellos.

Ahora bien, ¿por qué podría interesarnos una filosofía de raigambre estadounidense? Muchas respuestas pueden ser dadas a esta pregunta: en primer lugar, la respuesta general de saber qué es lo que se plantea filosóficamente con independencia de su origen; en segundo término, porque el pragmatismo ofrece una versión de Estados Unidos que está alejada de la imagen común de potencia imperialista. Fue quizás Richard Bernstein quien mejor observó esto en *El abuso del mal*. En ese libro Bernstein perspicazmente plantea que en Estados Unidos existe un choque de mentalidades: la dogmática, que se expresa centralmente en el fundamentalismo cristiano, y el falibilismo pragmatista. En tercer lugar, es posible concebir al pragmatismo como una familia de posiciones filosóficas que nos permite enfrentar, de manera original, algunas de las dicotomías clásicas de la filosofía al proponer posiciones agudas que las superan.

³ Ángel Manuel Faerna, 1996. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, pp. 99-116.

⁴ Publicado, en 1924, por la editorial Lux de Lima.

Eso ocurre, por ejemplo, con la disyuntiva entre fundacionalismo y relativismo, en epistemología, pero también con otras dicotomías igualmente clásicas en otros terrenos académicos, como la filosofía de la mente, la filosofía política o la filosofía de la religión.

Este libro se inspira en el último coloquio realizado en Córdoba y es una colección de artículos sobre temas pragmatistas que tiene un doble objetivo: por una parte, se propone estudiar a los autores del pragmatismo clásico con el supuesto de que siempre podremos aprender algo importante de ellos. De otro lado, se plantea abordar algunos de los problemas actuales de la discusión filosófica desde una perspectiva pragmatista y con el interés de hacer un aporte novedoso. Los autores de los artículos son españoles, estadounidenses y latinoamericanos. La calidad y originalidad de los textos muestra el alto nivel que ha alcanzado la filosofía en estos países, pero también el positivo grado de integración y comunicación académica que es posible tener en el mundo actual.

Queremos agradecer a todos aquellos que han hecho posible tanto el coloquio como el libro, en particular a la Universidad Nacional de Córdoba y al Fondo Editorial PUCP. Asimismo, deseamos expresar nuestra especial gratitud a Luis Manuel Olguín, quien nos ayudó con el invaluable y difícil trabajo de edición.

Los editores

PRIMERA PARTE
PRAGMATISMO CLÁSICO

LA GRAMÁTICA DE LA ACCIÓN: WITTGENSTEIN Y EL PRAGMATISMO

Samuel Cabanchik

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

En filosofía es difícil hablar de progreso o, en todo caso, afirmar que lo hay entraña tanto una disquisición filosófica sobre la idea de progreso como acerca de la naturaleza de la filosofía. Aquí deberé limitarme a afirmar que considero un progreso en filosofía la introducción de la perspectiva ontogenética en el tratamiento de algunos de sus problemas fundamentales, sin poder dar razón última de esta tesis. En cualquier caso, afirmar que la perspectiva ontogenética se halla presente como una marca del pensamiento contemporáneo no me parece una exageración.

De un modo esquemático o general, la perspectiva ontogenética implica reconocer respecto de una entidad que su modo de ser se constituye a través de un proceso transformador que modifica un estado previo, esencialmente distinto de esa entidad, y que dicha transformación es irreversible. El reconocimiento de esta dimensión se destaca en aquellas obras filosóficas de un mismo autor, en las que aparece como un cambio profundo que acontece dentro del desarrollo de esas obras filosóficas. El ejemplo paradigmático es, para mí, la obra de Ludwig Wittgenstein respecto del lenguaje y del significado. En efecto, en el primer período de su obra, el lenguaje es dado de una sola vez y su funcionamiento no supone el vínculo con ningún proceso a través del cual se constituye la dimensión de su aplicación. En cambio, a partir de la década de 1930, introduce el punto de vista del hablante y de su génesis, como una instancia esencial para la caracterización del significado.

Otro ejemplo lo encuentro en la filosofía de Jean Paul Sartre, pues en *El ser y la nada* la conciencia es un absoluto, identificada con la libertad como tal, mientras que en *Crítica de la razón dialéctica* se transforma en un punto de inflexión, si bien irreductible, de un proceso que comienza con la infancia y que está mediado por la historia y las estructuras.

También en el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* (en adelante *IF*) la remisión reiterada a lo que cabría llamar *la escena de la infancia* es recurrente.

Estos ejemplos son especialmente significativos para nuestro tema, porque juegan un papel central en las dificultades de muchos filósofos para dar cuenta, de un modo sensato o realista, de lo que llamaré *actuar por sí mismo*: para unos, al modo de Baruch Spinoza, o bien no hay tal cosa o en última instancia es el Uno-Todo de la sustancia quien actúa —recordemos el ejemplo de la piedra lanzada—. Para otros, como el propio Sartre en su primera filosofía, concebir el actuar por sí mismo solo puede hacerse en los términos extremos de una concepción paradójica del sujeto, esto es, el de un absoluto no sustancial, completamente desenganchado de todo y, sin embargo, no siendo nada más que la manifestación de cada cosa de ese todo en la forma de la autoconciencia de sí.

Adoptar la incidencia de la ontogénesis en la comprensión del agente y de la acción es aceptar otra descripción muy diferente de esa situación paradójica, que ayuda a disiparla. Se trata de concebir que «agente no se nace sino que se hace», por así decir, que un ser capaz de actuar por sí mismo no es autónomo o soberano, sino que la adquisición de esa capacidad y más aún de su ejercicio supone la afectación permanente por parte de una instancia con la que sostiene un vínculo complejo. Este es el vínculo que solemos concebir en términos de práctica —volveré más tarde sobre ello—.

En la tradición pragmatista, la perspectiva ontogenética no tiene el peso que requerimos, mas está presente, sobre todo, a través de la obra de John Dewey, en el que, de todos modos, se confunde a veces con la perspectiva filogenética. Por ejemplo, cuando Dewey explica la estructura del comportamiento yo diría que introduce correctamente el punto de vista de la constitución y transformación del individuo —recuérdese su descripción del niño y la llama—; no obstante, en relación con del lenguaje, su naturalismo es filogenético o implícitamente una mezcla de ambas dimensiones —la de la ontogénesis y la de la filogénesis—.

Es un lugar común —justificando todo lo que pueda ser un lugar común— afirmar que el pragmatismo pone a la acción en el centro de sus elaboraciones gnoseológicas, metafísicas y prácticas. Sin embargo, es difícil ubicar en los textos canónicos de los maestros algo así como una «teoría de la acción». En lo que sigue el objetivo no puede sino ser modesto: ofrecer un análisis —gramatical en el sentido de Wittgenstein— de esa noción de actuar por sí mismo, tal que nos libre de los callejones sin salida de ciertas filosofías de la conciencia o, en todo caso, que nos dé los elementos conceptuales que permitan recuperar lo esencial de esa tradición sin pagar el costo de los espejismos en la que a menudo nos encierra. Para ello necesitaremos retomar la perspectiva ontogenética sobre la acción humana y su operatividad

respecto del lenguaje. Nos interesará especialmente el posible contraste entre regla y fin en la descripción y comprensión de las acciones en general y en el uso del lenguaje en particular. Señalaremos, para terminar, que la perspectiva pragmatista suele asociarse a la comprensión de las acciones en términos de la relación medios-fines, no en términos de la relación regla-aplicación. Este contraste puede ser pertinente —creo yo— para evaluar el modo en que Donald Davidson retoma el problema del seguir una regla, en comparación con el tratamiento que del tópico realizara Wittgenstein.

Para ir más rápido a nuestro asunto convengamos en llamar *acción*, propiamente dicha, a aquellos sucesos o procesos que suponen la construcción intencional. Dos aspectos son aquí cruciales: la atribución de esos sucesos y procesos a la causación/gestión/determinación de un agente y la posibilidad de diferenciar, sobre esa acción, los puntos de vista del agente y el de la tercera persona. Se reconocerá a la acción en una descripción del mundo, en aquella descripción en la que una oración como «Estoy viajando a Córdoba», por un lado, no pueda reducirse a ninguna descripción impersonal, sea como se imagine que esto pueda ser realizado —por ejemplo: «hay un viaje a Córdoba» o «se viaja a Córdoba», en la forma asubjetiva en la que decimos «Llueve»— y, por otro lado, siempre que pueda dar lugar a la redesccripción que un tercero haría de la acción, diciendo, por caso: «Él cree que viaja a Córdoba aunque está viajando a Santa Fe» o «Él se propuso viajar a Córdoba, cree estar haciéndolo y no sabe que está yendo a Santa Fe».

El ejemplo dado ilustra una de las estructuras gramaticales en que se presentan las acciones. Por ahora interesa reparar en el siguiente aspecto del vínculo entre el agente, la acción y los fines de la acción: tanto para la primera como para la tercera persona, los fines son un elemento esencial para la comprensión de la acción y, por esa vía, para su identificación. Esto no quiere decir que el agente determine siempre reflexiva o conscientemente los fines de sus acciones, lo que ocurre con mucha menos frecuencia de lo que alguna filosofía gusta suponer. En todo caso, puede haber un vínculo muy mediato entre una acción y los fines que le dan sentido, y cabe suponer que el agente no debe ser idealizado con ninguna omnisciencia al respecto.

Sin embargo, los fines deben estar disponibles en su relación con los medios, aun cuando quepa el error en sus diversas variantes. Así, en el ejemplo anterior, el agente no sabe que el medio de transporte que de hecho está utilizando —digamos un colectivo que lo lleva a Santa Fe en lugar de a Córdoba— no es el adecuado a sus fines —llegar al II Coloquio Pragmatista a tiempo—, pero igualmente esos fines hacen inteligible su acción. En cambio, si suponemos que el agente no tiene capacidad alguna de vincular lo que hace con los fines que persigue al hacerlo, quitamos una fuente central en la comprensión y la identificación de la acción.

En efecto, imaginemos que se le ha preguntado al viajero qué estaba haciendo en ese momento y que él hubiera respondido: «Viajando en un colectivo». Su respuesta sonaría a broma o, en el peor de los casos, nos describiría su situación como un estado, no como una acción.

Ahora bien, ¿qué relación se establece aquí entre los fines y las acciones? Intentemos entender dicha relación, por analogía, con la que se establece entre una norma respecto de su cumplimiento. Lo que obtendríamos sería una descripción como la siguiente: dado el fin, el agente queda obligado por él a ese curso de acción, en un sentido fuerte, pues incluso el modo en que como agente está implicado hace imposible toda opción de que cambie el fin y conserve la acción. Veamos a continuación cómo se supone que adquiriría el fin esa fuerza normativa y cómo actuaría sobre el agente y su acción.

El agente determina el complejo medios-fines para definir el curso de su acción; el fin no le es impuesto sino «por sí mismo». ¿Pero cómo puede un agente obligarse a sí mismo? Contra las apariencias, no se trata de una estructura reflexiva, como sí lo es, digamos, rasurarse la barba. Se trata más bien de una aparente *autodonación*. Pero, veamos, ¿puedo darme algo a mí mismo? No puedo darme dinero ni las gracias, ni la hora, por cierto. Pareciera que dar es una acción que exige la estructura triádica irreductible en la que pensó Peirce: « x da y a z ». Nuestra pregunta es ahora: si x es el agente y z también lo es, pero en tanto objeto de su acción, ¿puede ser y una norma? ¿Qué se requiere para que algo sea una norma?

Todo uso reflexivo de *fixar una regla* —nos dice Vincent Descombes— debe satisfacer las siguientes condiciones: lo que he fijado para mí mismo es una regla si pude haberla fijado para otros y lo que he recibido de mí mismo es una regla si otros podrían haberme dado dicha regla (1996, p. 453).

¿Son suficientes estas condiciones? No, porque como el mismo Descombes luego explicita, para que funcionen debe haber regla, ¿pero quién y cómo hace regla a una regla? Antes de enfocar esta cuestión, convengamos, a efectos de la ulterior comparación entre fines y reglas, que mientras que los fines son, como creo que establece bien Dewey, fines-en-perspectiva, esto es, son fines-de- x -en-situación, respecto de las reglas no parece ser ese el caso.

Veamos más de cerca la constitución de las reglas. Para ello, repondré algunas cosas bien conocidas de las *IF*, que conviene tener presente en este punto del desarrollo, con el objetivo de introducir el contexto ontogenético, tal como lo anuncié al comienzo.

El *contexto ontogenético* es aquel conjunto indefinido de prácticas a través del cual un no hablante se convierte en hablante y el *contexto normalizado* es aquel en el que un ya hablante ejerce su condición de tal. En la bibliografía especializada

no se ha hecho con claridad sistemática esta distinción, quizás porque el propio Wittgenstein no lo hizo así en sus escritos, pero considero de la mayor importancia hacerlo¹.

Hablo de contexto *ontogenético* y no de contexto *de aprendizaje* o *de enseñanza-aprendizaje* porque, como sostiene Stanley Cavell, cuando, por ejemplo, pretendemos enseñarle ostensivamente a un niño el significado de ciertas palabras, en un primer plano ni le enseñamos un significado ni le enseñamos algo acerca de la clase de cosa a la que se aplica la palabra. Más bien, lo introducimos en una práctica con diferentes grados de complejidad, práctica que *lo va conformando a nuestra forma de vida*.

Pero básicamente, hablar de ontogénesis pretende señalar que se trata de un conjunto de procesos que posibilitan que alguien que aún no domina completamente la técnica del lenguaje la vaya adquiriendo. Es una instancia ontológica, por así decir, porque allí el lenguaje otorga una *forma de ser* a alguien que previamente solo contaba con una disposición o capacidad para adquirir *alguna*, pero que finalmente adquiere *una específica* y, al hacerlo, queda modificado en su condición. En efecto, a partir de dicha conformación, *habrá sido normalizado* dentro de una gramática determinada y actuará dentro de sus límites —incluso cuando los transgreda—.

Llegamos aquí al otro contexto, en el que los ya hablantes, quienes poseen el dominio del lenguaje, actúan normalmente, esto es, de acuerdo a las pautas que fija la *gramática* de cada práctica, de cada juego de lenguaje. En este contexto, las reglas de los juegos se explicitan muy a menudo y los jugadores están en una situación simétrica entre sí, no como en el otro contexto en el que básicamente se trata de un niño y un adulto. En la situación simétrica del juego ya normalizado, cada uno es un potencial corrector de los demás jugadores y de sí mismo, a la vez que puede ser corregido por *cualquier* otro hablante, mientras que en el contexto ontogenético es el adulto quien corrige al niño.

«Al principio era el hecho», cita Wittgenstein (1997, p. 381) a Goethe. ¿En qué contexto y con qué sentido lo hace? Se trata del final del primer párrafo de una anotación de 1937, que forma parte de su trabajo *Causa y efecto: aprehensión intuitiva* (CyE), motivado como tantas veces por el pensamiento de Bertrand Russell, en este caso por *Los límites del empirismo*, artículo en el que Russell, como tantos otros filósofos, intenta encontrar un fundamento extralingüístico, por así decir, del vínculo entre el lenguaje y el mundo.

¹ Una importante excepción, sobre todo por la claridad con que trata la dimensión de los juegos de lenguaje que aquí identifico con el contexto ontogenético, pero también porque la distinción propia entre ambos contextos está implícita en su libro, es la de Stanley Cavell (1979), *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press, capítulo VII.

A lo largo de toda su obra Wittgenstein se opuso tenaz y sistemáticamente a esta pretensión de la filosofía. En el *Tractatus* lo había hecho al afirmar que con el lenguaje nos era dada la forma lógica común a las proposiciones elementales y los estados de cosas, instancias en las cuales se daban los nombres y los objetos simples que les daban su significado, sin que podamos trascender este vínculo y permanecer en el lenguaje significativo.

En *IF* la gramática de nuestro lenguaje sustituye a la forma lógica, y así como los portadores de esta eran nombres y objetos, el vehículo de la gramática es la trama de los juegos de lenguaje y las formas de vida.

Ahora bien, precisamente es esta trama la que se conforma como una práctica, esto es, un conjunto de acciones cuyas reglas le son inmanentes, pues se hacen con esa práctica misma, no la preceden ni la fundamentan. La pretensión de Russell en el texto citado es fundar el uso del lenguaje en el conocimiento directo de lo que lo causa.

Wittgenstein encuentra algo importante en la idea de Russell, pues acepta que hay en nuestra práctica lingüística un uso semejante de *causa* diferente al conocido sentido humeano que implica repetición de casos semejantes a partir de los cuales inferimos una conexión causal nunca percibida —y tampoco fundada en razones—. Su objeción radica en que *la intuición de la causa* es un rasgo de nuestro juego de lenguaje, no su fundamento.

Las siguientes anotaciones de Wittgenstein expresan con claridad su pensamiento:

El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; solo a partir de esto pueden crecer las formas más complicadas. El lenguaje —diré— es un refinamiento, «al principio era el hecho».

Para construir tiene que haber primero piedra firme, dura, y los bloques se depositan *sin labrar* unos encima de otros. *Después*, sin duda, es importante que los bloques se labren, que no sean demasiado toscos.

La forma primitiva del juego de lenguaje es la seguridad, no la inseguridad. Pues la inseguridad jamás puede conducir a la acción.

Diré: es característico de nuestro lenguaje que crezca sobre unos cimientos consistentes en formas de vida estables, acciones regulares. Su función está determinada *ante todo* por la acción que le sirve de acompañante.

La esencia del juego de lenguaje es un método práctico (un modo de actuar), no una especulación, no un parloteo (1997, *CyE*, pp. 381-382).

«Al principio era el hecho» quiere decir, entonces, que no hay fundamento del lenguaje, pues este es un *factum* más allá del cual no se puede encontrar alguna instancia trascendente de la que derivarlo. Claro que sí queda habilitada la vía causal, por lo que es necesario establecer cómo la ausencia de fundamento se relaciona

con la *confianza* que acompaña la reacción originaria inserta en las formas de vida. ¿Posee esta confianza relevancia conceptual?

Debemos volver a nuestra diferenciación entre contexto ontogenético y contexto normalizado para plantearnos la conexión entre dos aspectos: la articulación entre «la vida animal» y el lenguaje, por un lado, y cómo las particularidades de esta conexión se traducen en el lenguaje como una práctica que implica confianza, reglas y normalidad, por otro lado.

Comencemos por preguntarnos qué implica para *una vida* transformarse en *ser hablante*. Lo que la ontogénesis del hablante produce es la *separación* del ser vivo respecto de *esa* vida previa a la adquisición del lenguaje. El viviente es afectado en su condición, al ser llamado al lenguaje. Tal afección revoca la condición en la que el viviente vivía en su ambiente antes de ser un hablante, es decir, antes de efectuar y estar en condiciones de efectuar su potencia lingüística. Desde luego, sigue viviendo esa vida que vivía, pero en la cesura o separación, a partir de la cual ya no es uno con su ambiente.

Vivir la vida en la separación la modifica para siempre. Desde que es un hablante, el viviente está a la vez unido a y separado de su vida, en la forma de un comportarse consigo mismo y con el mundo que habita; en fin, el modo que consiste en poder *referirse* a sí mismo y al mundo en el que se encuentra.

Para precisar mejor la modificación que implica el paso del ser viviente al ser hablante, hagamos foco en la dimensión normativa de la vida antes y después del proceso ontogenético que concluye con el acceso al *logos*. En este terreno los trabajos de Georges Canguilhem siguen siendo una fuente proteica, para nada agotada por filosofía de la vida alguna, pero deben ser puestos en relación con los requerimientos de una comprensión conceptual integral del ser biológico y del ser lingüístico.

Lo que aquí solo puedo adelantar, a modo de hipótesis, es la necesidad de poner a prueba las rupturas y continuidades establecidas por Canguilhem (1996) entre el *ser biológico* y el *ser social*, confrontándolas con el lenguaje en su realidad normativa y comunitaria. Un hilo conductor que me parece promisorio para dicha tarea es la siguiente hipótesis: en el ser biológico la normatividad que articula lo normal y lo patológico resulta del vínculo entre individuo y especie, mientras que en el ser hablante, dicha normatividad introduce la comunidad entre el individuo y la especie.

Ahora bien, la dimensión comunitaria transforma al viviente en su ser, primeramente al convertirlo en hablante, esto es, en miembro de una comunidad lingüística. A partir de allí, su propia creatividad individual como ser normativo que es, por ser viviente, se carga tanto de nuevos obstáculos como de nuevas fuerzas, provenientes ambos de la normatividad lingüística comunitaria que actúa en él y sobre la que él actúa.

Recordemos que, como vimos, los juegos de lenguaje, esto es, las prácticas lingüísticas, *constituyen* al hablante como tal en el contexto ontogenético y *regulan* el comportamiento lingüístico de los hablantes en el contexto normalizado. Ahora bien, una práctica es mucho más que un conjunto de reacciones regulares. Incluso si estableciéramos todos los vínculos causales implicados, no tendríamos aún una práctica. En primer lugar, hay que enfatizar que una práctica es algo que *se practica*, no es un mero hecho sino un hacer. En segundo lugar, para que este hacer adquiera el estatuto de lenguaje, se requiere que la regularidad sea sostenida por quienes actúan. En efecto, la regularidad lingüística es, como vimos, normativa, aun cuando no haya fundamento más profundo de esta normatividad que la normalidad misma.

El giro práctico sobre el lenguaje operado por Wittgenstein no solo no despoja a este de su dimensión normativa, sino que la profundiza. Para comprender cómo «el hecho del comienzo» alcanza peso normativo, debemos señalar, en tercer lugar, que al acto ha de asociarse una potencia, como ya sabía Aristóteles. Así, diremos que si «en el principio era el hecho», para que este hecho se constituya en «juegos de lenguaje y formas de vida» interviene una potencia o capacidad, pero ¿dónde y cuándo interviene? No como una sombra del lenguaje, que sería el pensamiento en tanto experiencia interior —una especie de lenguaje privado—. Hay que evitar representarse una capacidad en términos de un acto silencioso e invisible que precedería al acto de habla o que sería concomitante con él. Pero ¿en qué consiste entonces la específica capacidad sin la cual no tendríamos aún la noción de práctica lingüística?

Un primer sentido de capacidad es filogenético: ese viviente llamado humano tiene, para decirlo aristotélicamente, el lenguaje en potencia. Sobre esta condición filogenética se desenvuelve el proceso ontogenético a través del cual el niño deviene hablante.

La ontogénesis es aquí la oportunidad para que la potencia originaria se actualice, pero es mucho más que ello. Lo peculiar de esta actualización es que instaura una, por así decir, potencia nueva, una *habilidad* que podríamos describir como *habla-bilidad*. La *habla-bilidad* es el resultado de una transferencia de todo el poder del viviente —que en el caso humano comienza con una lenta y escasa capacidad de actualización— al poder del hablante: la vida ingresa así en la forma-de-vida.

En virtud de la *habla-bilidad*, el viviente queda modificado para siempre en su condición, que pasa a ser la del ser-en-común de la forma de vida. Lo que llamamos *lenguaje* es precisamente la materialidad concreta de este ser-en-común. Sin embargo, lo mismo que hace posible el ser-en-común del lenguaje hace también posible el *no ser-en-común* de los hablantes; la facultad de entenderse es la imposibilidad

de garantizar dicho entendimiento en algo estable y permanente, al abrigo de todo malentendido.

He aquí el sentido más profundo del giro práctico en el lenguaje y en la filosofía: asumir todas las consecuencias de que el lenguaje es a la vez potencia e impotencia. Es por el lenguaje que hay comunidad humana, pero tal comunidad no está nunca realizada en acto, sino que es la exigencia normativa del acuerdo en las formas de vida y «en los juicios»:

¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?

—Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida (1997, *IF*, 241).

A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios (*IF*, p. 242).

Es de vital importancia diferenciar la *concordancia en la forma de vida*, que se materializa, como dijimos, en el lenguaje como ser-en-común, de la *concordancia en los juicios*. Wittgenstein no profundizó en esta diferencia, pero todo su trabajo filosófico a partir de la década de 1930 debe conducirnos a ella. La distancia que separa ambas concordancias entre sí responde a la duplicidad del lenguaje antes señalada: la de unir y la de separar a la vez y por lo mismo.

La cuestión es la siguiente: el lenguaje es un acuerdo en potencia que se realiza una y otra vez con cada actuación, en cada práctica lingüística. Requiere del compromiso del hacer del hablante, aquel que busque un acuerdo en los juicios, esto es, en los puntos de apoyo que resulten básicos cada vez, para que haya comunicación o, mejor aún, *comunicalización*.

Con este desarrollo en vista, volveré a la cuestión de las condiciones para darse a sí mismo una regla. Con Descombes habíamos reconocido que si tal cosa es posible es porque esa regla es intersubjetiva en el sentido ya aclarado, pero, agregábamos, además debe existir. Ahora estamos en condiciones de sumar una condición para esta existencia: que haya una *práctica* que instituya dicha regla como tal. Y la práctica implica una dimensión social que se vuelve operativa a través del proceso ontogenético que ha transformado nuestra condición vital a través del lenguaje, base de toda práctica específica.

Seguir una regla pareciera una estructura diádica, pero en verdad su fundamento es triádico, pues, además de la regla y del agente, está la aplicación, cuya normalidad otorga en última instancia el peso normativo a la regla. Esto es así porque esa aplicación

sigue el patrón fijado en la práctica que instituyó la regla como tal. Como vimos a través de la elaboración de la posición de Wittgenstein, la práctica a su vez remite a una donación primera, también imposición, acaecida en el contexto ontogénético.

Si las reglas tienen un poder normativo sobre nuestras acciones, es porque han sido instituidas como obligaciones implícitas en el uso del lenguaje. ¿Es posible entender del mismo modo la relación de las acciones con los fines o propósitos que las integran en una descripción racional de la conducta?

Desde luego, la determinación reflexiva de fines para actuar no puede sino estar ya condicionada por el lenguaje. Recordemos aquella anotación de Wittgenstein que nos pide ver los juegos de lenguaje como lo originario y todo lo demás como intentos posteriores de describirlo, en este caso, respecto de las acciones, la apelación a intenciones y propósitos. Sin embargo, ¿no podemos acaso aplicar una descripción de la conducta de ciertos animales como acciones orientadas a un fin? Desde ya que sí, pero más aún, ¿no es esencial al proceso de adquisición del lenguaje nuestra capacidad originaria de actuar y, por así decir, darnos implícitamente a nosotros mismos propósitos por alcanzar *para* poder adquirir el lenguaje? En suma, ¿no supone la dimensión práctica, incluso en su núcleo esencial, el anudamiento de la normatividad originaria, con sus fines vitales, con la normatividad social y lingüística de las reglas?

He ahí la compleja trama conformada por los hilos de la filogénesis y de la ontogénesis. La tradición pragmatista tendió a enfatizar un naturalismo de la especie antes que un naturalismo lingüístico o social. Pero el solo hecho de haber concebido, como uno de los pilares comunes a todo pragmatismo, a las creencias como pautas para la acción y a estas como criterios de significación para la legitimación de las representaciones, nos proporciona el círculo virtuoso dentro del cual poner a funcionar el papel de la ontogénesis en la comprensión de la normatividad implícita en la acción.

Respecto de si los fines pueden ser concebidos, en cuanto a su fuerza normativa, por analogía con las reglas, estamos en condiciones de responder que no. En efecto, las reglas tienen una *autoridad* sobre sus aplicaciones, tal que estas resultarán correctas o incorrectas en virtud del *contenido* de las reglas, mientras que no debiéramos atribuir a los fines una autoridad sobre la orientación de nuestras acciones. Más bien podríamos decir que si los fines tienen un poder orientador para las acciones es porque *nosotros* le damos ese poder al separarlos del proceso de la acción, algunos de cuyos contenidos serán medios vinculados al correspondiente fin.

Cuando un tigre espera agazapado a su presa, escondido detrás de unos matorrales, está disponiendo medios hacia un fin, pero podemos presumir que la determinación última del complejo entero obedece casi enteramente al programa de la especie. En el animal lingüístico que somos esas determinaciones de la especie están casi enteramente envueltas e inextricablemente mezcladas con el lenguaje como práctica.

Pero, cabe aun preguntar, ¿cómo fue en la infancia? ¿No es por definición ese tiempo, uno en el que junto a la capacidad de adquirir la práctica lingüística solo tenemos el complejo medios-fines de orden natural? Estimo que la respuesta correcta es que así es. Es en este punto que se suscita una posible confusión entre los distintos componentes de este proceso complejo. Es la que encuentro paradigmáticamente ejemplificada en el modo en que Davidson (2003) ha intentado dar cuenta del funcionamiento del lenguaje. Me refiero a su tesis de que tal vez no tengamos ningún lenguaje en común y que para comunicarnos basta que tengamos una sola regla, cuyo contenido sería: «quiero ser comprendido». Dicho sea de paso, no entiendo cómo puede hacerse compatible esta tesis con ese argumento suyo que afirma que no hay esquemas conceptuales diferentes, que si hubiera más de un lenguaje, cada uno tendría entonces el mismo esquema conceptual que todos los demás, y que, por tanto, la idea de esquema conceptual desaparece, con lo que también desaparecería el elemento verdaderamente diferenciador entre lenguajes, por lo que debiéramos concluir que solo hay un lenguaje común a todos.

Davidson parece querer hacer lo que hay que hacer: integrar la capacidad de acción del viviente con el acceso al lenguaje y su funcionamiento, pero lo hace en términos que terminan distorsionando ambos componentes. Mi diagnóstico es que esto ocurre cuando no se tiene una visión adecuada de la ontogénesis. Para ello, una guía segura es releer al viejo Aristóteles con su par potencia/acto. Diremos entonces que la vida es una potencia que, ligada a la efectividad estructurante e inercial del lenguaje, nos da la forma-de-vida en la que se mueven nuestras prácticas, reglas incluidas.

Ahora bien, los fines, o mejor aún, el complejo medios-fines-en-situación, estructura de la acción, encuentra en las reglas y sus aplicaciones, a la vez, un límite y una oportunidad, pero no pueden confundirse ambos componentes del fenómeno entero; menos aún, como hace Davidson, sustituir uno por otro, esto es, poner la regla donde está la determinación por parte del viviente del complejo medios-fines y absorber, de ese modo, enteramente al lenguaje en la vida.

En la perspectiva que estoy bosquejando aquí, la acción es una resultante en permanente equilibrio flexible, derivada de la potencia creativa del viviente, que se realiza en la determinación del complejo medios-fines-en-situación y de la fuerza inercial del lenguaje, que limita y, a la vez, sostiene dicha realización. Las reglas juegan aquí su principal papel. En el límite, la creación humana alumbrada cuando ambas fuerzas se integran al punto tal de que la capacidad para la determinación del complejo medios-fines-en-situación se da a sí mismo sus propias reglas y tiene éxito cuando esas reglas pasan a integrar el acervo común de la sociedad (Cometti, 2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Canguilhem, Georges (1966). *Le normal et le pathologique*. París: PUF.
- Cometti, Jean-Pierre (2010). *Qu'est-ce que le pragmatisme?* (capítulos VI a VIII). París: Gallimard.
- Davidson, Donald (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.
- Descombes, Vincent (1996). *Les institutions du sens*. París: De Minuit.
- Wittgenstein, Ludwig (1997). *Ocasiones filosóficas (1912-1951)*. Madrid: Cátedra.

PROPOSITIONS, TRUTH VALUES, AND TECHNOLOGY IN JOHN DEWEY'S THEORY OF INQUIRY

Larry A. Hickman
Southern Illinois University

In a 1916 lecture to the Columbia University philosophy club, Dewey discussed the subject of logical objects. *Qua* logical, he pointed out, logical objects are most properly concerned with inquiry. Apart from esoteric practices, however, inquiry is a public, objective activity which considers publically available evidence. Inference «belongs in the category where plowing, assembling the parts of a machine, digging and smelting ore belong —namely, behavior, which lays hold of and handles and rearranges physical things» (*MW*.10.91)¹. Inference therefore has nothing to do with what is «metaphysical». Furthermore, anything that might just hitch a ride on this process, such as what are called «psychical», or an «inner mental state», is irrelevant to inquiry.

Dewey reminded us that inference has its own characteristic tools, and that its tools are just «prior natural things reshaped for the sake of entering effectively into some type of behavior» (*MW*.10.92). What this means, in brief, is that the square root of minus one, the «horseshoe» of material implication, the number two, and so on, are all tools that have been clarified through various processes of abstraction from prior and simpler tools, artifacts, and naturally occurring objects. Dewey thought that the lineage or genealogy of these abstractions goes all the way back to very simple human inferential behavior, including counting, and perhaps even beyond that to semi-conscious or unconscious inferential behavior of our pre-human ancestors (as Charles Peirce had suggested). He suggested that among humans, at least, these inferential activities had been undertaken with a view to performing

¹ Standard references to John Dewey's work are to the critical (print) edition, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953* (1969-1991), and published in three series as *The Early Works (EW)*, *The Middle Works (MW)* and *The Later Works (LW)*. These designations are followed by volume and page number. «*LW*.1.14», for example, refers to *The Later Works*, volume 1, page 14.

various behavioral functions that would affect adjustments —among which he included both accommodations of ourselves and alterations of our relatively external environment— with respect to changed conditions.

Dewey's argument, more generally, was that what philosophers have understood as abstract metaphysical entities are in fact better understood as tools in much the same sense that hammers and saws are tools. Of course he was not denying that hammers and saws are concrete and tangible objects, and the number two and C. I. Lewis's «fish hook» of strict implication are abstract and intangible objects. But Dewey's insight (a component of his instrumentalism) was that the ontological difference between what is abstract and what is concrete is only one of many possible distinctions that might play a role when we are called upon to engage in inquiry. When compared to the functional and behavioral senses in which a hammer and the number two are both tools that have been developed and deployed in order to perform certain tasks, for example, the abstract/concrete distinction simply recedes into the background².

So Dewey suggested that «tools and works of art give the key to the question in hand: that works and tools of art are precisely the sought-for alternative to physical, psychical, and metaphysical entities». Furthermore, such «manufactured articles do not exist without human intervention; they do not come into being without an end in view. But when they exist and operate, they are just as realistic, just as free from dependence upon psychical states (to say nothing of their not being psychical states) as any other physical things» (*MW*.10.92).

TECHNOLOGY AND TRUTH DEFLATION

Now it seems fair to call this idea of Dewey's an instrumentalist or «technological» hypothesis. One of its consequences is that it obviates any requirement for what is occult, transcendent of experience, or *a priori* —except, of course, in the sense of the pragmatic *a priori* later developed in detail by C. I. Lewis. C. I. Lewis, it might be recalled, described the pragmatic *a priori* as just what is prior to any sequence of inquiry as its condition. Dewey's instrumentalist hypothesis also appears to put yet another nail in the coffin of psychologism. It demonstrates how we can get logical objects by means of a process that is naturalistic, constructivist, and, well, *technological*.

² This is not, of course, to say that we can be confident that any particular abstract object would be able to perform much in the way of work. But the same thing must be admitted of tangible objects. To put the matter in more solidly pragmatic terms, there are abstract objects that have very few conceivable practical consequences and therefore very little to offer in terms of meanings. The same goes for tangible objects, some of which are more or less devoid of conceivable practical consequences and therefore devoid of much of that which we would term their meanings.

His hypothesis runs counter to Platonism of all sorts, from Plato himself to Gottlob Frege and beyond.

On Dewey's account, moreover, the ways in which tools and techniques are invented developed, and cognitively deployed, when they operate at their best, involve a thoroughgoing experimentalism in which *truth*, or warranted assertibility, is a desired outcome. His description of how we are able to arrive at judgments that successfully fix our beliefs (and habits) emphasizes the ways in which tools, techniques, measurements, and so on insinuate themselves into processes of inquiry and are able to influence both their character and their outcomes. Just a year before his philosophy club lecture, he had written that experiment is «indispensable to the institution of knowledge or truth» and he urged that theories be subjected to the widest possible peer review (*MW*.8.82).

Dewey emphasized experiment as central to the attainment of warranted assertibility, or, put another way, *he identified inquiry as a general form of technology*. This idea stands in stark contrast to some newer versions of pragmatism that advance deflationary accounts of both truth and the function of philosophy. More specifically, it seems that the accounts of discourse, conversations, re-descriptions, and consultations that hold pride of place within some newer varieties of pragmatism are much less robust than the technological account of inquiry advanced by Dewey.

Of course none of this is to deny that activities such as discourse, conversations, consultations, and the like play an important role as *elements* or *aspects* or *phases* within processes of inquiry. The point that Dewey wanted to drive home, however, is just that they do not *exhaust* inquiry. The problem is that it is possible to discourse, converse, debate, consult, and so on interminably —and still not reach significant results in the absence of an experimental context. Inquiry, in the honorific sense in which Dewey employs the term, is able to resolve doubtful situations precisely because it is the systematic invention, development and cognitive deployment of tools, brought to bear on raw materials and available stock parts, with a view to producing resolutions of those experienced difficulties. Inquiry is thus a more comprehensive activity than discourse, conversation, re-description, and so on, since these are activities which may or may not contribute to an experimental process in which a conclusive outcome is sought.

I am suggesting, therefore, that Dewey's technological metaphors run much deeper than has generally been recognized by some of the newer pragmatists who have claimed fealty to Dewey's ideas. In fact, it is fair to say that Dewey's *identification* of technology with intelligent inquiry employed the term *technology* in its etymologically pristine sense, namely, as the *study or inquiry into tools and techniques*. It was precisely for this reason that he was able to make the claim, which would otherwise have

appeared absurd, that «*Technology* signifies all the intelligent techniques by which the energies and nature and man are directed and used in satisfaction of human needs; it cannot be limited to a few outer and comparatively mechanical forms. In the face of its possibilities, the traditional conception of experience is obsolete» (LW.5.270).

It is important in this connection to recall that Dewey distinguished inquiries that are *experimental* from inquiries that are merely *empirical*. He characterized Aristotle's naturalism, for example, as *empirical* in the sense that it involved a type of proto-science that was based for the most part on observations and inferences from observed data. Aristotle's project was not experimental, however, because it did not involve the use of tools and other artifacts in controlled and systematic ways. It did not attempt to insinuate tools and artifacts into a sequence of inquiry, which would have altered the ratio of means and ends. It was in fact not until the technical and technological advances that began during the seventeenth century that there came to be a truly experimental science. This was something entirely new. It was a science that attempted to be instrumental in the sense I just described, even to the point of inventing and developing new tools and artifacts such as the air pump and the telescope for the purposes of specific inquiries. The new science was, for the first time, a technoscience.

It is worth repeating that this commitment to experimentalism, which is embedded in his instrumentalism, that tends to distinguish Dewey's classical version of pragmatism from many of the programs and outlooks that now go by that name.

KNOWLEDGE AS JUSTIFIED TRUE BELIEF?

Of course pragmatism famously examines consequences, so it only seems fair to see what we can say about the consequences of Dewey's instrumentalism for some of the traditional treatments of truth?

As we know, some analytic philosophers have tended to puzzle over the implications of treating knowledge as justified true belief. One of the implications they find most interesting is that there appears to be a circularity involved in this formulation. Truth tends to be defined in terms of justification, and justification tends to be defined in terms of truth. In other words, the way that epistemic criteria and true beliefs have tended to be characterized suffers from a kind of undesirable circularity.

Pragmatist approaches to this problem tend to undercut its assumptions. The problem is simply dissolved. One of the solvents is William James's distinction between absolute or timeless truth and conditional or existential truth. Big-T-truth is just put aside as a «regulative principle» and emphasis is put on the type of truth

that is conditioned by situated social practices. Another solvent is James's distinction between *personal satisfaction*, which is subjective, and *success*, which is satisfaction of objective conditions. A third is Peirce's doctrine of fallibilism. All of this allows us to *identify* conditional, fallible truth with justification without paying the usual price of «rampant relativism».

This seems to take us in the right direction. Undesirable circles are —well— undesirable. Infinite regresses tend to be infinitely embarrassing. And these days, cartesian-style foundationalism is on pretty shaky ground. Moreover, it is also a good idea to leave truth as a regulative principle off to one side and concentrate on its richer cousin, conditional truth: despite the regulative principle that 10 divided by three is $3\frac{1}{3}$, for example, if that principle were applied strictly in a classroom, dividing ten children into three precisely equal groups, the outcome would be less than desirable.

In a 1941 article in which Dewey responded to Bertrand Russell's criticism of his treatment of these matters, he drew a bright-line distinction between propositions, which he claimed *are neither true nor false*, and beliefs or judgments, which he claimed *may be either true or false*. For Dewey, a true belief (or knowledge) is the outcome of a successful sequence of inquiry. It is the satisfactory resolution of a problematic situation that yields a judgment that both warranted and assertible under relevantly similar circumstances. Propositions are the means of getting to the warranted judgment. They are not asserted but merely *affirmed*, so they are neither true nor false. But they nevertheless provide support when they are adequate, effective, relevant, and so on.

Russell charged Dewey with *substituting* warranted assertion for truth, but Dewey denied that. He was making a much stronger point. He was *defining* warranted assertion as true belief or knowledge. At one point, he even wrote that «the heart of my whole theory is that knowledge is warranted assertion» (*LW*.14.173). It may have come as a surprise to some of the readers of that essay, by the way, that he even claimed to hold a kind of correspondence theory of truth. More specifically, he held that a belief is true in the sense in which a key is *true* if it «corresponds» to a lock.

So how does a pragmatist respond to the troublesome circularity that creates such difficulties for the «knowledge as justified true belief» epistemology? First, the temporal factor must be made explicit. Inquiry must be viewed as a process and it must be admitted that there are no timeless truths. James did this by invoking conditional truth, by pointing to the objectivity of successful inquiries, and by deploying Peirce's fallibilism.

But second, propositions that support a belief must be viewed not as true or false, but as adequate or inadequate, effective or ineffective, relevant or irrelevant

to an end-in-view. This idea, which seems quite foreign to what is taught in introductory logic courses, is in fact a key element in Dewey's theory of inquiry. Peirce's doctrine of fallibilism just says that a judgment that is true today may not be true tomorrow. (In Dewey's view, fallibilism is thus not about propositions in any event.) And James's doctrine of conditional truth just says that truth is conditioned by situated social practices: even when we add the business about the objectivity of successful inquiries, we still don't have much information about how those situated social practices support true belief. Someone might ask, for example, how we are to judge the truth of those situated social practices when they are put in the form of propositions intended to support the conclusion of an argument.

What is really needed is a strong theory of inquiry, and that is precisely what Dewey's account provides. When we speak of propositions with truth values that function as premises for conclusions, then we are speaking of what Dewey calls «an analysis of final judgment into its logically constituent propositional conditions» (LW.12.321). In other words, it is an analysis—a tissue sample or *post mortem*—of something that has already been done. Of course it is important that there be such analyses. But what Dewey offers us is something additional: a logic of living inquiry.

Simply put, when propositions are treated as proposals, and not as true beliefs, then it is evident that inquiry is not about the truth or falsity of propositions. This has at least two interesting consequences. For one thing, the danger of an infinite regress of truth conductivity or justification with respect to situated social practices is eliminated. For another, the well-known difficulties of the «spectator» or «mirror of nature» theory of knowledge are avoided, since if propositions are neither true nor false then they cannot be said to truly or falsely represent states of affairs.

Thus does Dewey invite us to regard propositions as tools for data-gathering and inference, not as truth-bearing. Thus their connection with technology. This move has the salutary effect of removing some of the burden of deploying James's doctrine of conditional truth, since what conditional truth is conditioned upon would then not be true propositions but operational facts-of-a-case, or, as Dewey puts it, propositions that «serve as evidence» and are «judged on the basis of their capacity to form an ordered whole in response to operations prescribed by the ideas they occasion and support» (LW.12.117).

Dewey's alternative account would thus protect inquiry from the dangers of infinite regress. It would not be the truth of supporting propositions that we would be attempting to determine, but the truth of an intermediate or final judgment. Truth and justification would be identified. We could say, with Dewey, that doubt ceases when we have reached the objective conclusion that is a true belief, and that a true belief is a warranted assertion. We would have a ready answer if asked about

the nature of the warrant. We would not have to resort to talk about the truth of propositions, but would instead discuss the support that propositions provide in terms of their relevance to the end-in-view and the larger context; that is, their effectiveness as tools that are utilized to ferret out whatever new facts-of-the-case that might be needed to reach a successful conclusion.

It is also worth noting another interesting consequence of Dewey's alternative treatment of truth. By insisting that propositions are proposals which must be *relevant* to a particular end-in-view, it is possible to avoid some of the thought experiments that have been popular within circles of analytic epistemology. To take one example, we might ask to what end-in-view the following propositions are relevant: «Smith has no idea where Brown is but arbitrarily picks Barcelona» and «Smith believes that Brown drives a Ford or that Brown is in Barcelona». These are, of course, two propositions that motivate the famous «Gettier problem». But if we take Dewey's alternative seriously, then it is fair to ask just what issue it was that Smith found so problematic that it led him to accept these two proposals as appropriate, effective, and relevant, that is, as potential keys to its solution. From the standpoint of Dewey's alternative, the problem with the entire discourse surrounding the Gettier problem is the assumption that the propositions set forth are truth functional in the absence of empirical inquiry.

SOME PRACTICAL APPLICATIONS OF DEWEY'S INSTRUMENTAL VIEW OF TRUTH

Now it is important to note that Dewey himself, precisely because he distinguished technology from tools and techniques, never succumbed to the technophobic assessment that was so widespread among his contemporaries. Even though he lived through some of the worst days of the exploitation of labor and the Great Depression in the United States, the rise of Fascism and Stalinism in Europe, and the beginnings of the Cold War, he never deviated from his identification of technology with the use of intelligent techniques. And he never abandoned his view that it is only by means of technology —the systematic application of tools and techniques— that human beings can analyze and reconstruct those tools and techniques that have become inappropriate or dangerous.

It is thus fair to say that for Dewey it was never «technology» that was the problem. It was always faulty tools and techniques; or intransigence in the face of new ideas and methods; or overriding class and economic interests; or failure either through ignorance or through force of will to avail oneself of the best of tools at ones disposal; or combinations of these and myriad other factors that are so easily and frequently arrayed against efforts to promote human growth and flourishing.

For Dewey, technology—as the experimental involvement with our tools, techniques, traditions, and so on—is intelligent. It is therefore the antithesis of ignorance, greed, intransigence, and ideology.

But if Dewey thought that technology is intelligent, that technology holds the promise of better and more productive individuals and societies, how can this come about? How would Dewey's program be carried out?

If we take care to distinguish technology from tools and techniques, then we would consequently have to recognize that the transfer of tools and techniques is not the same as the transfer of technology. If technology is reflective or critical inquiry into tools and techniques, and if reflective or critical inquiry is context-bound as the founding pragmatists argued, then technology is context-bound. Technology can no more be transferred than democracy can be exported, and for some of the same reasons.

This situation is perhaps nowhere more evident than in the case of food production in developing countries. The transfer of the tools and techniques related to «transgenic» crops, for example, has led to higher yields in large scale production systems with decreased input of material and labor costs. But many or most of these efforts have been advanced by large corporations with a view to the *export* of agricultural products *from* developing countries. Scant attention has in fact been given to crops that provide «staple foods» for local populations. This is currently the case, for example with quinoa, long a staple among the farmers of Bolivia but that is now becoming so expensive that local farmers and their families have begun to switch to less nutritious rice and pasta³³.

According to a position paper written by Louise O. Fresco, published by the Food and Agriculture Organization (FAO) of the United Nations⁴⁴, this situation has led to a «molecular divide» between developed and developing countries, and, as Fresco puts it, a divide «between technology development and technology transfer».

I find this report especially interesting because Fresco's case rests on a distinction between technology, on one side, and tools and techniques, on the other. This is, of course, more or less what Dewey proposed. She suggests that there needs to be a new contract among all interested parties that would be based on three principles: open dialogue on biotechnology's benefits and risks, increased public and private research to respond to key challenges, and new methods of insuring equitable benefit-sharing of new tools and techniques.

³³ See, for example, <http://everybodyeatsnews.com/2011/03/quinoa-trends-up-in-us-markets-becoming-too-expensive-for-bolivians/>

⁴⁴ The FAO was founded in 1945 with a mandate to raise levels of nutrition and standards of living, to improve agricultural productivity, and to better the condition of rural populations. See Fresco (2001).

Her remarks also touch Dewey's idea about truth as warranted assertibility. She proposes an experimental program within which conversations, consultations, and re-descriptions will serve as contributing components. But the outcome of the experimental will be concrete results. She argues for the ability of developing countries «to establish a capacity to assess and manage all aspects of risk throughout their food chain». In other words, the transfer of tools and techniques in the absence of technology (where technology is understood as systematic inquiry into their conceivable practical consequences) has created a situation that is at best undesirable and at worst quite dangerous. It is also fair to say that the truth of her proposal will be determined not by conversation, consultation, and re-description alone, but by the extent to which it becomes *warranted* by experimental means and the degree to which it is consequently *assertible* within present and future problematic contexts.

The significant difference between the transfer of tools and techniques and the transfer of technology can be further illustrated by the now classic case of pesticide export from the United States to developing countries. A 1998 report⁵⁵ indicated that between 1992 and 1996 «U. S. exports of restricted and severely restricted pesticides rose 33 percent». Further, «of those [exported products], six pesticides considered “extremely hazardous” by the World Health Organization skyrocketed more than 800 percent. Reported exports of pesticides banned in the U. S. remained steady [during this period], averaging around 6 million pounds a year». At issue in this case is the export of *tools and techniques* into contexts in which little or no *technology* existed that could provide a basis for their safe use. This situation was of course not without consequences to consumers in the United States and other developed countries. Imported foodstuffs, including various fruits and coffee beans, were treated with these pesticides. In this case, the experimental results were in: it was assertible with warrant that the pesticides had already been tested and declared «extremely hazardous» prior to their being «dumped» in developing countries. The next step would be to find ways of limiting their export and use.

What Dewey's experimental pragmatism offers, first, is an alternative to the various types of fundamentalisms that promise the «objectivity» of absolute certainty. This is because the type of objectivity provided by warranted assertibility is a type of objectivity that is both grounded in a community of inquiry in which instruments enter into systematic and controlled experimentation and also self-correcting as a result of its commitment to fallibilism. Fundamentalisms, on the other hand, such as Christian and Muslim, tend to rely in the first instance almost exclusively on authority (in these cases, divine revelation and textual literalism, respectively).

⁵ Larsen (1998). See also Wier and Schapiro (1981).

When their judgments are challenged, it becomes apparent that they have no mechanism for advancing their agenda short of appeals to authority or the application of psychological, physical, or political power. As Dewey argued, when it comes to resolving conflicts between publics, the tools of the fundamentalists have proven to be inefficient at best or counterproductive at worst.

At the other extreme are the so-called post-modernist cognitive relativists who claim that objectivity is a muddled and outmoded concept and that, as Stanley Fish has put it, that «there can be no independent standard for determining which of many rival interpretations of an event is the true one» (2001, p. A23). Replying to Fish in the spirit of Dewey's experimental pragmatism, Howard Gardner has pointed out that «universal standards emerge as necessary for discourse» (2001, p. 14). I would just add to this that for Dewey, norms or standards arise as by-products of practice and they are universal in the sense that they are *universalizable* until they are successfully challenged. I would also add that the test of Fish's claim would be whether he would knowingly purchase food that had been subject to treatment by dangerous chemicals.

That such norms have not been *universalized* was a fact that in his view constituted not so much a problem for objectivity as an incentive for further effort. The list of *universalizable* norms, which is to say objective judgments, is a long one that includes prohibitions against slavery, female genital mutilation as it is still practiced in certain parts of sub-Saharan Africa, ethnic cleansing, and so on. On the positive side, there are *universalizable* norms enshrined in the «Universal Declaration of Human Right» of the United Nations.

In Dewey's view, norms such as these have arisen experimentally as by-products of human practices, they increase in number as a result of technological advances, and they offer the basis for adjudicating conflicts between and among global publics.

If we abandon the experimentalism of the classical pragmatists, if we accept the truth deflationism that is currently fashionable in some post-modern circles, then I submit that we will have stripped ourselves of the tools with which to confront the forces that are currently arrayed against good science and good public health policy.

In this brief essay I have attempted to demonstrate Dewey's use of technical and technological metaphors to resolve certain traditional philosophical problems. I have also suggested some specific ways in which his contributions to a critique of our technological culture can lead to advances in human well-being and foster global publics and global citizenship. In all this I have argued that the program advanced by the classical pragmatists continues to be applicable to the problems of the twenty-first century. One of the great strengths of classical pragmatism is that its founders put philosophy to work.

REFERENCES

- Dewey, John (1969-1991). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press. Published in three series:
- EW-The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. 5 volumes.
- MW-The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 volumes.
- LW-The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 17 volumes.
- Fish, Stanley (2001). Condemnation without Absolutes. *New York Times*, october 15, A23.
- Fresco, Louise O. (2001). *A New Social Contract on Biotechnology*. <http://www.fao.org/ag/magazine/0305sp1.htm>
- Gardner, Howard (2001). To the Editor. *New York times*, october 21, 14.
- Larsen, Suzie (1998). *Update: Pesticide Dumping Continues; Leahy to Reintroduce Circle of Poison Bill*. <http://www.motherjones.com/politics/1998/07/update-pesticide-dumping-continues-leahy-reintroduce-circle-poison-bill>
- Wier, David & Mark Schapiro (1981). *Circle of Poison*. Oakland: Food First Books.

ESCEPTICISMO, FALIBILISMO Y CERTEZA: UNA REFLEXIÓN EN TORNO A WITTGENSTEIN¹

Ángel Manuel Faerna

Universidad de Castilla-La Mancha

UNA TAXONOMÍA EPISTEMOLÓGICA

En *La voluntad de creer*, William James proponía una sencilla taxonomía de posiciones epistemológicas (2003, p. 153). Los «dogmáticos» creen que se puede alcanzar alguna verdad, mientras que los «escépticos» lo niegan. A su vez, los primeros se subdividen en dos grupos: los «absolutistas», que sostienen que cierto tipo de creencias llevan el sello inconfundible de su propia verdad, y los «empiristas», que piensan que ninguna creencia verdadera se puede identificar de manera infalible. Podríamos reformular estas cuatro opciones en los siguientes términos:

- (a) Los *antiescépticos* («dogmáticos») opinan que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo. De ellos,
 - (a₁) los *infalibilistas* («absolutistas») opinan, además, que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo con certeza, mientras que
 - (a₂) los *falibilistas* («empiristas») opinan, en cambio, que nunca se tiene derecho a decir que se sabe algo con certeza.
- (b) Los *escépticos* opinan que nunca se tiene derecho a decir que se sabe algo (ni, *a fortiori*, que se sabe con certeza).

¹ Este trabajo se enmarca en dos proyectos de investigación: «Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social: una perspectiva pragmatista», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2008-03310/FISO), y «Lógicas de la experiencia: la herencia contemporánea del pragmatismo», financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha (PEII11-0147-1514). Aparecerá recogido también en el volumen *Wittgenstein y Sobre la certeza: nuevas perspectivas*, editado por David Pérez Chico y Juan V. Mayoral de Lucas y publicado por Plaza y Valdés, en Madrid.

Conviene tener presente que el verbo *saber* no remite a una actitud proposicional específica. Cuando sé que p , mi actitud proposicional hacia p es la de creer: es decir, tomo p por verdadera. Lo que hace de una creencia un caso de conocimiento es la verdad de la proposición creída, no el tipo de actitud que adoptamos hacia ella. Entonces, ¿cómo puedo llegar a decir que sé algo, y no que meramente lo creo? La respuesta más común a esta pregunta es que al usar el verbo *saber* nos apoyamos en un conjunto de prácticas a las que denominamos *justificación*². Esto nos permite delimitar más claramente el juego de oposiciones entre las opciones epistemológicas mencionadas. Por un lado, los antiescépticos (ya sean falibilistas o infalibilistas) sostienen que nuestras prácticas de justificación conducen hacia la verdad y, en esa medida, tenemos derecho a decir que sabemos algo siempre que nuestra creencia satisfaga determinados estándares de justificación. Los escépticos, por su parte, niegan que la justificación conduzca hacia la verdad, de lo que se sigue que carecemos de criterios válidos para usar el verbo *saber*³. Pero, a su vez, falibilistas e infalibilistas discrepan entre sí a la hora de describir la lógica de la justificación misma.

Para los infalibilistas, la justificación es un proceso concluyente que desemboca en la certeza. Así, una vez que el proceso logra llevarse a término, estamos en condiciones de decir que tenemos la certeza de que sabemos. En contextos epistemológicos, *certeza* no se refiere a un mero sentimiento o a un estado psicológico interno,

² Como se ha señalado a menudo, la idea de que el conocimiento es una opinión verdadera de la que pueden darse razones ya aparece recogida en Platón (*Banquete*, 202a; *Teeteto*, 201d).

³ De acuerdo con la tipología jamesiana, entonces, un autor como Richard Rorty caería del lado de los escépticos cuando hace declaraciones como la siguiente: «[E]l carácter absoluto de la verdad la vuelve inservible como [meta de la investigación]. Una meta es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando. Pero no hay forma de saber a qué distancia estamos de la verdad, o siquiera si estamos más cerca que nuestros antepasados. [...] La razón es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra “verdadero” es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio. [...] Eso significa que la pregunta “¿conducen hacia la verdad nuestras prácticas de justificación?”, además de ser apragmática, no se puede responder» (2000, p. 14). Obviamente, esto convierte a Peirce en un filósofo apragmático, pero también a James —por más que, en la página anterior a la citada, Rorty se declare su seguidor en estas cuestiones—, ya que James se ubicó a sí mismo en el bando de los «dogmáticos empiristas» (falibilistas) dentro de su propia tipología: «[S]oy [...] un empirista completo hasta donde llega mi teoría sobre el conocimiento humano. Vivo, con toda seguridad, de acuerdo con la fe práctica de que debemos continuar experimentando y meditando sobre nuestra experiencia, *ya que solo así pueden nuestras opiniones crecer en verdad*» (2003, p. 156; las cursivas son mías). A mi juicio, lo que habría que considerar *apragmático* es el mantenimiento por parte de Rorty de una noción absoluta e irreductible de verdad (aunque sea para recomendarnos a continuación que abandonemos de una vez por todas ese concepto): «[S]in duda, la verdad es una noción absoluta» (2000, p. 12); «el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que “verdadero” es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible» (p. 14). Pienso que a quien sigue realmente Rorty en estas cuestiones es a George Santayana, un escéptico que jamás aceptó el análisis pragmatista del concepto de verdad. Sobre la relación de Rorty con Santayana, véase Di Berardino (2011) y para la cuestión más específica de las similitudes epistemológicas entre ambos, Faerna (2011).

sino al estatus privilegiado que determinadas creencias poseerían, a saber: el estatus de no requerir justificación ulterior. Los infalibilistas piensan que es preciso que haya certezas para que podamos decir alguna vez de una creencia que está justificada, pues la justificación de una creencia consiste en aportar otras creencias en su apoyo y tales creencias deberán estar justificadas a su vez si es que van a desempeñar en absoluto esa función. Por tanto, a menos que se pueda decir de algunas creencias que son verdaderas «por méritos propios», ninguna estaría nunca realmente justificada y jamás tendríamos derecho a decir que sabemos algo. La tesis del infalibilismo se resumiría, entonces, más o menos así: «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia de que p , pero dicho proceso de justificación solo estará culminado cuando finalmente alcance una creencia de la que tenga certeza (o, por decirlo a la manera de James, una creencia de la que sencillamente sé que la sé).

En cambio, los falibilistas ven la justificación como un proceso abierto y no concluyente. Cuando afirman que la justificación conduce hacia la verdad, todo lo que quieren decir es que resulta mucho más probable que alcancemos creencias verdaderas si las sometemos a procedimientos de justificación que si no lo hacemos. Sin embargo, nuestra única pista sobre la posible verdad de una creencia es que esté respaldada por otras creencias previamente aceptadas. A diferencia del infalibilismo, el falibilismo sostiene que esto vale para *todas* nuestras creencias, de manera que de ninguna creencia se puede decir que sea verdadera «por méritos propios». Por consiguiente, el principio antiescéptico «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia en p » debe complementarse con un principio antiinfalibilista que reza: «nunca llegaré a saber que sé que p , y no que meramente creo saberlo». Esta cláusula no priva al verbo *saber* de su significado: una persona sabe que p cuando su creencia justificada resulta ser verdadera, y esto, según el falibilista, es perfectamente posible (de hecho, se vuelve tanto más probable cuanto más crece la justificación). Pero, al afirmar «sé que p », siempre cabrá la posibilidad de que se equivoque, pues su justificación de p no será nunca completa. Podríamos resumir la tesis del infalibilismo del siguiente modo: «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia de que p , pero entonces lo sabré solo hasta donde yo sé (o hasta donde se me alcanza).

Vayamos ahora con la posición del escéptico. La diferencia entre escepticismo y falibilismo no ha sido nítida hasta tiempos recientes. El término *falibilismo* fue introducido en la epistemología por Charles S. Peirce a finales del siglo XIX⁴; se diría que, con anterioridad, buena parte de los argumentos filosóficos que pasaron por «escépticos» eran en realidad falibilistas *avant la lettre*. Pero, sea como fuere,

⁴ Es decir, por la misma época en que James escribía *La voluntad de creer* (1897), en la que hemos visto que empleaba el término *empirismo* para designar la misma idea. Con ella, Peirce salía al paso del dogma de la infalibilidad pontificia, promulgado en 1870 por el Concilio Vaticano I.

el caso es que el contraste entre ambos nos permite perfilar mejor la pretensión del escéptico. Su tesis, como vimos, es que la justificación no conduce hacia la verdad y que, por consiguiente, carecemos de base para emplear significativamente el verbo *saber*. Ahora bien, también hemos visto que el antiescepticismo engloba dos concepciones distintas —e incompatibles— de la justificación, por lo que el escéptico viene obligado a argumentar contra ellas por separado.

En lo que respecta a la concepción infalibilista de la justificación, el argumento escéptico se dirige contra la noción de *certeza*. El infalibilismo admite que no hay conocimiento a menos que podamos dar por ciertas algunas proposiciones. Pero la certeza —arguye el escéptico— no es sino un subterfugio para eludir el inevitable *regressus ad infinitum* al que está condenado todo proceso de justificación. Los escépticos, que son hiperracionalistas, hacen un uso intensivo del principio según el cual toda pretensión de verdad debe respaldarse con razones cuando es cuestionada y abandonarse si dichas razones no son efectivamente aducidas. Esto es así independientemente de si la proposición de que se trate resulta dudosa, plausible o, incluso, obvia, ya que para el escéptico tales distinciones son meros accidentes psicológicos conectados con el menor o mayor arraigo de la proposición en nuestro sistema de creencias. Es decir, lo que sostiene el escéptico es que no hay tal cosa como un «estatus epistémico privilegiado» del que disfrutarían ciertas creencias y que las dispensaría del principio general.

Ahora bien, eso es exactamente lo que sostienen también los falibilistas. Sin embargo, y al contrario que los escépticos, ellos opinan que el término *saber* preserva todo su significado aun cuando rechazemos la certeza como instancia última de justificación. Es más, al rechazarla, el falibilista consigue blindarse contra los ataques escépticos, pues los argumentos del escepticismo normalmente están concebidos para demostrar que todo nuestro conocimiento es *incierto*, y esto es algo a lo que el falibilista nada tiene que objetar. Por supuesto, el escéptico puede seguir insistiendo en que la justificación no conduce hacia la verdad y no es probable que abandone esa posición si no abandona antes los presupuestos metafísicos que sustentan su concepción de la verdad como noción absoluta— esto es, como una propiedad intrínseca que determinadas proposiciones poseerían enteramente al margen de nuestros criterios de justificación y de prueba⁵—.

⁵ Para completar el comentario de la nota anterior, digamos que, en esto, Santayana resulta más coherente que Rorty. El primero asume explícitamente esos presupuestos metafísicos, lo cual le lleva a postular un «reino de la verdad» objetivo, atemporal e inasequible por definición a nuestro conocimiento. El segundo, en cambio, aboga por superar la distinción apariencia-realidad y toda referencia al «modo de ser de las cosas en sí mismas», al parecer, sin reparar en que esos son los conceptos que hacen posible atribuirle a la verdad un carácter absoluto.

Lo importante, en todo caso, es que sus argumentos, al dar por sentada esa noción absoluta en lugar de suministrar razones independientes en su favor, carecen ya de eficacia contra el falibilismo.

LA EPISTEMOLOGÍA DE *SOBRE LA CERTEZA*

Nuestra siguiente tarea será ponderar la contribución de Ludwig Wittgenstein a este debate epistemológico tomando en consideración sus observaciones sobre el conocimiento y la certeza (1979).

En cuanto a la ubicación de Wittgenstein dentro de la tipología que venimos manejando, apenas caben dudas de que suscribiría (a) —es decir, estaría de acuerdo en que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo— y, por tanto, negaría (b). No obstante, su posición en relación con (a₁) y (a₂) parece haber sido un tanto paradójica, ya que admitió que hay casos en los que alguien tiene derecho a decir que tiene certeza de algo, y sin embargo negó que uno pudiera decir que *sabe* algo con certeza. La razón es que, para Wittgenstein, la certeza no es un caso de conocimiento: tener certeza *no* es saber que uno sabe. Muy al contrario, Wittgenstein afirmaba que, si alguien tiene la certeza de que *p*, entonces no tiene sentido decir que lo sabe (por ejemplo, que lo sabe por razones particularmente sólidas). En otras palabras, Wittgenstein compartía la convicción de los infalibilistas de que ciertas proposiciones están más allá de toda duda y no requieren justificación ulterior, pero, al mismo tiempo, se negó a investir a tales proposiciones de un estatus *epistémico* especial. Tampoco les atribuía un estatus psicológico característico, como hacen los escépticos, sino «cuasi lógico»⁶. Para entender las implicaciones que se siguen de ello a efectos de nuestra discusión, debemos reconstruir mínimamente el argumento general de Wittgenstein.

Voy a enumerar seis tesis atribuibles a Wittgenstein. En mi opinión, en ellas se condensa el importe epistemológico de *Sobre la certeza* y son las siguientes:

- (1) Nuestro sistema de creencias no descansa sobre un conjunto de primeros principios.
- (2) El fundamento último de nuestras justificaciones no es intelectual.

⁶ Wittgenstein distingue entre *certeza subjetiva* (psicológica), en la que hay meramente ausencia de duda, y *certeza objetiva*, en la que el error está lógicamente excluido (1979, § 194). Sus reflexiones se dirigen a mostrar la existencia de estas últimas y a ellas nos referiremos en lo sucesivo cuando hablemos de «certezas» en el sentido de este autor.

- (3) La certeza posee un estatus especial.
- (4) El escepticismo impone unas exigencias equivocadas al conocimiento.
- (5) El escepticismo es incompatible con la lógica del discurso.
- (6) La visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial.

Estas seis tesis se pueden dividir en dos grupos. Las tres primeras no son, estrictamente hablando, tesis antiescépticas; más bien derivan de argumentos típicamente escépticos. Las tesis (1) y (2) resumen, por así decir, el triunfo del escepticismo sobre el sueño fundamentalista cartesiano de reconstruir la totalidad del conocimiento a partir de un punto arquimédico y de acuerdo con un único «orden de razones». La tesis (3) es la réplica al guante lanzado por el escéptico a sus oponentes: es solo porque el escepticismo ha sacudido el edificio hasta sus cimientos, por lo que necesitamos colocar fuera de su alcance algunos elementos vitales. Así pues, un filósofo que haga suyo este primer grupo de tesis le está reconociendo al menos un valor heurístico a los *argumentos* escépticos.

El segundo grupo —tesis (4), (5) y (6)— definiría, entonces, un nuevo marco desde el que soslayar, pese a todo, las *conclusiones* escépticas. Esa es, creo, la estrategia que adopta Wittgenstein. Para empezar, concede la premisa de que toda pretensión de conocimiento debe respaldarse con razones cuando es cuestionada, lo cual constituye una regla del juego de lenguaje que ponemos en marcha cada vez que usamos el verbo *saber*. Así, el siguiente diálogo violaría las reglas de ese juego:

- A: —Sé que Mateo no viene a trabajar hoy.
 B: —¿Cómo lo sabes?
 A: —¿A qué te refieres?
 B: —Bueno, tendrás alguna razón para creerlo.
 A: —No, ninguna.
 B: —¿Quieres decir que «presientes» que no va a venir o algo así?
 A: —¡Para nada! Sé positivamente que no va a venir, pero no me preguntes por qué.
 B: —¿Es que prefieres no decírmelo?
 A: —¡Qué tontería! Te lo diría si lo supiera. Sé que no va a venir, eso es todo.

Decir que A viola las reglas del juego de lenguaje significa que no podemos entender a qué se refiere cuando dice que sabe o, más exactamente, que o bien se ha confundido de verbo o lo que dice carece por completo de sentido.

Pero, de acuerdo con Wittgenstein, también es una regla del juego de lenguaje el que no podamos cuestionar *cualesquiera razones* que pudieran aportarse como base

de una pretensión de conocimiento. De manera que el siguiente diálogo tampoco estaría permitido:

A: —Sé que Mateo ha venido hoy a trabajar.

B: —¿Cómo lo sabes?

A: —Es que me he tropezado con él hace dos minutos.

B: —Aun así, yo no estaría tan seguro.

A: —¿Quieres decir que en realidad no era él?

B: —Qué va. Yo también lo vi, sin duda era él. Pero sigo sin estar seguro de que esté aquí.

A: —¿Quieres hacerme creer que sufrimos alucinaciones o algo así?

B: —En absoluto. Ambos lo vimos, pero eso no prueba nada.

En este segundo diálogo B viola las reglas del juego de lenguaje porque no hay forma de saber qué contaría para él como prueba de que Mateo está en el edificio. Siempre que preguntamos «¿cómo lo sabes?», invocamos implícitamente un *tipo* particular de evidencia que, de encontrarse, valdría como prueba. Desde luego, se puede dar un malentendido sobre cuál es el tipo relevante de evidencia en un determinado contexto (por ejemplo, no es lo mismo que estemos hablando de hechos cotidianos o de oscuros fenómenos de bilocación en el marco de la física cuántica). Pero la cuestión es que, dentro de cada contexto conversacional, la pregunta «¿cómo lo sabes?» tiene sentido si, y solo si, son concebibles proposiciones que, en caso de verificarse, satisfarían de manera completa la exigencia de justificación⁷.

Pues bien, según Wittgenstein, tales proposiciones con función de «razones últimas» no son unidades de conocimiento. No forman parte de lo que sabemos, porque en ese caso la pregunta «¿cómo lo sabes?» tendría que suscitarse de nuevo (véase 1979, § 12). Y si saber algo es tomarlo justificadamente por verdadero, entonces tampoco podemos predicar la verdad de esas proposiciones: «si lo verdadero es lo que está fundamentado, entonces el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (§ 205). *Verdadero* y *falso* refieren al mundo de los hechos. Por consiguiente, lo que Wittgenstein sostiene es que no se trata de proposiciones empíricas. Tienen la *forma* de proposiciones empíricas, pero su valor es «cuasi lógico» porque delimitan el juego de lenguaje, pertenecen a su gramática⁸.

⁷ «Lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica. Pertenecce a la descripción del juego de lenguaje» (Wittgenstein, 1979, § 82).

⁸ «Del fundamento de todas las operaciones con el pensamiento (con el lenguaje) forman parte no solo las proposiciones de la lógica sino también proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas» (1979, § 401).

Un *juego de lenguaje* es una actividad. Al dar o pedir razones, nos embarcamos en una actividad en la que damos muchas cosas por supuestas. La pregunta «¿y cómo sabemos que estamos realizando la actividad correctamente?» no se suscita porque no hay nada que *saber* al respecto. Sencillamente, actuamos como actuamos; dar y pedir razones consiste en *eso*; para empezar, consiste en que algunas proposiciones requieren fundamento y otras no. La actividad como tal no tiene que avenirse de esta o aquella manera con el mundo de los hechos, porque ella *es ya* parte del mundo de los hechos⁹.

Las proposiciones de las que tengo certeza, por tanto, definen el trasfondo o la imagen «que conforma el punto de partida de la creencia para mí» (§ 209). Pero no constituyen un conjunto estático de «principios» definidos. La imagen puede sufrir modificaciones, algunas proposiciones pueden desplazarse de lugar: lo que se tiene por cierto puede convertirse en empírico y lo empírico puede pasar a tenerse por cierto. Tales modificaciones se corresponderían con cambios completos en la entera visión del mundo, como los que quizás se producen en las revoluciones científicas o en las mutaciones culturales profundas. Un corolario del carácter no epistémico que Wittgenstein asigna a la certeza es que este tipo de cambios generan nuevas imágenes que resultarán inconmensurables con las antiguas, ya que en unas y otras el punto de partida de la creencia será diferente.

Ahora estamos en condiciones de comprender más claramente el significado de las seis tesis anteriores: (1) Nuestro sistema de creencias no descansa sobre unos primeros principios porque nuestro punto de partida no es absoluto ni verdadero. (2) El fundamento último de nuestras justificaciones no es intelectual porque dichas justificaciones se conectan con actividades que no dependen del conocimiento o la creencia. (3) La certeza tiene un estatus especial porque las proposiciones de las que tenemos certeza no son empíricas y por tanto no se pueden calificar como verdaderas o falsas. (4) El escepticismo impone unas exigencias equivocadas al conocimiento porque no repara en que las reglas para decretar que una proposición está *suficientemente* justificada vienen proporcionadas por el propio juego de lenguaje. (5) El escepticismo es incompatible con la lógica del discurso porque ignora la gramática de términos como *saber* y *dudar*. (6) La visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial por cuanto no podemos formular enunciados significativos que contradigan la imagen que conforma nuestro punto de partida.

⁹ De ahí que, una vez que hemos descrito cómo funciona el juego de lenguaje, qué proposiciones requieren fundamento y cuáles no, ya no quede ninguna pregunta por contestar.

¿ERA WITTGENSTEIN DOGMÁTICO O ESCÉPTICO?

Lo que quisiera argumentar ahora es que, desde el punto de vista epistemológico, el análisis de Wittgenstein resulta difuso, cuando no inconsistente, a menos que reemplacemos la taxonomía de James por otra distinta (y debo confesar que no se me ocurre ninguna mejor). Soy consciente de que Wittgenstein no tenía en mente ese tipo de clasificación al reflexionar sobre estas cuestiones; incluso es muy probable que no tuviera especial interés en adoptar una u otra postura en relación con nuestra problemática. Me limito a intentar establecer las consecuencias epistemológicas de su análisis, sea cual fuere la intención que lo impulsó originalmente.

Los intérpretes suelen apuntar a que dichas consecuencias son, en general, contrarias al escepticismo¹⁰. En un sentido, la afirmación es incuestionable, como exhiben claramente las tesis (4) y (5). Pero debe admitirse que las consecuencias resultan no menos antifalibilistas que antiescéticas, dado que (a) señalan un punto final al proceso de justificación y (b) admiten la existencia de proposiciones en torno a las cuales el error es sencillamente imposible. Los falibilistas conceden gustosamente que el proceso de justificación es dependiente del contexto y que hay situaciones en las que el contexto señala un límite práctico a nuestras exigencias de justificación. Así, en el segundo diálogo reproducido más arriba, es difícil imaginar qué clase de prueba espera B para asegurarse de que Mateo está en el trabajo. Pero, como el propio Wittgenstein parece reconocer, el contexto podría redesccribirse de tal modo que las exigencias de B resultaran razonables¹¹. Por ejemplo, podemos representarnos una situación —más bien rebuscada— en la que B tiene buenas razones para sospechar que el personal de la empresa está siendo sometido a un experimento médico secreto que altera su experiencia del espacio y del tiempo. Tales redescpciones se asocian normalmente a argumentos escépticos, pero, en realidad, su importe es falibilista: apuntan al hecho de que nuestras justificaciones dependen de lo que podríamos llamar «creencias contextuales» y a que estas carecen de necesidad lógica y podrían cuestionarse a la luz de nuevas evidencias. Decir que el error siempre es posible no es sino decir que no hay límites *a priori* para la redesccripción contextual. Por supuesto, podría haber límites contingentes que la naturaleza haya impuesto a nuestras facultades sensoriales y/o intelectuales, pero tales límites, si es que existen, solo pueden revelarse en el curso

¹⁰ Por citar a dos autores de incuestionable peso, Peter Strawson (2003) y Michael Williams (1996) señalan a Wittgenstein como el inventor de una nueva estrategia antiescética, que el primero denomina «naturalista» y el segundo «terapéutica». Puede encontrarse una discusión sobre estas interpretaciones en Faerna (2012).

¹¹ «La misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser comprobada en la experiencia y, otras veces, como una regla de comprobación» (Wittgenstein, 1979, § 98).

de nuestras investigaciones empíricas: serían parte integral de nuestro conocimiento empírico, no su preconditione lógica¹². Por tanto, la existencia de dichos límites no implicaría que determinados errores estén excluidos de antemano por razones lógicas o gramaticales, sino que, como cuestión meramente de hecho, ciertos elementos del contexto no necesitarán nunca redescrípción¹³.

Wittgenstein, por el contrario, parece pensar en una suerte de contexto irrebasable que sustenta en su totalidad el juego de lenguaje de dar y pedir razones. Ese contexto último no podría redescríbirse sin que perdiéramos por completo el sentido de lo verdadero y de lo falso (§ 515). Estrictamente hablando, pues, ni siquiera podemos imaginar en qué consistiría semejante redescrípción. Estaría más allá de nuestro punto de partida para la creencia. Lo único que se nos permite es «comenzar por el principio y no intentar retroceder aún más» (§ 471). Pero, a la vez, tampoco nos está permitido decir que dicho contexto es verdadero. De todos modos, nunca hará falta decirlo, toda vez que no se puede cuestionar con sentido.

Sin embargo, ¿qué sucede si el escéptico insiste en que los argumentos que utiliza para cuestionarlo sí tienen sentido? Quisiera recordar en este punto lo que Michael Williams denominó «el dilema del epistemólogo», esa sensación de que, a pesar

¹² Lo que argumento aquí es una concreción de la crítica genérica que cabe hacer a todos los intentos de fijar límites *a priori* a nuestra forma de experimentar y conceptualizar el mundo, empezando lógicamente por el de Kant (y es evidente que las «certezas» de Wittgenstein comparten rasgos significativos con los «juicios sintéticos *a priori*» kantianos). Esa crítica ya fue formulada por Clarence Irvin Lewis de forma transparente: «[N]o podemos concebir ningún límite para la experiencia posible en general. O, para ser más exactos: los límites de la posibilidad de la experiencia son los límites de la concepción con sentido. [...] La única limitación que es preciso imponer a la experiencia posible [...] es la limitación a lo que se puede comprender. La alternativa a lo que se puede comprender ni siquiera se puede expresar. Y lo que está limitado solo por sonidos sin sentido no está limitado en absoluto» (1956, pp. 217 y 221). Pero la misma o parecida crítica se puede encontrar también en autores ajenos al pragmatismo, como el ya mencionado Strawson: «¿No es acaso fácil leer la formulación real del programa [trascendental] de tal forma que sugiera al pensamiento de corte kantiano que cualquier límite necesario que encontrásemos [...] sería un límite impuesto por *nuestras* capacidades? Y si, a pesar de todo, rechazamos la explicación kantiana de la posibilidad del programa, por incoherente en sí misma y porque falla en su intento, ¿qué otra explicación estamos preparados para ofrecer? A esto simplemente puedo contestar que no veo razón alguna por la que fuese necesaria aquí una gran teoría. Evidentemente, el conjunto de ideas, o de esquemas de pensamiento, utilizados por los seres humanos reflejan su naturaleza, sus necesidades y su situación. No son esquemas estáticos, sino que permiten *ese afinamiento indefinido, esa corrección y extensión que acompañan el avance de la ciencia y el desarrollo de las formas sociales*» (Strawson, 1975, pp. 38-39; las segundas cursivas son mías).

¹³ En la versión peirceana del falibilismo, el hecho de que ya nunca se presentara la necesidad de redescríbir esos elementos tendría una única explicación posible: su verdad. De manera que las creencias en cuestión no revelarían los límites trascendentales de nuestro conocimiento sino, todo lo contrario, la verdad objetiva sobre el mundo.

de todo su potencial destructivo, el escepticismo está anclado en intuiciones muy sencillas y naturales. Como dice Williams:

El hecho mismo de que una teoría contradiga algo que es intuitivamente mucho más atractivo que ella, a la larga le impedirá siempre generar convicción. Esto resulta especialmente claro cuando se invocan teorías del significado para negarle inteligibilidad a las afirmaciones escépticas. Nuestra sensación de que *sí* entendemos al escéptico [...] terminará por erosionar la credibilidad de las teorías de las que se sigue que no le entendemos. Al final nos encontraremos defendiendo conclusiones que tienen un aire tan paradójico como el propio escepticismo (1996, p. 18).

Conclusiones como que, si tenemos certeza de algo, entonces ese algo no es verdadero ni forma parte de nuestro conocimiento. Sospecho que, ante esto, el escéptico aceptará encantado el uso wittgensteiniano (no epistémico) de *certeza* y, acto seguido, reclamará la victoria, ya que en cualquier caso nosotros hemos aceptado, por nuestra parte, que el contexto último no es verdadero. A fin de cuentas, para él se trataba solo de eso.

Aun si admitiéramos que el análisis de Wittgenstein muestra que los *argumentos* del escéptico violan en alguna medida las reglas del juego de lenguaje, ese mismo análisis conduce a algo demasiado parecido a una *conclusión* escéptica, por más que se obtenga desde *premisas* antiescépticas (o incluso infalibilistas). En cuanto a la supuesta imposibilidad de darle sentido a la duda escéptica, el escéptico siempre podría recurrir a la misma finta dialéctica que Wittgenstein hizo célebre en el *Tractatus*: sus dudas habrían sido la escalera que, pese a estar construida con sinsentidos, nos ha permitido alcanzar la visión correcta (esto es, y por ejemplo, que no *sé* que tengo dos manos). O, tomando otro camino, podría replicar que el análisis de Wittgenstein descansa sobre el supuesto de que el juego que desplegamos con expresiones como *saber* o *certeza* es consistente, lo cual es justamente lo que se discute, y decir que no es el escéptico quien debe responder de los errores a los que quizás nos condene el uso mismo de un lenguaje. En palabras de Santayana:

El escéptico no está comprometido con las implicaciones del lenguaje de otros hombres; ni su boca puede condenarle a causa de los nombres que está obligado a otorgar a los detalles de su momentánea visión (2011, p. 32)¹⁴.

¹⁴ Obviamente, esta afirmación es incompatible con la entera concepción del significado de Wittgenstein. Pero, como apunta Williams, los argumentos antiescépticos basados en esta o aquella teoría del significado tienden a ser, por lo menos, dialécticamente débiles.

En cierto modo, uno tiene la incómoda impresión de que el escéptico debería hacerse wittgensteiniano antes de que los argumentos antiescéticos de Wittgenstein puedan causarle algún efecto.

WITTGENSTEIN Y EL PRAGMATISMO

Como es natural, las exégesis de Wittgenstein son diversas y más si cabe en relación con el último período de su obra. Sin embargo, las interpretaciones más recientes parecen concederle un peso cada vez mayor a la lectura de la certeza wittgensteiniana en términos gramaticales, hasta el punto de considerarla parte ya de un «tercer Wittgenstein» caracterizado, justamente, por una ampliación del campo de acción de la gramática¹⁵. Si el segundo Wittgenstein mostraba que las supuestas verdades necesarias, como «nada puede ser enteramente rojo y enteramente verde a la vez» o « $2+2=4$ », son en realidad reglas gramaticales, el Wittgenstein de *Sobre la certeza* habría mostrado que lo mismo ocurre con un gran número de supuestas verdades contingentes, como «estoy sentado en una silla» o «el mundo existe desde hace mucho tiempo»¹⁶.

Nuestro interés aquí es confrontar a Wittgenstein con la taxonomía epistemológica de James y tratar de extraer algunas conclusiones. Indirectamente, una de ellas podría referirse a la conexión entre Wittgenstein y el pragmatismo, si nos atenemos a la célebre definición de Putnam de este último como una conjunción de antiescepticismo y falibilismo (1999, p. 36)¹⁷. Desde luego, hay muchas intuiciones en Wittgenstein que el pragmatista encontrará iluminadoras. Por ejemplo, su énfasis sobre los contextos, tanto discursivos como prácticos, a la hora de adscribir contenido a las creencias y a las dudas. O la prioridad que concede a la creencia sobre la duda, lo que permite distinguir las dudas reales de las «metódicas» o «filosóficas». O la tesis general de que, si bien en el conocimiento todo es cuestionable, no se puede cuestionar el conocimiento como un todo. O la negativa a postular puntos arquimédicos desde los que reconstruir la entera fábrica de nuestras creencias.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Moyal-Sharrock (2007, especialmente pp. 163 y ss.).

¹⁶ «Quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas (por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean “absolutamente” ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición “esta es mi mano”?» (Wittgenstein, 1979, § 448).

¹⁷ Lo curioso es que Putnam define el falibilismo como la tesis de que «no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación» (1999, p. 36). ¿Por qué limitar el rechazo únicamente a las garantías *metafísicas*? Si incluimos también las que apelan a razonamientos lógico-gramaticales (y no parece haber motivo alguno por el que no debamos hacerlo), la pregunta de si Wittgenstein puede ser considerado un falibilista se contesta por sí sola.

Pero es su insistencia en asignar ese rol «cuasi lógico» a la certeza —donde se halla, a mi entender, el aspecto más innovador de su contribución— lo que enturbia sus implicaciones epistemológicas y las hace aparecer, ora escépticas, ora infalibilistas, alejándolas en esa misma medida del pragmatismo¹⁸.

Esa «inestabilidad» de la posición de Wittgenstein podría enfocarse como un conflicto entre las tesis (3) y (6) de nuestra lista, esto es, entre el estatus especial que le confiere a la certeza, por un lado, y la idea de que la visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial, por otro. Veamos en qué sentido¹⁹.

DE LO HUMANAMENTE POSIBLE

De manera característica, el escéptico duda de si hay objetos que se correspondan con nuestras ideas. ¿Realmente hay árboles, planetas, cuerpos (incluido el mío)...? ¿Tengo derecho a afirmar que sé que esos objetos físicos existen, o debería conformarme con decir solamente que creo en ellos? Es obvio que semejantes dudas ponen en peligro la visión del mundo del sentido común. Esa visión del sentido común dice que los árboles, los planetas y demás cuerpos existen más allá de toda duda razonable. Sin embargo, también dice que mi conocimiento es perfectible; que no importa lo seguro que pueda yo estar acerca de esto o aquello, el error siempre es posible, y que mis pretensiones de verdad deben apoyarse en razones²⁰. Por consiguiente, si soy lo suficientemente crítico —lo que de ningún modo es incompatible con adherirse al sentido común— estaré dispuesto a aceptar que, cada vez que declaro saber algo, lo que realmente quiero decir es que lo creo firmemente porque tengo las mejores razones para ello.

¹⁸ Como he dicho, la cuestión de la proximidad de Wittgenstein al pragmatismo sería a lo sumo una consecuencia indirecta de nuestra discusión, no su tema central, por lo que no la desarrollaré más aquí. El propio Putnam la aborda con algún detalle en la obra recién citada (1999, pp. 45-84). También Moyal-Sharrock se explaya al respecto (2007, pp. 171-180), llegando a hablar, incluso, del «pragmatismo lógico» de Wittgenstein. Como cabe deducir del presente trabajo, mi opinión es que lo que hay de *lógico* en el análisis wittgensteiniano de la certeza es, justamente, lo que no tiene de *pragmatista*. Pero no tengo inconveniente en reconocer que, por lo mismo, cuanto menos peso se conceda en la interpretación de *Sobre la certeza* a la tesis lógico-gramatical, más pragmatista nos sonará este «tercer Wittgenstein»: los ecos más fuertemente fundamentalistas se diluirían y cobrarían mayor relieve los apuntes holistas de los párrafos 98, 225 o 410, por ejemplo. Con ello se haría cierto el dictamen de Alfred Ayer de que Wittgenstein acabó pareciéndose cada vez más a Peirce y Lewis (1986, p. 157), aunque al precio de perder una buena parte de su originalidad.

¹⁹ Los comentarios que siguen están (laxamente) inspirados, casi a partes iguales, en Peirce y en Santayana, dos filósofos de muy diferente pelaje, pero con interesantes afinidades en este punto.

²⁰ Creo que Williams pensaba en cosas de este tipo cuando, en el pasaje reproducido más arriba, hablaba de lo que hay de «intuitivamente atractivo» en los argumentos escépticos.

Si adoptamos el falibilismo, entonces, las dudas escépticas solo alcanzarán a demostrar que todo enunciado existencial es intrínsecamente corregible (conclusión que está lejos de desacreditar nuestras pretensiones *falibilistas* de conocimiento). Y si nos adherimos a lo que Peirce denominó «sentido común crítico», ya no habrá conflicto alguno entre nuestra visión y la visión del mundo del sentido común. Pero Wittgenstein no está dispuesto a admitir que todo enunciado existencial sea corregible. O, más exactamente, considera que determinadas proposiciones con la *forma* de enunciados existenciales son, en realidad, algo completamente distinto.

Tomemos «mi cuerpo existe» como ejemplo. En apariencia, es un enunciado del mismo tipo que «el Dalai Lama existe» o «los ornitorrincos existen», pero, para Wittgenstein, su estatus es por completo diferente. Alguien podría pensar erróneamente que el ornitorrinco es un ser mitológico, o que «Dalai Lama» es solo el nombre de una deidad tibetana, y en tal caso deberíamos respaldar nuestro enunciado existencial con la correspondiente evidencia. Pero si alguien reclamara evidencias para creer en la existencia de su propio cuerpo, su petición socavaría la entera práctica de dar y pedir razones. Cualquier razón que nadie pudiera invocar para asegurarse de que su cuerpo existe sería menos segura que esa existencia misma. Por tanto «mi cuerpo existe» está más allá de la justificación; es como el eje de rotación de una esfera, el movimiento total de mis justificaciones determina su inmovilidad (Wittgenstein, 1979, § 152). En esa medida, no se trata propiamente de una proposición existencial, sino que es como la piedra de toque o la unidad métrica para todos nuestros enunciados existenciales. Que un metro mide un metro de largo no es algo comprobable, pues cualquier procedimiento que pudiéramos seguir para verificarlo lo presupondría. De ahí que tampoco sea comprobable la existencia de nuestro cuerpo, como si uno estuviera en disposición de aportar pruebas llegado el caso. Y, por cierto, como vimos en el primero de nuestros diálogos, decir «lo sé, eso es todo» no es un movimiento permitido dentro del juego.

Ahora bien, todo esto suena bastante extraño a oídos del sentido común. Por supuesto, cualquier persona normal se quedaría atónita ante la pregunta «¿cómo sabes que tu cuerpo existe?». Pero se quedaría aún más atónita al oír que la pregunta no tiene sentido y que no hay una respuesta con sentido para ella. Seguramente esa persona no percibiría diferencias de rango lógico entre la proposición «mi cuerpo existe» y, digamos, la proposición «Plutón existe», pues cuando afirma que su cuerpo existe solo puede *querer decir* que su cuerpo y Plutón coexisten en el mismo mundo material. Y, dejando aparte el hecho obvio de que el proceso por el que llega a saber que su cuerpo existe es muy diferente del que le lleva a saber que Plutón también, se diría que ambas creencias dependen de una tercera, mucho más fundamental, en torno a la existencia de la materia en general. Si acaso, es la creencia en la materia lo que está

en la base de la visión del mundo del sentido común, y es solo por referencia al marco general de esa creencia como predico la existencia de mi cuerpo junto con la de otros muchos objetos. Es más, esa creencia me hace ver que es un mero accidente que la existencia de mi propio cuerpo (o la de la Tierra) me sea mejor conocida que la de Plutón²¹. El único estatus especial de que goza la proposición «mi cuerpo existe» es que mi conocimiento de la evidencia relevante es máximo, pero este hecho es accidental. Desde un punto de vista no accidental (y la capacidad para adoptar ese punto de vista es absolutamente esencial para el pensamiento y para el significado), la existencia de *todos* los cuerpos pertenece, por así decir, a una y la misma «cosmología». Cada vez que formulamos un enunciado existencial, incluido el de que nuestro propio cuerpo existe, nos comprometemos con esa cosmología como un todo y en todas sus remotas consecuencias. «Mi cuerpo existe» no es sino un modo —quizás un poco neurótico— de proclamar mi creencia en la materia.

Si mi creencia en la materia, como estoy sosteniendo, precede y da sentido a mi creencia en la existencia de mi cuerpo, entonces es claro que esta última no puede desempeñar el rol «cuasi-lógico» que Wittgenstein le atribuye²². Ni tampoco podría hacerlo la primera; entre otras cosas, porque no se trata tanto de una creencia cuanto de un sentimiento inescapable que permea todas nuestras intuiciones intelectuales y disposiciones prácticas²³. Invirtiendo la metáfora de Wittgenstein, cabría decir que baña la superficie de la esfera más que ubicarse en su eje. Su enraizamiento en nuestra visión del mundo es tan profundo como el de las certezas wittgensteinianas y la acción la presupone en la misma medida, pero no la puedo sostener críticamente a menos que esté dispuesto a admitir que, en último término, la existencia de mi propio cuerpo es tan *incierto* como la de cualquier otro. La concesión, empero, no es tan grande como

²¹ Una característica general del método filosófico de Wittgenstein es la importancia que concede al orden genético (cómo *adquirimos* un lenguaje, cómo *aprendemos* a predicar la verdad y la falsedad, etcétera) en sus explicaciones. En la configuración de nuestra creencia en la existencia de la materia en general es obvio que comenzamos por lo más cercano, concretamente por la interacción directa entre nuestro cuerpo y los objetos más próximos. Pero es un error pensar que el orden de justificación se superpone sin más a ese orden genético, de tal modo que lo aprendido en primer lugar se conserva para siempre como el «núcleo duro» de nuestras razones. Lo que aprendemos mucho después sobre las cosas más remotas normalmente corrige y reconfigura ese núcleo duro. Por ejemplo, no podríamos haber descubierto que la Tierra se mueve si no hubiéramos mirado muy lejos hacia afuera, ni que las células de nuestro cuerpo se sustituyen constantemente si no hubiéramos mirado muy lejos hacia adentro. Ambas verdades han vuelto obsoletas nuestras certezas ingenuas sobre el estado de reposo del suelo que pisamos o sobre la permanencia de la materia de la que estamos individualmente constituidos.

²² Y lo mismo valdría, creo, para otros ejemplos de proposiciones «mooreanas» discutidos en *Sobre la certeza*.

²³ Para Peirce se trataría del dato fenomenológico de la *Secondness*, en tanto que Santayana lo consideraría el ingrediente primordial de la *fe animal* que emana de las profundidades de la *psique*.

podría parecer, habida cuenta de que la existencia del Dalai Lama, de los ornitorrincos, e incluso la de Plutón, son bastante seguras: hace falta verdaderamente mucha imaginación para concebir una «esfera» alternativa a la que ya tenemos. Pero, por citar otra vez a Santayana, «la actitud del escéptico no es inconsistente; es simplemente difícil» (2011, p. 32).

Desde el punto de vista del sentido común crítico, hay una interconexión profunda entre mi creencia en la existencia de mi cuerpo y mi creencia en la existencia de todos los demás cuerpos, grandes o pequeños, cercanos o remotos. Dicha interconexión impide que pueda dudar de la primera sin socavar al mismo tiempo todas las demás (en esto, el argumento de Wittgenstein es correcto). Pero la interconexión significa también que la justificación atraviesa mi sistema de creencias en todas direcciones y las mantiene unidas en un todo solidario. De manera que, si el escéptico encuentra una vía para cuestionar la existencia del mundo material *in toto*, la de mi propio cuerpo no puede reclamar una inmunidad especial ante el ataque. Y, evidentemente, es ese argumento «al por mayor» lo que el escepticismo intenta hacer valer.

Por consiguiente, no es necesario recaer en la certeza para contrarrestar el argumento escéptico. Ni siquiera en esa certeza wittgensteiniana, no epistémica (3), que pretende esquivar los inconvenientes del infalibilismo, ya que, según vimos, con ello parecen reafirmarse las conclusiones del escéptico. Tampoco necesitamos argüir la pretendida inconsistencia semántica del escepticismo (5), porque esto nos abocaría al «dilema del epistemólogo». Lo único que necesitamos es una explicación faliblista del conocimiento, como la que se deduce de (4), junto con una explicación holista (1) y pragmática (2) de la justificación. El marco así suministrado es más que suficiente para respaldar la visión del mundo del sentido común (6) dentro de los límites del criticismo. A efectos de este debate epistemológico, pues, es difícil percibir la ganancia que resultaría de admitir el desplazamiento antiintuitivo desde lo epistémico a lo gramatical en que se resume la reconceptualización wittgensteiniana de la certeza.

Por el contrario, los inconvenientes de ese desplazamiento son claros. Asumir que la lógica contiene una imagen del mundo —en términos materiales y no solo formales—, que «la verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia» (Wittgenstein, 1979, § 83), supone aproximarse peligrosamente al idealismo o al antropomorfismo. Supone, por ejemplo, trazar una distinción metafísica entre el mundo *humano* y el mundo sin más, que corre paralela a una separación muy cuestionable entre *inteligibilidad* y *posibilidad*:

Puedo imaginar un mundo en el que haya genios malignos que me engañen todo el tiempo. El problema de los escenarios escépticos no es que carezcan de inteligibilidad —de hecho, es precisamente su inteligibilidad lo que les otorga su ascendiente—,

sino que esa inteligibilidad se confunde con posibilidad, con la posibilidad *humana*. [...] La posibilidad humana debe distinguirse claramente de la no humana si queremos oponernos a un concepto de posibilidad lógica que sea sinónimo de mitología filosófica. Podemos lograrlo si reservamos el término «lógica», como hace Wittgenstein, para lo que es «gramatical», reservándolo de este modo para lo que *humanamente* tiene significado (Moyal-Sharrock, 2007, pp. 178-179)²⁴.

Es obvio el contraste entre esta manera de pensar y la que manifestaba Lewis: «la única limitación que es preciso imponer a la experiencia posible [...] es la limitación a lo que se puede comprender»²⁵. Distinguir entre lo que se puede comprender (*inteligibilidad*) y lo que «humanamente tiene significado» linda con lo esotérico: ¿qué extraños «significados no humanos» nos harían inteligibles esas posibilidades no humanas? Pero, sobre todo, ¿cómo distinguir, a su vez, entre lo que normalmente denominamos *posibilidad física* y esta nueva posibilidad humana en que vendría a parar la posibilidad lógica? Obviamente no pueden ser lo mismo, ya que la posibilidad física es relativa a un marco dado de conocimiento y cambia con él (es, por tanto, empírica), en tanto que la posibilidad humana pretende situarse en la relación inversa, como sistema de referencia previo a todas las afirmaciones de conocimiento (como su límite cuasi lógico o gramatical). Pero, insistamos, ¿cómo distinguir las? Curiosamente, o quizás no tanto, esta era exactamente la pregunta que se hacía Lewis ante el *a priori* kantiano:

Todos los principiantes en el estudio de Kant preguntan antes o después: «¿Pero cómo sabe Kant que los fenómenos *no* son las cosas en sí mismas?». Y lo único que se puede contestar es que, si lo experimentable estuviera limitado solo por lo que existe para ser experimentado, entonces los límites de la experiencia solo podrían descubrirse mediante la experiencia misma. Cualquier conclusión con respecto a ellos sería en tal caso meramente probable, pues se basaría en un argumento del pasado al futuro. Si los límites pertenecen a la realidad y no a la mente, entonces su conocimiento *a priori* no es posible. Esto tal vez conteste a la pregunta

²⁴ En general, véanse las páginas 174-180 para una corroboración en toda regla de los peligros que menciono. De hecho —y esto puede sonar a paradójico si tenemos en cuenta las intenciones de Wittgenstein en escritos como las *Observaciones a La rama dorada de Frazer*—, a ellos habría que sumar el del etnocentrismo, a la vista de los esfuerzos de Moyal-Sharrock por «desliteralizar» las creencias religiosas (animistas, espiritistas, en la resurrección, en la reencarnación...), que, según su parecer, atentarían contra el supuesto marco de referencia *humanamente* significativo (2007, pp. 175-176). Con todo, creo que es el propio Wittgenstein quien da pie a este tipo de interpretaciones con la indefinición en que dejó sumido su concepto de *formas de vida*: ¿son estas irreductiblemente plurales o se edifican sobre el sustrato de *la* forma humana de vida? Por este lado la discusión conduce al problema del posible «naturalismo» de Wittgenstein, al que he intentado aproximarme en otro lugar (Faerna, 2012).

²⁵ Ver la nota 17.

de por qué Kant, en coherencia con el resto de su teoría, tiene que distinguir entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. Pero nada dice sobre el problema real de cómo podemos *saber* que los límites de la experiencia proceden de la mente y no son sencillamente los de una realidad independiente revelada en la experiencia. Si hay límites de la experiencia impuestos, no por la actividad del pensamiento referido a lo dado, sino antes de que eso dado se dé, o en su mismo darse, ¿cómo distinguiremos lo que es atribuible a la mente de lo que es atribuible a la realidad independiente? Esto solo se puede hacer o bien conociendo la realidad incognoscible o mediante algún criterio para determinar qué es atribuible a la mente en la experiencia dada. Ese criterio debe tener la forma: «nunca podríamos experimentar x , incluso si x existiera para experimentarlo (digamos, un espacio no euclidiano)». Y esto nos recuerda otra objeción del principiante: «¿Cómo sabemos que seguiremos teniendo el tipo de mente que tenemos y que no despertaremos mañana en un mundo no euclidiano o no temporal?» [...] Si *llegáramos* a despertarnos en un mundo tan diferente [no se nos dice cómo], sabríamos que el cambio está en *nosotros*, en las formas de nuestra receptividad, y no simplemente en la realidad exterior (1956, pp. 215-217).

Haciendo las sustituciones pertinentes (*mundo humano* en lugar de *fenómenos*, *significado* en lugar de *experiencia*, *lenguaje* en lugar de *mente*, *certeza* en lugar de *a priori*, etcétera), podríamos reconducir el pasaje anterior hacia otra pregunta final que dijera: «¿y cómo sabemos nosotros que las posibilidades no humanas no son *nada más que* imposibilidades físicas?».

En los párrafos 95 a 99 de *Sobre la certeza*, Wittgenstein compara nuestra visión del mundo con una mitología y a continuación con un río: «distingo entre el movimiento del agua sobre el lecho del río y el cambio del lecho mismo; si bien no hay una separación nítida entre ambos» (1979, § 97). El dinamismo de estas metáforas me parece lo más atractivo de ellas, aunque no sea del todo coherente con la rigidez que normalmente asociamos a la gramática. Tal vez habría que incrementar el elemento dinámico; podríamos pensar en un río con múltiples afluentes, o en una superposición de mitologías.

Imaginemos a un físico que está realizando un experimento en un acelerador de partículas. ¿Cuáles son sus «certezas»? Por un lado, da por sentada la existencia de los instrumentos que está utilizando, del edificio que los alberga y de su propio cuerpo, cosas todas ellas que poseen la consistencia habitual y las interrelaciones características de los objetos físicos convencionales. Pero, por otro lado, quizás su experimento intenta establecer si una partícula subatómica puede ocupar dos posiciones simultáneamente o si puede moverse de manera instantánea desde la posición A a la posición B sin ocupar una a una todas las posiciones intermedias. El físico toma en serio estas posibilidades por más que, como es obvio, los objetos físicos convencionales,

compuestos en último término de partículas subatómicas, no pueden hacer nada semejante. ¿Cuál de estas dos visiones del mundo mutuamente incompatibles tiene en mente el físico mientras trabaja en su experimento? ¿Qué papel debe atribuirle a la evidencia de que su cuerpo no puede estar a la vez en dos salas distintas del edificio o abandonar este sin atravesarlo? ¿Es eso *evidente* en este contexto? ¿Es relevante? ¿Necesita el físico una teoría de la doble verdad? ¿Qué «reglas gramaticales» sigue al elaborar sus hipótesis y al hacerse preguntas y responderlas? ¿El enunciado teórico «las partículas subatómicas existen» es una proposición empírica o es una «certeza no epistémica» dentro de ese marco teórico? ¿Es falible? ¿Cuáles de las presuntas «certezas objetivas» del físico hay que declarar inmunes a los resultados de su experimento? Si le interrumpimos en mitad de sus cavilaciones para preguntarle «¿qué *queremos decir* cuando afirmamos que los objetos externos existen?», ¿qué contestaría? Y si, a modo de aclaración, añadimos «me refiero a los objetos de *este mundo, del mundo humano*», ¿cómo interpretaría eso? ¿No pensaría que lo que nos interesa saber es en qué medida nuestros logros epistémicos pueden llegar a subvertir nuestras creencias contextuales? Combinemos ahora los «escenarios» sugeridos por la física fundamental con los que podría proporcionar la neurobiología, la ingeniería genética y la informática: ¿es realmente útil distinguir aquí entre posibilidad humana y no humana? Para desembarazarnos de las ociosas preguntas del escéptico, ¿de verdad necesitamos algo tan radical como expulsar de *los límites del sentido* a determinadas mitologías? ¿No es más sensato admitir como significativas todas las que podamos *comprender*, pero creer solo aquellas para las que vayamos encontrando una buena justificación? Porque, desde luego, sería ridículo afirmar que todas las mitologías están en la misma relación con nuestros intereses prácticos y epistémicos. O confundir la ciencia ficción con la ciencia; pero no parece que la diferencia deba dictarla la gramática.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayer, Alfred J. (1986). *Wittgenstein*. Traducción de Joaquim Sempere. Barcelona: Crítica.
- Di Berardino, María Aurelia (2011). Variaciones rortyanas sobre Santayana: tradición, ruptura y proyecto. *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, 31, 67-91.
- Faerna, Ángel Manuel (2011). Verdad sin esperanza: Santayana y la ilusión del conocimiento. *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, 31, 45-66.
- Faerna, Ángel Manuel (2012). Metafilosofía y naturalismo en Wittgenstein. En Óscar Nudler, María Angélica Fierro y Glenda Satne (comps.), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos* (pp. 215-229). Buenos Aires: Miño y Dávila.

- James, William (2003). *La voluntad de creer*. En William James y William K. Clifford, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (pp. 135-180). Traducción de Lorena Villamil García. Madrid: Tecnos.
- Lewis, Clarence Irving (1956). *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Nueva York: Dover Publications.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2007). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Putnam, Hilary (1999). *El pragmatismo: un debate abierto*. Traducción de Roberto Rosaspini Reynolds. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, Richard (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Traducción de Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós.
- Santayana, George (2011). *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*. Traducción de Ángel Manuel Faerna. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Strawson, Peter F. (1975). *Los límites del sentido: un ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Traducción de Carlos Solís. Madrid: Revista de Occidente.
- Strawson, Peter F. (2003). *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*. Traducción de Susana Badiola. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Williams, Michael (1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *On Certainty / Über Gewissheit*. Traducción de Denis Paul y Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

SEGUNDA PARTE
PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

RELIGIOUS INSTINCTS AND THE TRANSFORMATION OF INQUIRY IN PEIRCE'S PRAGMATISM

Roger Ward

Georgetown College

Between Peirce's 1898 lectures known as «Reasoning and the Logic of Things» and his last published essay in 1908 «A Neglected Argument for the Reality of God» he introduces an emphasis on instinct. In the briefest of terms, Peirce collects instinctive beliefs and sentiments, like those of Scottish Common Sense Philosophy, in his extended argument for the quality and expansion of knowledge through inquiry. «Reasoning and the Logic of Things» focuses on the necessity of transformation of conceptual forms for the continuing expansion of scientific reasoning. In that exercise Peirce fails to find a suitable content or ground to sustain that transformation. However, in «A Neglected Argument» it appears that a religious instinct, the reality of God, constitutes a central role in grounding Peirce's logic and expansion of knowledge, and making a step toward validating the logic of pragmatism.

The development of Peirce's conception of pragmatism and pragmatism has captured the interest of many scholars, like Phillip Wiener, who tracks Peirce's evolutionary thinking in its *Darwinian and Lamarckian forms* (1946). Wiener concludes that Peirce's notion of inquiry does not consistently follow an evolutionary model, unlike Spencer. Wiener cites a 1909 letter from Peirce to Arthur Lovejoy because it reveals a «different mainspring to his evolutionism». Peirce writes:

To me there is an additional argument in the favor of objective chance —I say to me because the argument supposes the reality of God, the Absolute, which I think the majority of intellectual men do not very confidently believe. It is that the universe of Nature seems much grander and more worthy of its creator, when it is conceived of, not as completed at the outset, but as such that from the merest chaos with nothing rational in it, it grows by an inevitable tendency more and more rational. It satisfies my religious instinct far better; and I have faith in the religious instinct (p. 350).

The consideration of a creator God discovered within the «universe of Nature» through inquiry follows a long trajectory in Peirce's thought, taking into account his early essay «The Place of Our Age in the History of Reason» (1863). The puzzle is fitting this trajectory together with the essays on cognition in 1868 and the logic of science essays such as «The Fixation of Belief» (1877) in which Peirce refines his critique of authority as a means of fixing belief, a method he explicitly associates with Church doctrine and discipline. The tension apparent in the essays from 1863 to 1878 concerns the recognition of a community's standards (belief in God, for example) and the philosophical challenges of avoiding the false closure of beliefs through tenacity, authority, or apriorism, arriving at inquiry modeled on the self-correcting movement of scientific reasoning.

Two questions appear central to Peirce's thinking. One is how our thinking overcomes a previous tradition without merely negating it, as he criticizes Descartes for doing. The other is handling the consequences of adopting Kant's critical philosophy, that all conceptions are in the mind, but taking it more thoroughly than Kant by excluding the noumenal realm as a limit to inquiry. Peirce's pragmatism, which he re-articulates as pragmaticism from 1905, moves between scholastic realism and a completely critical philosophy. The move is not an *aufgehoben* producing a new model, but an inquiry into how these two traditions are dually constitutive of inquiry. I claim that occupying this space entails a transformation of inquiry and of the inquirer. Instincts, guiding ideas or principles that emerge in thought apart from desires or wishes, become the objects for inquiry and increasing self-control of thought and practice. Hence self-control, the act of discovering the «real» within one's own practice, is similar to the goal of scientific inquiry. Self-control of reason is possible only with this basis in instinct. Complete knowledge, Peirce says, is the condition of habits of thought in such close correspondence with the real that no further self-control is possible, where there remains no error or occasion for regret (*EP2* 237)¹. Instinctive beliefs, those ideas «we cannot help but believe» are the content for initiating the movement toward this kind of self-control. While Peirce and James are agreed that any belief, religious or otherwise, can only be described in terms of its potential expression in action, for Peirce this means a movement through inquiry to discover a normative character. James's pragmatism is problematic because its orientation is dependent

¹ References to Peirce's writings use the following convention: *The Essential Peirce Vol. I and II* (1992 and 1998) are *EP1* and *EP2* followed by page. *Writings of C. S. Peirce A Chronological Edition* (1982) is abbreviated *CE* followed by volume and page. *Reasoning and the Logic of Things*, edited by Kenneth Ketner (1992), is shown as *RLT* and page.

on where the will arbitrarily locates itself². This will not satisfy Peirce because inquiry is only successful if it discovers an orienting teleology, and the only sign of this is the growth of self-controlled action.

In this essay I begin by tracking the transformation of Peirce's notion of inquiry from «The Place of Our Age» to «The Fixation of Belief» which lays the ground for pragmatism. I next trace the movement from pragmatism to pragmaticism via the role of instinct, and then conclude by showing how the content of Peirce's religious faith and his instinctive love for the church and the reality of God shapes the telos of inquiry, a telos that is evident in the transformation of the inquirer, most poignantly described in «A Neglected Argument for the Reality of God».

FROM «THE PLACE OF OUR AGE IN REASONING» TO «THE FIXATION OF BELIEF»

Peirce's Kantian and Christian convictions constitute the core of an essay he wrote in 1863 for a high school reunion in Cambridge. In this complex speech Peirce outlines his basic convictions as an intellectual and scientist. For later readers the element that is most striking is his recognition that Kant's great accomplishment was his methodic doubt, the key to his *Kritik*, searching for the more insoluble doubt in the questions of «Immortality, Freedom, and God» (*CE* 1.104). Kant asks the humane question «how do we know our innate ideas are true?» not in order to dismiss such skepticism, but to extract the greatest possible nourishment from it. Peirce claims that progress in modern thought has stagnated because it has separated itself from «its ancient mother», the church. By rejecting the church, and hence awareness of its place in the larger story of reasoning, modern mind is floundering without real doubt to orient it. Peirce takes his stand: «The only cord which ever bound them, and which belonged to either [modern thought and the dark ages] is Christianity. Since the beginning of Christianity the growth of civilization has had six stages» (*CE* 1.105). Peirce dwells in these stages in order to rehabilitate modern mind in the context of the history of reason, which coalesces into two driving questions:

The first is, is Christianity a fact of consciousness merely, or one of the external world? And this shall be answered by the end of our own age. The second is, is this predicate true to the understanding merely, or also to the senses? And this, if we may look forward so far, will be answered by Christ's coming to rule his kingdom in person. And when that occurs, religion will no longer be presented objectively, but we shall receive it by direct communication with him (*CE* 1.114).

² See Gail Kennedy's article. She points out the pre-pragmatic force of «The Will to Believe» and the connection between «the right to believe» and James's conviction of the indeterminate nature of reality (1958, p. 581).

This overt Christian idealism seems far removed from Peirce's later articles on the logic of science. Until, that is, we focus on the way Peirce portrays science as an exercise principally concerned with exploring the deepest doubt possible to the modern mind —its own method. That method can be validated as a reliable and coherent means of raising itself to self-critical doubt only in light of its approach to an articulated end or telos. In «The Fixation of Belief» Peirce critiques inquiry that self-deceptively searches into false objects, making a show of unlocking doors it has surreptitiously hidden the keys to in its pocket, or exhibits the false trust that scattering interest like a broadcast sower will generate scientific progress. For science to progress it must engage its most elemental doubt, the doubt of its own method. This entails an overarching frame of reference, a guiding conviction. Bringing this guiding conviction, a vague truth, to further clarity is a goal of inquiry. This process would go some way to answering the first question above by illuminating the difference between inquiry enclosed within «consciousness merely», and inquiry oriented toward an «external world».

The concluding section in «Fixation» hones in on common methods of fixing belief and their attendant errors. Tenacity, holding a belief arbitrarily, is undone by the social impulse; authority, promulgating a set of beliefs for the good order of the community, fails when experience loosens the totalizing grip of enforced belief. Peirce writes «the willful adherence to a belief, and the arbitrary forcing of it upon others, must, therefore, both be given up» (*EPI* 118). Peirce associates *apriorism* with intellectual taste, and these beliefs change rapidly demonstrating that «sentiments in their development will be very greatly determined by accidental causes» (*EPI* 119). The arbitrary nature of these sentiments shows their ungrounded character, and he restates his conviction that our thought must be fixed «by some external permanency —by something upon which our thinking has no effect» to overcome such an accidental character (*EPI* 120).

It is important to note that in cataloguing the errors of each method of fixing belief Peirce does not challenge the content of the beliefs. Indeed, the description of instinctive beliefs developed in his later essays reflect some aspect of each method. Instinctive beliefs guide the lives of most people (authority), carry their own credibility (apriorism), and are evidences of the real if followed out diligently despite the criticism of doubters (tenacity). The difference is that beliefs arising from the erroneous methods are mixed with the doubts of those methods, whereas *no doubts arise* from the method of scientific reasoning. Inquirers cannot pursue this method wrongly, making an essential step in the transformation of inquiry in two ways. First, since the method does not generate doubt it can be used to pursue occasions of doubt that

arise from the content of beliefs; second, the framing character of teleological beliefs now becomes a part of the orienting fabric of scientific inquiry. Kant's questions of God, freedom, and immorality are in the offing, but these must arise as genuine doubts within the process of methodological and self-critical scientific inquiry.

In Peirce's later essays «instinct» expands on the goods of the three methods he dismisses —fixing upon ideas and holding them despite challenges (tenacity), explicating communally orienting beliefs that change only very slowly (authority), and believing as one is inclined to believe as a guide to truth (apriorism). These virtues are brought within the scientific method by focusing on public criticism, the fallibility of all knowledge claims, and strictly excluding personal preference or willful belief for private (and hence opaque) reasons. This is further evidence that his method of inquiry is discovering an external permanency in thought, because even these errors are now instructive and positive examples for increasing self-controlled inquiry.

INSTINCTS IN THE DEVELOPMENT OF PRAGMATISM

The historical appearance of «pragmatism» in the August 26, 1898 lecture by William James follows the remarkable success of Peirce's Cambridge lectures, «Reason and the Logic of Things» in March of that same year. Ketner and Putnam, in their fine introduction to the published version of these lectures, note that the event also was pivotal for Royce (*RLT* 36). Although auspicious, the happy birth of pragmatism was short lived if we consider that in the 1905 Monist essays Peirce distances himself from the doctrine of pragmatism found in «literary journals» (1916, p. 710). In published essays, «What Pragmatism Is» and «Issues of Pragmaticism», and unpublished work Peirce intended for a third essay, «The Basis of Pragmaticism», Peirce expands on the role of instinct as a principle difference between his understanding of pragmatism and that which developed from James's popularizing work.

Instincts are prominent in «Reason and the Logic of Things». For example, in Lecture four, «The First Rule of Logic» Peirce says, «one thing is needful for learning the truth, and that is a hearty and active desire to learn what is true» (*RLT* 170). This is a sentiment, an acritical orientation to seeking «eternal verities». Science cannot provide this kind of orientation because there is no proposition in science that answers to the conception of belief. «Full belief», Peirce says in the first lecture, «is willingness to act upon the proposition in vital crises... and matters of vital importance must be left to sentiment, that is, to instinct» (*RLT* 112). Reasoning begins with what we already think as the beginning of increasing self-control. Instincts provide the ground

for this development since they are beyond the thinking of any individual, and also because they are not static. Peirce writes:

Instinct is capable of development and growth, —though by a movement which is slow in the proportion to which it is vital; and this development takes place upon lines which are altogether parallel to those of reasoning. [...] Not only is it of the same nature as the development of cognition; but it chiefly takes place through the instrumentality of cognition. The soul's deeper parts can only be reached through its surface (*RLT* 122).

Inquiry into «vital» sentiments and inquiry in science is crucial for logic, which is seen only in its application within the self-critical refining of habits of action and belief. The vitality of instinct lies in its being an object of inquiry without being an arbitrary product of thought. Peirce's main insight in the paragraph above is the continuity between the development of instinct and cognition as the same that operates in scientific inquiry. In the context of both science and instinct inquiry seeks the law-like regularity subtending thought, that is, the real. The force of instinct leads to the desire for self-control as our practice that deviates from «what we cannot but believe» generates regret. Science does not carry this same motive force—we don't regret believing in a wrong hypothesis— but science does exemplify the success of probabilistic inquiry and recognizing error. Time, the reality that inquiry is always destabilized toward the future, is the nearest corollary to the motivation to self-correction arising from instincts. The reality of time is the basis of all scientific explanation, but scientific inquiry alone cannot explain the impetus discovered in reasoning. Science, as an exercise in the method of cognition, has its place in the approach to «the soul's deeper parts» mentioned above, but science cannot supply the goal of inquiry, which is advancing self-control and discovering the real which is accessible through inquiry into what we cannot help but believe³.

Instinct in inquiry takes on a new character in Peirce's 1905 *Monist* essays. For Peirce «What Pragmatism Is» is an occasion for the development of pragmatism. Only through the errors of pragmatism is this next level of precision possible. In fact, the undisciplined thought appearing in «literary journals» precipitates he says a «sort of cross between a dialogue and a catechism, but a good deal liker the latter» (*EP2* 338).

In response to the third question of this catechism, Peirce pronounces that his doctrine focuses on «a series of problems capable of investigation» by «its retention of a purified philosophy; secondly, its full acceptance of the main body of our instinctive

³ See Sandra Rosenthal. She writes that for Peirce «the objects within our world do not copy the independently real but rather emerge through our modes of grasping the independently real» (1979, p. 24).

beliefs; and thirdly, its strenuous insistence upon the truth of scholastic realism» (EP2 338-339). Readers aware of the role of 2nds in Peirce's triads will note the placement of instinctive beliefs in this description. Preserving philosophy for science turns on the content of instincts! In a crucial sentence he connects the product of instincts in self-controlled practice to the product of scientific inquiry:

Now, just as conduct controlled by ethical reason tends toward fixing certain habits of conduct, the nature of which does not depend upon an accidental circumstances, and in that sense may be said to be destined; so, thought, controlled by a rational experimental logic, tends to the fixation of certain opinions, equally destined, the nature of which will be the same in the end (EP2 342).

The essence of thought is the convergence possible due to the reality of its object, a movement connected to a test of his cosmological theory to the point that it is either «sustained or exploded» by its outcome. The incarnational component in Peirce's inquiry is most evident when he says «thirdness can have no concrete being without action; as a separate object on which to works its government, just as action cannot exist without the immediate being of feeling on which to act» (EP2 345). The spirit of discipline, self-control over thinking, is the goal of inquiry from the beginning of Peirce's work. This is achieved only in objective thought that aims at an end of thirdness manifested materially in the lives of inquirers. Such concrete being that reflects a «destined» end is, I think for Peirce, immortality.

In the following *Monist* essay, «Issues of Pragmatism», Peirce praises Thomas Reid as a philosopher well focused on the content of instinctive beliefs⁴ (EP2 349). However, pragmatism has six distinguishing characters from the Philosophy of Common Sense, but it accepts the beginning point that «we have an occult nature of which and of its contents we can only judge by the conduct that it determines, and by phenomena of that conduct». Inquiry touches this hidden character and changes it:

to say that determination affects our occult nature is to say that it is capable of affecting deliberate conduct; and since we are conscious of what we do deliberately, we are conscious *habitualiter* [by approximation] of whatever hides in the depths of our nature; and it is presumable . . . that a sufficiently energetic effort of attention would bring it out.

The object of reasoning resolves into relating all inferences to «one guiding principle» (EP2 347-348).

⁴ See Christopher Hookway (1990) for the claim that Peirce was an adherent of common-sense from the 1860s.

Translating acritical inferences (instincts) into products of logical argumentation, therefore, is a work of reasoning that alone manifests the affective influence on our occult nature from which we are able to discover the telos of reason by following the phenomena of self-control.

TRANSFORMATION OF INQUIRY AND THE REALITY OF GOD

The third essay Peirce planned for the *Monist* on «The Basis of Pragmaticism» was never completed. The six extant drafts show him casting around, at times wildly, for a platform for his logic. I think his effort to ground his logic issued in his last published work, «A Neglected Argument for the Reality of God» This essay tracks, in surprisingly existential terms, the transformation of the instinctive belief in God into a piece of logical argumentation⁵. God, an «infinitely incomprehensible object», provides an orienting character to inquiry by «supplying an ideal for life, and a «thoroughly satisfactory explanation of his whole threefold environment» (EP2 439). Telescoping the essay a bit, we read in section V that a «trained man of science» would accept that

an individual soul with its petty agitations and calamities is a zero except as filling its infinitesimal place and accepting its little utility as its entire treasure, [...] and bless God for the law of growth, with all the fighting it imposes upon him—Evil, i.e., what it is man's duty to fight, being one of the major perfections of the Universe. In that fight he will endeavor to perform just the duty laid upon him, and no more. Though his desperate struggles should issue in the horrors of his route, and he should see the innocents who are dearest to his heart exposed to torments, frenzy, and despair, destined to be smirched with filth, and stunted in their intelligence, still he may hope that it be best *for them*, and will tell himself that in any case the secret design of God will be perfected through their agency; and even while still hot from battle, will submit with adoration to His Holy will. He will not worry because the Universes were no constructed to fit the scheme of some silly scold (EP2 445).

I conclude this essay with Peirce's words which, for me, are almost as puzzling as Phillip Wiener found his «faith in the religious instinct». I am convinced that Peirce is the trained man of science he refers to, and so agree with Anderson that the [NA] is the fullest attempt he made to illustrate the continuity of religion and science, to show that they need not be fundamentally antagonistic tendencies in one's life,

⁵ See Paul Forster (2011, pp. 134 ff.) for an excellent description of abduction. His point can be included to support the abductive claim that the instinctive belief in the reality of God is a test for the validity of his logic.

despite the tension between their spirits», and that Peirce's «critical common-sensism attempts to bring the full belief of instinct and practice to the provisional belief of critical inquiry; the two are not reduced one to the other but are seen as dimensions of a fuller system of belief —a life» (1995, p. 137).

Peirce writes in *Metaphysics* «the human intellect is of the kin of the Creative Spirit» (MS L224), and this kinship is discovered only through the transformation of inquiry into a growing, vital image of the reality of God expressed in human action and the obedient service of inquiry.

REFERENCES

- Anderson, Douglas (1995). *Strands of System*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Dewey, John (1916). The Pragmatism of Peirce. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13(26), 207-213.
- Forster, Paul (2011). *Peirce and the Threat of Nominalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hookway, Christopher (1990). Critical Common-Sensism and Rational Self-Control. *Nous*, 24(3), 397-411.
- Kennedy, Gail (1958). Pragmatism, Pragmaticism, and the Will to Believe - A Reconsideration. *The Journal of Philosophy*, 55(14), 578-588.
- Peirce, Charles Sanders (1982). *Writings of C. S. Peirce: A Chronological Edition*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1992a). *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures 1898*. Edited by Kenneth L. Ketner. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1992b). *The Essential Peirce*. Volumes I and II. Indiana: Indiana University Press.
- Rosenthal, Sandra (1979). On the Epistemological Significance of What Peirce is Not. *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 15(1), 19-27.
- Wiener, Philip (1946). The Evolutionism and Pragmaticism of Peirce. *Journal of the History of Ideas*, 7(3), 321-350.

WILLIAM JAMES Y EL LUTERANISMO

Claudio Viale

Universidad Nacional de Córdoba

Universidad de la Rioja

Todo lo que no procede de la fe, ni se realiza en ella, es pecado.

Pablo, *Romanos* 14.23

INTRODUCCIÓN

En este artículo defiendo la idea de que existe un luteranismo en la filosofía de la religión de William James. Este luteranismo es importante no solo para la interpretación de su obra sino que también es relevante como contraposición frente a otras visiones del protestantismo dentro del pragmatismo clásico, particularmente la de George Herbert Mead, como intentaré mostrar en otro trabajo¹.

Desarrolladas con más precisión mis hipótesis, en este artículo pueden ser presentadas del siguiente modo: en primer lugar (H1), sostengo que existe un luteranismo en la filosofía de la religión de James que tiende a ser pasado por alto en la literatura; en segundo lugar (H2), mantengo que ese luteranismo es esencial para comprender la distinción entre *religión* y *moral* en la concepción de James.

Para llevar a cabo esta tarea divido el artículo en cinco partes: en la primera («*Las variedades* y la obra de James») justifico mi decisión de tomar a *Las variedades de la experiencia religiosa* como el trabajo fundamental para entender la concepción de religión de James. En la segunda («La religión según James») expongo H1 y presento algunos rasgos de la filosofía de la religión de este autor tal como la interpreto. En la tercera parte («James y Lutero») comparo la concepción de James con la de Lutero. En la cuarta («*Las variedades* y el luteranismo») examino cómo se desarrolla su luteranismo en *Las variedades* al exponer H2. Y, finalmente, presento algunas conclusiones.

¹ En otro artículo («La relevancia contemporánea de la filosofía de la religión de William James») me referiré a cómo su luteranismo se puede insertar en el debate contemporáneo entre secularistas y postsecularistas frente a otras posiciones dentro del pragmatismo clásico.

LAS VARIEDADES Y LA OBRA DE JAMES

Las variedades de la experiencia religiosa (en adelante, *Las variedades*) de James es tanto uno de sus escritos más originales, por un lado; como uno de los que más importancia tuvo para diversos filósofos e intelectuales (Wittgenstein, Durkheim y Troeltsch, por ejemplo, por nombrar solo algunos), por el otro. Tal como sostiene actualmente Hans Joas, a partir de *Las variedades* se busca definir un campo propio de la psicología y la filosofía de la religión otorgando centralidad a la experiencia religiosa (2000, cap. 3). Ahora bien, existen dos preguntas que deben ser respondidas en pos de la coherencia expositiva y argumentativa de este trabajo: en primer lugar, ¿cómo se inserta *Las variedades* dentro de la obra de James?; en segundo término, ¿es lícito recurrir a *Las variedades* como la obra fundamental de este autor en cuestiones religiosas?

Para responder a ambas preguntas recurro a una misma fuente. Creo, siguiendo la interpretación de Richard Gale, que la obra de James está escindida entre una ética *prometeica pragmatista* y un *misticismo antiprometeico* (1999, p. 7). Como acertadamente marca este autor, la escisión entre pragmatismo y misticismo es sincrónica al interior de la filosofía jamesiana ya que ambas líneas argumentales se encuentran en trabajos de distintos períodos. El punto fundamental, sin embargo, es que la interpretación de Gale es relevante porque pretende dar una explicación de diferentes aspectos y tendencias de la filosofía jamesiana.

Ahora bien, el rasgo fundamental de la escisión entre pragmatismo y misticismo en la obra de James se vincula con dos características divergentes hacia las que apuntan: mientras que el pragmatismo resalta la acción como el aspecto fundamental para hacer inteligible a los seres humanos en su entorno, por un lado; el misticismo está basado en promover la pasividad que volvería factible ciertos estados religiosos, por el otro. En términos de Gale:

Mientras que su yo prometeico quiere conducirlo hacia [*to ride hear on*] los objetos para así controlarlos de acuerdo a sus propios fines, su yo místico quiere devenir íntimo con ellos entrando en su vida interior consciente para devenir unificado con ellos, aunque no de una manera que implica identidad numérica, ya que James favoreció siempre el misticismo plural (p. 14; la traducción es mía).

Existen dos obras, según este autor, paradigmáticas de ambas concepciones: *La voluntad de creer* encarna el costado pragmatista por excelencia de la obra de James, por un lado; mientras que *Las variedades* está atravesada principalmente por el enfoque místico. La primera es esquematizada por Gale en el siguiente silogismo:

1. Siempre estamos moralmente obligados a actuar a fin de maximizar la satisfacción del deseo, sobre las otras opciones disponibles para actuar.

2. La creencia es una acción.

3. Por tanto, siempre estamos moralmente obligados a creer en una manera que maximiza la satisfacción del deseo, sobre otras creencias disponibles (p. 11; la traducción es mía).

No es este aspecto el que me interesa examinar en este trabajo. Lo que quiero mostrar es cómo la concepción jamesiana de religión distingue nítidamente entre *religión* y *moral*, por un lado; y como esa distinción se vincula con el luteranismo, por el otro. Si tomamos este último aspecto, en tanto, tenemos que inferir que la *pasividad* de los individuos es el rasgo central de la concepción de religión de James. Esta interpretación es llevada a cabo en *Las variedades* y, si estoy en lo cierto, está estrechamente ligada a una concepción luterana de religión como intentaré mostrar en las próximas páginas.

LA RELIGIÓN SEGÚN JAMES

El individualismo jamesiano en materia religiosa ha llevado en forma recurrente a la interpretación de que existe una tensión entre la religión de los individuos que propugna James, por un lado, y la dimensión colectiva de la vida de los seres humanos, por el otro. Esta sería la forma canónica de interpretar la concepción de religión de James. Esa, sin embargo, no es la vía que pretendo desarrollar en este trabajo. En otros términos: mi tesis es que lo que está centralmente en juego en la concepción de religión de James no gira tanto alrededor de su individualismo —y su tensión con dimensiones colectivas— sino alrededor de dos ejes ligados a lo que podría llamarse su *luteranismo* y que he presentado en la introducción a partir de dos hipótesis: en primer lugar (H1), la idea de la preeminencia de la fe (justificación por la fe) en asuntos religiosos, que James toma directamente del gran reformador alemán y que yo llamo su luteranismo; y, en segundo lugar (H2), la relevancia de la idea de justificación por la fe para comprender las distintas mentalidades religiosas que este autor concibe en *Las variedades*: las almas sanas, las enfermas y los nacidos dos veces. Aclaro en esta sección, entonces, algunos aspectos centrales del libro de James, antes de analizar cómo, en definitiva, su luteranismo aparece como uno de los núcleos centrales de *Las variedades* (H1).

Aunque con diferentes matices y distinta suerte interpretativa, autores como Charles Taylor (2000) y Hans Joas (2004) parecen estar siguiendo el *dictum* jamesiano de las primeras páginas de *Las variedades* en sus trabajos sobre el autor: la esencia de la religión tiene que ser buscada no en sus aspectos institucionales y en sus doctrinas teológicas sino en las relaciones personales del individuo con lo que concibe

como la divinidad y esto se debe a que, en términos de James, la religión es un indisputable capítulo de la historia del egoísmo humano [*human egotism*]:

El centro alrededor del cual la vida religiosa, tal como la hemos considerado, se mueve es el interés del individuo por su destino personal y privado. Resumiendo, pues, la religión es un momento o capítulo en la historia del egoísmo humano; los dioses en los que se cree —tanto por los primitivos como por los hombres intelectualmente disciplinados— tienen en común reconocer la llamada personal; el pensamiento religioso se realiza en términos de personalidad, siendo esto para el mundo de la religión el hecho único y fundamental. Actualmente, como en cualquier tiempo anterior, el individuo religioso exige que la divinidad se reúna con él a partir de sus intereses personales (1994, p. 231).

Parece un contrasentido, entonces, buscar en la obra de James, y particularmente en *Las variedades*, elementos que vayan más allá de concebir a la religión como un asunto de individuos negociando solos frente a la deidad. Sin embargo, si las hipótesis de este trabajo son correctas, lo que se debe buscar son los núcleos centrales de la concepción de religión de James². En el marco de *Las variedades* uno de esos núcleos, en mi interpretación, es el luteranismo. De las distintas citas y paráfrasis de Lutero que hace en el libro, la central para mis propósitos es la siguiente:

La certeza en que Cristo había hecho su obra genuinamente formaba parte de lo que Lutero entendía por fe, que es la fe en un hecho concebido intelectualmente, pero esto constituye nada más que una parte de la fe de Lutero, la otra es la más vital. Esta otra parte no es algo intelectual, sino inmediato e intuitivo, la seguridad —por decirlo así— de que yo, este yo individual, estoy salvado ahora y para siempre (p. 116).

James no está solamente parafraseando a Lutero sino que está suscribiendo una visión de la fe que es esencial para entender su propia obra. Es lo que en sus términos llama *faith state* o *assurance*. Se podría decir, entonces, que el luteranismo de este autor consiste en lo siguiente: las diversas mentalidades religiosas existentes (las almas sanas, las enfermas y los nacidos dos veces, según *Las variedades*) se vuelven inteligibles solo a partir de concebir a la fe de los individuos (justificación por la fe en términos luteranos) como el elemento central y no a partir de las acciones de ellos (justificación por las obras). En otros términos, a pesar de las notables diferencias

² Joas ofrece una interpretación relevante. En *The Genesis of Values* dedica uno de los primeros capítulos a James, sosteniendo, como es correcto, que el filósofo norteamericano distingue nítidamente entre el ámbito propio de la moral y el ámbito de la religión.

de las distintas mentalidades religiosas, todas comparten un núcleo común: la centralidad de la fe para hacerlas inteligibles.

La fe, en tanto, no es un fenómeno intelectual, sino una cierta disposición a subyugar el yo ante la divinidad. Ahora bien ¿por qué es tan importante vincular a James con el luteranismo? Porque el luteranismo hace patente la convergencia de las distintas mentalidades religiosas de *Las variedades* hacia la *pasividad* como su rasgo característico. En otros términos, tomando la interpretación que hace Ernst Troeltsch del luteranismo, la insistencia de Lutero en la gratuidad de la gracia y la impotencia de los seres humanos lo conduce a una especie de *quietismo* que contrasta con el espíritu activo y legalista del calvinismo (1992, pp. 497-498). Ese mismo *quietismo* se encuentra en la concepción de religión de James y es, a mi juicio, derivado de su luteranismo.

Se necesita precisar, entonces, qué no es el luteranismo jamesiano. En primer lugar, con *luteranismo* no estoy arguyendo que James tuviera una visión *doctrinaria* medieval de la religión. Tal como han escrito Ernst Troeltsch y Joachim Goetz, entre otros, Lutero pertenecía más a una cultura medieval (esto es, eclesiásticamente dirigida) que a una moderna. En términos de Goetz, Joachimsen, Marcks, Mommsen y Heinrich:

La fe literal de Lutero, su rígida ortodoxia, el estrecho confesionalismo de su siglo, la idea de que el príncipe soberano decide sobre la religión de los súbditos, las crueles persecuciones de heterodoxos en la época de la Contrareforma, todo esto induce a fácilmente a considerar este período cómo la última estela de la Edad Media (1932, p. 32).

En segundo lugar, James no aboga en ningún momento por un estrecho biblicismo tal como lo hace Lutero. Por último, al mismo tiempo que no puede ser tenido por un conservador en el ámbito teológico doctrinario, tiene una mirada explícitamente crítica del sector que era considerado la avanzada teológica de su tiempo: el protestantismo liberal. Contra esta visión, por ejemplo, escribe:

El avance del liberalismo en la cristiandad en los últimos cincuenta años puede muy bien considerarse una victoria de la mentalidad sana en la Iglesia sobre la morbilidad con que la vieja teología del fuego del infierno estaba más armoniosamente relacionada a lo que consideran la continua preocupación de los cristianos de ideas anticuadas por la salvación de su alma como cosa enfermiza y censurable en lugar de admirable, y una actitud optimista y «viril», que a nuestros abuelos habría parecido absolutamente pagana, se ha convertido a sus ojos en un elemento ideal del carácter cristiano (1994, pp. 45-46).

En otros términos, mientras en el pasado el cristianismo acentuaba el papel de la corrupción del alma humana, el liberalismo cristiano señalaba la dignidad de los seres humanos, por un lado, y propugnaba actitudes morales «musculares», en términos de este autor, por el otro. James, en parte utilizando un marco conceptual luterano, se opone a ambas concepciones debido a su unilateralidad. En otras palabras, ambas visiones no contemplan la existencia de variedades de experiencia religiosa tal como correctamente las entiende este autor.

El eje central de esta primera parte consiste en sostener que existe un luteranismo explícito en *Las variedades* de James, que es la H1 de este trabajo. Ese luteranismo no es tanto la aceptación intelectual de la gracia de Cristo, sino la sensación aguda de que *ya y para siempre* estamos salvados. En las próximas secciones tratare de mostrar cómo esta H1 se vincula con la H2.

JAMES Y LUTERO

Sostuve anteriormente que *Las variedades* está basado en la fenomenología de mentalidades o almas religiosas que James presenta: las almas sanas, las enfermas y los nacidos dos veces. James repite una y otra vez a lo largo del libro que esta fenomenología es descriptiva aunque se inclina luego por una visión pluralista en materia religiosa, esto es, de tolerancia hacia los distintos temperamentos religiosos. En ese contexto, las almas sanas son aquellas para las que todo va bien en el mundo, es decir, aquellas que tienen una imposibilidad de captar el mal en el mundo. Aunque en su versión extrema sería un ejemplar difícil de encontrar —lo que podríamos denominar un alma *radicalmente* sana, un Job sin maldiciones— James sostiene que la de las almas sanas no son solo actitudes existentes sino probablemente las más comunes de todas. Todos sacamos la mirada, nos quiere decir el autor, de lo que va mal a nuestro alrededor (sobre todo de los otros) y esta es una actitud casi necesaria de supervivencia.

Con la agudeza que lo caracteriza, James no solo perfila los rasgos de esta mentalidad sino que la encuentra difuminada en concepciones que no solo difieren entre sí sino que son, en principio, antagónicas —desde el *mind-cure movement*, pasando por el luteranismo hasta la ciencia—. Pero da un paso más. De los rasgos centrales de las almas sanas infiere la distinción entre moral y religión:

Bajo estas condiciones la forma de tener éxito, tal y como garantizan las innumerables narraciones personales, *es a través de un método antimoralista*; la rendición de que os hablaba en la segunda conferencia, la pasividad, la no actividad, la relajación, la no asimilación, deberían ser ahora las normas. Dejad correr el sentimiento de responsabilidad, olvidad vuestro cometido, descansad la carga de vuestro destino

a poderes superiores, sed indiferentes a lo que acontece y encontrarais que no solo obtengáis una distensión interior perfecta, sino que, además, conseguís también los bienes particulares a los que pensabais renunciar. En esto consiste la salvación a través de la autodesesperación, *el morir para nacer verdaderamente de la teología luterana*, el pasar a la nada que dice Jacob Böhme (1994, p. 54; las cursivas son mías).

El antimoralismo como método para fijar creencias religiosas tiene fuentes diversas, siendo el luteranismo una de ellas. Las almas sanas en materia religiosa, entonces, se perciben como salvadas a partir de lo que James llama un método antimoralista, esto es, el establecimiento de una paráfrasis en terminología luterana: están salvadas a partir de la fe y no a partir de las obras. En otro pasaje de *Las variedades*, en tanto, puede apreciarse claramente este *antimoralismo*:

Al llegar a este punto, la religión se constituye en lo que viene a rescatarnos y sujeta nuestro destino en sus manos. *Hay un estado de ánimo que los hombres religiosos conocen pero no los otros*, para los que la voluntad de afirmación y mantenimiento quedó desplazada por el de cerrar la boca y ser nada ante las inundaciones y las plagas del Señor. En tal estado de ánimo lo que más temíamos se convirtió en la morada de nuestra seguridad y la hora de nuestra muerte moral se convirtió en el día de nuestro nacimiento espiritual (p. 25; las cursivas son mías).

Más claro aún: «La moralidad simple y pura acepta la universal ley del todo y la reconoce y obedece; pero debe hacerlo con el corazón apesadumbrado y triste sin dejar de sentirla como un yugo» (p. 22). La moral, por tanto, puede devenir en un ámbito de mera imposición social al sujeto, mientras que la experiencia religiosa es concebida por James —y por Durkheim en la interpretación de Joas— como un recurso que le otorga poder creador al individuo. La moral y la religión, entonces, se diferencian en el *modo* de aceptar la realidad, mientras que la moral puede ser la aceptación externa corroída por la desaprobación interior, la religión es la aceptación incondicional de cualquier devenir. Por ello para algunos temperamentos religiosos, al menos, existe la obediencia incondicional y con el corazón extasiado hasta del más inhumano martirio. En este contexto mi H2 es que esa distinción entre moral y religión se infiere del luteranismo de James, esto es, de su concepción de que la fe es la base de la religión y no las buenas acciones. Seguidamente, se infiere que la pasividad y la relajación —en palabras del autor—, que constituyen la consecuencia del método antimoralista, son elementos claves para la religión.

Ahora bien, ¿en qué consiste el luteranismo de James y cómo se realiza la inferencia que propongo como H2? Existen cuatro términos claves del universo luterano que se relacionan directamente con la filosofía de la religión de este autor: fe, salvación,

gratuidad y buenas obras. Como es bien sabido, si bien Lutero concibe a las buenas obras como esenciales para la vida de los cristianos, no es por ellas que llegamos a la fe y a la salvación. En relación a este punto Fischer, en su comentario a *Las buenas obras* de Lutero, sostiene que: «En el primer mandamiento, Dios nos pide que depositemos nuestra confianza y esperanza solo en él, porque solo él es Dios. *Este mandamiento no lo cumplimos por nuestro hacer, sino tan solo por nuestra fe y en nuestra fe*» (1974, p. 18).

Esto es, para Lutero las *necesarias* buenas obras son producto de la fe y no a la inversa. En sus términos: «Y esta fe trae enseguida consigo el amor, la paz, el gozo y la esperanza, puesto que, a quién confía en Dios, a este le da pronto el don de su Espíritu Santo, tal como dice San Pablo en *Gálatas 3*: “No recibisteis el Espíritu por vuestras obras buenas, sino al creer en la palabra de Dios”» (p. 27).

Se infiere con claridad, entonces, que la fe es la vía para llegar a la salvación y no las buenas obras, ya que las últimas son subsidiarias de la primera. Se deduce, también, que es una especie de luteranismo el que está en la base de la filosofía de la religión de James, esto es, *es en la fe y no en las buenas obras adonde hay que buscar la esencia de la religión*. Pero ¿cuál es el origen de esta fe? y ¿cuál es su naturaleza? Lutero se refiere explícitamente a este tópico en *Las buenas obras* donde escribe lo siguiente:

Pero preguntas dónde pueden hallarse y de dónde provienen la fe y la confianza. Por cierto, es sumamente necesario saberlo. Primero, sin duda, no provienen de tus obras ni de tus méritos, sino solo de Jesucristo, *gratuitamente* prometidas y dadas. Así debes inculcarte a Cristo y observar cómo en él Dios te propone y ofrece su misericordia sin ningún merecimiento procedente de tu parte (p. 37).

El individuo, por tanto, recibe *gratuitamente* ese regalo divino por parte de Dios, sin que sus méritos entren en la transacción. Esto nos lleva a inferir que esta fe, que puede interpretarse como la aceptación intelectual de la palabra de Dios o la sensación de que estamos salvados, tanto para Lutero como para James, es un fenómeno meramente *pasivo*. Sobre esta temática existen diversas posiciones interpretativas. Para mis propósitos basta con remarcar que James interpreta la concepción de la fe luterana como arguyendo una pasividad radical. En otros términos, este autor interpreta a Lutero como sosteniendo no una mera concepción intelectual acerca de la aceptación del trabajo de Cristo sino «...la seguridad —por decirlo así— de que yo, este yo individual, estoy salvado ahora y para siempre» (1994, p. 116) que es una mera donación.

LAS VARIEDADES Y EL LUTERANISMO

Entonces, para saber si mi interpretación es correcta, es decir, que existe un componente luterano en la filosofía de la religión de James, se tienen que examinar los vínculos entre el luteranismo, por un lado, y las mentalidades religiosas tal como las presenta el autor en *Las variedades*, por el otro. Esta tarea consiste, básicamente, en analizar cómo James recurre a Lutero para ilustrar los rasgos de las distintas mentalidades religiosas en dicha obra. Se ha visto que las almas sanas son aquellas para las que todo va bien en el mundo. Una de las formas en que logran ese cometido es enfatizando la importancia de la fe (y dejarse apoyar por un poder superior) más que las buenas obras (cometido destinado a fracasar en mayor o menor medida), lo que se ha visto que James llama un *método antimoralista*. Por ello, en ese sentido, el luteranismo y las almas sanas tienen un núcleo en común.

La segunda clase de mentalidad religiosa que James presenta en *Las variedades* son las almas enfermas, esto es, las almas melancólicas que tienen la aguda sensación de que todo va mal en el mundo: «No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo sin que pueda apreciarse, ni por un momento, otra concepción o sensación en su presencia» (1994, p. 78).

Como bien lo señala al final del capítulo VII, las mentalidades sanas y las enfermas se oponen radicalmente, siendo esta uno de sus fundamentos para apelar a un pluralismo religioso. En otras palabras, dado que existen estas mentalidades con necesidades tan diferentes, ¿pueden suscribir la misma religión? La obvia respuesta de James es que no. Existe una coincidencia entre ambas concepciones, sin embargo, y es que las dos están moldeadas por el luteranismo. Con respecto a las almas enfermas, James escribe:

No habré de recordar otra vez la formidable congruencia de la teología protestante con la estructura de la mente tal como aparece en estas experiencias. En el extremo de la melancolía, el yo que es consciente de no poder hacer nada; falla completamente, se encuentra sin recursos y nada de lo que haga servirá de ayuda. La redención de estas condiciones tan subjetivas ha de ser un regalo o nada, y la gracia por el sacrificio de Cristo constituye este regalo (p. 116).

Lo que observa correctamente este autor es que la morbidez propia de este tipo de mentalidad religiosa da lugar a concebir al individuo como un pasivo receptor de la gracia y, en ese sentido, esta mentalidad es perfectamente congruente con el luteranismo al que explícitamente recurre: «Dios —dice Lutero— es el Dios del humilde, del miserable, del oprimido, del desesperado, y su naturaleza consiste

en hacer que el ciego vea, consolar al que está triste, justificar al pecador y salvar a los desesperados y condenados» (Lutero, citado por James, 1994, p. 116).

En sus propias palabras: «Es decir, cuando más literalmente perdido se está, más literalmente se alcanza a ser el ser que el sacrificio de Cristo ha redimido» (1994, p. 116). La coincidencia, entonces, entre ambas mentalidades, la sana y la enferma, es que apelan explícitamente a la pasividad y a la relajación y no a la actividad como el centro de su visión. Es decir que son concepciones religiosas y no concepciones morales, tal como las entienden James y Lutero. En esta misma dirección escribe Gale: «Esta resignación y abandono del yo finito y su voluntad consciente se encuentra en las experiencias místicas y de conversión de ambos los nacidos una vez y los nacidos dos veces, o las mentalidades sanas y enfermas» (1999, p. 256; la traducción es mía).

La última mentalidad que se presenta en *Las variedades* es la de los nacidos dos veces. Esta es, sin duda, la más completa de todas porque, parafraseando a James, son seres que han visto los dos lados del abismo, a partir de un proceso que llama de redención: «Se trata de un proceso de redención y no de un simple retorno a la salud natural, y el enfermo, cuando se salva, experimenta aquello que le parece un segundo nacimiento, una forma de ser consciente mucho más profunda que la que antes disfrutaba» (1994, p. 76).

En otros términos, los nacidos dos veces son almas recuperadas, esto es, aquellas que han dejado atrás la morbidez de las almas enfermas y se han reencontrado con un sentido vital. Los procesos de redención a los que alude James pueden ser tanto religiosos como no religiosos. Lo que me interesa marcar es cómo se relacionan los procesos religiosos de redención con lo que llamo el luteranismo de James en los nacidos dos veces. A diferencia de lo que sucede con las otras mentalidades, no hay aquí mención explícita de Lutero y su obra por parte de James. Se tiene, por tanto, que considerar cómo se relacionan lógicamente, y la relación lógica se da a partir de lo que se ha visto que este autor denomina un *método antimoralista*: «Puede llegar gradual o abruptamente, puede presentarse a través de sentimientos en ebullición o de acción asimismo alterados o también a través de las experiencias que más adelante denominaremos “místicas”. Llegue como sea, produce una especie de desahogo característico y este desahogo nunca es tan extremo como cuando se vacía en el molde religioso (p. 84).

Para los nacidos dos veces, entonces, vale lo mismo que para las almas enfermas y los nacidos una vez, esto es, encuentran su sentido vital dejando a un lado el yo finito y apoyándose en un alivio o desahogo externo.

CONCLUSIÓN

La filosofía de William James está atravesada por diversas tensiones. La psicología de la religión y la filosofía de la religión no constituyen una excepción. Como se ha visto, en este caso aparece una tensión, marcada por Gale, entre el pragmatismo prometeico expuesto paradigmáticamente en *La voluntad de creer* y el misticismo antiprometeico de *Las variedades*. Mi propósito, en este contexto, consistió en enfatizar un aspecto descuidado de la psicología de la religión y de la filosofía de la religión de James, que es su luteranismo.

Resaltar el luteranismo de James es esencial con miras a dos propósitos: en primer lugar, para vincularlo, desde un punto de vista teológico, con la tradición protestante de la que es parte —en muchas interpretaciones de su obra esto es pasado por alto o mencionado solo superficialmente—. En segundo lugar, para remarcar la diferenciación entre moral y religión que él establece. Estos dos propósitos, en suma, pueden hacernos ver cómo el derrotero del luteranismo cobra cuerpo en la obra del autor de *Las variedades*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ale, Richard (1999). *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Joachim (1974). Introducción. En *Las buenas obras (1520)*. *Obras de Martín Lutero*. Tomo II (pp. 17-21). Buenos Aires: Paidós.
- Goetz, Walter, Paul Joachimsen, Erich Marcks, Wilhelm Mommsen & Hans Heinrich (1932). *Historia universal*. Tomo V: *La época de la revolución religiosa: la Reforma y la Contrareforma, 1500-1660*. Versión española de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- James, William (1994[1902]). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Versión española de José Francisco Yvars. Madrid: Península.
- Joas, Hans (2000). *The Genesis of Values*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutero, Martín (1974). *Obras de Martín Lutero*. Tomo II. Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, Charles (2004). *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Troeltsch, Ernst (1992). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Volumen II. Kentucky: Westminster John Knox Press.

POLÍTICA CULTURAL Y RELIGIÓN: LOS USOS RORTYANOS DE JAMES

Eduardo Mattio

Universidad Nacional de Córdoba

Universidad Católica de Córdoba

Nadie de entre nosotros debe censurar al otro, ni insultarle. Por el contrario, debemos respetar con delicadeza y hondura la libertad de pensamiento del otro: solo entonces lograremos dar lugar a una república intelectual; solo entonces obtendremos el espíritu de tolerancia interior... que es gloria del empirismo; solo entonces viviremos y dejaremos vivir tanto en lo especulativo como en lo práctico.

William James, *La voluntad de creer*, X

...cuando hablamos de repensar el secularismo, hemos de pensar cómo los pensadores seculares... deben adquirir mejor oído para la religión.

Cornel West, *Religión profética y futuro de la civilización capitalista*

En la última década de su carrera, Richard Rorty ha prestado especial atención a la cuestión religiosa, en particular, al problemático vínculo entre religión y esfera pública. Concentrado en diseñar una política cultural democrática, claramente secular —en palabras de E. Mendieta, «un creciente romanticismo politeísta y antidogmático» (2008, p. 227)—, Rorty ha insistido en proponer una necesaria privatización de las creencias religiosas que garantice el abandono de toda forma de autoritarismo. Para lograr ese propósito, la referencia a James le ha resultado ineludible: Rorty cree que una relectura de *La voluntad de creer* a medida de sus prejuicios secularistas le permite sustituir el par jamesiano intelectual-pasional por el par liberal público-privado. Con el objeto de revisar críticamente tales afirmaciones, en la primera parte de mi trabajo examinaré brevemente el alcance de la noción rortyana de *política cultural*. En la segunda sección, mostraré el vínculo que Rorty pretende establecer entre su concepción secularista de la religión y ciertas consideraciones expuestas por James en *La voluntad de creer*. Para terminar, sugeriré otra lectura posible del clásico texto de James que explicita su utilidad genuinamente postsecular.

1

Al inicio del cuarto volumen de sus *Escritos filosóficos*, Rorty introduce una noción que de algún modo ya está presente en su obra precedente. En un artículo dedicado casi completamente a «la prioridad ontológica de lo social» —tópico que este autor toma de la obra de Robert Brandom—, la ocasión para recurrir a dicha cuestión es lo que allí denomina un debate de *política cultural*. Con esta última expresión, el filósofo se refiere a «las polémicas relacionadas con las palabras que hemos de utilizar» (2010, p. 21). Es decir, se alude a todos esos debates encaminados a sustituir en la esfera pública ciertos vocabularios que favorecen la exclusión o la discriminación por otros vocabularios que incrementan la tolerancia de ciertos grupos mayoritarios respecto de otros colectivos considerados diferentes. Dicha empresa no solo supone la remoción de ciertas expresiones de alto contenido despectivo —pensemos en las clásicas discusiones acerca del discurso de odio— sino también el abandono de *temas discursivos enteros*. Dejar de recurrir a conceptos como *raza* o *casta* se encamina a desalentar la práctica de dividir a los seres humanos en función de su descendencia genealógica: «viviríamos en un mundo mejor —advierte Rorty— si la idoneidad de la gente como esposas, empleados o funcionarios públicos se juzgara enteramente sobre la base de su conducta, y no, siquiera fuese parcialmente, en virtud de una referencia a su origen» (pp. 21-22). Eso no quiere decir que para ciertos propósitos no resulte relevante cierta consideración acerca del origen de las personas. Es claro que la noción de *transmisión genética* puede resultar necesaria para algunos fines biomédicos, pero inútil para todo lo demás. Con lo cual es claro que el vocabulario de la genética bien puede reemplazar para ciertos propósitos la alusión a *los orígenes raciales*.

En efecto, en casos tales como *raza* o *noble cuna*, es prácticamente evidente que la pregunta «¿existe tal cosa?» es equivalente a «¿necesitamos hablar de ella?». Frente a dichas cuestiones, «los debates que tratan de elucidar si debemos dejar de hablar o no de razas distintas son de naturaleza «política» antes que «científica» o «filosófica» (p. 22). Ahora bien, frente a otras cuestiones —por ejemplo, la relevancia o no de hablar de neutrones— tal equivalencia no parece apropiada. Parece que para ciertos propósitos aún conviene distinguir entre cuestiones ontológicas y cuestiones prácticas, es decir, entre «interrogantes científicas asociadas con la existencia y las propiedades de las partículas elementales» y «la cuestión política de si ha de juzgarse bueno o no para la humanidad que los científicos comenzaran a cavilar sobre la eventualidad de la escisión atómica» (p. 22).

El punto álgido en esta controversia es difícil de ocultar: ¿cómo puede saberse cuándo un debate acerca de lo que existe se debe plantear al margen de nuestros propósitos sociopolíticos? ¿En qué áreas son pertinentes los debates de política cultural y en cuáles no deberían tener lugar? Rorty entiende que para eso nunca tenemos

un criterio arquimédico o independiente de nuestros intereses sociales; la cuestión misma acerca de qué materias son reductibles a un debate de política cultural es también una cuestión de política cultural.

Lo dicho hasta aquí, según este autor, tiene enorme importancia al momento de pensar el rol que ha de desempeñar la religión en el mundo contemporáneo. Por una parte, muchos piensan que deberíamos dejar de hablar de Dios; dicho vocabulario suele servir de justificación para actos de crueldad verdaderamente condenables. No por nada, muchos creen que «las instituciones eclesiásticas se cuentan entre los principales obstáculos para la constitución de una comunidad global de carácter cooperador» (p. 23). Más aún, Rorty supone que para «adoptar una actitud pragmática frente a la religión» deberíamos dejar de hablar de Dios puesto que dicho vocabulario impide la búsqueda de la felicidad humana. Por otra parte, no son pocos los que resisten esta perspectiva secular; independientemente del efecto que las creencias religiosas tengan en la felicidad humana, para ellos, es un hecho determinante que Dios existe, que los seres humanos son propietarios de un alma inmortal. De tal suerte, creen necesario anteponer la ontología a cualquier debate de política cultural.

Para argumentar lo contrario, es decir, que la política cultural debe sustituir a la ontología —al menos en lo que respecta al vocabulario religioso—, el neopragmatista cree que la obra de James resulta imprescindible. Veamos a continuación el uso que Rorty hace del pragmatista clásico.

2

A juicio de Rorty, la cuestión relativa a la conveniencia de seguir o no hablando de Dios debe dividirse en dos subcuestiones que es preciso diferenciar. La primera se refiere al derecho de cualquier hombre o mujer a ser religioso con independencia de que sea capaz de justificar sus creencias ante otras personas. Respecto de esto, este autor señala que la mayoría de los intelectuales admiten hoy que toda persona tiene derecho a profesar sus convicciones religiosas aun cuando no haya práctica social alguna que las justifique. El creciente proceso de secularización producido a lo largo de la modernidad ha convertido a las religiones en creencias privadas, por tanto la admisión o no de tales creencias es una cuestión de incumbencia individual que no precisa ser discutida ni justificada ante otros. En otras palabras, los particulares son libres de adoptar las creencias religiosas que crean convenientes, en tanto se atengan a respetar ese mismo derecho a otros particulares: «Los individuos son libres de idear sus propios juegos semiprivados del lenguaje..., con tal de que no insistan en que todos los demás hayan de jugar también a ellos» (p. 58).

La segunda cuestión, un tanto más controvertida, se resume en la pregunta «¿Qué cabe hacer con las iglesias organizadas?» Frente a este punto, Rorty entiende

que aunque coincidamos en que la sociedad debe conceder a cada individuo el derecho a sostener su sistema de creencias privado, no debe por ello dejar de ser «militantemente anticlerical». No hay nada que objetar a la existencia de iglesias, en tanto no produzcan ningún tipo de perjuicio social. Ahora bien, ¿bajo qué criterio se supone que podremos determinar si tal o cual confesión religiosa causa o no perjuicio alguno? Aquí el autor reconoce que el asunto se complica: las controversias que suscita la influencia de las religiones en la vida pública, requiere adoptar resoluciones diferentes de acuerdo a cada época y región del planeta. No obstante, pese a reconocer que no existen criterios o normas universales que permitan zanjar tales conflictos, la manera en que el neopragmatista despacha ambas cuestiones no es de ningún modo neutral; está presuponiendo un criterio secularista y liberal que, según dice, halla inspiración en las consideraciones que James ofrece al respecto en *La voluntad de creer*.

Según Rorty, el interés principal que reviste hoy dicha conferencia es que nos evita la necesidad de reconciliar ciencia y religión. Gracias a James hemos aprendido que «es posible mantenerlas en compartimentos separados viéndolas como dos herramientas que satisfacen necesidades que no están en conflicto» (2000, p. 39). Admitir tal conclusión supone aceptar previamente que la explicación jamesiana de la verdad y el conocimiento es reductible a una ética utilitarista de las creencias. Según esto, sugiere Rorty, «la obligación de justificar las propias creencias solo surge en el momento en que los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con la satisfacción de las necesidades de los otros» (p. 41). En ese caso, respecto de la ciencia —en tanto esfuerzo cooperativo orientado a predecir y controlar las consecuencias de los acontecimientos y acciones— es razonable que nos veamos en la obligación de justificar nuestras creencias. En el caso de la religión, en cambio, tal obligación queda cancelada: en tanto proyecto individual orientado a proporcionar sentido a la propia vida, una estrategia utilitarista/pragmatista como la que Rorty atribuye a James permite privatizarla. De este modo, la exigencia de Clifford de no creer sin evidencia, o en palabras de Rorty, de «evitar creer algo que no pueda ser justificado ante el resto de nosotros» (p. 45), no es un motivo para eliminar los vocabularios religiosos. En su lugar, James arguye que «existen opciones forzosas, vivas e importantes que no pueden ser tomadas por evidencia, opciones que... no pueden ser «tomadas en base a [sic] razones intelectuales» (p. 45). Tales opciones, por caso, las religiosas, no son menos vivas, forzosas e importantes por no poder someterse al juicio de nuestros semejantes. Que podamos distinguir entre esfuerzos cooperativos y proyectos privados, no nos compromete, señala el neopragmatista, a atribuir a los primeros estatus privilegiado alguno; solo se distinguen —sociológicamente hablando— por la extensión del acuerdo que pueden suscitar.

En otras palabras, mientras que la tradición filosófica occidental ha entendido que el deseo no ha de jugar ningún papel en la fijación de las creencias, el pragmatismo clásico entiende que «el único sentido de tener creencias es satisfacer los deseos» (p. 46). En ese caso, la distinción entre ciencia y religión no es una distinción entre creencias fundadas y creencias infundadas, sino más bien entre creencias que sirven a deseos diferentes. En la medida que se entiende que las creencias son hábitos de acción y que su validez deriva de su capacidad para dirigir la acción, no resulta pertinente juzgar las creencias de acuerdo a su eficacia cognitiva; en todo caso, han de ser distinguidas por los deseos —compartidos o idiosincrásicos— que son capaces de solventar.

Por consiguiente, frente a la *hipótesis religiosa* establecida por James, esto es, frente a la suposición de que «las mejores cosas son las cosas eternas» y de que «somos mejores si creemos» (p. 46; James, 2004, p. 38), Rorty cree irrelevante distinguir entre el estado cognitivo de aceptar esta hipótesis y el estado no cognitivo de confiar en ella. Mientras tenga el mismo valor para orientar la acción, ¿qué importancia tiene que tal estado sea denominado como creencia, deseo o esperanza? «La gente tiene derecho a tener tal fe, como también tiene todo el derecho de enamorarse, de casarse precipitadamente y de seguir amando a pesar de los disgustos e inacabables decepciones. En todos esos casos, hace valer sus derechos lo que James llamaría «nuestra naturaleza pasional» y yo «nuestro derecho a la intimidad» (Rorty, 2000, p. 47).

En consecuencia, Rorty nos invita a redescubrir la distinción jamesiana entre intelecto y pasión en los términos de su distinción entre lo público y lo privado, es decir, «entre lo que precisa ser justificado ante los otros seres humanos y lo que no lo necesita» (2000, p. 47); entre nuestras responsabilidades intelectuales de cooperar en proyectos comunes que promueven el bienestar general y nuestros proyectos idiosincrásicos de edificación personal. Pero no porque tal distinción implique el compromiso de distinguir entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de la felicidad. En todo caso, se trata de admitir que en uno y otro caso, la búsqueda de la felicidad puede acotarse a distintas esferas de la vida, aquella que compete a otros y aquella que solo nos involucra a nosotros mismos.

3

¿Es posible otra lectura de la conferencia de James? Sin pretender agotar un texto tan complejo y escurridizo como *La voluntad de creer*, quisiera mostrar el paso en falso que da Rorty al vincular lo intelectual con lo público y lo pasional con lo privado, estrategia secularista que, a la sazón, le permite circunscribir el vocabulario religioso a los límites de la vida privada. Si no entiendo mal a James, con su texto no pretende privatizar la religión sino más bien sugerir una posición antidogmática respecto de la libertad de creer. En aquellos casos en que no tenemos evidencia

suficiente para creer x , es claro que el preferir evitar el error en lugar de abrazar la verdad, o al contrario, el preferir perseguir la verdad en lugar de rechazar el error son posturas igualmente justificadas, alentadas enteramente por nuestra naturaleza pasional. «Debemos recordar —como señala James— que esos sentimientos de deber respecto de la verdad o del error son, en cualquier caso, solo expresiones de nuestra vida pasional» (p. 30). En cuyo caso, ambas posiciones —el temor al riesgo de errar o la esperanza de que nuestras creencias sean ciertas— son igualmente legítimas, o si queremos, ninguna se halla más autorizada. Este no es un motivo para reducir tales convicciones a la vida privada; solo es una advertencia acerca de la legitimidad con la que podrían ser impuestas a los demás.

La importancia de tal punto no es menor cuando se pretende sustituir una perspectiva secularista de la religión como la que Rorty adopta por otra perspectiva postsecular más acorde a las necesidades de nuestra época. Como lo sugieren algunos sociólogos de la religión, no solo no es cierto que el proceso de modernización en Occidente haya coincidido con la decadencia de las convicciones religiosas, sino que tampoco puede corroborarse que haya decaído el papel de las religiones en la esfera pública (Casanovas, 2000). Con lo cual, a la hora de pensar el vínculo entre religión y esfera pública, tal vez sea mejor ofrecer, como James lo hizo, una concepción acerca del derecho a creer en el que se vean igualmente justificadas la libertad religiosa como la indiferencia agnóstica o atea. En ese punto, sugiero, parece que James nos enseña a ser lo suficientemente falibilistas como para aceptar que, en ausencia de evidencia suficiente, no solo se ve autorizado el derecho a no creer sino también el derecho a creer. Este puede ser un buen punto de partida —más afín al espíritu pragmatista— al momento de repensar la influencia de las convicciones religiosas en Occidente —su palmaria *desprivatización*— y de distinguir los modos benéficos o perjudiciales en que tales creencias contribuyen a la vida pública de las sociedades contemporáneas. Este puede ser un buen comienzo para adquirir, como sugiere Cornel West, mejor oído para la religión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Casanovas, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- James, William (2004). *La voluntad de creer*. Madrid: Encuentro.
- Mendieta, Eduardo (2008). Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty. *Ideas y valores*, LVIII(138), 17-28.
- Rorty, Richard (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard (2010). *Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós.

REEXPERIMENTANDO *LAS VARIETADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA*. UNA PROPUESTA DE LECTURA

Raúl Zegarra

Universidad de Chicago

Las líneas que siguen tienen como propósito estudiar algunas ideas de *Las variedades de la experiencia religiosa* (en adelante, *VRE*) de William James, aunque desde un marco de interpretación particular. Mi intención es leer el texto como un ejercicio complejo de articulación de dos formas de reflexión sobre la religión que se entrecruzan constantemente, aunque no siempre del modo más coherente. Ambos modos de aproximarse al problema pueden delimitarse a través de lo que empezaré a llamar una *reflexión minimalista* y otra *maximalista* en el terreno de la teología, entendida esta última como un ejercicio de inteligencia de la experiencia de fe¹. En ese sentido, podemos hablar de minimalismo teológico como una aproximación que se concentra en los elementos nucleares de la religión, en los puntos comunes que no dependen de una confesión particular; se trata, además, de una perspectiva de interpretación que se pretende neutral y que, en el caso de James, tiende a ser fundamentalmente psicológico-descriptiva. Por maximalismo teológico, en cambio, me refiero a aproximaciones a la experiencia de fe que podríamos llamar «densas», aquellos supuestos que diferencian a las diversas religiones y que suponen creencias muy específicas y encarnadas relativas a contextos culturales, económicos, políticos, etcétera. En ese sentido, el minimalismo teológico supone un movimiento conceptual que hace *epoché* de los compromisos ontológicos más «densos», propios del carácter encarnado de las religiones, para ofrecer así una respuesta sostenible a los conflictos propios de las complejas relaciones entre estas. Habría que añadir, finalmente, que este no es un acercamiento antojadizo al texto, ya que la sugerencia de una interpretación minimalista es explícitamente abordada por James en la obra.

¹ Puede verse Gutiérrez (2003). Un texto clásico en el contexto de habla inglesa, no muy lejano de esta entrada, es Odgen (1972).

Así, indica el autor: «[...] estoy intentando expresamente reducir la religión a sus términos más elementales, a aquel *mínimo*, libre de excrecencias individualistas que, integrado por todas las religiones en su *núcleo fundamental*, nos permite suponer que todas las personas religiosas estarán de acuerdo» (1994, p. 375)². Teniendo en cuenta esta matriz hermenéutica, entonces, propongo que avancemos en el estudio del texto de James con el objetivo de ver si esta propuesta de lectura se sostiene apropiadamente.

Empecemos con algunas consideraciones preliminares antes de introducirnos en el centro de la argumentación. En primer lugar, cabe indicar que *VRE* constituye un texto de exploración psicológica y filosófica de la experiencia de la fe en sus variadas manifestaciones, exploración que, además, era parte de una tarea que James se había propuesto mucho antes de impartir las famosas *Gifford Lectures*, por lo menos desde 1883, poco después de haber muerto su padre: su misión era hacer inteligible el valor y el sentido de la religión para el destino de la humanidad. En segundo lugar, conviene señalar que para llevar a cabo tal exploración, James desarrolla un proyecto que prioriza la aproximación psicológico-descriptiva del fenómeno religioso³. Si bien es una investigación interesada en comprender la complejidad eminentemente subjetiva de la experiencia de la fe, la entrada por la cual se pretende llegar a ese fin es de orden objetivo, científico⁴: se desea ser tan neutral como sea posible y se pretende ofrecer un argumento suficientemente sólido para demostrar la legitimidad de las creencias religiosas. Con este marco general, quisiera que nos dirijamos al texto de *VRE* y que vayamos encontrando en él los elementos que permitan sostener la pauta de lectura que hemos sugerido más arriba.

² En adelante se hará referencia al texto a través de la sigla *VRE* acompañada del número de página.

³ Sin embargo, no hay que perder de vista que el estudio psicológico no es absolutamente neutral, el mismo tiende un trasfondo filosófico no siempre explícitamente tematizado, pero sí declarado. Pueden verse el Prefacio de James (p. 11) y, sobre todo, la lectura que David Lamberth (1999) hace de *VRE* en su *William James and the Metaphysics of Experience*. Particularmente, la sección 3: «*The Varieties of Religious Experience: Indications of a Philosophy Adapted to Normal Religious Needs*» (pp. 97-145).

⁴ Así, por ejemplo, en su presentación inicial ante el auditorio reunido en la Universidad de Edimburgo, James sostiene: «Con respecto a la forma de dictar esta cátedra, he de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en la historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental. En consecuencia, podría parecer que como psicólogo fuese más natural para mí invitarlos a un estudio descriptivo de estas tendencias religiosas» (*VRE*, p. 14).

1

Una primera entrada que puede ponerse en sintonía con la propuesta interpretativa que esbozo puede hallarse en el modo en el que James inaugura su primera conferencia mediante el planteamiento de dos preguntas-eje que marcan el rumbo del texto, a saber: «¿Qué son las tendencias religiosas?» y «¿cuál es su significado filosófico?» (*VRE*, p. 14). Lo significativo de esta propuesta en relación a una interpretación global del texto es que si bien esta no reproduce exactamente la diferenciación entre minimalismo y maximalismo teológico que propongo, sí nos sugiere que James pensaba desde el inicio en una doble forma de leer los problemas abordados por el texto, cuya diferencia radica en el modo según el cual se observe el fenómeno religioso, modo que dependerá de los criterios y fines según los cuales dicho fenómeno sea interpretado. Si esta sugerencia es correcta, lo que veremos permanentemente en *VRE* es una aproximación dual al fenómeno religioso: la descriptiva (minimalista), cuyo objeto es explicar qué son las tendencias religiosas a través del examen psicológico-científico y la filosófica (maximalista), que pretende comprender el sentido último de dichas tendencias más allá de la descripción. Dicha aproximación resulta sumamente interesante, por más que, en el caso de James, no logre presentarse de modo suficientemente coherente dados los complejos fines del texto. No obstante, si vamos más allá de la exégesis jamesiana, lo que resulta inspirador es la idea de apropiarnos de esa dualidad para convertirla en una forma arquetípica de análisis de la religión, potenciando así lo esbozado por James pero no desarrollado del todo por él.

Volvamos ahora al hilo del texto. Para responder a esas dos preguntas, James utiliza varias estrategias, una de las cuales consiste en el planteamiento de la importante división entre lo que él denomina un juicio existencial y un juicio espiritual (*VRE*, p. 15)⁵. Así, un juicio existencial corresponde a las causas naturales, a la constitución histórica, al modo de realización de un hecho. En cambio, el juicio espiritual implica un análisis de la importancia, sentido y significado de esos hechos allende el modo como hayan sucedido. Luego, sostiene el autor, podría uno tener un juicio existencial que indicase que tal o cual hecho narrado por el texto bíblico no se corresponde con la experiencia histórica del pueblo de Israel; no obstante, desde la perspectiva espiritual, ello cobra un rol secundario: lo que importa es el modo en que esa experiencia tiene sentido y significado para quien cree en ella.

⁵ Ludwig Wittgenstein tiene aproximaciones a este tema muy cercanas a las planteadas por James. Por ejemplo, en los aforismos 166, 168 y 170 de *Aforismos. Cultura y valor*. Para un estudio sobre las afinidades entre ambos pensadores, puede verse Goodman (2008).

El sentido de una experiencia, pues, es algo mucho más complejo que las meras variables psicológicas que la constituyen. Si bien estas son imprescindibles, el significado de la experiencia excede ese marco. Esta idea será fundamental en el curso de la argumentación jamesiana en *VRE*.

Ahora bien, a pesar de que James desarrolla una estrategia teológicamente minimalista al aproximarse a la experiencia religiosa concentrándose en los mínimos elementales de la misma⁶ de un modo pragmáticamente consecuencialista, es decir, valorándola a partir de sus efectos positivos en la vida del creyente y en el tejido social; nuestro autor considera que tal aproximación es limitada y solo significativa para un público académico, las más de las veces escéptico. Por ello, luego de desbrozar el terreno para mostrar al incrédulo la legitimidad racional de la fe en virtud de sus consecuencias prácticas positivas, decide iluminar el estudio de la misma introduciendo una aproximación maximalista. En ese sentido, lo que el filósofo sostiene es que la estrategia minimalista requiere de un correlato argumentativo que sea capaz de mostrar que la fe tiene una densidad particular en la medida en que es siempre una experiencia encarnada que, normalmente, abarca nuestra vida de modo integral. Obviar el carácter maximalista de la fe para solo prestar atención a los mínimos racionalmente creíbles no sería más que quitarle a esta su densidad propia, su verdadero sentido. James lo sabía bien y por eso no dudó en complementar su análisis minimalista, que consideró siempre como una abstracción respecto de la configuración real de la fe, con una aproximación maximalista que ilumine lo que aquel podría opacar. Es en ese marco que surge el planteamiento de sus *over-beliefs*. Veamos, pues, este asunto a través del estudio de algunos fragmentos decisivos del texto de *VRE*.

2

Como hemos visto ya, la entrada de James al estudio del fenómeno religioso pretende estar desprejuiciada y desprovista de cargas confesionales: la determinación de lo que este tipo de fenómeno sea se basará en un estudio comparativo de sus características propias. Se trata, pues, de una estrategia conceptual típicamente pragmatista (y minimalista): se dejan de lado los compromisos ontológicos que no resistan

⁶ Los mínimos teológicos, en ese sentido, están conformados por los elementos nucleares de la experiencia de fe. Para James toda experiencia de fe religiosa tiene una estructura elemental (mínima) que consiste en la constatación de una transformación positiva de la vida del creyente, la misma que el creyente no se atribuye a sí mismo, sino que adjudica a la intervención redentora de una entidad externa, ordinariamente denominada «Dios». Esta estructura mínima es la que James considera inherente a la experiencia religiosa y es a partir de ella que construye la mayor parte de su estudio en *VRE*.

la crítica filosófica antifundacionalista⁷, el fenómeno religioso será tratado como cualquier otro con el fin de mostrar, sin prerrogativas *a priori*, su valor. De ahí, también, el deseo de James de concentrarse solamente en la religión personal, dejando de lado los entramados doctrinales de las religiones institucionalizadas (*VRE*, pp. 33-34)⁸. Es, como se ha dicho ya, un ejercicio deliberado de abstracción, su «propio punto de vista limitado sobre lo que debería ser la religión según el propósito de estas conferencias» (*VRE*, p. 32).

En ese sentido, nuestro autor establece dos fueros separados en su análisis de la religión. Ambos están claramente relacionados, pero el primero (el personal) tiene precedencia ontológica y cronológica sobre el segundo (el institucional). Además, cada uno de los frentes de análisis delinea preguntas distintas, aunque complementarias. El personal nos conduce más directamente al análisis descriptivo-psicológico de las experiencias religiosas; el institucional, a la articulación doctrinal y ritual de las mismas. El primer ámbito sería, en principio, el más psicológico; el segundo, el filosófico o metafísico. El primero corresponde a la estrategia que hemos llamado minimalista; el segundo configura la dimensión maximalista de la experiencia religiosa. No obstante, a pesar de esta división muy nítidamente presentada al inicio de *VRE*, James tiene propósitos cruzados: a partir de la religión personal, tratará de sacar conclusiones filosóficas que, sin embargo, exceden el ámbito de lo meramente descriptivo y que incorporan, además, elementos que responden a ciertas preconcepciones jamesianas, sus *over-beliefs*. Esta mezcla de propósitos ha sido muy bien identificada por Richard Rorty⁹, quien encuentra, por ello, fuertes inconsistencias en *VRE*.

⁷ A pesar de ello, como muestra el detallado estudio de David Tracy, es perfectamente posible establecer una caracterización no fundacionalista de la religión sin que esto suponga dejar de lado su condición de experiencia *sui generis*. Si bien esto es correcto, también es verdad que hay una gran distancia temporal entre el trabajo de Tracy y el de James y que buena parte de las posibilidades que el primero señala en torno al estudio de la religión son subsidiarias de análisis también de corte descriptivo (Eliade, Otto, etcétera) como los realizados por James. Para las precisiones sobre estos asuntos, véase, Tracy (1981, capítulos 4 y 5, «The Religious Classic» e «Interpreting the Religious Classic»).

⁸ Aunque esta posición se verá matizada por sus comentarios finales a *VRE*, como veremos más adelante.

⁹ Puede verse la posición del autor en Rorty (2004, pp. 86-87). La idea de este autor, en resumen, es que James se encuentra atrapado entre dos modos de aproximarse a los problemas del texto, los mismos que se hacen patentes en el tratamiento ambiguo que este último hace de los términos *experiencia* y *religión*. Si bien el texto parece muchas veces descriptivo y de tenor pragmatista, en otras ocasiones excede los límites que le permite su propia evidencia para defender tesis metafísicas que a Rorty le parecen injustificables y, además, un despropósito. Por eso, Rorty piensa que *VRE*, a pesar de ser un texto valioso, no ofrece aportes significativos en relación a la argumentación ya realizada en *La voluntad de creer*, texto en el que James se mantiene más ecuánime y no se entusiasma por la metafísica bergsonianiana. La influencia del empirismo radical de James en la argumentación de *VRE* —que es la tesis que defiende Lamberth (1999), aunque interpretándola positivamente— sería el problema mayor, ya que para Rorty dicha postura no contiene «anything of value» (p. 96).

Mi posición, sin embargo, aceptando la pertinencia de la crítica de Rorty, defiende que es posible organizar dichas inconsistencias de un modo más coherente si se usa una propuesta de análisis como la que presento.

Quisiera añadir a estas ideas algunas consideraciones hechas por James en torno a la filosofía y a la teología, pues estas ayudarán a sustentar mejor la tesis minimalista que propongo. Para nuestro autor, tanto la filosofía como la teología tienen características similares: suponen ejercicios de articulación de orden secundario en relación al rol originario y primario de las experiencias religiosas. Sobre la filosofía (religiosa), concretamente, James indica que esta implica «[...] procesos secundarios que de ninguna manera aumentan la autoridad, ni garantizan la veracidad de los sentimientos de los que derivan sus estímulos y de los que toman todo el poder de convicción que pueden poseer» (*VRE*, p. 323).

Este proceso secundario de racionalización de la experiencia, de articulación teórica de la misma, es visto por James como un añadido inevitable, pero no concluyente ni determinante: el hecho es que ningún creyente cree o deja de creer por un argumento; para el autor son la vitalidad y transparencia de la experiencia personal las que otorgan certeza a una determinada creencia. Sin embargo, y esto es central, nuestro autor no desmerece el rol de la razón. Lo que lleva a cabo, más bien, es una distinción importante entre sus modos de uso.

[...]. Somos seres que pensamos y no podemos excluir el intelecto en cualquiera de nuestras funciones. Incluso en el soliloquio con nosotros mismos interpretamos nuestros sentimientos intelectualmente. [...]. Las concepciones y las construcciones son, así, parte necesaria de nuestra religión, y la filosofía tendrá que intervenir como mediadora entre concepciones opuestas y como moderadora del choque entre hipótesis conflictivas. Sería curioso que yo discutiese esto, cuando las presentes conferencias son (como se verá con mayor claridad de ahora en adelante) un intento laborioso por extraer, de entre las entrañas de la experiencia religiosa, algunos hechos generales que puedan ser definidos mediante fórmulas sobre las que todo el mundo pueda estar de acuerdo. [...]. Estamos en los comienzos de una, así llamada, «ciencia de las religiones» [...] (*VRE*, pp. 324-325).

Para James, el rol de la filosofía (o de la teología: este autor las trata de modo indistinto por momentos) no es irrelevante, sino complementario. Por eso se mencionó hace poco que la experiencia religiosa tiene precedencia ontológica y cronológica, pero jamás se dijo que su articulación teórica debiese desestimarse. Todo lo contrario: James le da un rol fundamental, comprendida esta como una «ciencia de las religiones», es decir, un tipo de aproximación que no desacredita la experiencia, sino que la incorpora como parte de su análisis más general y abstracto. Para este autor, la abstracción es un ejercicio necesario: permite buscar elementos comunes para mediar

entre posiciones opuestas; ayuda a atenuar el conflicto provocado por el individualismo nocivo, apelando a la razón para lograr el consenso. Con matices, a eso me he referido cuando he hecho referencia al minimalismo teológico. Si bien es cierto que en la experiencia religiosa personal radica el fundamento de la fe¹⁰, no en los argumentos racionales, esta puede convertirse con gran facilidad en motivo de conflicto cuando el creyente se aferra a ella de modo inflexible y no se muestra receptivo a la posibilidad de interpretar en otros términos su propia experiencia o, incluso, a aceptar la posibilidad de que pudiese estar equivocado. Este fenómeno puede incrementar su gravedad si es respaldado, además, por un cuerpo argumentativo (teologías dogmáticas, en su acepción más negativa) que se asume infalible y que se autodescribe como la descripción correcta de la realidad. Ante esos dos extremos, el minimalismo de James (su «ciencia de las religiones») propone una alternativa opuesta, a saber, la de poner en relación tanto la experiencia como la dimensión argumentativa de la razón, pero no con fines dogmáticos, sino con el objetivo de lograr una mejor comprensión del fenómeno religioso, la misma que nos aleje de la violencia del fundamentalismo y nos acerque a la consolidación de una suerte de *sensus communis* religioso, basado en la evidencia empírica y las consecuencias prácticas.

Siendo todo esto cierto, no obstante, James era plenamente consciente de las limitaciones de esta estrategia, sobre todo cuando la misma pretende abordar de modo integral el significado de la experiencia de fe. Es en ese contexto en el cual este autor inicia el tránsito hacia su argumentación maximalista, a sus *over-beliefs*. Detenernos en los análisis de James sobre el fenómeno de la conversión religiosa, me parece, es un buen camino para llegar a esa otra orilla argumentativa¹¹. Para él la conversión supone un tránsito en la experiencia del ser humano, una suerte de movimiento interior que altera nuestro sistema de valoración de la vida y que la reorganiza

¹⁰ Así desarrolla James esta idea: «Para quienes los experimentan [sentimientos de realidad en relación a lo divino] son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa de los sentidos, y, por regla general, son mucho más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica. En realidad, podemos no experimentarlos en absoluto, seguramente más de uno de los presentes no percibe ninguno en ningún grado, pero si los experimentáis, si los sentís más o menos fuertes, lo más probable es que no podáis evitar mirarlos como genuinas percepciones de la verdad, como revelaciones de un tipo de realidad que ningún argumento en contra, aunque no podáis rebatirlo con palabras, puede sacaros de vuestra creencia» (*VRE*, pp. 65-66).

¹¹ Una buena manera de trazar una línea que describa el proceso argumentativo de James a través de sus varias obras es planteada en la Introducción a Proudfoot (2004). Allí se indica, resumiendo la postura de David Hollinger, cuáles serían las estrategias que, a través de los años, James habría seguido en su abordaje del fenómeno religioso: «*The first strategy, develop through the 1880s and much of the 1890s, is exhibited in The Will to Believe, and especially in the title essay. That strategy was to separate religious claims and ways of adjudicating them from those of science. In the second strategy, articulated most fully in Pragmatism of 1907, James affirms an epistemic unity in which all concepts and beliefs are products of previous inquiry and are subject to revision in the light of new doubts, new evidence, or new purposes.*

en torno a un nuevo eje. Por eso afirma que el sentimiento religioso que motiva al converso «constituye una adición absoluta a la esfera de la vida real del sujeto, proporcionándole una nueva esfera de poder» (*VRE*, p. 46). En resumen, «[d]ecir de un hombre que se ha “convertido” significa, en estos términos¹², que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía» (*VRE*, p. 154).

Ahora bien, James sostiene que este tipo de acontecimiento tiene dos formas habituales de manifestación: el *tipo volitivo* y el *tipo de autorrendición*: «En el volitivo, el cambio regenerativo es normalmente gradual y consiste en la construcción, poco a poco, de un nuevo conjunto de hábitos espirituales y morales» (*VRE*, p. 160). Sin embargo, el autor se encuentra más interesado por el fenómeno de la autorrendición debido a que esta supone un evento que escapa del cálculo humano y, en tanto tal, constituye un desafío a la racionalidad científica de su época, contra la cual debate pero que, a la vez, desea persuadir:

En la mayoría de los casos, cuando la voluntad ha hecho lo máximo con el fin de conducir al hombre lo más cerca posible de la unificación a la que aspiraba, parece que el último paso ha de ser realizado por otras fuerzas sin la ayuda de su actividad. Dicho de otra manera, la autorrendición se hace entonces indispensable. La voluntad personal —dice el profesor Starbuck— se ha de anular. En muchos casos el alejamiento no llega hasta que la persona deja de resistir o de hacer esfuerzos en la dirección que pretende seguir (*VRE*, p. 162).

Como puede verse, James nos ha dejado frente a la puerta de un complejo fenómeno de estudio, frente a la aparición, por primera vez, de la posibilidad de que científicamente tenga sentido plantearse la existencia de lo no visible. Para el filósofo, la autorredención implica una experiencia incomparable en la cual la negación de uno mismo, la pérdida de sí, parece convertirse en la única forma de ganancia. Abandonarse y dejar de luchar, cosas que racionalmente parecen un sinsentido, parecen mostrar atisbos de racionalidad, pero solo bajo el supuesto de que exista

The «science of religions» James proposes in Varieties removes religion from the private sphere and brings it out in the open for public scrutiny and evaluation. Hollinger looks carefully at each of these works, showing how awareness of this shift in strategies enables a more accurate reading of them, as well as a better understanding of James's view on religion» (p. 4). Lo que no se considera aquí, no obstante, es el valor que dio James a la estrategia maximalista. De eso nos ocuparemos en adelante.

¹² La aclaración es pertinente, porque no todo proceso de conversión tendría que suponer, al menos inicialmente, una transformación llevada a cabo por motivaciones religiosas. Como indica James, el doctor James Henry Leuba (1867-1946) «señala correctamente que hay poca teología doctrinal en esta experiencia que comienza con la absoluta necesidad de un auxilio superior y acaba con la sensación de que este nos ha llegado. Ofrece tres casos de conversión de alcohólicos que son puramente éticos y que no contienen, tal como he dicho, ningún tipo de creencia teológica» (*VRE*, p. 159).

una mano que no nos deje caer. Para este autor, por primera vez y mediante un análisis que él considera puramente científico, parece mostrársele la verdad de lo no visible. Nuestro autor plantea las cosas en los siguientes términos:

Podemos observar los diversos estadios que progresan hacia la idea de una ayuda espiritual inmediata, experimentada por el individuo en su desamparo y que no precisa en absoluto de aparato doctrinal ni ritual propiciatorio.

Así, pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida.

No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como «subconscientes» y al hablar de sus defectos afirmando que se deben a la «incubación» o la «meditación», implica que no trascienden la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la divinidad. Os sugiero que todavía no consideremos esta divergencia final y dejemos esta cuestión en suspenso por un momento, una investigación continuada nos permitirá resolver algunas de las aparentes discordancias (*VRE*, p. 164).

Este tema nos confronta con una tensión argumentativa muy importante en *VRE*. James se encuentra frente a la posibilidad de interpretar el fenómeno religioso en términos meramente psicológicos como una experiencia solamente humana o puede dar el paso de considerar que es posible pensar razonablemente que en dicho fenómeno interviene una fuerza exterior, divina. El primer tipo de interpretación parece no darle ninguna oportunidad al milagro de la fe. Le quita a la experiencia religiosa del soliloquio con lo divino todo ropaje sagrado para convertirla en un mero acontecimiento instrumental cuyo único valor pareciera ser aquel que puede medirse bajo los cánones de lo funcional¹³. El problema es que vistas así las cosas, ninguna persona genuinamente creyente sentiría que su fe podría estar representada por la descripción jamesiana, nadie estaría dispuesto a pensar que los dioses en los que cree son meras proyecciones de nuestras propias necesidades y deseos, cuya sacralidad

¹³ La cuestión de lo funcional o instrumental ha llevado a importantes problemas de interpretación de la obra de James y del pragmatismo en general. Algunos son ya clásicos, como las objeciones de Bertrand Russell respondidas en su momento por el propio James; otros, sin embargo, provienen del mismo bando pragmatista. Esto se nota, por ejemplo, en la lectura que hace Rorty de la aproximación de James al problema de la religión. Rorty (2000) compara el pensamiento de Nietzsche con el de James partiendo de una apreciación bastante discutible respecto de la obra de los dos autores. Su posición es deliberadamente deflacionista en relación a los dos filósofos, razón por la cual no termina de hacerle justicia a ninguno más que en el plano de la comparación general, por no decir superficial. Rorty reduce la religión, en el caso de James, a una mera disposición personal sin ningún talante inherente, cuya virtud consiste solo en sus ventajas prácticas, situación que no hubiese sido aceptada por James tan fácilmente.

proviene de nuestra sola conveniencia. James, sin embargo, así parece estarlo sugiriendo a través de la interpretación psicológica y consecuencialista. Su intención, como se ha dicho ya, consistió en poder someter a la fe al escrutinio del escepticismo de su auditorio y, para ello, se vio obligado a apelar a un tipo de razonamiento que, aunque reductivo, resultase convocante: mostrar que la religión no es absurdo, que tiene una gran relevancia en el desarrollo social y que, contra lo que opinaba William Clifford (2003), no supone ninguna inmoralidad si es que somos capaces de otorgar nuestro asentimiento solo a aquellas creencias que han pasado por el proceso de «selección natural»¹⁴. A pesar de esto, James tuvo una mirada distinta del problema, las páginas finales de *VRE* así lo atestiguan.

3

Como ha indicado bien Rorty, el centro del problema de las «inconsistencias» de *VRE* se encuentra en su sección de «Conclusiones». Allí, según este filósofo, James da más de un paso en falso y sale de los marcos de su pragmatismo para hacer una serie de concesiones metafísicas que, para el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, resultan un despropósito. Detengámonos, pues, en este asunto.

Como se recordará, James, en sus estudios sobre la conversión, deslizó una posibilidad sumamente significativa para los fines del texto, a saber, que la transformación súbita acaecida en el evento de la conversión podría deberse al estímulo de un poder externo, a la intervención de una fuerza divina. Para este autor, la pregunta central a este respecto era la de cómo interpretar el fenómeno de la conversión (u otros fenómenos, como el del misticismo, la santidad, etcétera), si debe este comprenderse en términos exclusivamente naturalistas o no. La explicación naturalista, a saber, aquella que no apela a una entidad sobrenatural para dar cuenta de la conversión súbita, propone comprender el fenómeno de la autorrendición apelando a otra dimensión de la *psyche* que algunos investigadores de la época llamaban el «yo secundario» o, simplemente, el subconsciente. James explora tal explicación en diálogo continuo con los progresos en la investigación psíquica hechos por su colega y amigo Frederic Myers (*VRE*, p. 381)¹⁵. La posición de James aquí es sumamente interesante puesto que, aunque mantiene la estructura de argumentación pragmática, empieza a abrir una puerta para algo distinto. Lo que nos propone el autor es que por el momento

¹⁴ Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como recuerda Ellen Suckiel (1996), James no era un reduccionista respecto de la religión y que su adherencia al darwinismo social fue sobre todo relativa a los giros lingüísticos y no tanto al fondo de una argumentación lineal en torno al desarrollo religioso.

¹⁵ James cita un ensayo de Myers, cuyo título no se consigna, pero que fue publicado en los *Proceedings of the Society for Psychological Research*, volumen VII.

no conviene discutir con exactitud de dónde provienen los fenómenos de conversión, pero que al menos ya debería concederse que están en directa relación, en su modo de explicación más básico, con nuestra vida subconsciente. James ve el subconsciente como la fuente generadora de la conversión, pero prefiere no pronunciarse aún sobre su «rincón más alejado», que, como sospechará el lector, es la estrategia jamesiana para que, sin afirmar aún nada, vaya deslizándose la posibilidad de la existencia de lo no visible. En todo caso, hasta aquí, en términos estrictamente psicológicos, podemos empezar a entender la conversión apelando a una dimensión no explícita de nuestro psiquismo¹⁶, pero verdaderamente existente¹⁷.

En el mismo contexto de argumentación, James sostiene lo siguiente en otro momento:

[...] el individuo siempre que sufre por algo que no va bien lo censura; y al llegar a este punto se sitúa por encima del problema y al menos probablemente en contacto con algo superior, si es que existe algo superior. [...]. Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un *más* cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser interior se haya hecho trizas en el naufragio (*VRE*, pp. 378-379).

La duda que se levanta tiene como objeto la determinación de la situación ontológica de ese *más*. Las interpretaciones, como bien sabe James, son diversas:

En la vida religiosa el control se percibe como «superior», pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera. Esta perspectiva analítica parece la mejor para una ciencia de las religiones, ya que ejerce de mediadora entre numerosos puntos de vista diferentes.

¹⁶ Hay que recordar, además, que para nuestro autor: «el paso adelante más importante que se ha dado en la psicología desde que era estudiante, fue el descubrimiento, en el año 1886, de que en algunos individuos no solo existe la conciencia del campo ordinario, con sus centros y sus márgenes usuales, sino que, sumido en ello existe también un conjunto de recuerdos, pensamientos y sentimientos que son extraperiféricos y totalmente fuera de la conciencia primaria, pero que han de ser clasificados como hechos conscientes de algún tipo y que pueden preservar su presencia con signos elocuentes» (*VRE*, p. 180).

¹⁷ En relación a la fragmentación de la conciencia es altamente recomendable revisar el artículo de Ann Taves sobre el tema, «The Fragmentation of Consciousness and *The Varieties of Religious Experience*» (Proudfoot, 2004). La autora realiza un análisis minucioso de los referentes que James utilizó en sus estudios de la conciencia, así como un balance de la relevancia de las contribuciones jamesianas para la investigación científico-social reciente en torno a la religión. Igualmente interesante es el ensayo de Eugene Taylor, una autoridad en el tema y pionero en los estudios jamesianos, sobre la conciencia extramarginal: «Metaphysics and Consciousness in James's *Varieties*. A Centenary Lecture» (Carrete, 2005).

Con todo, solo es una vía, y las dificultades se presentan de inmediato cuando la utilizamos y nos preguntamos a dónde nos conduce nuestra conciencia transmarginal si la seguimos hasta el punto más remoto. Comienzan aquí las *supercreencias* [*over-beliefs*], el misticismo, el éxtasis de la conversión; el vedantismo y el idealismo trascendental presentan sus interpretaciones monistas y nos sugieren que el yo finito se unifica con el yo absoluto ya que siempre había sido uno con Dios e idéntico con el alma del mundo (VRE, pp. 381-382).

James empieza aquí a dirigir la atención hacia un camino que durante el resto del texto no había sido muy entusiasta en iluminar. Dando por sentada, junto al resto de investigadores de vanguardia de la época, la existencia de una dimensión no explícita de la conciencia, nuestro autor nos confronta directamente con la posibilidad de la insuficiencia de la explicación naturalista. Si llevamos el asunto hasta el límite¹⁸ parece urgir una respuesta complementaria¹⁹.

En palabras de Proudfoot:

James doesn't see how a naturalistic explanation could account for both force and meaning, both the added zest and energy a convert experiences and the reorientation of consciousness, or direction. He sees how subconscious memories can carry meaning, but doubts that mere association of memories could build up enough tension to burst into consciousness with the kind of force felt by the convert. The alternative explanation into the literature for incursions from the subconscious was physiological, nerves or a disorder like epilepsy, which could explain the force but would not carry any meaning, and therefore could not account for the reorientation (2004, p. 39).

¹⁸ Además, como recuerda, Proudfoot, James es muy claro respecto de las consecuencias de esta posibilidad (2004, p. 40). El contexto de las afirmaciones jamesianas se da en torno a una discusión sobre el valor de la oración y de la religión como un todo: «Si no fuese efectiva, si no constituyese una relación de dar y recibir, si realmente no se intercambiase nada mientras dura, si el mundo no se convierte en nada diferente por el hecho de que haya tenido lugar, entonces la plegaria, tomada en su significado amplio de cierta sensación de que algo se intercambia, sería, por supuesto, un sentimiento ilusorio; y la religión ha de clasificarse, en conjunto, no simplemente como portadora de elementos falaces —estos indudablemente existen en todas partes—, sino como enraizada enteramente en el engaño [...]» (VRE, p. 348). Como se ve, aquí James ofrece una posición muy enfática y se muestra bastante lejos de interpretar el valor y el sentido de la religión en los términos algo simplistas de la propuesta rortyana.

¹⁹ De hecho, este es un tema que ya estaba anunciado bastantes páginas atrás por el propio James en una significativa nota al pie: «[...] la franqueza me obliga a confesar que hay algunas explosiones en la conciencia en cuyos resultados no es posible demostrar ninguna incubación subconsciente prolongada. [...]». El resultado habría de atribuirse a un simple arrebatado nervioso psicológico, una «lesión de descarga» como la de la «epilepsia», o, si fuese útil y racional [...] a una hipótesis mística o teológica» (VRE, p. 182, n. 5; las cursivas son mías). James dejó claro, entonces, que esa necesidad argumentativa podría surgir, que era factible que fuese racional y útil apelar a una explicación supernaturalista para sustentar ciertos tipos de fenómenos religiosos.

Precisamente por esto último, James ofrece una declaración mucho más explícita que las del resto del texto en torno a la relación de la dimensión psicológica de las creencias religiosas y su correlato histórico e interpretativo (los *over-beliefs*), la dimensión de su sentido:

A pesar de que la cuestión religiosa es primariamente una cuestión vital, se trata de vivir o no vivir en la unión superior que se nos ofrece como una dádiva, la conmoción espiritual en la que ese don aparece frecuentemente no se presentará en individuos concretos hasta que determinadas creencias intelectuales o ideas que le perturben queden rectificadas. Ideas que resultarán así esenciales para la religión del individuo —que es lo mismo que decir que las *supercreencias* [*over-beliefs*] en diversas direcciones son absolutamente indispensables y que deberíamos tratarlas con delicadeza y tolerancia siempre que ellas mismas no sean intolerantes (*VRE*, p. 383)²⁰.

Tal como puede observarse, James fue virando de su modo de argumentación inicial hacia uno que progresivamente empezó a incorporar nuevos elementos en el análisis. La aparentemente total confianza inicial en la explicación psicológico-científica terminó por perder peso para abrir la puerta a la hipótesis teológica y a la consideración seria del rol de los *over-beliefs* en la constitución de la experiencia religiosa. James ha dejado en este momento de la argumentación su consideración metodológica inaugural —aquella de reducir la religión a las experiencias religiosas personales— para, ante la sugerida insuficiencia de tal análisis, dar cuenta del fenómeno religioso mediante una explicación más integral, una que enlace en un solo discurso la complejidad de todos los elementos en juego. Se trata, hay que notarlo, no de una traición a sus propósitos, sino, más bien, de la habilidad propia de un gran conferencista que, valiéndose de la retórica, ha conducido a sus oyentes hasta el extremo de una posición con la intención de mostrar su limitación y, por ende, la necesidad de ampliar la perspectiva. Su objetivo, lo sabemos ya, era el de persuadir a su audiencia de la legitimidad racional de postular como verdadera, y exterior a nosotros, la realidad de lo no visible.

²⁰ La determinación de la viabilidad de esas *supercreencias* se realiza mediante un debate en torno a su justificación. Una versión reciente y sofisticada de este podemos encontrarla en la conocida discusión entre Rorty y Putnam. La posición de Putnam se encuentra, básicamente, en su libro de 1992, mientras que la crítica de Rorty puede verse en su libro de 1993 (pp. 443-461). Una versión más actualizada del asunto, con el protagonismo de los mismos autores, se encuentra en Robert Brandom, 2000. *Rorty and his Critics*. Malden: Blackwell Publishers.

Con ese marco, James inicia su paso al otro frente de interpretación y nos muestra ya sin muchos ambages su propia posición sobre la materia. La cita es algo extensa, pero necesaria por su relevancia:

Dejándolas [las supercreencias] aparte y limitándonos a lo que es común y genérico, observamos, *en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación, un contenido de experiencia religiosa positivo que, me parece, es literal y objetivamente verdadero*. Si ahora paso a establecer mi propia hipótesis sobre los límites más alejados de esta extensión de nuestra personalidad, estaré presentando mi propia *supercreencia*.

Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen, al parecer, en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y «comprensible», denominada ahora la región mística o sobrenatural, como gustéis. [...]. Con todo, la región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico.

Dios es la apelación natural, como mínimo para nosotros cristianos, para la realidad suprema; en consecuencia, designaré esta parte superior del universo con el nombre de Dios. [...] solo traduzco a un lenguaje esquemático, lo que podría llamarse la creencia instintiva de la humanidad: Dios es real desde el momento en que produce efectos reales (*VRE*, pp. 383-384).

Estas afirmaciones de James son, pues, un claro salto respecto del tipo de aproximación a la que nos había habituado en el resto de *VRE*. Aquí James toma posición y declara sus *over-beliefs* directamente. Su argumento, sin embargo, es pretendidamente pragmático. La razón que se aduce para conceder legitimidad a la hipótesis teológica reside en sus efectos prácticos. Nada que sea meramente ilusorio, nos dice el filósofo, es capaz de generar verdaderas consecuencias transformadoras en la vida del ser humano, de ahí que no haya argumento suficiente para desestimar la existencia de esa entidad o fuerza que nos hemos habituado a llamar Dios²¹. Hasta allí la argumentación trata

²¹ Respecto a este punto, indica Levinson: «He [James] wrote Leuba that he «found it preposterous to suppose that if there be a feeling of unseen reality shared by large numbers of best men in their best moments, responded to by other men in their 'deep' moments, good to live by, strength-giving —I find it preposterous, I say, to suppose that the goodness of that feeling for living purposes should be held to carry no objective significance, and specially preposterous if it combines harmoniously with our otherwise grounded philosophy of objective truth. You say we must consider it a purely subjective affection. But this opens the whole subject

de no perder el tono analítico capaz de persuadir al oyente escéptico; no obstante, el paso ya está dado y James ya no teme manifestar su posición de modo transparente. Es como si él hubiese sentido que su estudio había llegado hasta un punto límite a través del despliegue de un tipo de argumentación exclusivamente psicológico-científica. Habiendo hecho eso, este autor creyó que había demostrado la incompletud de ese tipo de esclarecimiento del problema y, por ello, se consideró en plena libertad de plantear sin reticencias la que él creía que era la explicación complementaria que permitiese cerrar el círculo que la propuesta naturalista no fue capaz de cerrar.

James afirma que un mundo en el cual intervienen de modo efectivo fuerzas que están más allá de nuestro dominio y que transforman realmente nuestra vida es un mundo ontológicamente diferente, de constitución distinta. Lo que sostiene el filósofo, en el fondo, es que el materialismo más férreo pierde una parte de la realidad, limita el acceso a ella. Quien opta por cerrar su mente —pero habría que decir, sobre todo, su corazón— a interpretar el mundo religiosamente, opta por cercenar de él un parte que le es fundamental. En buena cuenta, la cuestión radica en arriesgarse a creer. Solo aquel que ha nacido dos veces, pensaba James, puede saber con certeza indubitable que hay una fracción de la realidad que jamás podría explicarse en términos solamente naturalistas. James, al final de *VRE*, nos confronta con esa verdad ineluctable y, habiendo allanado el camino con el rigor de las herramientas teóricas que le ofrecía su época, vuelve a invitarnos, como lo hiciera años atrás²², a la aventura de arriesgarnos a creer. No en vano, James termina su sección de conclusiones con una declaración sumamente personal, como todo genuino lenguaje que pretende expresar una experiencia de fe:

Siendo leal en la medida de lo posible a esta *supercreencia*, me considero a mí mismo más entero y más verdadero. Naturalmente puedo situarme en la actitud sectaria científica y pensar que las sensaciones, las leyes y los objetos pueden serlo todo;

of what he word «truth» means, and I cannot enter that except to say that if inferences from «good for life» to «true» were on principle forbidden, not religion but the whole notion of truth would probably have to be the thing overhauled and revised» (1981, p. 174 [TC, 2:350]).

²² Como se sabe, James concebía a *La voluntad de creer* como un ensayo sobre la justificación de la fe. Allí, debatiendo las críticas de William Clifford, nuestro autor se esmeró por mostrar que existen determinados escenarios en los cuales la cuestión de optar por una creencia u otra no puede ser dirimida por argumentos solamente racionales. Existen circunstancias en las cuales los argumentos corren parejo de un lado y del otro y, en ese contexto, creer depende más de motivaciones personales, pasionales, que de ejercicios de especulación. En ese sentido, indica James: «La tesis que defiendo es, enunciada brevemente, esta: nuestra naturaleza pasional no solo legítimamente puede, sino que debe, optar entre proposiciones, siempre que se trata de una opción genuina que no puede ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, “No, decida usted, deje la cuestión abierta», es en sí misma una decisión pasional —exactamente lo mismo que decir sí o no—, y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad”» (*VRE*, p. 152).

pero si lo hago siento aquella advertencia interior de que habla W. K. Clifford que murmura: «¡Tonterías!». La hipocresía es hipocresía, aunque lleve un nombre científico, y la expresión total de la experiencia humana, tal como la entiendo objetivamente, me empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos». A buen seguro el mundo real es de una fibra por entero diferente —construido de manera más intrincada de lo que la ciencia física permite. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la *supercreencia* que postulo. ¿Quién sabe si la lealtad de los individuos aquí abajo a sus pobres *supercreencias* no ayudarán a Dios a ser más leal en sus tareas superiores? (*VRE*, p. 386).

Quisiera, para terminar, hacer un breve balance del tema que nos ocupa, a saber, una propuesta de lectura global de la obra. Como ha sugerido Rorty, creo que, efectivamente, James excede los límites de su pragmatismo y termina, hacia el final de *VRE*, por confesar sus propias creencias religiosas sobre el orden del universo y sobre la presencia de algo *más* que no es meramente otra dimensión de nuestra conciencia. ¿Tenía suficientes razones de orden objetivo para dar ese paso? Mi impresión es que no, a pesar de que él parece sugerir lo contrario. Lo que James sí demuestra en *VRE*, como de algún modo lo había hecho —aunque por otros caminos— en *La voluntad de creer* es que existen razones suficientes para *creer* en la existencia de una divinidad que interviene en el curso de la historia humana. No hay evidencia determinante al respecto, no hay argumentos probatorios, pero hay indicios que sugieren la posibilidad. No hay pues, como sugiere Rorty, severas inconsistencias en la argumentación jamesiana, sino, más bien, hay en el primero una cierta ceguera para ver aspectos, como diría Wittgenstein (2005, p. 489). Rorty tiene una visión muy estrecha de la religión, trata de encasillarla en la economía de las causas y por ello no logra comprender el sentido de la posición de James. Ahora bien, es cierto que este último autor, como un buen hijo de su tiempo, trató de conceder cuanto pudo a las demandas de la racionalidad científica de su época, pero cuando juzgó que había hecho suficiente, decidió mostrar con transparencia sus propias creencias, puesto que sabía bien que el lenguaje religioso no se decide en el terreno de lo funcional y de lo especulativo, sino en las experiencias transformadoras llevadas a cabo en la vida de hombres y mujeres. James propuso una estrategia para allanar el camino, pues la necesidad de justificar la fe es siempre imperante; no obstante, tenía claro que, en el fondo, la verdadera naturaleza de la religión siempre va más allá de los argumentos y que, muchas veces, hasta prescinde de ellos²³:

²³ En cierto sentido, esta forma de ver las cosas recuerda los famosos dos últimos aforismos del *Tractatus* de Wittgenstein: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que son sinsentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas (debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). [...] De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (2002, aforismos 6.54 y 7).

requiere una decisión, requiere de una voluntad dispuesta a creer. Es este juego entre dos modos de argumentación que se vinculan y complementan, no sin tensión, lo que me ha permitido hablar de una estrategia minimalista y otra maximalista para acercarse a la reflexión sobre la experiencia de fe. Sostengo que interpretar el texto desde esa matriz nos permite salvar algunas de las aludidas inconsistencias e, independientemente de ello, establecer la necesidad de aproximarse a la religión de más de una manera dada su complejidad. Tener en cuenta, pues, los riesgos que se derivan de una experiencia religiosa que se asume como absoluta requiere del esfuerzo por mediarla racionalmente, buscando sus elementos más básicos y capaces de generar consensos. Para ello se hace necesaria una estrategia de abstracción minimalista como la que hemos analizado, lo que James llamaba su ciencia de las religiones. No obstante, en tanto abstracción, esta solo representa una puesta entre paréntesis de la verdadera complejidad de la fe, de su carácter encarnado en la creencia de la gente que en medio de la duda y la tribulación igual mantiene su confianza en que hay una mano que no nos deja caer. Considerar esto en el análisis es iniciar un tipo de estrategia distinta, una que he llamado maximalista y que James enmarca a través de la declaración de sus *over-beliefs*. Ambas aproximaciones son necesarias, las dos iluminan diferentes ángulos de un solo fenómeno y, por supuesto, son incapaces de agotarlo, pues la experiencia de fe supone, en el fondo, un evento que transforma el orden de la vida humana y, por lo mismo, un acontecimiento que la razón solo vagamente es capaz de asir. Intentarlo, sin embargo, no deja de ser una obligación para quien a su estudio se dedica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carrete, Jeremy (2005). *William James and the Varieties of Religious Experience*. London-Nueva York: Routledge.
- Clifford, William (2003). La ética de la creencia. En William Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (pp. 91-134). Madrid: Tecnos.
- Goodman, Russell (2008). *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutiérrez, Gustavo (2003). *Teología de la liberación*. En Andrés Gallego y Rolando Ames (comps.), *Acordarse de los pobres. Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- James, William (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.

- Lamberth, David (1999). *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, Henry (1981). *The Religious Investigations of William James*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
- Odgen, Schubert (1972). What Is Theology? *The Journal of Religion*, 52(1), 22-40.
- Proudfoot, Wayne (2004). *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Columbia University Press.
- Putnam, Hilary (1992). *Realism with a Human Face*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1993). Putnam and the Relativist Menace. *The Journal of Philosophy*, XC(9), 443-461.
- Rorty, Richard (2000). *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard (2004). Some Inconsistencies in James's *Varieties*. En Wayne Proudfoot (ed.), *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience* (pp. 86-87). Nueva York: Columbia University Press.
- Suckiel, Ellen (1996). *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*. Indiana: Notre Dame University Press.
- Tracy, David (1981). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Nueva York: Crossroad.
- Wittgenstein, Ludwig (1996). *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (2005). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Cátedra.

TERCERA PARTE
VARIACIONES EN TORNO A WILLIAM JAMES

ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA DE WILLIAM JAMES: EMOCIONES Y CREENCIAS

Laura Inés García

Universidad Nacional de Córdoba

CONICET

Aarón Saal

Universidad Nacional de Córdoba

William James ha sido un pensador destacado de su siglo, tanto por sus aportes en psicología como por su obra filosófica. Sin embargo, resulta poco frecuente encontrar estudios que tracen puentes de comunicación entre los desarrollos del autor en ambas disciplinas, pues algunos de ellos están centrados en sus aportes a la psicología experimental y otros en su filosofía pragmatista. En este trabajo, nuestro objetivo general es mostrar cuál podría ser una de las posibles líneas de conexión entre la psicología y la filosofía de James. Por ello nos proponemos, en particular, abordar una de las áreas que creemos pueden servir como punto de contacto entre estas disciplinas, a saber, la concepción sobre la mente humana que ha formulado este autor.

James sostuvo en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1994; en adelante *Las variedades*) que la mente humana estaba compuesta por tres elementos: ideas, tendencias emotivas y tendencias impulsivas e inhibitorias. A partir de este marco general, en este trabajo nos concentraremos en la concepción sobre las emociones que ha desarrollado este autor. De esta manera, queremos iniciar un análisis de las concepciones pragmatistas de la emoción. Mostraremos por qué tradicionalmente se sostuvo que la teoría jamesiana de las emociones es una teoría fisiológica. Si bien no desconoceremos este punto, defenderemos que la teoría de las emociones de James tiene algunos elementos que permiten interpretarla también como una teoría evaluativa de las emociones¹. En este sentido, consideraremos que algunas de las críticas

¹ Para una breve presentación a los distintos tipos de teorías sobre las emociones ver la introducción de Calhoun y Solomon (1989).

contemporáneas que ha recibido este autor parecen tener en cuenta solo una lectura parcial de la obra jamesiana. Una vez establecida cuál es la concepción de las emociones jamesiana, arriesgaremos de qué manera esta puede relacionarse con la adquisición de las creencias, tal como la concibe el autor. En este punto, si bien James afirma en *Principios de psicología* (1945) que *voluntad* y *creencia* son dos nombres para un mismo fenómeno psicológico, defenderemos la tesis que para este autor no cabe creer en cualquier cosa que la voluntad nos dicte.

LA MENTE

James no aborda la cuestión de la mente humana desde un punto de vista metafísico, sino más bien desde una perspectiva psicológica y fisiológica. Esta manera de abordar la cuestión resulta novedosa para la tradición filosófica del siglo XIX pues, como consecuencia del pensamiento de Descartes, muchos filósofos, tales como Malebranche, Spinoza, Leibniz, intentaron reconciliar *en el contexto de la metafísica* el dualismo ontológico con las explicaciones fisiológicas acerca de la relación mente-cuerpo. En cambio, cuando James estudia la mente se desembaraza del problema ontológico ya que la entiende solo como un fenómeno psicológico (Wozniak, 1995)² y afirma, como un método universalmente aceptado, que el estudio de los fenómenos psicológicos incluye o presupone el estudio de la fisiología cerebral (1945, p. 16).

En *Las variedades* James sintetiza cuál es su concepción sobre la mente humana diciendo que «Una mente es un sistema de ideas; cada una con la excitación emotiva y con las tendencias impulsivas e inhibitorias que se verifican y refuerzan mutuamente» (1994, p. 154). Es decir, según esto la mente humana estaría compuesta por tres elementos:

- (1) Un sistema de ideas. James utiliza el término *idea* como sinónimo de idea abstracta, idea pura, idea intelectual, pensamiento, razones o conceptos. Cada uno de estos términos tienen significados similares, aunque no idénticos³.

² En este mismo sentido dice Ralph Barton Perry «Al referirse a sus *Principios de psicología* como una obra que evitaba las teorías explicativas espiritualistas, asociacionistas u otras hipótesis de carácter metafísico, escribió James: “En este punto de vista estrictamente positivista consiste el único rasgo respecto del cual... reivindicó originalidad”» (1973, p. 200).

³ En varios textos de James es posible detectar el empleo de estos términos como equivalentes debido al significado general que comparten. Este uso indiferenciado y ambiguo es reconocido explícitamente por el autor en una cita al pie de página en *Problemas de la filosofía*: «En lo que sigue usaré libremente sinónimos de estos términos. *Idea, pensamiento e intelección* son sinónimos de *concepto*» (1944, p. 34). Debido a esta ambigüedad en el uso de los conceptos este autor ha recibido fuertes críticas; sin embargo, algunos filósofos también han podido ver lo enormemente iluminadoras y productivas que pueden resultar estas ambigüedades. Ver el prólogo de Ramón del Castillo a la traducción de James (2007, pp. 7-8).

- (2) Una excitación emotiva, entendiendo por este término la naturaleza pasional, los sentimientos y las emociones.
- (3) Tendencias, que pueden ser de dos tipos: o bien impulsivas/explosivas, que son las fuerzas que nos comprometen a ir hacia un lado, o bien obstructivas/inhedoratorias, que son las fuerzas que nos retienen.

LA NATURALEZA PASIONAL: LAS EMOCIONES

James entiende que las emociones se vinculan con los instintos⁴ y que ambos son imposibles de aislar en la experiencia pues son movimientos corporales que se presentan al mismo tiempo cuando un objeto excita al individuo. A pesar de esta fuerte vinculación en la experiencia es posible diferenciarlos conceptualmente porque la reacción instintiva puede desembocar en relaciones prácticas con el objeto, mientras que las emociones desembocan siempre en el cuerpo del individuo (1945, p. 1005). A partir de la descripción de Lange de la emoción de la tristeza, James diferencia dos modos en que las emociones terminan en el cuerpo del individuo, a saber:

Con movimientos voluntarios. Sostiene Lange que la tristeza tiene como rasgo principal paralizar los movimientos voluntarios. El hombre triste es fácil de reconocer por su exterior, por ejemplo, camina con lentitud, titubea, remolca sus pies, deja caer sus brazos. La tonicidad de sus músculos disminuye considerablemente: el cuello se inclina, la cabeza se encorva, el rostro se alarga. Con esta debilidad de los aparatos nervioso y muscular voluntarios, se produce un sentimiento subjetivo de fatiga y pesadez, el individuo se siente oprimido, abatido.

Con movimientos orgánicos involuntarios. Estos músculos, especialmente los que se encuentran en los tejidos de los vasos sanguíneos, se contraen, de modo que se provoca palidez y anemia. La anemia de la piel se detecta por las sensaciones de frío y escalofríos; el hombre triste difícilmente consigue calentarse. La anemia del cerebro se manifiesta por la inercia intelectual, el aburrimiento, un sentimiento de fatiga intelectual, de abatimiento, de disgusto por el trabajo e insomnio (pp. 1006-1009).

⁴ Al tener en cuenta la influencia que el pensamiento de James ha recibido de la obra de Charles Darwin, resulta sencillo entender por qué este autor ha vinculado las emociones con los instintos. En este sentido, dice Perry: «Hubo dos influencias generales que lo llevaron en esa dirección. Una fue la de Darwin, que lo inclinó a vincular las emociones con los instintos, y a acentuar el aspecto biológico de la expresión emocional. La otra fue la influencia del empirismo británico, que lo llevó a acentuar el aspecto sensorial del contenido mental» (1973, p. 202).

Habiendo mostrado que la diferencia entre los instintos y las emociones radica en la relación que establecen con los objetos y con el cuerpo, y habiendo mostrado cuáles son los movimientos que pueden originar las emociones, nos concentraremos en la caracterización de estas. En *Principios de psicología* James sostiene que:

[C]ada emoción *es la resultante* de una suma de elementos, y cada elemento tiene por causa un *proceso fisiológico* de una naturaleza bien conocida. Los elementos son todos cambios orgánicos y cada uno de ellos es el efecto reflejo del objeto excitante (1945, p. 1016; las cursivas son nuestras).

Es decir, las emociones son resultado de procesos fisiológicos que, mediante un efecto reflejo, producen cambios orgánicos. Por esta razón, en la obra de James es posible encontrar explicaciones fisiológicas de las emociones del siguiente tipo:

Un objeto cae en un órgano sensorial y es percibido por el centro cortical apropiado; o bien este último, excitado en alguna otra forma, da lugar a una idea del mismo objeto. Con la rapidez de un rayo, las corrientes reflejas pasan a través de sus canales preordenados, modifican la condición del músculo, la piel y la vísceras; y estas modificaciones, percibidas como el objeto original en otras tantas porciones específicas de la corteza, se combinan con ella en la conciencia y la transforman de un objeto simplemente captado en un objeto sentido emocionalmente. No hay que invocar ningún principio nuevo, nada se postula más allá del circuito ordinario y los centros locales (Calhoun & Solomon, 1989, p. 156).

Explicaciones de este tipo de los movimientos corporales de las emociones dieron lugar a la consideración de James como uno de los representantes principales de las teorías fisiológicas de las emociones. Este autor afirma que los cambios fisiológicos que ocurren cuando un objeto excita a un individuo son constitutivos de una emoción o, dicho de otro modo, resulta imposible para él imaginar qué es una emoción sin los cambios corporales que esta genera⁵. En este sentido sostiene:

Si nosotros nos representamos una fuerte emoción y en seguida procuramos abstraer de la conciencia que de ella tengamos todas las sensaciones de sus síntomas corporales, nos encontramos con que no nos queda nada. Ninguna «materia especial» para constituir la emoción; todo lo que persiste, es un estado frío y neutro de la percepción intelectual (1945, p. 1014).

⁵ Dice James «¿Es posible figurarse el estado de rabia sin agitación interior, coloración del rostro, dilatación de las narices, el rechinar de los dientes, la impulsión de una acción vigorosa y, en vez de todo esto, los músculos flojos, una respiración calmada y un rostro tranquilo? El autor de estas líneas se considera incapaz de ello... Si yo perdiese la facultad corporal de sentir, me encontraría excluido de la vida afectiva tierna o fuerte, y arrastraría una existencia puramente cognoscitiva o intelectual» (1945, p. 1015).

Estos cambios corporales constitutivos de las emociones son concebidos por James como mecanismos preorganizados (o efectos reflejos) que todo ser humano posee como respuesta adaptada al mundo. Al ser mecanismos preorganizados se suscitan antes que el individuo haya pensado cómo debe reaccionar ante una situación particular. Por ejemplo, dice James: «si vemos de improviso una sombra oscura que se mueve en un bosque, [inmediatamente] nuestro corazón deja de latir, y nos quedamos sin aliento antes de que pueda surgir cualquier idea articulada de peligro» (Calhoun & Solomon, 1989, p. 150).

Como ya varios estudiosos han dicho, concebir de este modo las emociones implica para James cambiar el punto de vista común de su época. Este punto de vista sustentaba la idea de que la relación causal entre las emociones y los cambios corporales tenía el siguiente orden: la percepción mental de un hecho (ver a una persona) produce una afección mental (alegría) y esta da lugar a expresiones corporales (sonreír). James argumenta que este orden es equivocado, pues «los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho existente, y... nuestro sentimiento de esos cambios a medida que ocurren es la emoción» (1989, p. 143). En este sentido, James diría que ver a una persona (percepción del hecho) provoca una serie de cambios corporales tal como sonreír y, al ser consciente de este cambio corporal, sentimos la emoción de la alegría.

LeDoux explica que la teoría de la emoción de James supone, por un lado, que las emociones van acompañadas de respuestas físicas y, por otro lado, que podemos percibir esas respuestas físicas en el interior de nuestro cuerpo (al igual que percibimos lo que sucede en el exterior)⁶. El individuo percibe, por ejemplo, que sus manos sudan, que se acelera su ritmo cardíaco, que sus músculos se contraen de determinada forma, que su vista se nubla, etcétera. Estas respuestas fisiológicas regresan al cerebro en forma de sensaciones físicas y ese patrón sensorial particular brinda a cada emoción su colorido único, es decir, cada emoción dispara algunas respuestas fisiológicas en el cuerpo, tales como la sonrisa y la aceleración del ritmo cardíaco; estas respuestas van al cerebro en forma de patrones sensoriales internos y al percibir estos patrones el individuo siente la emoción (1999, pp. 49-50).

⁶ Frente a quienes sostienen que no sienten cuáles son los cambios corporales que suscita una emoción, James afirma que: «Hay que notar que cada uno de los cambios corporales, cualquiera que sea, es sentido de una manera viva o de una manera obscura *en el momento mismo en que se produce*. Si el lector no se ha fijado nunca, sabrá con sorpresa y con interés el número de sensaciones locales corporales características de estas diversas disposiciones emocionales que puede descubrir en sí mismo. Sería quizás esperar demasiado de él, pedirle que detenga el curso de una pasión vehementemente cualquiera, a fin de que pueda consagrarse a su análisis tan curioso; pero puede observar estados más tranquilos y puede presumirse que lo que es verdad de los más débiles debe serlo también de los más fuertes... Se trata de un esfuerzo especulativo» (1945, pp. 1014-1015; las cursivas son nuestras).

Ahora bien, James especifica que las emociones, en tanto respuestas que suceden antes que se formen las ideas articuladas, nos permiten percibir las situaciones como positivas o negativas, por ello dice:

Imaginaos, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo tal como es, puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable... Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que la otra, y las cosas sagradas y los acontecimientos diversos carecerían de importancia, carácter, expresión o perspectiva (1994, p. 120).

Es decir, las emociones permiten valorar (favorable o desfavorablemente) los estímulos externos. Por ello James sostiene que las emociones transforman nuestro modo de ver los objetos, «así como la salida del sol transforma el Mont-Blanc de un gris cadavérico en un rosa fascinante» (p. 120). Basados en este punto sostenemos que la teoría de las emociones jamesiana puede ser calificada también como una teoría evaluativa de las emociones. Estas teorías sostienen, en general, que cuando sentimos miedo, aversión o rechazo frente a un objeto o una persona determinada, esas emociones están indicando cuál es el valor (*negativo* en este caso) que le damos. Sin embargo, las teorías evaluativas de las emociones son diversas pues el término «evaluación» fue comprendido en diferentes sentidos. En la conferencia «La teoría de las emociones de W. James: una teoría fisiológica y evaluativa», el concepto de *evaluación* fue interpretado como «percepción de valor», es decir, las emociones fueron consideradas como percepciones análogas, en algún sentido, a las percepciones sensoriales verídicas (García, 2009). Esta analogía fue sustentada en el hecho de que ambos fenómenos están constituidos por un objeto en su origen y por una construcción interna que el cerebro realiza del objeto⁷. Si esta argumentación es correcta y la teoría de James efectivamente puede ser considerada también como una teoría evaluativa de las emociones en tanto «percepciones de valor», entonces es posible sostener que su teoría puede dar cuenta de una de las objeciones más comunes

⁷ En este libro es posible encontrar algunos argumentos a favor de la consideración de la teoría de las emociones jamesiana como una teoría evaluativa, en tanto, percepciones de valor de los objetos externos. En el mencionado trabajo, a partir del planteo de Antonio Damasio (2006), se argumenta a favor de la analogía de las emociones como percepciones de valor ya que se muestra que la teoría de las emociones de James satisface los tres criterios postulados por este autor: (a) en las percepciones de valor el objeto percibido es interno es el propio cuerpo el que se percibe; (b) las percepciones de valor además de tener un objeto real en el origen (el propio cuerpo) tienen un objeto emocionalmente competente (el objeto externo que ha iniciado los cambios corporales), y (c) en las percepciones de valor no solo el objeto real puede alterar el cerebro sino también este último puede actuar directamente sobre el objeto real, modificándolo o alterándolo.

que se le realizaron, a saber, que no haya tenido en cuenta que una comprensión cognoscitiva de la situación media entre la percepción del estímulo y la emoción. En síntesis, esta crítica sostiene que:

Sobre la base de estudios experimentales,...un estado de excitación fisiológica y una conciencia e interpretación de la propia situación son cruciales para la emoción. El hecho de que nos salga al paso un hombre armado en un callejón oscuro puede inducir excitación fisiológica (como en la teoría de James), pero la experiencia del temor depende de una *interpretación cognoscitiva* de las implicaciones de la situación [el subrayado es nuestro] (Calhoun & Solomon, 1989, pp. 28).

Si la teoría de James es una teoría evaluativa de los objetos externos, es necesario aceptar que existe algún tipo de interpretación cognoscitiva (aunque no sea un pensamiento articulado) que posibilita la calificación de los objetos como favorables, desfavorables, peligrosos, inofensivos, amenazadores, agradables, etcétera, por ello consideramos que la objeción mencionada no tendría lugar.

Hasta el momento hemos afirmado que James sostuvo que la mente es un sistema de ideas, con tendencias emotivas y tendencias impulsivas e inhibitorias. A su vez, hemos mostrado que James concibe las emociones como mecanismos fisiológicos preorganizados que permiten al organismo dar respuestas adaptadas al entorno y sus objetos, y hemos especificado que estas respuestas fisiológicas son al mismo tiempo *evaluaciones* pues estas respuestas permiten valorar los objetos externos. Hemos mostrado también cuál es el tipo de explicación fisiológica que James brinda de estos fenómenos mentales. Por lo afirmado hasta ahora sería posible hacer una lectura materialista (reduccionista) de la teoría de la mente y de las emociones jamesiana, pues solo hemos mencionado fenómenos que en última instancia refieren a procesos naturales y atomísticos; recordemos, por ejemplo, que James explica la emoción de la tristeza mediante los circuitos reflejos del sistema nervioso y las respuestas fisiológicas de los músculos, piel y vísceras. Sin embargo, consideramos que esta sería una lectura errónea pues ignoraría una dimensión importante para el autor, una región que no entra dentro de la explicación natural⁸. Dice James:

Existen fuerzas en nosotros que el naturalismo con sus virtudes legales y fácticas nunca tiene en cuenta, posibilidades que nos insuflan fuerza [*take our breath away*], posibilidades de otro tipo de felicidad y de poder, posibilidades que surgen cuando ponemos a un lado nuestra voluntad y dejamos que algo superior haga el trabajo

⁸ En *Pragmatismo* es posible encontrar argumentos adicionales a favor de una lectura no reduccionista de James. En estas conferencias el autor argumenta en contra de dos tendencias extremas en la historia de la filosofía, a saber, el empirismo rudo y el racionalismo, y brinda razones a favor de su método pragmático, que resulta ser una mediación entre ambas tendencias. El empirismo rudo es caracterizado

por nosotros [*letting something higher work for us*], unas fuerzas que parecen revelar un mundo más amplio que el que la física y la ética filistea puedan nunca imaginar... Esas experiencias muestran que nuestra experiencia natural, nuestra experiencia estrictamente moral y prudencial, es solo un fragmento de la experiencia humana. Esas experiencias mitigan los designios de la naturaleza y abren posibilidades y perspectivas desconocidas (citado por Del Castillo, 2006, p. 72).

En la línea de razonamiento que venimos desarrollando, sostiene Perry que:

James tenía una hipótesis para la cual reivindicaba una «probabilidad dramática»: la de que «existe un continuum de conciencia cósmica, en el cual nuestra individualidad solo construye accidentales cercados, y donde se sumergen nuestras diversas mentes como en una madre-mar o reservorio» (1973, p. 212).

Tomando en consideración estas citas es preciso reubicar las tendencias emotivas y, en general, todo lo afirmado hasta el momento sobre la mente del individuo dentro de una región más amplia que, para James, escapa a las explicaciones legales y fácticas. El autor se refiere a esta región con los conceptos no ortodoxos de *conciencia subliminal*, *región subconsciente* o *región extraliminal*, conceptos que el pragmatista utiliza tanto en *Principios de psicología* como en *Las variedades* (p. 265). En *Las variedades* afirma que el descubrimiento de esta región fue uno de los pasos más importantes que dio la psicología (en 1886) pues por él sabemos que existe un campo en el cual la conciencia ordinaria (con sus sentimientos, pensamientos y recuerdos) se encuentra sumida en una conciencia extraliminal (1994, p. 180). El autor sostiene que gracias a esta región el individuo puede tener experiencia de voces, visiones, premoniciones, alucinaciones, revelaciones, etcétera. Dice que la región subliminal

es el hogar de todo lo que está latente y el almacén de todo lo que pasa desapercibido o inobservado. Por ejemplo, contiene todos nuestros recuerdos momentáneos inactivos, y guarda las fuentes de todas nuestras pasiones, impulsos, placeres, disgustos y prejuicios oscuramente motivados. De allí provienen nuestras suposiciones, hipótesis, ideas, supersticiones, persuasiones, convicciones y, en general, todo lo que son operaciones no racionales. Es la fuente de nuestros sueños y, al parecer, allí pueden volver. En ella se presentan las experiencias místicas que podemos percibir (p. 361).

por el autor como una postura materialista (reduccionista), científicista, que deja de lado la valentía y la espontaneidad romántica, donde los ideales se transforman en meros productos inertes de la fisiología. Afirma James que en este universo materialista solo un «espíritu rudo» puede encontrarse en casa, pero un espíritu pragmático se encontrará más cómodo en un universo pluralista (2007, pp. 62-63).

En este sentido, para ser fieles a la concepción de mente de James es necesario redimensionar la región de la conciencia en relación con la región subliminal. Esta región permitirá a James explicar los casos de conversiones (que pueden ser religiosas o no, por ejemplo, puede ser un desenamoramiento) (pp. 139-140). Según este autor, en esta región es donde se producen las maduraciones subconscientes de las decisiones, que irrumpen en la conciencia cuando un individuo evalúa que sus fuerzas no alcanzan para salir del estado de malestar y opta por abandonarse. Justo en ese momento, las fuerzas subconscientes toman el mando y consiguen la unificación a la que tanto aspira el individuo. Uno de los varios ejemplos de maduración subconsciente a los que James hace referencia es el siguiente:

Sabéis qué pasa cuando intentáis recordar un nombre olvidado; normalmente ayudaréis al recuerdo trabajándolo... pero a veces este esfuerzo falla y entonces sentís... [que] la presión que le hiciésemos solo sirviera para dificultar todavía más que apareciese. El expediente opuesto frecuentemente obtiene éxito; no hacéis ningún esfuerzo, pensáis en una cosa totalmente diferente y al cabo de media hora la palabra perdida acude a vuestra cabeza, como dice Emerson, con toda la despreocupación como si nunca hubiese sido estimulada (p. 160).

Teniendo en cuenta que la concepción de la mente de James implica no solo las ideas, tendencias emotivas y tendencias impulsoras e inhibitorias sino también la región subconsciente, pasaremos ahora a la consideración de qué manera esta filosofía se relaciona con la adquisición de las creencias.

LAS CREENCIAS

En *Principios de psicología* James afirma que una creencia es una reacción emocional sobre un objeto. Ahora bien, ¿en qué sentido una creencia es una reacción emocional? Recordando que las reacciones emocionales son caracterizadas por este autor como respuestas adaptativas reflejas que el organismo produce cuando algún objeto lo excita (1945, p. 1016) y teniendo en cuenta el objetivo principal de este trabajo, sostendremos que el puente conceptual que plantea este autor entre las creencias y las reacciones emocionales puede basarse en que ambas son entendidas como respuestas del individuo para actuar funcionalmente en su entorno. En este sentido, en este apartado, resulta necesario mostrar cuál es la concepción de la adquisición de creencias que sostiene James.

El pragmatista afirma que las creencias pueden ser adquiridas de un modo análogo a las emociones, cabe aclarar que para James las reacciones emocionales pueden reproducirse realizando voluntariamente los movimientos exteriores correspondientes

a las tendencias emotivas que se desean activar⁹. Ahora bien, si las creencias pueden adquirirse de manera análoga a las emociones, entonces cabe preguntar si las creencias pueden adquirirse a voluntad. Sostiene el autor:

En verdad, un hombre no puede creer a voluntad lo que quiera... Pero gradualmente nuestra voluntad puede conducirnos al mismo resultado por un método verdaderamente simple. *Nosotros necesitamos solamente* obrar *fríamente como si la cosa en cuestión fuese real, y continuar obrando del mismo modo, y acabará infaliblemente por desenvolverse en tal conexión con nuestra vida que llegará a hacerse real.* Ella se ligará tanto al hábito y a la emoción, que el interés que tomemos en ella será el característico de la creencia (p. 905).

Según esta cita las creencias pueden ser adquiridas según la voluntad del individuo si este actúa como si la misma ya formara parte de su sistema de creencias, pues el obrar de este modo facilita la incorporación de la creencia a la vida emocional y cotidiana. Tanto en *Principios de psicología* (1945) como en *Las variedades* (1994) James expone varios casos de creencias que son adquiridas de forma *voluntaria* pues, por ejemplo, quien se propone creer en Dios y realiza determinados sacrificios diariamente, termina creyendo en su existencia¹⁰. De este modo, la voluntad,

⁹ Por ejemplo, James plantea que: «Silbar para envalentonarse no es una simple figura retórica. Por otra parte, permaneced sentados en una butaca durante todo el día en una postura lánguida, suspirad y responded a todo con una voz enristecida, y vuestra melancolía persistirá. No hay en la educación moral un precepto de más alto valor que el siguiente, como saben todos los que tienen experiencia: si queremos dominar las tendencias emotivas poco deseables para nosotros mismos, debemos entregarnos asiduamente y desde el principio a sangre fría a los movimientos exteriores correspondientes a las disposiciones contrarias que queremos cultivar. Nuestra constancia será infaliblemente recompensada por la desaparición de la depresión... Tomad un aire gozoso, dad una expresión viva a vuestro ojo, manteneos derechos... haced cumplidos cariñosos y será preciso que vuestro corazón sea de hielo para no fundirse poco a poco» (1945, p. 1024). Es decir, reproducir los movimientos corporales exteriores correspondientes a una emoción puede provocar en el individuo la emoción deseada.

¹⁰ En *La voluntad de creer* James ofrece otro tipo de ejemplo en el que parece ampliar el alcance de la adquisición voluntaria de creencias, pues sostiene que un individuo también puede hacer que otra persona adquiera una creencia: «¿Cuánto corazón femenino no se rinde sino únicamente a la tenaz insistencia del amante obstinado en la idea de que ha de ser correspondido! En estos casos, el propio deseo de alcanzar la verdad llega a dar existencia a esta, y así en otros innumerables ejemplo» (1922, p. 30). En este caso, según el autor la insistencia del amante termina por generar en el corazón de la amada los sentimientos y las creencias correspondientes. En este punto cabe mencionar una restricción que él establece para la adquisición voluntaria de las creencias. Según la teoría psicológica a la que adhiere este autor, la naturaleza pasional y volitiva late en la raíz de nuestras convicciones, por lo que las creencias que se presenten como opciones para ser adquiridas deberán ser «opciones vivas». Por ello dice acerca de la «apuesta de Pascal» que: «Es evidente que, *de no poseer nosotros tendencia alguna* a creer en misas y agua bendita, la opción que a nuestra voluntad se ofrece por Pascal no es una opción viva» (p. 13; las cursivas son nuestras).

en tanto fenómeno psicológico, cobra una significación diferente en el proceso de adquisición de creencias pues la misma no solo se limita a la aceptación o rechazo de lo que el entendimiento le presenta, sino que adquiere un papel más relevante en tanto base para la adquisición de todas nuestras convicciones.

En la literatura filosófica este tipo de posturas ha recibido importantes críticas, pues si es posible adquirir creencias según lo que la voluntad dicta, entonces los casos de autoengaño son claros ejemplos de lo paradójico que pueden resultar estas posturas. En estos casos las personas «no pueden creer» algo a pesar de la fuerte evidencia a favor de esa creencia y racionalizan su conducta ocultando sus razones verdaderas. Piénsese, por ejemplo, en el caso de una esposa que descubre fehacientemente que su marido la engaña y que, a pesar de esto, sigue confiando en la fidelidad del esposo pues arguye que él no quiso engañarla «realmente», sino que fue «obligado a hacerlo». De este modo, la mujer engañada, al encontrar una razón que justifica la conducta del marido continúa creyendo en la fidelidad de él.

Debido a la importancia que James dio a la voluntad en la adquisición de creencias, algunos críticos sostuvieron que su postura era insensata ya que a partir de sus textos es posible inferir que este autor defiende las siguientes tesis: «es posible creer arbitrariamente en cualquier cosa, sin importar si la creencia es verdadera o falsa» y que «al creer en ella, la creencia se convierte en verdadera», es decir, los críticos sostuvieron que el proceso de adquisición de creencias jamesiano era un ejercicio de autocomplacencia. Frente a estas acusaciones, James escribe en una carta:

Clamo al cielo para que me diga qué raíz enloquecedora han comido mis «principales contemporáneos», para estar tan ciegos respecto del significado de los textos impresos. O ¿somos los demás absolutamente incapaces de exponer claramente lo que queremos decir? (Perry, 1973, p. 221).

Dado que se trata de una carta a un amigo, James no desarrolla ningún argumento para responder a sus objetores, sin embargo, deja en claro que aquella no es una buena forma de interpretar sus textos filosóficos. En este trabajo mostraremos cuáles son los argumentos, presentes de modo asistemático en la obra de James que permiten dar una justificación filosófica a la afirmación de la carta anteriormente citada. A pesar de la importancia que adquiere la voluntad en la adquisición de creencias, en *Pragmatismo* este autor expone cuáles son las razones por las que no cabe creer en cualquier cosa. Dice el autor:

Pero en la elección de estas fórmulas de manufactura humana [creencias, teorías, etc.] no podemos ser más impunemente caprichosos que lo que podemos ser en el terreno del sentido común práctico. Debemos hallar una teoría que funcione, y esto es algo extremadamente difícil, porque esa teoría debe mediar entre todas

las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. Debe trastornar lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y debe conducir a algún otro término sensible que pueda verificarse de una forma precisa (2007, p. 180).

Es decir, las creencias adquiridas voluntariamente deben respetar las siguientes tres restricciones:

- (a) Adoptar creencias que *funcionen* en el mundo o, dicho de otro modo, que ayuden a alcanzar modos satisfactorios de actuar, teniendo en cuenta el conocimiento previo y las experiencias nuevas.
- (b) No adoptar creencias que requieran grandes reestructuraciones de los conocimientos ya adquiridos.
- (c) Adoptar creencias que puedan ser verificadas en la experiencia.

Sobre todo por la primera restricción impuesta a las creencias resulta evidente, a nuestro juicio, que el puente conceptual establecido entre las creencias y las emociones se basa en que ambos fenómenos son (y deben ser) funcionales al entorno del individuo. James sostiene en *Principios de psicología* (1945) que los razonamientos son respuestas adaptativas al entorno, es decir, que el individuo razona teniendo en cuenta los datos de la realidad en la cual desea actuar exitosamente, con el objetivo de que las probabilidades de fallar en la práctica disminuyan. En este mismo sentido, sostiene tanto en *Pragmatismo* (2007), como en su última obra, *Problemas de filosofía* (1944), que las creencias adoptadas por un individuo no pueden tener un contenido arbitrario porque está en juego su capacidad para realizar acciones exitosas o satisfactorias para sí mismo. De aquí que resalte el papel funcional que tienen las ideas¹¹:

Por muy hermosa o de cualquier modo valiosa que pueda ser la contemplación estática de la porción sustantiva de un concepto, puede considerarse naturalmente que la parte más importante de su significación está en las consecuencias a que conduce. Estas pueden residir ya en la manera que nos hace pensar, ya en la manera en que nos hace actuar. Quienquiera que tenga idea clara de estas cosas sabe efectivamente lo que el concepto significa prácticamente, aunque su contenido sustantivo sea interesante por sí mismo o no (1944, p. 42).

¹¹ Recuérdese que el término *idea* es utilizado por James de manera intercambiable con los siguientes términos: *concepto*, *idea abstracta*, *pensamiento*, *idea pura*, *razones* o *idea intelectual*.

E incluso llega a prescindir de una definición sustancial de las ideas:

Esta consideración ha llevado a un método de interpretar los conceptos al que daré el nombre de «regla pragmática»... Al seguir esta regla dejamos de lado el contenido sustantivo del concepto y seguimos solamente su función (pp. 42-43).

El interés pragmático del autor, presente ya en su primer escrito psicológico, fue tomando forma a lo largo de sus obras filosóficas. James fue precisando aún más cómo valorar las creencias nuevas o antiguas, haciendo hincapié en su contenido *a posteriori*, es decir, en su contenido dado por la adecuación con el propósito que se persigue y restando importancia a la determinación del contenido *a priori* de los conceptos¹².

Si las creencias serán evaluadas según la situación y los deseos o necesidades que logren satisfacer, entonces resulta claro que esta es una restricción importante para las creencias que se desean adoptar¹³. En este sentido, dice Ángel Manuel Faerna:

James *no* nos invita a un ejercicio de autocomplacencia por el que debemos sentirnos autorizados a regodearnos en nuestra creencia favorita. Muy al contrario, nos recuerda que la del conocimiento es una empresa arriesgada, y que antes o después, para bien o para mal, sufriremos en nuestras carnes las consecuencias de nuestras propias certezas (2005, p. 60).

Las consecuencias que sufriremos» serán las de realizar acciones que no conduzcan al fin deseado; tales como proponer una teoría que no sea la apropiada *para* explicar algún fenómeno, elegir una medicina contraproducente *para* alguna enfermedad que se posee, tomar el camino contrario *para* llegar a casa, etc. (Del Castillo, 2002, p. 116).

¹² Una de las consecuencias que resulta evidente de este planteo es que el contenido valorativo de las creencias es determinado en relación con las circunstancias en las que se encuentra el individuo. Esta diferencia entre el contenido *a priori* y *a posteriori* de las creencias fue tomada de Ramón del Castillo (2006), quien la desarrolla en el ámbito del pluralismo ético de James.

¹³ Con el objetivo de reforzar la idea de que el individuo no puede adoptar cualquier creencia que le plazca pues se arriesga a sufrir consecuencias (concretas) no deseadas, citamos una vez más a James: «Si las probabilidades de que nuestro compañero sea un villano son de uno a dos ¿cómo actuar en base a [sic] esta probabilidad? ¿Lo hemos de tratar como villano hoy y le confiamos nuestro dinero y nuestros secretos mañana? Esta sería la peor de las soluciones. En todos estos casos debemos decidirnos por una u otra alternativa del dilema. Debemos decidirnos por la alternativa más probable como si la otra no existiese y sufrir toda la pena si el hecho contradijese nuestra fe... Solo tenemos esta única vida para tomar una actitud ante ellas, no hay compañía de seguros que pueda cubrirnos; si nos equivocamos, nuestro error, aun cuando no fuera tan grande como lo pretende la antigua teología del fuego infernal, quizás tenga importancia» (1944, p. 158). De este modo, el autor restringe al individuo a adoptar solo aquellas creencias que le permitan alcanzar modos satisfactorios de actuar porque sabe que la empresa cognoscitiva no cuenta con una «compañía de seguro» que lo cubra por los daños ocasionados a causa de una mala adopción de creencias.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo hemos mostrado uno de los posibles puentes conceptuales entre la psicología y la filosofía de William James, basándonos en cuál es la teoría sobre la mente que desarrolló este autor. En particular hemos mostrado que la mente es concebida como un sistema de ideas, con tendencias emotivas y tendencias impulsivas e inhibitorias. A su vez, hemos destacado cuál es el lugar que James ha brindado a la región subliminal dentro de su pensamiento, alejándolo de este modo de las tendencias filosóficas materialistas reduccionistas. La región subliminal ha sido entendida psicológicamente como «la fuente» de todas nuestras ideas, suposiciones, hipótesis, etcétera y como el hogar de todas las maduraciones subconscientes.

Con el objetivo de mostrar concretamente de qué modo se puede establecer un puente entre la filosofía y la psicología de James mostramos cuál puede ser la relación entre las emociones y las creencias. En este sentido, por un lado, respecto a las emociones hemos mostrado que ellas fueron concebidas como reacciones del organismo frente a los estímulos del entorno. Estas reacciones, en tanto se producen *antes* de que el individuo pueda tener una idea articulada sobre los objetos externos, son consideradas como mecanismos preorganizados que permiten reaccionar de manera rápida y adaptada al entorno. Hemos mostrado que James brinda explicaciones fisiológicas de las reacciones emocionales, pero a pesar de concebirlas ligadas estrechamente con los cambios fisiológicos, hemos defendido, en este trabajo, que también concibe las emociones como fenómenos evaluativos en tanto ellas permiten percibir los objetos como favorables o desfavorables, positivos o negativos.

Por otro lado, hemos mostrado que las creencias pueden ser adquiridas según lo que la voluntad del individuo dicta, aunque, a su vez, hemos mostrado que James concibe que la adquisición de creencias respeta (o debe respetar) tres condiciones, a saber, que las nuevas creencias sean funcionales al entorno, que no requieran grandes reestructuraciones del sistema de creencias ya existente y que puedan ser verificadas. Basados en la primera condición que deben cumplir las creencias para ser adquiridas, sostenemos que el puente conceptual que se puede establecer entre estos dos fenómenos es que ambos son (o deben ser) funcionales para la adaptación del individuo al entorno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calhoun, Cheshire & Robert C. Solomon (1989). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Traducción de Mariluz Caso. México DF: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Damasio, Antonio (2006). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducción de Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica.
- Del Castillo, Ramón (2002). ¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey. *Ágora*, 21(2), 109-136.
- Del Castillo, Ramón (2006). Una serena desesperación. La ética individualista de William James. *Diánoia*, LI(57), 65-78.
- Faerna, Ángel Manuel (2005). Consecuencias de la creencia: a propósito de *La voluntad de creer*. En Jaime de Salas Ortueta y Félix Martín (coords.), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo* (pp. 45-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- García, Laura Inés (2009). «La teoría de las emociones de W. James: una teoría fisiológica y evaluativa». En *XX Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, del 25 al 28 de noviembre.
- James, William (1922). *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Traducción de Santos Rubiano. Madrid: Daniel Jorro.
- James, William (1944). *Problemas de la filosofía*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Buenos Aires: Yerba Buena.
- James, William (1945). *Principios de psicología*. Traducción de Domingo Barnes. Buenos Aires: Glem.
- James, William (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Traducción de José Francisco Yvars. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- James, William (2007). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Traducción de Ramón del Castillo. Madrid: Alianza.
- LeDoux, Joseph (1999). *El cerebro emocional*. Traducción de Marisa Abdala. Buenos Aires: Ariel-Planeta.
- Perry, Ralph Barton (1973). *El pensamiento y la personalidad de William James*. Traducción de Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Paidós.
- Wozniak, Robert H. (1995). *Mind and Body: René Descartes to William James*. <http://serendip.brynmawr.edu/Mind/>

LA GRAN FELICIDAD DE NO PENSAR EN NADA. WILLIAM JAMES Y EL RETORNO A LA EXPERIENCIA

Paula Rossi

Universidad de Buenos Aires

UN CONFLICTO ENTRE DOS MODOS DE CONOCER

Conocer, para James, es verificar. Y hay verificación cuando cierta parte de la experiencia (nuestras creencias) entra en contacto operativo satisfactorio con otra parte de nuestra experiencia (lo real). En este sentido, todo conocimiento es con vistas a la acción y el logro de ciertas finalidades. Creencia y realidad van de la mano: no porque encontremos en la experiencia las causas de nuestras creencias sino porque encontramos en ella sus consecuencias. Tal es la enseñanza básica de la denominada máxima pragmatista.

Ahora bien, la base fundamental sobre la que se inicia el proceso cognoscitivo es la «sensación» (*feeling*). Pero, ¿qué debemos entender por *sensación*? La sensación, para James, nos *ofrece la simple cualidad del mundo*. Como bien señala Perry, las sensaciones no refieren a los elementos últimos de un análisis psicológico sino a la presencia directa e inmediata de algo. Entiéndase por sensación: «sensación de realidad» (1958, p. 70). Esto quiere decir que la sensación no es copia interna de algo externo: no hay distancia entre la «sensación de algo» (fenómeno interno) y el «algo» (cosa externa). No obstante, en tanto el fenómeno inmediato de la conciencia no es jamás una sensación simple y pura, hablaremos de *percepción* para referirnos a nuestro primer registro del mundo¹. Y para James, estos perceptos —aunque mudos— constituyen una forma de conocimiento del mundo. Los perceptos nos permiten, pues, manipular objetos y circular

¹ Según James, la percepción envuelve siempre una sensación y, a su vez, en la vida adulta, no hay sensación sin percepción. Son dos nombres que no expresan diferentes hechos mentales sino que difieren en la cercanía y en los datos del objeto que nos ofrecen: si el objeto se nos presenta como simple cualidad, es pura sensación; si el objeto se nos presenta como una totalidad, estamos frente a una percepción. Y las sensaciones (o perceptos) se diferencian de las emociones en el siguiente aspecto: las sensaciones, no se ven modificadas por la presencia o ausencia de objetos, razones o creencias. Por el contrario, una emoción es generada por una razón o creencia ante determinado objeto. En este sentido, una emoción puede cambiar o desaparecer si cambian las creencias respecto de ese algo/alguien. Todas las traducciones del inglés son de la autora.

en el medio con cierta familiaridad. En la percepción, la experiencia es revelación y el conocimiento es inmediato y particular. En este sentido, James sostiene que el conocimiento perceptual es el «conocimiento de tipo-intimidad» (*knowlegde of acquaintance*).

Pero, el conocimiento perceptual no es el único tipo de conocimiento que James reconoce. Existe, además, el «conocimiento conceptual» (*knowlegde about*). La función principal del conocimiento conceptual consiste en ayudarnos a adaptarnos de una forma más eficaz a un medio más complejo. De aquí que, lejos de desempeñar una función puramente teórica y especulativa, el conocimiento conceptual es sumamente importante a la hora de actuar. Mediante conceptos, comparamos, establecemos diferencias y similitudes, clasificamos y extraemos toda clase de consecuencias. Dice James: «con los conceptos podemos salir a la caza de lo ausente, alcanzar lo remoto, doblar este u otro camino, torcer nuestra experiencia y hacerle confesar a dónde nos lleva» (1987[1911], p. 1015). Más aún, mediante el uso de conceptos, el hombre incorporó y justificó valores y normas que modificaron y normativizaron gradualmente la vida social humana.

He aquí, pues, los dos modos de conocer: *el conocimiento perceptual y el conocimiento conceptual*. Las diferencias entre ambos son significativas: mientras la percepción es continua y no significa nada por sí misma, los conceptos son discretos y significan «esto» o «aquello» según la definición o el juicio en el cual se los utilice. Por otro lado, mientras que el conocimiento dado por la percepción se agota en el aquí y ahora (es mera presencia), el conocimiento conceptual abarca situaciones pasadas y futuras (en tanto resulta un sustituto de la presencia directa). Una diferencia más: el percepto se nos impone como un flujo constante y móvil de cualidades sensibles en el ámbito experiencial; el concepto, por su parte, es el resultado de un proceso ligado a la interpretación de cierta información perceptiva y a la selección de algunos rasgos del objeto con la finalidad de poder interactuar con él en una diversidad de situaciones posibles. Teniendo en cuenta esto, la diferencia existente entre el conocimiento perceptual y el conocimiento conceptual puede plantearse como la diferencia entre conocer y saber. Mientras con los perceptos conozco algo (directamente), con los conceptos puedo saber acerca de algo (aun sin tener experiencia directa).

Ahora bien, la posición de James respecto de la relación y la valoración que hace de cada uno de estos dos tipos de conocimiento ha sido imprecisa y confusa². Veamos en qué consiste la ambigüedad de la postura jamesiana.

² La distinción entre ambos tipos de conocimiento es tomada de John Grote. Y las obras donde James, principalmente, trata dicha distinción son: *Principles of Psychology* (capítulos XII y XVII); *Talks to Teachers on Psychology* [capítulo XIII]; *and to Students on Some of Life's Ideals* [capítulo II]; *A Pluralistic Universe* (lecturas VI y VII); *The Meaning of Truth* (capítulos I y II) y *Some Problems of Philosophy* (capítulos IV, V y VI).

En general, James parece sostener que *ambos tipos de conocimiento se complementan* y por tanto, que ninguno puede reemplazar ni superar al otro en ningún sentido imaginable. Perceptos y conceptos cubren sus deficiencias mutuamente. Más aún, el autor asevera que no hay conocimiento directo puro ni conocimiento conceptual puro y por tanto, ninguno puede comprenderse sin el otro. Cada uno de estos tipos de conocimiento remite al otro necesariamente. Perceptos y conceptos, pues, se impregnan y confunden mutuamente. Dice: «El mundo de nuestra vida práctica es tal que, salvo por la retrospectiva teórica, no podemos desentrañar las contribuciones del intelecto de aquellas de los sentidos. Se encuentran como el ruido de un disparo de fusil en las montañas, envuelto y confundido por el eco de cada pliegue» (1987[1911], p. 1037).

Y en esta mutua relación ambos tipos de conocimientos se enriquecen y potencian: la sensación impulsa nuestro pensamiento y nuestro pensamiento enriquece nuestras sensaciones. Dicho en otros términos, mientras más sensaciones recibimos, más material tenemos para conceptualizar; mientras más conceptualizamos, nuestra percepción de agudiza y percibimos con mayor detalle.

Ciertamente esta interdependencia parece equilibrada pero es posible apreciar que, en ocasiones, James establece una *dependencia más fuerte de los conceptos respecto de las sensaciones*. Esta dependencia se explica, fundamentalmente, en tanto James reconoce que los conceptos no tienen una función específica: su misión más importante radica en guiarnos hacia los perceptos, ya que los perceptos son la «roca estable» del pensamiento. De hecho, en tanto el conocimiento puramente contemplativo o desinteresado no existe y todo conocimiento es con vistas a la acción, el conocimiento conceptual no pueda nunca reducirse a la mera enunciación de un conjunto de reglas o procedimientos abstractos. Es imprescindible saber cómo usar las reglas y no solo poseerlas. Dicho brevemente: los conceptos nacen en los perceptos y mueren en ellos. La consecuencia que se deriva directamente de lo anterior marca una asimetría entre ambos tipos de conocimientos: mientras es posible tener conocimiento perceptual sin tener conocimiento conceptual; todo conocimiento conceptual implicaría —en algún momento— algún tipo de conocimiento perceptual.

No obstante, a pesar de la preeminencia otorgada al conocimiento perceptual, James reflexiona también sobre la *importancia indiscutida del conocimiento conceptual*. Ciertamente, se enfatiza la idea de que los conceptos funcionan únicamente como «planes de acción» —en lugar de quitarle relevancia a los conceptos a la hora de analizar la relación del hombre con la realidad—. La máxima pragmatista no consiste en otra cosa: en analizar el significado de nuestros conceptos en términos de sus consecuencias prácticas concebibles. En este sentido, los conceptos no son significativos en tanto meras abstracciones (esto conduce a ineficiencia y confusión filosófica)

sino en tanto se relacionan directamente con ciertas consecuencias prácticas. Y serán aquellos conceptos útiles los que se afirmen en el hombre como creencias. James sostiene una concepción instrumentalista de las creencias: las creencias son meros instrumentos o hipótesis que entrañan predicciones. En la medida en que dichas predicciones se cumplan o no, la creencia resultará verdadera o falsa. Así, las creencias se establecen como el suelo de estabilidad y convicción que rompe con el estado de duda, nos conceden decisión y nos disponen firmemente a la acción³.

Teniendo en cuenta lo anterior, y sin negar el aporte de la sensación, el conocimiento conceptual recibe así un aval significativo en tanto provee los elementos indispensables para lidiar con la realidad y acrecentarla. Indubitablemente, es la distancia que toma James respecto de una concepción intelectualista o racionalista de las creencias (que interpreta las propiedades abstraídas y fijadas en los conceptos como las esencias mismas de las cosas) lo que hace que el conocimiento conceptual sea tan bien valorado. Valoración que se evidencia cuando James enfatiza que —desde el inicio— la experiencia se encuentra conceptualizada de alguna manera⁴. Parecería, pues, imposible experimentar la mera percepción y dejarse llevar por el flujo de las sensaciones. No habría lugar para un «afuera» de los conceptos. Señala este autor: «Tan pronto nos llega, su flujo —el flujo de la sensación— tiende a llenarse de acentos, y estas partes salientes se vuelven identificadas y fijadas y abstraídas, de modo que la experiencia fluye ahora como atravesada por adjetivos y sustantivos y proposiciones y conjunciones» (1987[1909], p. 783).

Y en este sentido, se podría llegar a concluir que el conocimiento conceptual se basta a sí mismo. A mi parecer, aunque esta observación es correcta, James la sostiene con cierta nostalgia y apela —cada vez con mayor vehemencia— a la sensibilidad humana para advertir los límites de la conceptualización. Y aquí me detengo para expresar con claridad mi punto de vista: este autor sostiene que tanto el conocimiento perceptual como el conocimiento conceptual son importantes en el proceso cognitivo. No obstante, sostendré que él defiende claramente el poder de la vida

³ Cabe aclarar, sin embargo, que no todos los sistemas conceptuales devienen en creencias. Solo aquellos que sirven a los fines humanos perduran en nuestro entendimiento. Y su perdurabilidad tampoco es eterna o inamovible. Por el contrario, todas nuestras creencias (y por tanto, todos los conceptos) son falibles y reemplazables por nuevas (y mejores) creencias-concepto.

⁴ El propio James dice al respecto: «Cuando hablamos de realidad “independiente” del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien a alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes que se haya suscitado creencia alguna sobre tal presencia, antes que se haya aplicado cualquier concepción humana. El límite meramente ideal de nuestras mentes es lo que es evanescente y mudo. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos es siempre un sustituyo de ella que el pensar humano ha peptonizado y cocido previamente para nuestro consumo» (1987, p. 59).

y del flujo de la sensación por sobre el poder del lenguaje y el conocimiento conceptual. Para ello, presentaré dos argumentos:

- (1) *El pragmatismo jamesiano como filosofía de la intimidad*. En esta ocasión, examinaré la contraposición que James presenta entre el punto de vista de la intimidad frente al punto de vista de la ajenidad y señalaré los motivos por los cuales el pragmatismo jamesiano adhiere al punto de vista de la intimidad.
- (2) *El pragmatismo jamesiano como humanismo*. Demostraré cómo desde una lectura humanista del pragmatismo de James es posible dar cuenta de la radicalidad de su pensamiento en torno a la cuestión del conocimiento y explicar por qué privilegia el conocimiento perceptual por sobre el conocimiento conceptual.

ARGUMENTO 1: LA FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA ÍNTIMA

La *intimidad* y la *ajenidad* son dos puntos de vistas que se excluyen mutuamente. Optar por el *punto de vista de la ajenidad* supone definir la relación entre el hombre y el universo como una relación donde existe una distancia y una separación palpable: el hombre se encuentra frente al universo y lo representa (o intenta descifrarlo). Para James, el modo de pensar intelectualista o racionalista suscribe al punto de vista de la ajenidad. ¿Por qué? Porque supone que el hombre, y sus experiencias, nada tiene que agregar al universo real. El hombre contempla y reflexiona sobre el mundo desde un lugar lejano: nada de lo que el hombre haga o deje de hacer afecta a la armonía, orden y belleza del universo. En contraposición, optar por el *punto de vista de la intimidad* es comprometerse —en cierta manera— con la siguiente idea: el hombre y el mundo están coimplicados. Se compenetran y se funden en una intimidad que lejos de identificarlos, abre la puerta a una multiplicidad siempre creciente de relaciones, experiencias y realidades. En otras palabras, optar por el punto de vista de la intimidad es aceptar que, en algún sentido, existe una continuidad entre el hombre y el universo.

La adhesión de James al punto de vista de la intimidad es evidente ya desde su obra maestra *Principles of Psychology* (1890). Allí examina las características de la vida mental humana y en oposición directa a la psicología espiritualista concluye, entre otras cosas, que la *conciencia* no posee ningún tipo de sustancialidad⁵.

⁵ En otras palabras, James se opone rotundamente a la posición cartesiana que sostiene el carácter sustancial de la conciencia que refleja pasivamente la cosa exterior. Acorde con esta postura, en su ensayo ¿Existe la conciencia? (que luego es incluido en *Essays in Radical Empiricism*), este autor no solo se niega a aceptar que la relación sujeto-objeto sea una relación fundamental, sino que también ratifica que hablar de la conciencia como entidad no es otra cosa que una quimera.

En otras palabras, la conciencia no tiene un contenido propio sino que se define meramente por la función que cumple. Y ¿cuál es la función primordial de la conciencia? No la de reflejar algún tipo de naturaleza intrínseca de las cosas sino la de elegir las conductas apropiadas para conseguir un fin deseado. La conciencia, pues, posee una naturaleza teleológica: no hay conciencia sin acción prevista.

De aquí, pues, que James se asuma como representante de una *psicología funcionalista* pero se niega a explicar la funcionalidad de la conciencia a partir de meras relaciones mecánicas o fijas entre medios y fines. La mera adaptación no explica la dinámica de la vida mental. En pocas palabras, la conciencia de la que habla James no se reduce a la conciencia de la acción automática, refleja⁶. Por el contrario, la nota fundamental de la conciencia reside en su *interés*. Toda conciencia es una conciencia interesada y los intereses de la conciencia son personales. De aquí que James no hable de «conciencia» en general sino de conciencias particulares. Toda conciencia es conciencia *personal*. Esta conciencia personal y continua registra lo que es congruente de la realidad con los fines e intereses particulares del hombre. La conciencia es un *flujo* y siempre tenemos experiencia de lo conexo aunque a veces no lo advertimos porque estamos muy concentrados solo en las «partes sustantivas» de nuestra experiencia (mientras que las «partes transitivas» son generalmente ignoradas⁷).

Esta conciencia personal, selectiva, interesada y continua revela su carácter de intimidad en cuanto se la vincula con lo que James llama «yo empírico» (*the empirical self or me*). El yo empírico abarca los diferentes aspectos más importantes (e íntimos) de lo que cabe denominar *yo*: el aspecto material, social y espiritual. Somos, para el autor, la sumatoria de todo aquello que puede llamarse *mío*: desde mis pertenencias (la vestimenta, la vivienda, la familia), los diferentes roles que tengo en la sociedad⁸, hasta nuestro centro espiritual (llamado «yo de yoes») —sede de la conciencia moral y responsable último de seleccionar la relevancia adaptativa de los medios y de asignar un significado a los fines a partir de los cuales el hombre evalúa sus actos—.

La adhesión jamesiana al *punto de vista de la intimidad* es también evidente en sus escritos en torno a la voluntad y a la religión. En *The Will to Believe*, James analiza y defiende la incidencia de nuestra vida pasional en el proceso de adquisición y justificación de nuestras creencias y nos enseña a cultivar el hábito de la creencia,

⁶ Ver desarrollo del tema en James (1890, capítulo V).

⁷ En otras palabras, podemos decir que las «partes sustantivas» de la conciencia son ciertos contenidos seleccionados y vinculados fundamentalmente con una acción por realizar. Pero lo importante es advertir que estos contenidos seleccionados no se encuentran aislados entre sí sino que establecen diferentes relaciones de sentido con las «partes transitivas» de nuestra conciencia (las cuales son las verdaderas encargadas de llevarnos de una conclusión sustantiva a otra).

⁸ La sociedad es el campo donde se juega el reconocimiento, la valoración y la autoestima de cada hombre. No hay peor castigo —sostendrá James— que ser ignorado por la sociedad.

y dejar en todo caso que la experiencia nos corrija. En *The Varieties of Religious Experience*, reflexiona sobre la religión como vivencia íntima, irrepetible y sumamente misteriosa y sostiene que la religión responde a necesidades íntimas humanas.

Teniendo en cuenta lo anterior, en *Pragmatism* y en *Essays of Radical Empiricism*, James sostendrá que «no exigir relaciones íntimas con el universo, y no desear que estas sean satisfactorias, debería considerarse signo de que algo no está funcionando bien» (1987, p. 645). En este caso, su adhesión al punto de vista de la intimidad queda reflejada en la *tesis del empirismo radical* y en la idea de *experiencia pura*. Para explicarlo brevemente, diremos que para James hay solamente un tejido primo o materia prima de la cual está conformado todo el mundo. La experiencia no es, por tanto, ni física ni mental. Lo que en cada caso entendemos por subjetivo u objetivo es, en última instancia, un atributo funcional de una realidad que no es ella misma autoescindida. De aquí que, la clásica distinción entre sujeto y objeto, pensamiento y cosa deja de ser una distinción ontológica para convertirse en una distinción meramente funcional. Y ello implica que una misma cosa pueda ser vista en dos lugares diferentes en tanto entra simultáneamente en dos procesos diferentes: un proceso interno o psíquico (lo vivido) y un proceso externo (lo dado). Como subjetiva decimos que la experiencia *representa*; como objetiva, que es *representada*. Lo que representa y lo que es representado es aquí numéricamente lo mismo. Ningún dualismo reside, pues, en la experiencia *per se*. La experiencia es pura porque es íntima: toda interacción se entiende como diferentes relaciones entre partes de la misma experiencia.

Ahora bien, cabe una aclaración respecto del punto de vista de la intimidad que James defiende: no debe confundirse con la defensa del *punto de vista de la totalidad o de la unidad absoluta*. El absolutista tiene la ilusión de alcanzar el punto de vista de la eternidad (bajo el registro del universo como forma-todo), siendo él mismo un ser finito y limitado. De aquí que considera, por ejemplo, que hablar de la parte y el todo, lo inferior y lo superior, lo primero y lo último es hablar de un único y mismo hecho absoluto e idéntico a sí mismo⁹. Pero la totalidad no es intimidad. Dicho en pocas palabras, mientras la totalidad o la unidad absorbe a lo otro (negando su contribución), la intimidad acepta que «algo siempre se escapa». En este sentido, diremos que los absolutistas piensan —encerrados en la lógica de la identidad— bajo el *punto de vista de la ajenidad* y no de la *intimidad*.

Escapar a la lógica intelectualista será para James aceptar que el universo no se nos presenta bajo la *forma-todo* sino bajo la *forma-cada*. Y presentarse bajo la forma-cada no implica sostener que el universo está formado por una multiplicidad de partes sin relación.

⁹ Se cuestiona James: «¿Qué los empuja —a los absolutistas— a llamar a las partes y a la totalidad «el mismo cuerpo de experiencia» cuando en la misma frase deben decir que el todo «como tal» significa un tipo de experiencia y cada parte «como tal» significa otro?» (1987[1909], p. 721).

Por el contrario, el autor sostiene que nada real es absolutamente simple. En el universo (como en la conciencia) hay continuidad. Y esta continuidad que acepta el pragmatismo jamesiano difiere de la continuidad y unidad de los pensadores absolutistas por el siguiente motivo: no es cerrada ni fija. En otras palabras, acepta que la conexión entre todas las cosas existe pero también sostiene que la misma es débil, provisoria y se extiende en varias direcciones. Las cosas se relacionan con otras en muchos sentidos, pero nunca nada incluye todo o domina sobre todo. Nada está esencialmente y eternamente coimplicado. Las relaciones que afectan a las cosas no son totalmente estables. Siempre queda, pues, la posibilidad de aislar ciertos elementos de otros y de formar diferentes tipos de unidades¹⁰. La posibilidad del cambio implica, pues, no solo abandonar la idea platónica de la superioridad de lo fijo sino fundamentalmente aceptar que «lo que realmente existe no son cosas hechas sino cosas haciéndose» (1890, p. 751) y que el hombre —con sus motivos e intereses personales— desempeña un rol primordial en dicha construcción.

ARGUMENTO 2: EL HUMANISMO EN JAMES

Si nos preguntan: «qué es mejor: ¿vivir o comprender la vida?», seguramente responderemos lo mismo que James cuando se formuló dicha pregunta en *Some Problems of Philosophy*. Su respuesta fue: «Debemos hacer ambas cosas alternativamente: querer que el hombre se limite a una sola de ellas es pretender cortar con una tijera de una sola hoja» (1987[1911], p. 1020). Ahora bien, si la pregunta fuera la siguiente: «¿Cuándo experimentamos lo real: cuando tenemos un conocimiento conceptual acerca de las cosas o cuando las vivenciamos personal y presencialmente?», la respuesta, en este caso, desde una lectura estándar del pragmatismo de James, se limitaría a repetir la respuesta jamesiana anterior y sugeriría que necesitamos tanto de los perceptos como de los conceptos para experimentar lo real.

No obstante, desde una lectura humanista de James, vamos a sostener que no hay *verdadera experiencia de lo real sino solo mediante la sensación (percepción)*. El autor expresa explícitamente dicha posición cuando sostiene que:

Los rasgos más hondos de la realidad se encuentran solo en la experiencia perceptual. Solamente aquí nos ponemos en contacto con la continuidad e inmersión de una cosa en otra, solo aquí conocemos el yo, la sustancia, las cualidades, la actividad en sus diversas formas, el tiempo, la causa, el cambio, la novedad,

¹⁰ Dice James: «El empirismo radical y el pluralismo defienden la legitimidad de la noción de *algunos*: cada parte del mundo está conectada de algunas maneras, y de algunas manera no, con sus demás partes, y las maneras pueden discriminarse, ya que muchas de ellas son obvias y sus diferencias son observables de un modo obvio» (1992[1899], p. 666).

la tendencia y la libertad. Frente a todos estos rasgos de la realidad, el método de la traducción conceptual [...] solo puede pronunciar su impotencia y señalarlas como irreales y absurdas (1987[1911], pp. 1031-1032).

La verdadera experiencia es, pues, el ámbito de lo sentido, de lo irreductiblemente concreto y personal. Y, por tanto, tal tipo de conocimiento debe ser estimulado y privilegiado por sobre cualquier otro tipo de conocimiento. Ciertamente, esta posición implica sostener que la conceptualización, la creencia y la verdad no son los temas de principal interés dentro del pragmatismo jamesiano. Y aunque James los desarrolle exhaustivamente, su tratamiento solo tiene por finalidad alejarnos de posiciones intelectualistas y brindarnos las herramientas necesarias para la comprensión de lo propiamente humano y del flujo de la vida. Tal es el núcleo fundamental de su pragmatismo: *comprender lo propiamente humano*. El constante ataque jamesiano al modo de pensar racionalista e intelectualista y al punto de vista de la ajenidad no hace otra cosa que confirmar nuestra sospecha: el *humanismo* en James no es un tópico entre otros sino que es la base de su pensamiento y en este punto nos sirve también para la comprensión de la defensa jamesiana de la primacía del conocimiento perceptual por sobre el conceptual. Veamos cómo.

Según este autor, el hombre singular —con sus motivos y satisfacciones— es la figura imprescindible a la hora de contestar cualquier interrogante (desde los no filosóficos hasta los filosóficos). Con esta afirmación James no está avalando la idea de «todo vale» en materia de justificación de las elecciones humanas. El hombre no tiene libertad total para moldear el mundo a su medida. Aunque la realidad no se impone con un contenido como propio, *existe* y coloca un límite a la libertad del hombre. Es teniendo en cuenta la existencia de este límite que cobra sentido la diferencia entre el punto de vista de la intimidad y el punto de vista de la ajenidad. Para aquellos que sostienen el punto de vista de la ajenidad, el límite entre la realidad y el hombre establece una distancia imposible de superar. Por el contrario, para los defensores del punto de vista de la intimidad, el límite es el *lugar de encuentro* entre el hombre y el mundo. El límite es el espacio donde se entablan las relaciones íntimas entre ambos. Donde el intercambio entre lo humano y lo inhumano se hace posible¹¹. De aquí que sea necesario fomentar el conocimiento perceptual, directo. Solo bajo este tipo de conocimiento, la intimidad es posible.

¹¹ James identificaría este lugar como un «lugar de batalla», un lugar de extrema tensión donde surge un producto humano inigualable. Sostiene: «lo que emociona al espíritu humano es el espectáculo de la batalla en acción: [...] esto es lo que inspira todas las formas más elevadas del arte y de la literatura» (1992[1899], p. 864).

La sensación es, pues, insuperable y cualquier conceptualización supone no solo una alteración o falsificación de lo real sino fundamentalmente una pérdida. ¿Por qué una pérdida? Porque los conceptos son términos discontinuos que solo pueden cubrir una parte segmentada del flujo. Aun cuando tengamos una interpretación instrumentalista de los conceptos, incluso cuando su única función relevante sea la de conducirnos a la acción, los conceptos jamás podrán estar a la par de los perceptos. En otras palabras, los conceptos —lejos de permitirnos experimentar lo real— detienen su fluir y lo cortan en trozos discretos, perdiendo así la riqueza del fluir mismo.

Además, hay un punto clave en el humanismo de James que es fundamental para dar cuenta de la primacía del conocimiento perceptual: lo más significativo para él es *el plano de la acción particular en el que abundan las diferencias locales y relativas*. En este sentido, el ámbito social aunque sea un ámbito necesario de realización humana, muchas veces nos carga de innumerables prejuicios y (malos) hábitos de acción difíciles de combatir. Dice este autor: «Las maneras absolutamente incorrectas e innecesarias de nuestras disposiciones internas y de nuestros actos externos, cultivadas por la atmósfera social, conservadas por la tradición, idealizadas por muchos como formas admirables de la vida [...] son la suma de lágrimas y fatigas que excede nuestra medida de resistencia» (1992[1899], p. 833).

Lo cierto es que una vez conceptualizada la realidad desde el ámbito social, es muy difícil volver a establecer relaciones íntimas con ella. El hombre se queda atrapado en los conceptos y se separa, cada vez más, de la riqueza y las novedades que la realidad nos ofrece continuamente.

De esta manera, el problema de dar prioridad al conocimiento conceptual consiste en que se alimenta así *el temperamento conformista* hombre. Quedar atrapado en el conocimiento conceptual resulta equivalente a no querer enfrentar los desafíos de la vida. James relaciona, pues, la vida tranquila, sin ideales y sin pasiones violentas que lo seduzcan a la vida del hombre con temperamento conformista. Tal hombre que no se anima a experimentar personalmente la realidad. A sentirla. A moldearla con sus propias manos. El hombre de temperamento conformista se caracteriza por ser dogmático, cerrado y optimista. Su principal propósito evitar el mal y continuar su vida sin correr mayores riesgos. No siente curiosidad por lo desconocido y cree tenazmente que las decisiones importantes de su vida depender de un orden superior ya establecido (por ejemplo, la comunidad)¹². Pareciera ser que la vida comunitaria,

¹² A diferencia de aquel, el individuo de temperamento rudo y enérgico implora por novedades y sabe de la importancia de su accionar personal para hacer del mundo un lugar digno de ser vivido. Su principal propósito es buscar el bien y por tanto no se acobarda frente a los desafíos y encaran sin miedo sus obligaciones personales.

la recurrencia de los hábitos y el perdurar del modo de pensar del sentido común, estancan nuestras energías de una manera inigualable. No hay riesgos para aquel que vive dentro de la moral establecida. No hay por tanto necesidad de agotar recursos mentales o físicos. Más aún, James sostendrá que los conceptos no solo nos separan de la riqueza del mundo sino también del contacto y real entendimiento con otros hombres.

Es frente a tal panorama que James insiste en el capítulo I de *Talks to Students on Some of Life's Ideals* a abrazar el *evangelio del abandono*. Dicho evangelio predica, fundamentalmente, la desvinculación de la moral humana del sentimiento soberbio de responsabilidad, preocupación, tensión y nerviosismo por cuantificar rendimientos. Al cuantificar rendimientos, el hombre olvida el *aspecto cualitativo* de la realidad. Frente a tal atroz posibilidad, James nos aconseja lo siguiente respecto del conocimiento conceptual: «Reducid cuanto sea posible su influencia a las grandes ocasiones, a aquellas que os obliguen a adoptar una resolución de orden general, a fijar un plan de campaña; y procurad que no se haga sentir en los detalles de vuestra vida (1992[1899], p. 836)».

En los detalles de la vida, el hombre debe elegir un camino personal, de elección íntima y libre. Y ello resulta posible solo si se fomenta el contacto perceptual con el mundo. En este sentido, su humanismo nos invita a descender al nivel primitivo de la sensación para reencontrarnos con los bienes fundamentales de la vida. Un buen ejemplo de ello lo brinda la *concepción jamesiana de la religión*. Al autor no le interesa ni la religión como fenómeno intelectual ni como fenómeno meramente institucional. La religión es, para él, una experiencia personal que toma vida dentro del pecho de cada individuo. James lo describe con las siguientes palabras: «es como si hubiera en la conciencia humana un sentido de realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción de algo que puede ser llamado «algo aquí» (1902, p. 58). La presencia de Dios es una experiencia personal íntima. Además, y en consonancia con su humanismo, el autor sostiene que «los dioses que defendemos son los dioses que necesitamos y de los cuales podemos servirnos, los dioses cuyas demandas respecto a nosotros reafirman las demandas que nos hacemos a nosotros mismos y a otros» (p. 324) y sostiene que «el impulso religioso es amor a la vida, en todos y en cada uno de los niveles de desarrollo» (p. 497). Pero, fundamentalmente, el creyente se encuentra en un estado de relajación y reposo (denominado paz mental) que lo torna más sensible y tolerante para comprender las diversas formas en que los hombres eligen vivir sus vidas. En otras palabras, la vida religiosa implica un relajamiento moral y nos otorga la cuota de vulnerabilidad necesaria para liberarnos de las cargas superficiales (conceptuales) y conectarnos con el flujo de la vida.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Muchos de nosotros, pertenecientes a las clases que a sí mismas se llaman cultas, nos hemos alejado demasiado de la naturaleza. Nos hemos dedicado a buscar exclusivamente lo raro, lo escogido, lo exquisito y a desdeñar lo ordinario. Estamos llenos de concepciones abstractas y nos perdemos entre las frases y la palabrería; y así es que mientras cultivamos esas funciones más elevadas, la peculiar fuente de la alegría, que se halla en nuestras funciones más simples, muy a menudo se seca, de modo que quedamos ciegos e insensibles en presencia de los bienes más elementales y de las venturas más generales de la vida (James, 1992[1899], pp. 856-857).

Por todo lo expuesto anteriormente, concluiremos que el humanismo de James —en estrecha relación con el punto de vista de la intimidad al que él adhiere— nos conduce a sostener que el *conocimiento perceptual* es un modo de conocimiento privilegiado en tanto nos conecta de manera íntima y personal con el mundo. En última instancia, el *conocimiento perceptual es experiencia*. Y para este autor, la experiencia es el campo de lo propiamente humano. El conocimiento conceptual, por tanto, no está para James a la misma altura que el conocimiento perceptual. Aunque pueda complementarlo, el conocimiento conceptual es un proceso secundario, no imprescindible para alcanzar la felicidad en la vida humana. La felicidad está en no pensar en nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- James, William (1890). *Principles of Psychology*. Nueva York: Henry Holt.
- James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: The Modern Library.
- James, William (1987[1907]). *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. En Bruce Kuklick (ed.), *William James, Writings 1902-1910*. Nueva York: Library of America.
- James, William (1987[1909]). *A Pluralistic Universe*. En Bruce Kuklick (ed.), *William James, Writings 1902-1910*. Nueva York: Library of America.
- James, William (1987[1911]). *Some Problems of Philosophy*. En Bruce Kuklick (ed.), *William James, Writings 1902-1910*. Nueva York: Library of America.
- James, William (1992[1899]). *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. En Gerald E. Myers (ed.), *William James, Writings 1878-1899*. Nueva York: Library of America.
- Perry, Ralph Barton (1958). *In the Spirit of William James*. Indiana: Indiana University Press.

CUARTA PARTE
PRAGMATISMO Y POLÍTICA

EL GIRO PRAGMÁTICO EN LAS TEORÍAS DELIBERATIVAS

Juan Carlos Mougán Rivero

Universidad de Cádiz

El significado del pragmatismo en la teoría política goza de tan amplia variedad de interpretaciones como en el ámbito epistemológico. Una de las líneas más fecundas es la que acentúa el vínculo que dicha inspiración filosófica tiene con las concepciones deliberativas de la democracia. Frente a quienes, como Posner¹ (2003) y en diferente modo también Rorty (1991), han insistido en que la inspiración pragmatista supone el abandono de las pretensiones epistémicas de la democracia, autores como Misak (2000) y Talisse (2005 y 2007) se han basado en la obra de Peirce para ofrecer una defensa epistémica de la democracia bajo la convicción de que esta guarda relación con la manera en que defendemos y justificamos nuestras creencias. De acuerdo con ello, lo que proponen es una nueva manera de vincular la democracia con nuestras formas de conocimiento que tienen mayores garantías de veracidad y razonabilidad. La consecuencia de su perspectiva es la defensa de una concepción deliberativa de la democracia en la que lo relevante para la mejora de la calidad de esta forma de gobierno radica en un cierto perfeccionismo epistémico en el desarrollo de las capacidades argumentativas y deliberativas de la ciudadanía (Talisse, 2005, pp. 118-121; 2007, pp. 85-98).

Frente a otras interpretaciones que se puedan hacer del significado político del pragmatismo entenderé —de acuerdo con Talisse y Misak— que la concepción deliberativa de la democracia es la que se adecua más a la inspiración filosófica que representa el pragmatismo. Pero, por otro lado, estas interpretaciones no terminan de dar cuenta del verdadero giro que en la interpretación de las teorías deliberativas impone la visión pragmatista.

¹ Posner, que se postula a sí mismo como representante del pensamiento pragmatista en el ámbito del derecho, entiende, por ejemplo, que la posición de Dewey guarda una relación lógica estrecha con la concepción de la democracia que representa Schumpeter que con las teorías deliberativas (2003, pp. 108-118).

Así, para los defensores de la concepción deliberativa en democracia la actividad política ha de girar en torno a ofrecer y aceptar argumentos, bajo la idea de que las decisiones correctas son aquellas que son aceptadas por buenas razones, que estas emergen en el intercambio de ideas y que la mayor parte de los ciudadanos pueden o podrían aceptar. Ahora bien, esta manera de entender la democracia puede ser acusada de tener un sesgo excesivamente racionalista, de atender exclusivamente a los elementos cognitivos que intervienen en la elaboración del juicio práctico político. Y esta es, desde luego, la valoración que ha de merecer dicha interpretación desde la óptica filosófica que desarrolla el pensamiento inspirado en el pragmatismo americano. Quienes pretenden arrancar, como ocurre en este caso, de las condiciones y prácticas reales de los individuos entenderán que aquella deja de lado los distintos elementos que, bajo aquel punto de vista, «distorsionan» el buen juicio político pero que constituyen desde esta otra óptica ingrediente central de la condición humana. Desde la perspectiva pragmatista se podrá compartir con los teóricos de la deliberación el rechazo a otras formas de entender la democracia (agregativa, procedimentalista, pluralista, minimalista...) pero, por otro lado, se acusará al deliberativismo de no atender suficientemente a los aspectos no estrictamente cognitivos que son parte consustancial del proceso práctico de elaboración del juicio, de dar primacía al componente epistémico de la democracia frente a su caracterización como empresa ética. En este sentido autores como Pappas (2008), Shalin (2011), Stout (2005) resaltarían que el enfoque pragmatista supone la relevancia de otros componentes no epistémicos que son determinantes de la democracia.

Por concretar la cuestión cabe citar a Ruiz Soroa, quien, refiriéndose al método deliberativo, señala: «El intelectualismo del modelo es doble: el bien se descubre a través del saber y el proceso de obtener ese saber hace virtuosos a los ciudadanos y les fuerza a reconocer el bien como tal. De este modo, el bien no es fruto de la voluntad sino del conocimiento» (2010, p. 79). Según esta interpretación, en el modelo deliberativo hay un *pathos* esencialista, teórico e intelectualista, puesto que pretende establecer la verdad política apelando al poder normativo que contiene el lenguaje y/o la razón. La crítica se podría concretar en que tiene una visión excesivamente racionalista del ser humano y una concepción deductivista del juicio práctico político, como si este fuera una aplicación o un desarrollo lógico, aunque sea a través de la vía del diálogo, ignorando la dimensión experiencial, práctica y valorativa presente en todo juicio que pretende orientar la acción. De acuerdo con Pappas, se habría operado una reducción de la experiencia democrática a su dimensión cognitiva (2008, p. 252). Así pues, aun cuando la orientación peirceana pueda corregir la deriva trascendental de la interpretación deliberativa, deja sin tocar el trasfondo del problema, esto es, el exclusivismo epistémico y la irrelevancia de otros factores determinantes del juicio práctico².

² En este sentido, y dentro de la tradición pragmatista, resulta esclarecedora la contraposición que Rorty hiciera en su escrito «¿Solidaridad u objetividad?» entre quienes ven nuestra comunidad política

DIFICULTADES DE UNA INTERPRETACIÓN MERAMENTE EPISTEMOLÓGICA DE LA DEMOCRACIA

La irrelevancia práctica del ciudadano y de sus disposiciones

No basta, en la deliberación, con la apelación a los grandes principios, el uso correcto del razonamiento lógico o la inferencia. La preeminencia del modelo epistemológico se concreta en la tendencia a prescindir de los elementos singulares y contingentes, en entender que el resultado del proceso de deliberación sería el mismo con independencia de los agentes que participan en el mismo, en la consideración de que los sujetos deliberantes pudieran ser intercambiables entre sí sin que afectara a la corrección del juicio. Frente a ello la orientación pragmatista es aquella que trata de subrayar la relevancia del agente-ciudadano en la determinación del juicio práctico y con ello, consecuentemente, mostrar la importancia de las disposiciones, actitudes y hábitos en la elaboración de la respuesta correcta.

El reproche al intelectualismo de la teoría política se concreta en la consideración de que las teorías republicanas y deliberativas no han tomado la virtud cívica suficientemente en serio tratándola exclusivamente como un medio o herramienta³. Así, la virtud es meramente instrumental cuando se quiere reducir su papel a un momento preparatorio para la deliberación. Algo así como que entre individuos egoístas, o que persiguen su interés individual, la deliberación no es posible porque no serían capaces de emplear tiempo, esfuerzo o energía en atender a los argumentos, o porque se inclinarían a entender todo proceso colectivo de tomas de decisiones como una negociación en el que la comprensión de la alteridad queda desdibujada. Se defendería, por consiguiente, la necesidad de que el individuo se encuentre motivado para la búsqueda del bien común, lo que ha resultado ser, ciertamente, un problema central para estas teorías. Ahora bien, esta motivación es entendida como aquello que habilita al individuo para la argumentación, que le permita atender al o a los razonamientos con los que tomar la decisión correcta, como un momento preparatorio para el ejercicio racional.

Frente a ello, lo que la perspectiva pragmatista nos permite ver es que esto no es suficiente y que solo un individuo actitudinalmente orientado será capaz de razonar adecuadamente y buscar la solución correcta y ello porque el tipo de propuesta

a la búsqueda de un criterio epistémico de corrección y aquellos otros que evalúan los juicios por su contribución a la consecución de un mundo más libre e igualitario. Aún sin suscribir en su totalidad las tesis rotyana que sustentan esta afirmación, sí cabe afirmar con él que «el valor de la indagación humana en cooperación solo tiene una base ética, no epistemológica, ni metafísica» (1996, p. 43).

³ Por supuesto, el reproche es aún mayor para las teorías liberales pese al creciente reconocimiento de su necesidad primero y, posteriormente, de la oportunidad de su cultivo.

práctica que se desprende del juicio no funciona como una verdad que está esperando a ser descubierta. Como el pragmatismo ha insistido al no existir la verdad de esta manera, como una realidad objetiva y externa, al tener que ser en alguna medida puesta por el sujeto o, mejor aún, al tener que ser respuestas válidas para los sujetos en la situación problemática en la que se encuentran, son estos los que deben incorporar y mediar entre los valores que sean pertinentes al caso. No es que el juicio por emitir o la decisión por adoptar sean puras creaciones subjetivas, pues la corrección o no del juicio dependerá de sus consecuencias prácticas, de su capacidad de resolver el problema del que se trate, pero es el sujeto el que ha de mediar, en cualquier caso, entre las exigencias de las circunstancias y los valores que deseamos.

Y es que la tarea de la inteligencia desde el punto de vista práctico o político no es una de aplicación de un principio, incluso de una teoría o un programa, sino que contiene un aspecto de innovación y creatividad como consecuencia de las siempre cambiantes circunstancias y demandas que plantean las situaciones que son problemáticas⁴. Cabe remitirse, en este punto, al modelo propuesto por Aristóteles, en el que la norma final para la determinación del juicio práctico proviene de la guía que proporciona el hombre prudente. Este no solo es alguien que conoce principios y normas, sino alguien que está situado en el interior de la situación, y solo desde ella, y con las habilidades, actitudes y disposiciones apropiadas puede interpretar adecuadamente. Se trata tanto de un rechazo del conocimiento experto o técnico como del juicio externo pues lo que se enfatiza es que el juicio práctico es contextual —por lo que quienes deben emitirlo son quienes están situados y son afectados—, y contingente —por lo que debe renovarse continuamente—. El juicio práctico para que tenga pretensiones veritativas, de resolución práctica de la situación, no puede ser emitido desde fuera, por un experto, o de una vez por todas, puesto que nuevas y siempre imprevistas circunstancias exigirán su adecuación. Es este contextualismo, y la indeterminación y permanente novedad de las situaciones, la que nos conduce al concepto de virtud. Así lo ha puesto de manifiesto McDowell para mostrar la relevancia del concepto de virtud para una comprensión no teórica de la moralidad. «Si la cuestión acerca de ¿cómo debería uno vivir?, pudiera tener una respuesta directa en términos universales, el concepto de virtud tendría un lugar secundario en la filosofía moral. Pero la tesis de la incodificabilidad lo excluye» (1998, p. 73).

⁴ Podemos saber, por ejemplo, que la libertad individual o la igualdad de oportunidades son importantes, y que de ellas derivamos determinadas normas, pero su significado no está claro cuando en determinadas circunstancias elementos contrarios e imprevistos confluyen. La cuestión es cómo interpretar, pongamos por caso, dichos principios en el contexto de las nuevas tecnologías de la comunicación.

Ahora bien, en nuestro mundo la racionalidad prudencial ha sido sustituida por una razón que es pública, social y experimental. Lo que determina el juicio ha de ser el debate social reflexivo que mira los principios, se atiene a los hechos y los evalúa en función de sus consecuencias. Por ello nosotros podemos trasladar al ámbito del juicio práctico político la importancia de la virtud. En definitiva, la disposición —virtud cívica— del ciudadano orientado a que se apliquen al caso los valores y las normas que consideramos democráticos constituye un punto indispensable del buen juicio práctico. Así para Dewey, «El acuerdo universal sobre los principios abstractos incluso si existiera solo tendría un valor preliminar respecto de la empresa cooperativa de la investigación y la planificación concienzuda; como una preparación, en otras palabras, para la reflexión consistente y sistemática» (*LW.7.178*)⁵. Son, por tanto, los individuos —los ciudadanos— que son agentes que se encuentran ya situados los que tienen la posibilidad de elaborar el juicio que resulte adecuado como resolución a la situación. No se trata, frente a una parte significativa de la teoría deliberativa, de desnudar al individuo de los condicionamientos prácticos con los que se encuentra para averiguar la corrección del juicio sino, por el contrario, de poner de manifiesto que solo desde ellos (valores, intereses, hábitos, deseos...) se puede acceder al hallazgo colectivo de la respuesta exitosa.

Ciertamente, inspirados en la idea de «comunidad de investigación» peirceana, tanto Misak como Talisse habrían ensalzado la relevancia y el valor del debate público orientado por y hacia razones para la realización del ideal democrático y habrían mostrado la conexión que existe entre el modelo deliberativo de democracia y el concepto de racionalidad pública y experimental propuesta por los pragmatistas. Pero, frente a los intentos de superar la presencia de los elementos afectivos, emotivos y valorativos en atención a los elementos cognitivos e inferenciales del proceso deliberativo, lo que estamos tratando de subrayar es la relevancia de las convicciones, emociones y pasiones para la determinación del contenido del juicio práctico. La orientación deweyana habría justamente puesto de relieve esta dimensión de la experiencia democrática, puesto que entiende que «lo emocional, cualitativo, no cognitivo o no verbal es un aspecto importante de cualquier proceso genuino de deliberación» (Pappas, 2008, p. 253). En paralelo —de nuevo— a la afirmación aristotélica para el que solo el que ama los caballos es capaz de discernir adecuadamente en lo referente al mundo equino (*Ética a Nicómaco*, I, 8), podemos decir nosotros que solo el que estima la igualdad de los humanos será capaz de determinar su significado en circunstancias concretas y precisas.

⁵ De aquí en adelante se denominará *LW* a *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. La sigla irá seguida del número de volumen y, luego de este, del número de página. La relevancia del concepto de virtud en la ética de Dewey ha sido subrayada por diversos autores, entre ellos Gouinlock (1992), Pappas (2008), Carden (2006).

No se trata de que los aspectos emotivos preparen al individuo para el razonamiento y juicio correcto, el que decide sopesando argumentos, como si se tratara de un elemento externo a él, sino que los aspectos motivacionales y actitudinales habilitan y forman para del ver y juzgar correctos. En definitiva, la actitud y disposición del agente no son solo una condición externa de la posibilidad del ver y entender moral sino un elemento integral de la percepción y el razonamiento moral que lo hacen posible. Como ha resaltado Amaya (2011) en su defensa del papel de la virtud en el ámbito jurídica, la principal argumentación contra la teoría de la virtud tiene que ver con una fuerte concepción de la racionalidad y de la objetividad para la que las razones y argumentos son independientes de las creencias. Pero el pragmatista no puede creer que haya un orden lógico de razones que pueda instituirse con independencia de las convicciones y creencias individuales. Antes al contrario, solo la fe democrática, solo el punto de partida basado en los valores y en la experiencia democrática puede servir de base a los argumentos democráticos.

En resumen, la relevancia del agente que se encuentra situado desde el punto de vista del juicio práctico se percibe con más claridad si tomamos en consideración que la tarea creativa —y no de mera aplicación— del agente exige de buenas disposiciones. Reconocer el carácter abierto de la acción humana, la naturaleza contingente de las circunstancias, y la emergencia y novedad de los problemas implica subrayar la importancia de las disposiciones, y por ello de la virtud, en la búsqueda de las soluciones concretas y en la tarea de mejora de la sociedad.

La limitación del ámbito de la democracia y del juicio político relegando espacios de conformación de la subjetividad

Ya se señaló que tanto la teoría liberal como la republicana desarrollan una consideración de la virtud cívica que resulta insuficiente para una teoría sustantiva de la misma. Esta insuficiencia se deja ver en otra dirección y es que restringen la civilidad a los espacios tradicionalmente considerados como políticos dejando de lado lo que podemos considerar espacios decisivos de conformación de la identidad ciudadana y de la voluntad que, a la postre, resultan definitorios de la calidad de la democracia. Y es que tanto desde la propia liberal (Kymlicka, Galston, Macedo...), como desde perspectivas críticas con la misma (feminismo, ecologismo...), se ha señalado la necesidad de desdibujar las líneas de demarcación que dividían y encorsetaban la definición de lo público, de manera que asuntos como la eliminación de residuos, la división de tareas domésticas, las relaciones sexuales, el modo de alimentación, y una largo etcétera, han pasado a formar parte de una nueva caracterización de lo político. Y ello no solo porque en las circunstancias actuales todas estas acciones cotidianas tienen un peso importante en la creación y/o resolución de los problemas

colectivos sino, además, porque bastará mantener que hay una cierta continuidad entre los actos del individuo y su carácter y hábitos para concluir que puesto que estos son determinantes del juicio práctico político deberemos tenerlos en consideración para una evaluación normativa de la democracia. Desde luego, las feministas habrían visto esto correctamente al subrayar que mientras se mantengan los procesos de desigualdad en el entorno familiar el juego de la decisión política quedará preso de los mecanismos de razonamiento que lo sustentan haciendo inviable el triunfo e incluso la captación de nuevas respuestas y soluciones.

Esta democracia «ilimitada»⁶ supone que ha de quedar sometido al escrutinio democrático un amplio espectro de aspectos de nuestra vida social; la familia, la Iglesia, los centros educativos, las asociaciones, etcétera. Todos ellos han de ser sometidos al análisis deliberativo y deben ser examinados desde la perspectiva de las actitudes, los valores y las disposiciones que forjan. Y es que puesto que los bienes que disfrutamos, y que aspiramos a reproducir y ampliar son sociales, entonces la inteligencia que trata de maximizar la cooperación y el disfrute de los mismos también ha de serlo (Shook, 2004, p. 39). Mientras tengamos una sociedad donde se conformen los valores de espaldas a los requisitos y mecanismos de la deliberación, esto es, basándose en el autoritarismo, la falta de análisis y discusión crítica, la presencia de los privilegios injustificados, o, dicho de otro modo, sin respeto a las evidencias y sin consideración a los mecanismos alternativos de pensamiento, las instituciones democráticas están indefectiblemente lastradas y nuestra capacidad de emitir un juicio práctico está fuertemente distorsionada. Subrayar la relevancia de la virtud cívica supone poner en cuestión las pretensiones de conformar valores y actitudes, decisivos para el espacio público, en instituciones que se rigen de manera privatista y sectaria.

Por otro lado, una teoría integral de la virtud ciudadana no puede aislar los distintos actos del individuo de su carácter. Las virtudes no son caracteres o disposiciones que el hombre tiene como si tuviera algo externo a él que pudiera usar o abandonar a su capricho. «La benevolencia o la crueldad no son algo que el hombre tiene, como pueda tener un dólar en su bolsillo; es algo que él es, y puesto que su ser es activo, estas cualidades son modos de actividad» (*LW.7.291*). Habría que entender entonces las disposiciones del agente como modos de actividad en el seno de la cual se abren, se hacen posible las buenas prácticas y los buenos actos. La identidad del yo y sus actos significa que el yo cambia su estructura y su valor de acuerdo con la clase de objeto que desea y busca. Hace referencia tanto a la cualidad y valor del acto como a la del yo. No cabe, por referencia al ciudadano que toma una decisión o una iniciativa

⁶ Expresión tomada de John Shook (2004, p. 34) que sirve a este para diferenciar la interpretación pragmatista y deweyana de la democracia de las tesis deliberativas al modo habermasiano.

considerarla como aislada del conjunto de actividades que esa misma persona realiza. Lo que se quiere subrayar es que cuando hablamos del ciudadano, sus disposiciones, sus deseos, su actitud y sus hábitos son determinantes tanto del juicio que hará como de las acciones que emprenderá. Como ya Dewey señalara no cabe hablar de juicios o comportamientos democráticos en el escenario público mientras el autoritarismo, la falta de sensibilidad hacia el otro, la intolerancia dominen los actos del individuo en su trabajo, casa, relaciones de amigos o vecinales. La democracia, considerada de este modo, debe ser caracterizada como un «modo de vida» (LW.14.226).

La dificultad de abordar el disenso

Sea como hipótesis contrafáctica, que señala el ideal hacia el que hay que tender, sea en la búsqueda de supuestos compartidos, uno de los problemas sobre los que ha girado las teorías deliberativas tiene que ver con la necesidad de encontrar puntos de acuerdo, un consenso normativo que sirva de cohesión. Algunos, también desde dentro de la óptica del pragmatismo como Talisse y Misak, han pretendido deslindar la dimensión epistemológica de la ética o valorativa, manteniendo que lo que se requiere en democracia es el acuerdo en los procedimientos, en las virtudes epistémicas, pero dejando de lado las visiones morales comprensivas en aras a la protección del respeto y la pluralidad de visiones morales.

Frente a ello, cabría recordar que el pragmatismo se ha caracterizado desde sus inicios por el rechazo de los dualismos y de la separación artificial de ámbitos del conocimiento humano. Conviene, en consecuencia, subrayar la imposibilidad de deslindar las virtudes epistémicas de las morales. En la medida en que abandonamos la preeminencia de la visión epistemológica y acentuamos la dimensión práctica tenemos que concluir que el elemento de cohesión social lo proporciona la estructura de la virtud cívica. Y es que no basta con que exista el proceso deliberativo para que los individuos modifiquen y depuren sus preferencias individuales, que separen sus pretensiones autointeresadas de las públicamente orientadas⁷. Subyace a ello el supuesto racionalista según el cual será el propio proceso argumentativo el que por sí mismo haga posible dicha distinción. Pero la cuestión es que incluso esa distinción requiere una cierta actitud valorativa y disposición por parte del ciudadano pues sin las adecuadas herramientas disposicionales puede ocurrir que, a nivel estrictamente inferencial, la distinción no sea tan nítida. Lo cierto entonces es que sin una cierta orientación social los mecanismos de deliberación permanecerán atascados.

⁷ De manera muy modesta Gutmann sugiere «que lo único que tenemos que asumir es que los ciudadanos y sus representantes van a adoptar probablemente un punto de vista más amplio de la cuestión» (1996, p. 42).

Como una extensísima casuística demuestra, desde los dictámenes del tribunal constitucional hasta los opiniones de expertos sobre diputadas científicas en relación con problemas de impacto social y político (por ejemplo, el uso de transgénicos, la energía nuclear,) las actitudes previas condicionan de manera decisiva el juicio práctico. En el ámbito ciudadano si, de hecho, algo demuestra nuestra sociedad de la información es que, muy a menudo, el mercado de la información no hace sino encerrar a las personas en convicciones previas que ignoran la perspectiva de quienes argumentan de manera diferente o alternativa⁸. La perspectiva deweyana nos orienta en la idea de que son los hábitos ciudadanos, sus actitudes y disposiciones los que constituyen la raíz de la democracia: «si la gente está comprometida genuinamente en la deliberación democrática es porque tienen ciertos hábitos y no porque, como Habermas proclama, ellos estos comprometidos con ciertas reglas del discurso» (Pappas, 2008, p. 254).

Lo central desde el punto de vista práctico no será, por tanto, el acuerdo en las ideas sino la disposición a la colaboración social logrando que las diferencias ideológicas se conviertan en elementos constructivos de dicho proceso. Es cierto que, a menudo, la disposición a la virtud cívica se ve socavada por el discurso que mantiene la imposibilidad de la orientación social del ser humano partiendo de la consideración que el individuo es —o se ha hecho por virtud de la sociedad liberal— refractario al bien social, a la perspectiva social, siendo así caracterizado como un ser que maximiza su interés individual. Es innecesario ahora subrayar la debilidad de dicha interpretación, de una teoría que pone el carro antes que los bueyes, y que ignora la dimensión interactiva y social de la naturaleza humana. Lo que importa destacar ahora es que la antropología pragmática de la acción nos propone una reinterpretación del origen de las normas que permite enfrentar de manera distinta el problema de la motivación. Así, a través de la interacción el sujeto se constituye a sí mismo en la medida en que se relaciona con el otro adoptando su punto de vista. Es la capacidad de adopción de roles lo que permite nuestro conocimiento del mundo y la constitución de nuestra identidad. Y es que, desde esta perspectiva, como desarrollaron Mead o Dewey, las emociones y pasiones no son datos primigenios sino producto de la interacción social. Por ello, no pueden ser vistos como obstáculos a la tarea de la cooperación social sino como elementos modificables de un proceso en el que emociones y actitudes juega un papel determinante. No hay individuos separados y ya constituidos que empiezan a cooperar. La socialidad, de la que emerge la posibilidad de la universalización, está en el origen de la constitución del yo⁹.

⁸ Como reiteradamente ha defendido Sunstein (2003) a propósito de la polarización de grupos.

⁹ Así, Joas, siguiendo la inspiración de Mead, señala «Lo correcto debe surgir porque representa los requerimientos antropológicos universales de la coordinación de la acción social, y estos son inevitables porque están inevitablemente embebidos en la acción en contextos sociales» (1998, p. 172).

De este modo se entiende que la virtud cívica, esto es, la predisposición hacia la cooperación social en la búsqueda del bien común, no tiene por qué ser una empresa heroica sino que tiene su punto de partida en la constitución de la propia subjetividad¹⁰. La averiguación de aquello que es lo correcto en una situación determinada exige del individuo la comprensión de la democracia como una empresa que, por definición, es cooperativa¹¹ e incluyente. Cabe así definir la democracia como lo hace Young: «un modo útil de concebir a la democracia es como un proceso en el que un gran colectivo discute problemas que ellos encaran juntos, e intentan llegar pacíficamente a soluciones en cuya resolución cada uno cooperará» (2000, p. 28). A su manera, y entre los defensores del deliberativismo, también Gutmann vendría a apoyar esta interpretación al poner como requisito de la deliberación la reciprocidad, situándola entre la prudencia (entendida como cálculo estratégico) y la imparcialidad (entendido como motivación altruista) (1996, p. 55). Pues bien, la reciprocidad no supone el acuerdo en ideas pero sí exige que razonemos de forma que nuestras razones puedan ser compartidas por los otros ciudadanos. Requiere, según Gutmann, respeto mutuo, esto es «una actitud favorable hacia, y una interacción constructiva con las personas con las que uno desacuerda. Consiste en una excelencia de carácter que permite a la democracia florecer encarando desacuerdos morales fundamentales» (1996, p. 29). Así pues, también para Gutmann lo relevante no es el acuerdo en las ideas sino la disposición abierta a encontrar de manera cooperativa la solución a los problemas que nos afectan, lo que exige una disposición del carácter. Este es justamente uno de los puntos nucleares de la interpretación deweyana de la democracia. Para Dewey el reconocimiento de la alteridad es un elemento esencial del crecimiento moral del individuo y un factor determinante de la vida democrática. Como Del Castillo ha enfatizado la democracia, tal y como Dewey la entiende, depende de la capacidad para el reconocimiento mutuo y esto antes que un asunto intelectual de aceptar razones radica en un conjunto de virtudes que nos ayuda a percibir la vida de los otros (2011, p. 129)¹².

¹⁰ Basta para ello, las tesis desarrolladas por Gintis (2005) sobre la predisposición natural hacia la cooperación, aunque también para lo opuesto si existen incentivos para ello.

¹¹ La preeminencia de la cooperación no supone el rechazo a la dimensión competitiva que forma también parte del juego de la democracia como sistema político pero sí de su subordinación. El permanente elogio de la competitividad como clave del mejoramiento de la sociedad contiene un sesgo antide-mocrático pues la competición solo puede ser fructífera sobre el trasfondo de un marco cooperativo. De otra manera termina por ser dañino a los intereses colectivos. Por otro lado, la cooperación no exige el acuerdo en ideas. El disenso es compatible con la virtud cívica siempre que esté delimitada por la actitud cooperativa.

¹² De ahí que según Del Castillo la concepción de la democracia de Dewey está más cercana de la comprensión del reconocimiento de Honneth que de la propuesta deliberativa de Habermas (2011, p. 132).

EL GIRO PRAGMÁTICO DE LA DELIBERACIÓN Y SUS CONSECUENCIAS

La primacía de la virtud y los valores morales

La inversión de la lectura de las prácticas deliberativas que el pragmatismo exige consiste en interpretar que no es que la virtud cívica sea un instrumento necesario para la práctica deliberativa, sino a la inversa, que la prueba de fuego de la práctica deliberativa radica en su capacidad para contribuir a la mejora de los individuos. Habría que juzgar, siguiendo la máxima pragmática, el valor de las distintas maneras de entender la democracia por el tipo de ciudadano que contribuye a juzgar. El valor de la deliberación estriba en que nos hace autónomos, sensibles a los argumentos, establece lazos entre los individuos contribuyendo a la formación de una personalidad más rica, nos hace más libres e iguales, y nos vincula a las normas. Por el contrario, otras teorías de la democracia, como en general las teorías minimalistas, desincentivan la responsabilidad social de los individuos, animan a que los ciudadanos se consideren competidores y no colaboradores, y termina por dibujar una sociedad donde triunfa la manipulación, y el ansia de poder.

La primacía práctica del valor del juicio frente a la mera consideración de su dimensión cognitiva significa considerar que solo es verdadero lo que obra bien. Frente a las interpretaciones del valor epistémico que se asientan en su valor como correspondencia y las que descansan en la coherencia de su estructura procedimental, se trata de afirmar que la verdad es algo que se hace, que no se encuentra, y que ese hacer es necesariamente práctico, social y moral.

La verdad no es una propiedad de las cosas, o de las situaciones, sino una empresa que los seres humanos acometemos y con la que designamos nuestros mejores logros. Naturalmente que hay cosas que están ahí, existencias y realidades que pueden ser inconvenientes e incómodas pero debemos reservar el valor epistémico de un juicio a su capacidad para resolver y transformar situaciones. Más bien cabe decir que las propuestas prácticas se hacen verdad en la medida en que dan respuesta a los problemas que las originaron y que convierten en realidad los valores a los que sirven. Es verdad lo que obra verdaderamente, lo que transforma una situación en otra que es mejor. Baste pensar en problemas como el uso de la energía atómica, de las manipulaciones de embriones, del uso de transgénicos o de la intervención del estado en la economía, para advertir lo correcto de esta interpretación. Dado que no hay verdad previa, lo que hay es la necesidad de construir colectivamente la solución. En una frase que resume la primacía práctica en cuestiones epistémicas llega a decir Dewey, «verdad es tener cosas en común» (*MW.6.67*).

La realidad, por tanto, es que las prácticas deliberativas suponen una apuesta por una manera de entender la democracia que confía en las posibilidades del ser humano,

que nos hace menos dogmáticos y más experimentales. Se trata de una apuesta por la capacidad de los seres humanos de resolver los problemas cooperativamente y haciendo ciertos los valores nucleares de la democracia. Es una apuesta a favor de los valores relacionados con la inteligencia experimental, el diálogo, la igualdad y la autonomía personal. Convencer al otro de tu modo de ver las cosas es aumentar los vínculos sociales, hacerlos más abiertos y flexibles. La demostración de la oportunidad de la democracia deliberativa reside en su capacidad de formar mejores ciudadanos demócratas.

Sobre la adecuación del juicio

Una teoría que pretende conceder un peso central a la virtud cívica en la tarea de la deliberación necesita precisar la naturaleza de la adecuación o corrección del juicio práctico y, singularmente, poner de manifiesto su distancia con respecto a una interpretación convencionalista o relativista de la verdad. De un lado, ya ha sido dicho que no puede haber un juicio práctico apropiado sin la disposición correspondiente, pues la tarea de aplicación al caso no es una tarea deductiva sino que requiere las motivaciones y disposiciones apropiadas. Por otro lado, se evitará lo que es propio de las teorías de la virtud, en el sentido fuerte del término (como la teoría de Rosalind Hursthouse), para las cuales el juicio es apropiado y la acción es correcta si son llevados a cabo por un agente virtuoso. En otras palabras, no podemos saber cuándo el juicio es adecuado por relación a un estándar previo pues esto negaría, ciertamente, el papel de la deliberación del agente y la relevancia del factor disposicional y actitudinal que, tal como hemos mantenido, constituye un rasgo distintivo de la posición pragmatista. Consecuentemente, no se trata de que los ciudadanos en tanto que virtuosos cooperen socialmente en la consecución de un bien cuyo significado esté enteramente establecido. Como A. Amaya ha mostrado respecto al papel de la virtud en las resoluciones jurídicas una interpretación que entiende que esta tiene un rol constitutivo y no meramente auxiliar es aquella que considera que la corrección de una decisión depende del carácter virtuoso del agente. Se distingue así de las concepciones que conceden un papel instrumental o epistémico a la virtud, esto es, aquellas para las que la virtud es un instrumento pero no constitutivo del buen juicio.

Por otro lado, tampoco podemos dar por válido un resultado por el mero hecho de que el agente tenga una actitud cívica y cooperativa. No se debe confundir la adjudicación de un papel constitutivo a la virtud cívica en teoría política con la consideración de que en tanto en política como en moral basta con la buena voluntad. Y es que la virtud en un contexto democrático, puesto que es cívica supone la identificación con los valores y normas que inspiran el estado democrático de derecho.

De este modo el respeto y acatamiento de la ley forma parte de la virtud en el contexto democrático. O sea, la teoría de la virtud cívica a defender no hace depender la bondad de las acciones de la mera motivación del ciudadano sino que reivindica el punto de vista de que son orientadas hacia el bien. El juicio definitivo sobre la acción no depende, exclusivamente, de la disposición del agente, incluyendo ahí también su motivación, sino de su capacidad para dar respuesta adecuada a las circunstancias del momento, analizando las consecuencias de las acciones, y teniendo en cuenta los principios y valores que han de guiarlos. Lo que ocurre es que considera que las disposiciones son constitutivas de la determinación de lo bueno.

En este punto el elemento a tener en consideración es que el juicio, además de normativamente orientado desde los requerimientos de la coordinación social, debe estarlo también hacia la consecución de bienes que consideramos esenciales desde la perspectiva de la democracia. La democracia no es, visto de este modo, un sistema de organización política y social desprovisto de valores morales. No es, como tantos liberales han defendido, un sistema neutro que permite la más amplia variedad posible de posiciones morales comprensivas. Antes al contrario, caracteriza a la democracia el haber configurado un marco de valores que aspiramos a convertir en realidad y que se encuentran identificados en declaraciones internacionales y, a menudo, en las propias constituciones. Como Stout ha defendido reivindicando, desde la óptica del pragmatismo, que la democracia es una tradición, que no es exclusivamente un asunto de dar y recibir razones sino una forma de vida que incorpora actitudes, hábitos, disposiciones y motivaciones que implican una sensibilidad hacia un conjunto de bienes que son identificables en el seno de la tradición democrática. La idea es que «la democracia se genera a través de prácticas sociales que incluyen hábitos, actitudes y disposiciones en sus participantes» (2005, p. 203). La democracia no es un logro intelectual que se impone frente a costumbres y hábitos sino una práctica que contiene el elemento reflexivo entre sus más destacados caracteres y que se autocorriga en el proceso mismo del movimiento. Las libertades individuales, la igualdad de oportunidades, la pluralidad, la solidaridad, pero también la salud, el medio ambiente, el conocimiento, el arte, etcétera, conforman todo un conjunto de bienes que conforman la base moral sobre la que se erige nuestro ordenamiento político. Cabe, por consiguiente, elaborar un listado de todas aquellas virtudes que hacen posible la realización de los bienes democráticos constitucionalmente fijados¹³. Podemos decir que si no hay una determinación de los bienes a perseguir entonces no hay actividad propiamente virtuosa.

¹³ Un listado concreto de las virtudes cívicas orientadas hacia la consecución de bienes democráticos en Mougán (2008).

La construcción de una sociedad educativa

Si, como hemos señalado, las emociones y disposiciones no son resultado espontáneo de la naturaleza humana entonces son expresión de las condiciones objetivas y del medio a través de la cual constituye el individuo su subjetividad. Por eso, de acuerdo con nuestra interpretación del significado político del pragmatismo, una teoría política que hace del ciudadano y de sus disposiciones el eje de su propuesta política moral se convierte en una teoría de la transformación de las condiciones sociales que contribuyen a la conformación de la virtud. Tanto si se trata de la sensibilidad ciudadana hacia los valores democráticos políticos, o de las capacidades y habilidades para tener en cuenta la dimensión normativa y social, o de las actitudes y hábitos que habilitan para el juicio práctico que concreta las dos dimensiones anteriores, lo que se pone de manifiesto es la necesidad de modificar las condiciones sociales que hacen posible y favorecen la aparición de individuos virtuosos. La apelación a las condiciones sociales que promueven la virtud se traduce en una llamada de atención sobre la necesidad de modificar las políticas e instituciones públicas para contribuir a la educación moral de la ciudadanía. El test de la calidad de una democracia se mide por el grado en que sus instituciones contribuyen a la extensión de las virtudes cívicas. Por tanto, lo que se demanda es que las sociedades democráticas devengan sociedades educativas, esto es, sociedades que juzguen sus pautas de comportamientos y sus instituciones en función de sus consecuencias para la construcción de la identidad moral de las personas. Las instituciones educativas, sanitarias, deportivas, y organizaciones no gubernamentales, los partidos políticos y las asociaciones civiles, los medios de comunicación y la clase política han de ser juzgados en función de su contribución al fomento de prácticas y hábitos democráticos de manera que contribuyen cooperativamente a la implementación de los valores que caracterizan a la democracia¹⁴. De cara al reforzamiento de la virtud cívica cabría distinguir entre estrategias centradas en la incentivación y aquellas que imponen sanciones. En el marco de una teoría liberal de la virtud cívica lo apropiado son las primeras aunque la línea fronteriza entre una y otra estrategia no siempre es fácil de establecer (Pettit, 2004).

¹⁴ Esta demanda no carece de referencias empíricas. Hay en nuestra sociedad voces que demandan la creación de mecanismos e instituciones que analicen la contribución de los medios de comunicación a la educación democrática, que reclaman que el deporte transmita los valores a los que de verdad dice servir, que la escuela y la universidad contribuyan a la formación de ciudadanos reflexivos y solidarios o que solicitan de las empresas el tener en consideración su «responsabilidad social» y su contribución al desarrollo sostenible.

CONCLUSIONES Y CONSECUENCIAS

La importancia de la virtud cívica es, por un lado, consecuencia de la adopción pragmática de una epistemología contingentista y falibilista en la que la indeterminación de las situaciones y la emergencia de siempre renovados problemas imponen la necesidad de que el ciudadano tenga que buscar de manera activa y creativa la respuesta adecuada. Como ya se ha señalado la tarea de la deliberación no solo no queda disminuida al señalar que el juicio práctico ya no consiste en el descubrimiento teórico del bien o de lo correcto. Al contrario, le adjudica la tarea inacabable y siempre renovada de invención y averiguación de lo bueno para el que las disposiciones subjetivas son centrales. En este sentido, el giro deliberativo de la teoría democrática debe ser completado a su vez con un giro pragmático en el sentido marcado por Dewey. «Por esto para Dewey el giro deliberativo debe ser más que un giro epistémico. La democracia es mucho más que epistemología. Hay más en la investigación democrática que el intercambio de razones y argumentos por pensadores con excelentes hábitos epistémicos» (Pappas, 2008, p. 255).

El resultado es una teoría política que se transforma en una propuesta normativa de la educación moral del ciudadano. De lo que se trata es de la promoción de las condiciones sociales que hacen posible la existencia de ciudadanos virtuosos. Sea cuál sea el problema político de que se trate lo que necesitamos antes que una teoría política que nos indique lo correcto es una ciudadanía que pueda interpretar la información a la luz de los principios democráticos, se atenga a la evidencia de los hechos y evalúe las consecuencias que se siguen de los mismos. Lo que necesitamos son ciudadanos orientados hacia la consecución de los bienes democráticos, e instituciones sociales y políticas que tengan un carácter educativo y un sistema educativo que logre ciudadanos virtuosos.

Frente a la continuación reiteración de que las grandes decisiones parecen alojarse en centros de poder alejados de los ciudadanos, la mirada a la política desde el lado de la virtud cívica recuerda la creciente relevancia de una opinión pública capaz de articularse y presionar con una velocidad y eficiencia que resultaba desconocida hasta ahora. La capacidad de movilización de la opinión pública va a tener un peso cada vez mayor en la toma de decisiones. El hecho es que instituciones, partidos, asociaciones y empresas, están continuamente tomando el pulso a la opinión ciudadana y cambiando y adoptando decisiones en función de sus demandas. En este punto la cuestión no es solo la medida en que la política y los políticos atienden las demandas ciudadanas, ni siquiera la participación de estos, sino que se hace necesario empezar a analizar la calidad moral de sus demandas. Las teorías de la democracia tendrán que tener en consideración en adelante la dimensión de la calidad de las demandas ciudadanas como un elemento nuclear tanto de las transformaciones de la sociedad hacia mayores cotas de democracia como de la dificultad de su avance.

En definitiva, el antiintelectualismo desempeñado por el pragmatismo en epistemología encuentra su paralelo en el ámbito de la teoría deliberativa al subrayar la importancia de la virtud cívica para la resolución de los problemas democráticos. Desde el punto de vista político acentuar la relevancia de las disposiciones humanas para el cuidado y determinación de lo bueno y correcto no es sino una consecuencia de una epistemología que se deshecho de los prejuicios intelectualistas y teóricos que condicionaban el juicio práctico. La necesidad de contar con políticas e instituciones educativas es una implicación lógica de la relevancia de la virtud ciudadana en teoría política para el que la realización de lo bueno y lo justo depende del cultivo de la capacidad de percepción de ellas y de las habilidades racionales que incorporan pretensiones universalizadoras. Como señala Shalin, «la democracia es más que un discurso, una cultura cívica» (2011, p. 477). Por ello, la democracia debe contener no solo un *logos* sino también un *pathos* y un *ethos* dejando espacio no solo para el progreso intelectual sino también para la creatividad emocional y la imaginación moral (p. 478).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amaya, Amalia (2011). Virtue and Reason in Law. En Maksymilian del Mar (ed.), *New Waves in Philosophy of Law* (pp. 123-145). Londres: Palgrave MacMillan.
- Carden, Stephen (2006). *Virtue Ethics: Dewey and MacIntyre*. Londres-Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Del Castillo, Ramón (2011). John Dewey and the Ethics of Recognition. En Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski y Jennifer A. Rea (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey* (pp. 121-137). Ámsterdam: Rodopi.
- Dewey, John (1976-1983). *The Middle Works of John Dewey 1899-1924*. Editado por Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1981-1990). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Editado por Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville Southern Illinois University Press.
- Gintis, Herbert, Samuel Bowles, Robert Boyd & Ernst Fehr (eds.) (2005). *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: The MIT Press.
- Gouinlock, James (1992). Dewey's Theory of Moral Evaluation. En Jim E. Tiles (ed.), *John Dewey: Critical Assessments*. Volumen 3. Londres: Routledge.
- Gutmann, Amy & Dennis Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge: The Belknap Press.

- Joas, Hans (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- McDowell, John (1998). *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Misak, Cheryl (2000). *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Mougán Rivero, Juan Carlos (2008). Calidad de la democracia y virtudes cívicas. En Rafael del Águila, Sebastián Escamez y José Tudela (eds.), *Democracia, tolerancia y educación cívica* (pp. 49-65). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM).
- Pappas, Gregory Fernando (2008). *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Indiana: Indiana University Press.
- Pettit, Philip (2004). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Posner, Richard (2003). *Law, Pragmatism and Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Ruiz Soroa, José María (2010). *El esencialismo democrático*. Madrid: Trotta.
- Shalin, Dimitri (2011). *Pragmatism and Democracy*. Nuevo Brunswick: Transactions Publisher.
- Shook, John (2004). Deliberate Democracy and Moral Pluralism: Dewey vs. Rawls and Habermas. En John Ryder y Krystyna Wilkoszewska (eds.), *Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum*. Volumen 2 (pp. 31-42). Ámsterdam: Rodopi.
- Stout, Jeffrey (2005). *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Sunstein, Cass R. (2003). *Why Societies Need Dissent*. Cambridge: Harvard University Press.
- Talisse, Robert B. (2005). *Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Talisse, Robert B. (2007). *A Pragmatist Philosophy of Democracy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

RORTY AND DEWEY ON PHILOSOPHY AND DEMOCRACY: TOWARD A FRUITFUL CONVERSATION

Christopher J. Voparil
Union Institute & University

In his first published essays of the early 1960s, Richard Rorty was preoccupied, not unlike William James, with «the spectacle of philosophers quarreling endlessly over the same issues». He embarked upon a search for avenues of «fruitful conversation», as he called it, that ultimately led him to pragmatism (1967, p. 1; see also 1961, 1962)¹. This paper takes up the respective contributions of Rorty and John Dewey to the topic of philosophy and democracy in this spirit of fruitful conversation and has two primary aims. The first is to offer a reading of Rorty's work over the last decade of his life, particularly the essays collected in his final volume of philosophical papers, *Philosophy as Cultural Politics* (2007), to support the claim that Rorty's embrace of the idea of philosophy as cultural politics marks an explicit affirmation of deweyan ideas. The second is to examine the shared terrain, as well as the divergences, between these two thinkers that come into view as a result of this reading, with an eye to advancing pragmatism's contribution to democracy and the social and moral issues of our time.

When it comes to Rorty's selective reading of Dewey, I believe that Rorty does neglect particular aspects of Dewey's philosophy and creatively or selectively re-interpret others. My claim here is that these instances are best seen less a matter of Rorty misreading Dewey than as his attempts to read him in a way that promotes a particular vision of democracy and social and political change—that is, to reconstruct Dewey's thought. Certainly Rorty can—and perhaps should—be challenged on these interpretive moves. Yet if Richard Bernstein is right that «All of [Dewey's] thinking—whether concerning education, experience, aesthetics, philosophy, politics, or inquiry—sprang from and led back to his reflections on democracy»,

¹ For a full account of Rorty's early work and its connections to pragmatism see Voparil and Bernstein (2010).

then I would submit that the most fruitful way for pragmatists to approach the differences between Rorty and Dewey is likewise in terms of their implications for democracy (2006, p. 191). In the first section I offer an interpretation of the scholarship on Rorty's relation to Dewey as a way to situate my reading here. The second section gives my own account of Rorty's selective reading of Dewey and outlines two areas of common ground. Briefly put, both Rorty and Dewey sought to transform or reconstruct philosophy to make it more responsive to social and political problems, and both envisioned a conception of philosophy as the criticism of culture as central to this project. The last section attempts to engage their respective stances in greater depth to better understand the role of pragmatist philosophy in relation to democratic politics.

INTERPRETING RORTY'S DEWEY

Three broad waves or phases of Rorty-Dewey interpretation can be identified. The first wave was a response to Rorty's essays on Dewey in the mid-1970's, including «Overcoming the Tradition» and «Dewey's Metaphysics», later reissued in *Consequences of Pragmatism* (1982), and his claims about Dewey in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). A primary focus of these initial essays, which include work by Thomas Alexander, Richard Bernstein, Garry Brodsky, James Campbell, Abraham Edel, Konstantin Kolenda, Ralph Sleeper, and others, was responding to Rorty's claims to a Deweyan heritage and assaying the accuracy of his particular interpretation of Dewey's work, with special attention to Dewey's understanding of philosophy and its importance to his larger project². With few exceptions, Rorty's interpretation of Dewey was found to be, at best, a «selective reading», and, more often, to have «misread» and/or «fail[ed] to comprehend the basic thrust of Dewey's thought» (Campbell, 1984, p. 176; Sleeper, 1985, p. 9; Alexander, 1980, p. 33).

A second wave of interpretation in the 1990s was sparked by the explicit turn to political concerns in Rorty's *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) and the two volumes of philosophical papers from the 1980s published in 1991 (1998a, 1991a). Included here is work by Alexander, Bernstein, Jim Garrison, Larry A. Hickman, Richard Shusterman, and others, as well as a number of political theorists and philosophers of education who enter the conversation³. The strength of this work

² See Alexander (1980), Bernstein (1980), Brodsky (1982), Campbell (1984), Edel (1985), Gouinlock (1990), Kolenda (1986), Sleeper (1985), Stuhr (1992).

³ See Alexander (1993), Bernstein (1987), Boisvert (1989), Deneen (1999), Festenstein (2001), Fott (1991), Garrison (2001), Hickman (1993), Lavine (1995), Marshall (1994), Neiman (1996), Shusterman (1994), Topper (1995), and Wain (1993).

resides in its awareness of the political consequences motivating Rorty's stances, though in some cases the analysis amounts to re-recording of Rorty's distance from Dewey, only now in more explicitly political terms.

Only in the last few years has a third wave of interpretation emerged. The fact that the major fault lines already have been well-documented and defined seems to have freed this work to attend to the much less charted territory of shared ground between Dewey and Rorty. Indeed, what is striking about this recent work is the congenial spirit now taken toward the Rorty-Dewey relationship and the broader dialogue this approach has initiated. Noteworthy forays here include work by the late Michael Eldridge (2009), Colin Koopman (2006, 2009), Alexander Kremer (2007), Ken McClelland (2008), Miklós Nyírő (2010), David Rondel (2011), and Mark Sanders (2009), to name a few⁴.

From our current vantage, over three decades removed from the initial reception of Rorty's use of Dewey, it seems to fair to say that the more alarmist worries that «Rorty threatens to undo Dewey's work, rather than carry it forward» and that his readings «now threaten to affect the fortunes of the whole of American philosophy» can be set aside (Gouinlock, 1990, p. 266; Margolis, 2000, p. 535). Indeed, as Bernstein observes in his latest book, *The Pragmatic Turn*, «Today, the vigorous creative discussion of pragmatic themes by thinkers all over the world is more widespread than it has ever been in the past» (2010, p. XI). Still, the prediction of Brodsky back in 1982 that Rorty's work on pragmatism «should initiate a new stage of creative and scholarly work on pragmatism and the several pragmatists» has not quite come to pass, at least not yet (p. 333).

My intention here is not to rehash the early debates around Rorty's use and misuse of Dewey. On the contrary, my sense is that while not all of the claims in the first wave of commentary about Rorty's own position hold up, when it comes to Rorty's use of Dewey, these essays essentially get Rorty's reading of Dewey right. That is, through careful attention to Rorty's various omissions, creative appropriations, and explicit rejections of particular elements of Dewey's larger philosophical and political project, these essays offer a valuable ground-map for understanding Rorty's selective interpretation of Dewey, in all its facets.

The claim I want to make about the first wave, then, is not so much that it got Rorty wrong, but that by and large it missed Rorty's point⁵. For example, Alexander

⁴ See also essays by János Boros, István Danka, Alexander Kremer, and Radim Šíp, in *Pragmatism Today*, 2010, 1(1). <http://www.pragmatismtoday.eu/index.php?id=2010summer1>

⁵ Bernstein, who has long been one of Rorty's most astute readers and critics, calls attention to this possibility in «Philosophy in the Conversation of Mankind» (1980, p. 760). For example, Alexander concludes that Rorty «totally ignores» certain key dimensions of Dewey's metaphysics, without asking

concludes that Rorty «totally ignores» certain key dimensions of Dewey's metaphysics, without asking why Rorty might have eschewed them; Campbell recounts how Rorty replaces Dewey's «vital elements» of criticism, evaluation, and work with edification, conversation, and play, without asking why Rorty may have made these moves and what he hoped to gain by them; Edel holds that Rorty «neglects» the centrality of «the concept of knowledge and its growth» in Dewey's epistemology, without asking why Rorty performed this omission; Sleeper asserts that Rorty «fails to see» the importance of both metaphysics and epistemology in Dewey's account and ignores Dewey's logical writings, without asking what Rorty sought to gain by this selective reading (Alexander, 1980, p. 33; Campbell, 1984, p. 176; Edel, 1985, pp. 30, 36; Sleeper, 1985, pp. 15-16). This phenomenon of missing Rorty's point continues in what I am calling the second wave of Rorty-Dewey interpretation: to cite only a few, James Gouinlock aims to correct Rorty's «serious misunderstandings of Dewey» without asking why Rorty may interpreted Dewey in the way that he did (1990 p. 72); Hickman attributes Rorty's «mistakenly» interpreting Dewey as wanting to blur the distinctions among art, science, and philosophy to Rorty's «confusion in this matter», without probing why Rorty sought to find support for this position in Dewey (1993, p. 225); and Thelma Lavine concludes that Rorty leaves us «without the possibility of knowledge», without asking why he made this move or what he sought to escape or enable through it (1995, p. 48). In sum, these scholars failed to read Rorty pragmatically.

The point I want to make here is that opportunities for fruitful conversation were missed, and the «new stage of creative and scholarly work on pragmatism» to which Brodsky alluded in 1982 was, at best, significantly delayed⁶. In many of these cases it is as if the mere fact of having departed from Dewey's positions is enough to discredit Rorty's perspective. Perhaps it is. But because neither the normative commitments—Deweyan commitments to be sure—that inform the judgments about Rorty, nor those driving Rorty's own selective interpretations and moves, were made explicit and subjected to critical examination, not only did fruitful conversation fail to take

why Rorty might have eschewed them; Campbell recounts how Rorty replaces Dewey's «vital elements» of criticism, evaluation, and work with edification, conversation, and play, without asking why Rorty may have made these moves and what he hoped to gain by them; Edel holds that Rorty «neglects» the centrality of «the concept of knowledge and its growth» in Dewey's epistemology, without asking why Rorty performed this omission; Sleeper asserts that Rorty «fails to see» the importance of both metaphysics and epistemology in Dewey's account and ignores Dewey's logical writings, without asking what Rorty sought to gain by this selective reading. See Alexander (1980, p. 33), Campbell (1984, p. 176), Edel (1985, pp. 30, 36), and Sleeper, (1985, pp. 15-16).

⁶ Two notable exceptions here are the work of Bernstein and Brodsky, who explicitly attempts to enable a «fruitful examination» of Rorty's views (1982, p. 321).

place, the fundamental force of Rorty's challenge went unfelt. Why is this important? If nothing else, as Brodsky observed, Rorty's challenge has the potential to spur further reflection and rethinking. In some places this challenge sparks questions particular to analysis of Dewey. For instance, how might a lack of mutually agreed-upon criteria impact Dewey's notion of inquiry and program for social change? What are the strengths and weaknesses of Dewey's attempt to reconcile Enlightenment and Counter-Enlightenment thought, and are there other possible paths for doing so? (Lavine, 1995). What is the relation of Dewey's own views on the centrality of language to how we understand experience after the linguistic turn?

In other places, Rorty's challenge raises even broader questions of moment to anyone committed the project of creative democracy: what role might the arts play in addressing social, moral, and political problems, and how can this role be reconciled with an appeal to scientific method? What sorts of voices may be excluded by adhering to arguments that can be won or lost, rather than a notion of conversation? What are the limits of philosophy's role in social reform, and what forms of experience might narrative bring to light that philosophy or theory may not? What are the virtues of interdisciplinarity and might these address some of the isolation of the philosophical profession from contemporary social and political problems diagnosed by both Dewey and Rorty? I do not mean to imply that questions like these have not and are not being considered, only to underscore directions in which pragmatist philosophers might more explicitly move, especially when it comes to examination of Rorty and Dewey, so that this work can be more fruitful for the future of pragmatism and democracy as a whole.

RORTY'S DEWEYAN TURN

The overriding point of Rorty's work, I submit, the fundamental motivation behind his thinking and writing, at least since the early 1970s, is a Deweyan one: promoting moral, cultural, and political change by reconceiving our understanding of philosophy and its role in the culture so that it better serves democratic politics. In attempting to initiate the kind of fruitful conversation between the work of Rorty and Dewey that I am calling for, I will focus on two particular commitments: the idea of philosophy as an instrument of social change, and an understanding of philosophy as cultural criticism as a way to bring about such change. As early as 1972 Rorty held that his primary concern was bringing about a «shift in perspective» that would enable us to see «the arts, the sciences, the sense of right and wrong, and the institutions of society» not as «attempts to embody or formulate truth or goodness or beauty», but as «attempts to solve problems —to modify our beliefs and desires

and activities in ways that will bring us greater happiness than we have now» (1982, p. 16; see Dewey, *MW*.12.181). Without minimizing the differences between Dewey and Rorty, I would like to suggest that we examine the points of philosophical disagreement between the two thinkers in light of a commitment that they seemed to share —namely, a commitment to moral progress and social and political change.

This approach at least helps us understand why Rorty interpreted Dewey in the selective way that he did. Rorty's work of the 1970s, culminating in *Philosophy and the Mirror of Nature*, can be understood as an attempt to initiate a project of philosophical and cultural reconstruction aimed at getting us to move beyond «the entire cultural tradition which made truth [...] a central virtue» (1982, p. 35). As he put it in *Mirror*, he identified with thinkers, like Wittgenstein, Heidegger, and Dewey, who in his view sought «to help their readers, or society as a whole, break free from outworn vocabularies and attitudes, rather than to provide “grounding” for the intuitions and customs of the present» (p. 12). This same approach of evaluating philosophers based on the «politics» that follow from their perspectives is what leads Rorty to prefer Dewey over Heidegger, precisely for his efforts to turn philosophy toward rather than detach it from «the problems of men» (pp. 52-53)⁷.

This same foregrounding of social and political implications is at work in Rorty's selective interpretation of Dewey. In essays of the mid-1970s, like «Dewey's Metaphysics» and «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture», Rorty makes clear his attraction to Dewey's effort to make philosophy «an instrument of social change» and the possibility that America's «“love of business” might be transformed into a love of social reconstruction» (pp. 74, 63). Indeed, in «Professionalized Philosophy» he longs for «the years between the wars» when American philosophy, inspired by Dewey, «provided moral leadership for the country» (p. 63). Yet, at the same time, while clearly drawn to the notion of «philosophy-as-criticism-of-culture» he finds in Dewey, as the first wave of scholarship on Rorty's use of Dewey establishes, Rorty proceeds to sever this idea of criticism of culture from the metaphysical and epistemological strands Dewey saw as necessary for this work (p. 75)⁸. As Rorty explains in «Dewey's Metaphysics».

⁷ See also the introduction to *Philosophy and the Mirror of Nature*, where Rorty further distinguishes Dewey from the other two heroes of that book, Heidegger and Wittgenstein, for situating his reading of the philosophical tradition «within a social perspective» and writing his critiques of that tradition «out of a vision of a new kind of society» (1979, pp. 12-13). Later in *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Rorty cites the priority given to social justice in the work of Dewey (and Whitman) as the overriding factor in their ongoing relevance (1998a, pp. 18, 36, 51, 101).

⁸ For an account that focuses on this issue, see Boisvert (1989).

Dewey set out to show the harm which traditional philosophical dualisms were doing to our culture, and he thought that to do this job he needed a metaphysics—a description of the generic traits of existences that would solve (or dissolve) the traditional problems of philosophy, as well as open up new avenues for cultural development. I think that he was successful in this latter, larger, aim; he is one of the few philosophers of our century whose imagination was expansive enough to envisage a culture shaped along lines different from those we have developed in the West during the last three hundred years (p. 85).

Whether this is an accurate gloss on what Dewey was up to is of course an important question, and one that Dewey scholars in the first wave rightly took up⁹. The larger questions raised here that I think the Rorty-Dewey literature has not given adequate attention are: what sort of role philosophy should play in the project of fostering cultural development, social reform, and moral progress, and what manner of conceiving philosophy is most conducive to this work?

For his part, Rorty's response to these questions evolved over time. Over the course of three decades, Rorty went from in the 1970s calling for and inviting, but being somewhat noncommittal about philosophy getting involved in cultural politics, to believing in the 1980s and 1990s that novelists, poets, and journalists alone can do the work, to in his final collection of essays thinking that the intervention of philosophers is absolutely necessary. Indeed, in the preface to *Philosophy as Cultural Politics*, Rorty encourages philosophers «to contribute to humanity's ongoing conversation about what to do with itself», invoking—and broadening—his call nearly three decades earlier in the final section of *Mirror* for «continuing the conversation of the West»¹⁰. For philosophers to «intervene in cultural politics» means not just continuing the conversation but, importantly, «changing the course of the conversation» by suggesting new vocabularies and practices designed to make a pragmatic difference in the world. Citing pragmatism's potential for generating «radical cultural change» Rorty calls cultural politics «the growing point of culture» and suggests, in a Deweyan spirit, that «philosophy professors» should see intervening in cultural politics as «their principal assignment» (2007, pp. IX-X, 21).

⁹ For his part, as we know, Rorty took to calling his interpretation «a hypothetical Dewey», which freed him to «describe what Dewey might have said, and in my view should have said, rather than what he did say». See «Dewey Between Hegel and Darwin» (1998b, p. 292). If nothing else, this approach offers a window in Rorty's aims. See also Rorty's later confession, «I may have gotten in the habit of construing Dewey in my own sense, and thus putting words in his mouth that he would have eschewed. This is a bad habit, and I regret if I have indulged it to the point of misleading the rising generation about what Dewey actually believed» (1995, p. 52).

¹⁰ For a more in-depth reading and critical interpretation of this dimension, see Voparil (2011).

Rorty's call for philosophy professors to intervene in cultural politics marks a striking development in the thought of someone once regarded as heralding the end of philosophy. Yet the idea of «philosophy as cultural politics» that suddenly emerges in his final collection of essays is less of a departure than it initially seems. As I have started to demonstrate above, this later appeal to philosophy as cultural politics is of a piece with his call in essays of the mid-1970s for philosophers to be more involved in the cause of «enlarging human freedom», as he wrote in 1976, quoting Sidney Hook (1982, pp. 69-70). Indeed, the most enduring commitment that can be discerned in Rorty's writings to a positive role for philosophy is one that is remarkably Deweyan. This is the idea of philosophy as the criticism of culture. In 1982 Rorty described small «p» philosophy's role after the outmoded vocabularies of the Plato-Kant tradition have been abandoned as the «study of the comparative advantages and disadvantages of the various ways of talking which our race has invented» an approach he saw at the time as «much like what is sometimes called “culture criticism”». Two decades later in a 2003 essay, he states: «I am content to see philosophy professors as practicing cultural politics», which he explains in similar language as «suggesting changes in the uses of words and by putting new words into circulation —hoping thereby to break through impasses and to make conversation more fruitful» (1982, pp. XL, 2007, p. 124). In the interim, particularly in the group of essays from the mid-1990s that constitute the core of *Philosophy and Social Hope*, Rorty began to outline this positive role for philosophy, returning again to Dewey's idea of «making philosophy an instrument of change» and to the function of philosophy as «mediat[ing] between old ways of speaking, developed to accomplish earlier tasks, with new ways of speaking, developed in response to new demands» (1999, pp. 29, 66)¹¹.

This line of interpretation would seem undermined by Rorty's stance in *Contingency, Irony, and Solidarity* and essays of the late 1980s that the novel in particular and narrative in general should replace philosophy and theory as the primary vehicles of democratic transformation. Although I cannot provide a full account of Rorty's development here, I would offer two points to help situate these apparent shifts in his thought. The first is that Rorty's positions and claims are best interpreted in light of the social and political changes he hoped to bring about. In this sense, even if there are elements of his political vision we would like to critique, Rorty's commitment to democracy did take priority over his commitment to philosophy, both as a discipline and a profession. That is, if it turns out that novels of moral

¹¹ The essays I have in mind here are «Truth without Correspondence to Reality»; «A World without Substances or Essences», and «Ethics without Principles».

protest, like those of Harriet Beecher Stowe, Charles Dickens, or James Baldwin, have done more to advance «the struggle for freedom and equality» than treatises of philosophy, as he seemed to believe, then he was prepared to accept this and advocate the use of novels as vehicles of moral reflection (see «Heidegger, Kundera, and Dickens» in 1991a, pp. 66-82). The second point is that Rorty never sought to do away with philosophy *tout court*, only a particular way of doing philosophy whose fundamental assumptions and subject matter had become impediments to projects of social and political reform and moral progress, as the final chapter of *Philosophy and the Mirror Nature* makes clear¹².

RECONSTRUCTED PHILOSOPHY AND CREATIVE DEMOCRACY

My aim here is not to downplay the differences that exist in their respective perspectives, which in some cases are substantive and important. As pragmatists, I submit that we should evaluate these differences pragmatically, rather than by choosing sides. By this I mean informed by the pragmatist claim that «beliefs are rules for action, to be judged in terms of their effectiveness in resolving problems» (Rorty, «Introduction», *LW.8.X*)¹³. This approach does not dissolve the differences, but it casts the debate in a different, more fruitful and forward-looking, light. I hope to promote careful examination and critical reflection on these differences with an eye to promoting the ends to which both Dewey and Rorty were passionately committed —namely, the causes of democracy, freedom, and justice.

The idea of philosophy as cultural criticism offers one of the most fertile areas for further conversation. Even the first wave critics of Rorty recognized the shared territory here, though their focus was primarily on the points of divergence¹⁴. Examples of Dewey's effort to situate philosophy culturally abound in his texts¹⁵.

¹² For my own view of the shortcomings of Rorty's political theory, see Voparil (2006) and Voparil and Bernstein (2010, pp. 1-52).

¹³ This brief essay itself is an important contribution to Rorty-Dewey interpretation. Standard references to John Dewey's work are to the critical (print) edition, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953* (1969-1991), and published in three series as *The Early Works (EW)*, *The Middle Works (MW)* and *The Later Works (LW)*. These designations are followed by volume and page number. «*LW.8.X*», for example, refers to *The Later Works*, volume 8, page X.

¹⁴ See for example, Alexander (1980, pp. 29, 31-33), Campbell, (1984, pp. 177-178,181) and Boisvert (1989, p. 190).

¹⁵ See, for instance: «Philosophy, like politics, literature, and the plastic arts, is itself a phenomenon of human culture», «Philosophy and Civilization» (*LW.3.3*), and especially *Reconstruction on Philosophy and Essays, 1920*, including the «Introduction» to the 1948 reprint: «the distinctive office, problems, and subject matter of philosophy grow out of stresses and strains in the community life in which a given form of philosophy arises, and that, accordingly, its specific problems vary with the changes

As we have seen, Rorty was attracted to the idea of «culture criticism» since the 1970s and in his final collection made his strongest case for the necessity of philosophers joining this effort¹⁶. Both were deeply committed to the project of social, cultural, and moral reform, and both saw a role for philosophy to play in this project. And it is here that Rorty finds himself closest to Dewey, citing Dewey's praise of democracy as the only «form of moral and social faith» that does not «rest upon the idea that experience must be subjected at some point or other to some form of external control; to some “authority” alleged to exist outside the processes of experience» (*LW*.14.229; quoted in Rorty, 2007, p. 40).

However, when we examine more closely their respective understandings of philosophy's particular role in this project, more intractable differences emerge. For Dewey, philosophy as the criticism of culture is inseparable from a naturalistic metaphysics, understood as «a statement of the generic traits manifested by existences of all kinds», where social reform is promoted by generalizing «the experimental side of natural science into a logical method which is applicable to the interpretation and treatment of social phenomena» and philosophy serves as «a messenger, a liaison officer, making reciprocally intelligible voices speaking provincial tongues, and thereby enlarging as well as rectifying meanings with which they are charged» (1958, pp. 410-412, «Logic», *LW*.8.11). For Rorty, it involves not only contributing to but «changing the course» of «humanity's ongoing conversation about what to do with itself» by suggesting new vocabularies, metaphors, and social practices, less through the application of method, than by «enlarging our repertoire of individual and cultural self-descriptions» wherein the work of philosophy —«not to find out what anything is “really” like, but to help us grow up— to make us happier, freer, and more flexible» —is not autonomous from art, literature, poetry, religion, science, and politics but «conversational» with them (2007, pp. IX-X, 124).

in human life» and «no systematic efforts have as yet been made to subject the ‘morals’ underlying old institutional customs to scientific inquiry and criticism. Here, then, lies the reconstructive work to be done by philosophy» (*MW*.12.256,266). See also: «An empirical philosophy is in any case a kind of intellectual disrobing. We cannot permanently divest ourselves of the intellectual habits we take on and wear when we assimilate the culture of our own time and place. But the intelligent furthering of culture demands that we take some of them off, that we inspect them critically to see what they are made of and what wearing them does to us» (Dewey, 1958, p. 37). Rorty offers a litany of quotes from Dewey on this issue (1982, p. 43).

¹⁶ See, for example, his discussion in «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture» of «a kind of writing [...] which is neither the evaluation of the relative merits of literary productions, nor intellectual history, nor moral philosophy, nor epistemology, nor social prophecy, but all these things mingled together into a new genre» (1982, p. 66; see also pp. XL, 61, 74, 85-87). For the more recent discussion, see Rorty (2007, pp. IX-X, 169, 171, and «Cultural Politics and the Question of the Existence of God», (pp. 3-26).

To be sure, there are significant differences between Rorty and Dewey here¹⁷. My point is that shifting our perspective to consider their positions from a pragmatic point of view that examines the implications for democracy yields more fruitful ways of interpreting their philosophical differences.

One of the places where Rorty seems furthest from Dewey, given the role of metaphysics for Dewey as «a statement of the generic traits manifested by existences of all kinds» that undergirds «intelligent inquiry» into social and political problems, is in his embrace of novels and narrative more generally as alternatives to «the attempt to *theorize* about human affairs» (Rorty, 1991a, p. 73; Dewey, 1958, pp. 412, 398). Here philosophy as criticism is essential to Dewey's conception of social reform, which he describes in *Experience and Nature* as «the liberation and expansion of the meanings of which experience is capable» (1958, p. 411). In «Creative Democracy», Dewey reiterates the necessity for democracy of «generating the science which is the sole dependable authority for the direction of further experience and which releases emotions, needs and desires so as to call into being the things that have not existed in the past» (*LW*14.229). While Rorty would have agreed with the latter part of that sentence, his attention to the role that non-scientific and non-theoretical genres, like the novel, and to how pivotal forms of narrative knowledge have been to the struggle for democracy and social justice in the context of racial, ethnic, gender, and sexual exclusion, should give us pause about the claim that science is the «sole dependable authority» for the liberation of the meanings of which experience is capable. Indeed, the ways in which narrative and storytelling have been empowering for marginalized writers and have enabled the formation of communities should inform our conceptions of democratic collective self-reform (see, for example, Clayton, 1990, and Fluck, 2003).

I say this not simply as a criticism of Dewey, for we know that he too was attuned to the ways in which «poetry is a criticism of life» and how «imaginative vision addressed to imaginative experience [...] of possibilities that contrast with actual conditions» can promote social and political change by challenging the «consecrations of the *statu quo*» that protect the established order (1980, pp. 346-348). Writing in «Philosophy and Democracy» Dewey recognized that «different hues of philosophic thought are bound to result» from distinct social groups with different social and historical experiences. «When women» he argues, «who are not mere students of other persons' philosophy set out to write it, we cannot conceive that it will be the same in viewpoint or tenor as that composed from the standpoint of the different masculine experience of things» (*MW*11.45).

¹⁷ For instance, Dewey would not have been likely to affirm Rorty's claim that «the basic motive of pragmatism, like that of Hegelianism, was [...] a continuation of the Romantic reaction to the Enlightenment's sanctification of natural science» (1991a, p. 18).

What putting Rorty and Dewey into fruitful conversation helps us see is the tension between Dewey's recognition that «every existence deserving the name of existence has something unique and irreplaceable about it, that it does not exist to illustrate a principle, to realize a universal or to embody a kind of class», and his notion that it is the business of philosophy «to gather up the threads into a central stream of tendency» (*MW*.11.52,47). To be sure, Dewey himself seemed to recognize the limits and potential pitfalls of philosophy in relation to democracy. He called attention to «how largely philosophy has been committed to a metaphysics of feudalism» and «how thoroughly philosophy has been committed to a notion that inherently some realities are superior to others, are better to others». Perceiving how the fact that philosophy «must proceed in an orderly way, logically» was a limitation, not unlike Rorty he contrasted it with «the art of literature», which «catches men unaware and employs a charm to bring them to a spot whence they see vividly and intimately some picture which embodies life in a meaning» (*MW*.11.51,46).

In the context of these shared resonances and concerns, my sense is that Rorty's conception of philosophy as criticism of culture is more attentive to the potential for even a more modest role for philosophy in gathering up the threads of new knowledge and perspectives into central tendency to exclude, overlook, and distort the range of meaning inherent in the diverse social experiences of different individuals and groups. Looking only to philosophical perspectives to collect this meaning—or even that it should be centrally collected at all—runs the risk of losing the experiences and shades of meaning that are non-generalizable or not translatable to theoretical language or irreducibly other—precisely the sort of richness and diversity that that both Dewey's and Rorty's conceptions of democracy and moral progress need¹⁸.

In the end, Rorty's notion that «the more philosophy interacts with other human activities—not just natural science, but art, literature, religion and politics as well—the more relevant to cultural politics it becomes, and thus the more useful» (2007, p. X), strikes me as part of the project of realizing Dewey's vision of the task of democracy: «the creation of a freer and more human experience in which all share to which all contribute» (*LW*.14.230). In this context, Rorty thought that «cultural politics» should have «the last word», so that «both monotheism and the kind of metaphysics or science that purports to tell you what the world is *really* like are replaced with democratic politics» (2007, pp. 14, 30-31)¹⁹. After reading Rorty and Dewey side by side, I can't help but see this stance as informed by Dewey's

¹⁸ For more on this issue, see Preston (1995) and Voparil (2011).

¹⁹ In Rorty's view, «All attempts to name an authority which is superior to that of society are disguised move in the game of cultural politics. That is what they *must* be, because it is the only game in town» (2007, p. 8).

view of democracy as «belief in the ability of human experience» alone, without it being «subjected at some point or other to some form of external control; to some “authority” alleged to exist outside the processes of experience» to «generate the aims and methods by which further experience will grow in ordered richness» (LW.14.229). The task of clarifying the practical application of these insights now falls to us.

REFERENCES

- Alexander, Thomas (1980). Richard Rorty and Dewey's Metaphysics of Experience. *Southwest Philosophical Studies*, 5, 24-35.
- Alexander, Thomas (1993). John Dewey and the Moral Imagination: Beyond Putnam and Rorty toward a Postmodern Ethics. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 29(3) 369-400.
- Bernstein, Richard J. (1980). Philosophy in the Conversation of Mankind. *Review of Metaphysics*, 33(4), 745-775.
- Bernstein, Richard J. (1987). One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy. *Political Theory*, 15(4), 538-563.
- Bernstein, Richard J. (2006). Creative Democracy - The Task Still Before Us. In Sheila Greeve Davaney and Warren G. Frisina (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard Bernstein* (pp. 191-203). Albany: State University of New York Press.
- Bernstein, Richard J. (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press.
- Boisvert, Raymond D. (1989). Rorty, Dewey, and Post-Modern Metaphysics. *Southern Journal of Philosophy*, 27(2), 173-193.
- Brodsky, Gary (1982). Rorty's Interpretation of Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17(4), 311-338.
- Campbell, James (1984). Rorty's Use of Dewey. *Southern Journal of Philosophy*, 22(2), 175-187.
- Clayton, Jay (1990). The Narrative Turn in Minority Fiction. *American Literary History*, 2(3), 375-393.
- Deneen, Patrick J. (1999). The Politics of Hope: Rorty, Havel, and the Democratic Faith of John Dewey. *Social Research*, 66(2), 577-609.
- Dewey, John (1958). *Experience and Nature*. Segunda edición New York: Dover Publications.
- Dewey, John (1976-1983). *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 Volumes. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1980). *Art as Experience*. New York: Perigee Books.

- Dewey, John (1981-1990). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 17 Volumes. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Edel, Abraham (1985). A Missing Dimension in Rorty's Use of Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21(1), 21-38.
- Eldridge, Michael (2009). Adjectival and Generic Pragmatism. *Human Affairs*, 19, 10-18.
- Festenstein, Matthew (2001). Pragmatism, Social Democracy, and Political Argument. In Matthew Festenstein and Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues* (pp. 203-218). Cambridge: Polity Press.
- Fluck, Winfried (2003). Fiction and Justice. *New Literary History*, 34(1), 19-42.
- Fott, David (1991). John Dewey and the Philosophical Foundations of Democracy. *Social Science Journal*, 28(1), 29-44.
- Garrison, Jim (2001). Rorty, Metaphysics, and the Education of Human Potential. In Michael A. Peters and Paulo Ghiraldelli Jr. (eds.), *Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics* (pp. 47-66). Maryland: Rowman & Littlefield Press.
- Gouinlock, James (1990). What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. *Journal of the History of Philosophy*, 28(2), 51-269.
- Hickman, Larry A. (1993). Liberal Irony and Social Reform. In John Stuhr (ed.), *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays after Dewey* (pp. 223-239). Albany: State University of New York Press.
- Kolenda, Konstantin (1986). Rorty's Dewey. *Journal of Value Inquiry*, 20(1), 84-95.
- Koopman, Colin (2006). Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty. *Journal of Speculative Philosophy*, 20(2), 106-116.
- Koopman, Colin (2009). *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press.
- Kremer, Alexander (2007). Dewey and Rorty. *Americana*, 3(2). <http://americanajournal.hu/vol3no2/kremer>
- Lavine, Thelma Z. (1995). America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics* (pp. 37-49). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Margolis, Joseph (2000). Richard Rorty: Philosophy by Other Means. *Metaphilosophy*, 31(5), 529-546.
- Marshall, James D. (1994). On What We May Hope: Rorty on Dewey and Foucault. *Studies in Philosophy and Education*, 13, 307-323.
- McClelland, Ken (2008). John Dewey and Richard Rorty: Qualitative Starting Points. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44(3), 412-445.

- Rorty and Dewey on philosophy and democracy: toward a fruitful conversation / Christopher J. Voparil
- Neiman, Alven (1996). Rorty's Dewey: Pragmatism, Education, and the Public Sphere. *Studies in Philosophy and Education*, 15(1-2), 121-129.
- Nyíró, Miklós (2010). Dewey, Rorty, and the Issue of Metaphysics. *Pragmatism Today*, 1(1), 1-9.
- Preston, Larry M. (1995). Theorizing Difference: Voices from the Margins. *American Political Science Review*, 89(4), 941-953.
- Rondel, David (2011). Anti-authoritarianism, Meliorism, and Cultural Politics: On the Deweyan Deposit in Rorty's Thought. *Pragmatism Today*, 2(1), 56-67.
- Rorty, Richard (1961). Recent Metaphilosophy. Review of *Metaphysics*, 15(2), 299-318.
- Rorty, Richard (1962). Realism, Categories, and the «Linguistic Turn». *International Philosophical Quarterly*, 2(2), 307-322.
- Rorty, Richard (1967). Introduction. In *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1991a). *Essays on Heidegger and Others*. In *Philosophical Papers*. Volume 2. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991b). *Objectivity, Relativism, and Truth*. In *Philosophical Papers*. Volume 1. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1995). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Edited by Herman J. Saatkamp Jr. Tennessee: Vanderbilt University Press.
- Rorty, Richard (1998a). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1998b). *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Volume 3. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books.
- Rorty, Richard (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. In *Philosophical Papers*. Volume 4. New York: Cambridge University Press.
- Sanders, Mark (2009). Rortyan Hope. *Human Affairs*, 19, 52-59.
- Shusterman, Richard (1994). Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*, 22(3), 391-413.
- Sleeper, Ralph (1985). Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift? *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21(1), 9-20.

- Stuhr, John (1992). Dewey's Reconstruction of Metaphysics. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28(2), 161-176.
- Topper, Keith (1995). Richard Rorty, Liberalism, and the Politics of Redescription. *American Political Science Review*, 89(4), 945-975.
- Voparil, Christopher J. (2006). *Richard Rorty: Politics and Vision*. Maryland: Rowman & Littlefield Press.
- Voparil, Christopher J. (2011). Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*, 8(1), 115-131.
- Voparil, Christopher J. & Richard J. Bernstein (eds.) (2010). General Introduction. In *The Rorty Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wain, Kenneth (1993). Strong Poets and Utopia: Rorty's Liberalism, Dewey, and Democracy. *Political Studies*, 41, 394-407.

JOHN DEWEY AND THE IMPORTANCE OF THE «QUALITATIVE» FOR DEMOCRACY

Gregory Fernando Pappas

Texas A&M University

In spite of the fact that Dewey wrote about the importance of the «qualitative» (i.e. what is non-cognitive, non-linguistic, and has been associate with «feelings»), there are only a few Dewey scholars that have stressed or have continue to reconstruct this aspect of his philosophy¹. This is puzzling, especially when there is a growing body of research in social psychology and the cognitive sciences that supports Dewey's view of thinking as qualitative (see Green & Haidt, 2002; Haidt, 2001, and Varela, 1999). My concern here, however, is not to ponder critically on the motives why deweyeans have been conservative on this issue, but to provide a positive argument why deweyeans (and pragmatists in general) must, more than ever, embrace and continue to inquire about the «qualitative» in experience.

I will argue that if you care about democracy, and most deweyeans do or are supposed to, then you must inquire about the function of the qualitative in democracy. Dewey argued that democracy was a never ending task. I will suggest some positive and promising tasks for us (deweyeans) as we reconstruct his philosophy for the 21st century. The poor quality of public discourse in America requires us to expand Dewey's logic to include and elaborate the insights that he left us about the unavoidable role of the qualitative in thinking. There is a need for more interdisciplinary research, an embracing of the «affective revolution» in the sciences, but one that is critical of the dualism of reasoning and sentiment.

¹ Is it because they consider Dewey's claims too radical or fear that talk about the «qualitative» would make them vulnerable to the non-sense charges of subjectivism, the «myth of the given», and even mysticism? Perhaps they just do not see much future in exploring this aspect of Dewey's philosophy. I am open to hear an argument.

A DEWEYEAN APPROACH TO THE PERVERSE OR PROBLEMATIC WAYS IN WHICH THE «QUALITATIVE» DOES RULE TODAY

Anyone trying to show why the qualitative is important for democracy is faced with the challenge that its reputation is not very positive. We all know the perverse or problematic ways in which the «qualitative» does rule today public discourse in America and elsewhere. The dangerous aspects of rhetoric and emotional persuasion are more significant today than during Dewey's time. The people are swayed by irrelevancy, amusement, and fear. They are seduced by images, propaganda, and demagoguery instead of by the force of argument. Today, there are new forms of emotional persuasion that are the consequence of the medium in which dialogue in public life is had. We live in a world in which images and other non-cognitive and non-verbal means preclude or divert inquiry.

There is, however, a sharp difference between a deweyean approach to these problems created by the qualitative and the ones usually favored by philosophers. The non-propositional «stuff» that is «amusing the public to death» (Postman, 2005) is easily dismissed by intellectualist philosophers as simply irrational, psychological, subjective, and beyond the realm of logic. This is the same sort of magical safeguard that Dewey criticized in philosophy: just label something as «unreal» or «irrational» and somehow it will go away. A deweyean view of public deliberation is not as prone to this mistake because it holds that what is emotional, qualitative, imaginative, non-cognitive, non-verbal is an important aspect of any genuine process of deliberation. A deweyean solution does not pretend to repress what cannot be repressed. Moreover, Dewey would be skeptical of the notion that the solution to our problematic situation lies in a return to a print-centered culture. Those days are gone. Instead, as we will see, Dewey's solution to the problems caused by the qualitative is more not less of the qualitative (just as his solutions to the problems of Democracy are more democracy).

The word «quality» may create difficulties in understanding Dewey's view. In philosophy it is usually associated with either some abstract metaphysical property or some «subjective» phenomena (as in emotivism). With Dewey, it simply points to our pre-theoretical and pre-cognitive experience in the world. A qualitative world of persons and things is the most basic and inclusive context where one finds language, knowledge and all of our more discursive activities (including philosophy). «A universe of experience is the precondition of a universe of discourse» (*LW.12.74*)².

² Standard references to John Dewey's work are to the critical (print) edition, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953* (1969-1991), and published in three series as *The Early Works (EW)*, *The Middle Works (MW)* and *The Later Works (LW)*. These designations are followed by volume and page number. «*LW.12.74*» refers to *The Later Works*, volume 12, page 74.

Thinking arises from within and emerges out of the pervasive qualitative situations that make up the moments of our lives. All thought is situated, embodied, and interfused with feeling. As Mark Johnson claims in *The Meaning of the Body*: «Even our most abstract and formal concepts have no meaning without some connection to felt experience» (2008, p. 93). Thinking is a process that requires felt experiences in all of its stages, and even logical relations are felt transitions. Dewey's view is quite radical. It is not the view that feelings accompany our cognition of logical relations, but rather «feelings of quality, connection, and direction lie at the heart of logical reasoning, as it carried out in actual inquiry» (p. 103).

For Dewey, the qualitative and imaginative are integral aspects of any deliberation; moreover, they are key to its own regulation. Deliberation may require reasoning and examination of propositions, but it is also an imaginative process and, more importantly, it is the qualitative aspect that provides the guidance needed in reaching judgment. While contemporary political theories have made «public reason» more historical, epistemic, dialogical, and linguistic, one could question whether it has embrace wholeheartedly its qualitative dimension in the way Dewey did³. For Dewey, communal or public inquiry is the exploration and examination of proposed solutions and assertions in light of and because of a «felt» and shared problem. While it is important in a democracy that this process includes appeals to arguments and experience, that is not all that is needed. This process itself is qualitative and depends on the qualitative for its own transformation. Therefore, inquirers must have more habits than the ones associated with the intellect, they must be «sensitive» in ways that can be and should be spelled out. For Dewey, even the proper deliberations characteristic of scientist require qualitative sensitivity. He wrote, «scientific thought is, in its turn, a specialized form of art, with its own qualitative control. The more formal and mathematical science becomes, the more it is controlled by sensitiveness to a special kind of qualitative considerations» (*LW.5.252*).

³ There are, of course, neo-Aristotelean (e.g. Martha Nussbaum), neo-humean (e.g. Sharon Krause), and feminist views (e.g. Iris Young) that have stressed emotions and have criticized the rationalistic conceptions of public discourse by deliberative democrats. A subject for a different inquiry and paper is the extent to which these views are a radical departure from tradition in regard to the qualitative as conceived by Dewey. I have a few prima facie reasons to be skeptical. First, in so far as many of these recent views are re-adopting the aristotelian and humean models of cognition they are in danger of presupposing the same dualisms and faculty psychology that Dewey argue against in his reconstruction of the qualitative. Secondly, many of the recent anti-rationalists views are simply stressing the cognitive status of the emotions in order to validate their role in public deliberation. Dewey's view is much more radical. Emotion is not all there is to the qualitative, inquiry is guided by what is «felt» in more fundamental ways (see Johnson, 2008). Moreover, Dewey issue warnings against the traditional tendency to hypostatize «emotions». Dewey wrote «Experience is emotional but there are no separate things called emotions in it» (*LW.10.48*).

Deliberation requires the learning and operation of certain embodied habits. Some of these habits go beyond the intellectual capacities associated traditionally with reason or logic. The ability or disposition to evaluate the logical implications of our beliefs and the habit of not making inferences that are not warranted by the evidence may be important, but so are habits of imagination and emotional sensitivity. In democratic deliberation, it is important to have citizens willing to take the standpoint of others and, in sum with all of the doing and undergoing habits that are required for a meaningful, educative, and democratic interaction.

According to Dewey's view of the ideal character, what we need to counteract the seduction of images and emotional appeals that distort inquiry is more —not fewer— emotional and imaginative habits. As he notes, «[t]he conclusion is not that the emotional, passionate phase of action can be or should be eliminated in behalf of a bloodless reason. *More "passions"*, not fewer, is the answer. To check the influence of hate there must be sympathy, while to rationalize sympathy there are needed emotions of curiosity, caution [...]» (*MW.14.136*, my emphasis).

Pragmatists understood the force of habits. It is not enough to become consciously aware that we are emotionally manipulated in order to protect ourselves from being emotionally manipulated. What we need are people who possess a character that is *emotionally* receptive to doubt and possess a habitual *passion* for criticism. To counteract the craving and comfort provided by absolutisms, we must learn to habitually find some emotional zest and thrill in facing uncertainty and contingency. One could also argue that, against the seduction of images, what we need are people whose character can negotiate more not less images. Visual literacy, communication, and criticism may well have their own logic and the proper place in the sort of education that is needed. This is obviously a very different prescription than the repression recommended by many philosophers in the name of reason and democracy.

One reason why the usual model of public reason in political theory downplays or ignores the qualitative is because philosophers have associated the affective with what is personal, private and idiosyncratic, and it is therefore what must transcend if we are to have public democratic discourse in a pluralistic society. For Dewey, this view of the affective should be questioned (⁴). In a democracy, we do want the people to have the sort of communication where most are able to transcend their beliefs and values to address citizens that have different beliefs/values, but this is done best by having citizens who are embodied with certain imaginative and emotional habits. There is no neutral, value-less, emotion-less, universal point of view that we must strive for, and from which, we can adjudicate in public deliberation. This should not

⁴ For Dewey's view of the affective and similarities with recent feminist thought, see Pappas (1993).

be a cause of despair but a reason to learn to discriminate between better and worse habits of affection and imagination. As Dewey said,

One can only see from a certain standpoint, but this fact does not make all standpoints of equal value. A standpoint which is nowhere in particular is an absurdity. But one may have an affection for a standpoint which gives a rich and ordered landscape rather than for one from which things are seen confusedly and meagerly (*LW.6.15-14*).

Dewey, for example, presented the hypothesis that when *sympathy*⁵ becomes fused with other virtues such as openness it becomes part of the democratic readiness to listen to others and look at things from their point of view whether we agree or not. He claimed that «to put ourselves in the place of another, to see things from the standpoint of his aims and values... is the surest way to appreciate what justice demands in concrete cases» (*LW.7.251*). However, Dewey's inquiry into better and worse habits of affection in light of the problems of democracy remain an incomplete and open-ended task for philosophy and other empirical disciplines. Deweyans should take this task seriously, especially in light of the problem of poor quality public discourse in America. We find in Dewey's philosophy the possibility of developing a new and promising approach to this problem. According to Dewey, the neglect of the aesthetic and affective factors («direct sensitiveness») in American education is «the greatest deficiency in our educational systems with respect to character building» (*MW.6.386*). We need a view of education for democracy that emphasizes —more than ever before— visual literacy, habits of imagination and feelings. This inquiry must, however, be informed by an empirical inquiry into *both* the distortions and positive function of the qualitative in public discourse. In what follows, I will show how such an inquiry is possible, starting with Dewey's insights about the different phases of inquiry in his *Logic*. What I offer here is just a sketch, one that should be further developed and that should consult the most recent research about human judgment and deliberation in the sciences. Deweyans must open themselves to such an interdisciplinary research if they want to ameliorate present conditions.

QUALITATIVE DISTORTIONS AT DIFFERENT PHASES OF INQUIRY

The qualitative must be studied as it relates to very specific phases of inquiry in Dewey's *Logic*. Inquiry is the transformation of an indeterminate situation into a determinate situation. This is a continuous process with phases that require

⁵ What Dewey meant by *sympathy* is closer to what feminist writers today have identified as *empathy* (Meyers, 1993).

operations of reasoning, observation, experimentation and culminates in a final warranted judgment. The sad truth is that many of us live more and more in a society where this process of inquiry gets diverted. While it is true that many times the «qualitative» can be blamed for such diversions and distractions, Dewey does not share the common demonization and repression of the qualitative in thinking about the threats to democratic public discourse. For Dewey, the problem is not with the «qualitative» *per se* because all thought is qualitative. In general, «feelings» are one of the important resources we have to guide inquiry at every step in the process. In *Art as Experience*, Dewey says that quality is not only important as a «motive in undertaking intellectual inquiry: but in «keeping it honest» (2005, p. 40). If Dewey is correct, then mistakes in deliberation and communal inquiry may be «qualitative» and not just «logical» (i.e., mistakes of reasoning). For instance, just as one «jumps to a conclusion» (a logical leap or mistaken inference), there are also disturbing «jumps» that have to do with the qualitative. A person or a community can have great logical or reasoning powers but a distorted sensitivity may retard the inquiry. In sum, from the standpoint of Dewey's philosophy, there are failures to guide deliberation by not paying attention to what is «felt» throughout the entire process of transforming an indeterminate situation into one that is determinate. These failures are serious since they threaten democracy. In what follows, I will outline some of the common failures to guide inquiry by the qualitative (in the proper way) at different phases of inquiry.

The failure to «feel» the problem

Both Peirce and Dewey stress how inquiry is a middle phase that starts with the non-cognitive qualitative experience of doubt or indeterminacy. «A problem must be felt before it can be stated» (*LW*.12.76). Genuine thinking starts with feeling a disruption when a problem is perceived and an explicit reflection about «what is the problem?» There are two possible «qualitative» failures at this phase of the process: (a) inquirers fail to experience the disruption or indeterminacy of a situation, or (b) although they «feel» the indeterminacy, there is a «leap» or disconnection between this initial phase and the more reflective phase of stating what is the problem. I am afraid that my use of Dewey's technical language can get in the way of understanding what is concrete and commonplace. Therefore, in what follows, I want to show how these two failures —(a) and (b) above— are a common threat to democracy.

The ideal of democracy requires citizens that are thoughtful or prone to deliberate about the shared significant problems of democracy. Today, perhaps even more than Dewey's time, the lack of publics prone to do such a thing is a serious problem. This is often described as the lack of reflective-intellectual habits in the people. Indeed, one of the oldest objections against democracy is that the people do not think, and are

in fact stupid or non-intelligent, especially about public matters that should be the object of their public deliberations. Concern about the personal failings of individual citizens cause many contemporary political theorists to prescribe the existence of public spaces that encourage the people to reason together while putting aside their private feelings and values. For the classical pragmatist, however, this is a rather narrow diagnosis of the problem and an impractical solution.

We must consider what the pre-required conditions of genuine thinking are. The dependence of thinking on suffering indeterminate situations implies that failure to experience these sorts of situations, especially when one should, may be the culprit. To put it bluntly, how can we expect people to think about the key problems of our counterfeit democracy if they do not first experience these problems as problems? People don't think merely because they're asked to. How can we expect people to eat if they are not hungry? We wish more people would think, but «how to make people think» cannot be separated from «how to make people «feel» the indeterminacy of certain situations». The latter is, in fact, a precondition.

There are people that, for whatever reason, lack the capacity to qualitatively experience (i.e., feel or suffer) certain important problems. Sometimes we call them «insensitive» and at other times just «apathetic». Apathy has been a serious problem of democracy, and it points to the importance of the qualitative for thinking to even get started. Democratic reformers and revolutionary leaders want the people in a particular society to become aware of their own oppression and to seek change, but this is not a mere matter of knowledge or lack of reflective capacities. It is first and foremost a matter of feeling that something is not right in the present statu quo or relationships with others. If the people do not first suffer their oppression on their own (in an immediate and qualitative way), there is no hope that they try to find the source of the problem and find ways to transform their situation. It is true that arguments and even theories can sometimes be effective tools to «provoke» immediate indeterminacy in the people. As intellectuals, we often lose sight of the fact that our success in provoking inquiry is not proportional to the strength or validity of our intellectual arguments, but by the sheer qualitative effect we have with the people. There are different means to break the apathy of the people and made them think: arguments, novels, movies, music, satire, parody, sticks, stones, and bombs. One has to be open and pluralistic about the possible means, even though there are good reasons for preferring some means in lieu of others. I am worried that, as intellectuals, we tend to overestimate the potency of intellectual means to provoke reflection, especially today when people are bombarded with plenty of stimuli to get their attention and prevent them from thinking. In sum, there is no hope for democracy if the people fail to feel the lack of democracy to be a problem.

Wasted disruptions: diversions and the failure to «feel» the same problem throughout

Another implication of the pragmatist view of inquiry is that seriously disruptive social or natural events (e.g., 9/11, injustices, Katrina, wars, terrorism, economic crisis and unemployment) can be opportunities for reflection, sometimes for even long overdue thinking that could ameliorate present conditions. This is not the optimism that denies the evil and tragic character of such events. While it is hard to speak of serious problems and crisis as «opportunities», this is what they are from the point of view of the pragmatists. Indeterminate situations are not only painful but «wasted» when they either do not provoke inquiry (no learning) or lead to a diverted inquiry. In recent articles in the *New York Times*⁶ there have been some reflections about how to name the first 10 years of the 21st Century, based on the most important events and developments of this decade. Good candidates were «The Era of Misplaced Anxiety», «The Decade of Disruption», and «The Decade of the Unthinkable». One could make the case that the appropriate name should be «The Decade of Wasted Disruptions». For example, after 9/11 and after the onset of the economic crisis, leaders and the people diverted inquiry into formulations of the problem and views about the facts that had nothing to do with the indeterminate situation experienced. We had leaders that described the disruptive events in terms of the dichotomies of good versus evil (and us versus them). Many people were led to believe that those responsible for the 9/11 attacks were all from Iraq. Some in the left were quick to construct their own conspiracy theories. These are just some examples of how events can be wasted disruptions because inquiry is diverted.

Inquiry can be diverted or distracted in many ways, and for Dewey the qualitative is key to diagnosing these problems as well as their solution. Inquiry is diverted when there is a «leap» or disconnection between experiencing the initial indeterminate situation and the phase of inquiry that Dewey calls «institution of a problem» (in his *Logic*). The indeterminate situation is at first precognitive, but it is soon experienced as «problematic», that is, as reflecting on answering, «What is the problem?» At this point, Dewey says, «[t]o mistake the problem involved is to cause subsequent inquiry to be irrelevant or go astray» (*LW*.12.112). For Dewey, it is the qualitative that guides the inquirer in knowing whether he/she is still dealing with the same problem or is venturing into a different one. Dewey explains how «feeling» the problem is what protect us from «leaps» or diversions in the process of inquiry. Attention to the continuous but changing feeling is what «enables us to keep thinking about one problem without our having constantly to stop to ask ourselves what it is after all

⁶ See http://www.nytimes.com/2009/11/15/weekinreview/15segal.html?_r=2

that we are thinking about. We are aware of it not by itself but as the background, the thread, and the directive clue in what we do expressly think of. For the latter things are its distinctions and relations» (*LW*.5.248).

More examples may help illustrate how common diverted inquiry is. Today, many people are experiencing a serious disruption in their life, related to a drastic change in their social environment, economic conditions, unemployment, and etcetera. They are suddenly angry and feel an acute uncertainty and indeterminacy of their situation. However, they do not know why or have yet to be reflective about their situation. In many cases, instead of attending to the concrete indeterminacy felt, it is repressed, avoided, or dissipated by quickly latching on to an articulation of what the problem is (and its possible solution) that is *unrelated* to the initial experienced problem. This is sometimes described as the proper object of ones feelings (e.g., anger, fear) that is misplaced by some other convenient object that is unrelated. Sometimes, we latch onto the first articulation of «what is the problem» that gives us immediate release, comfort, certainty or afford some release or venting. We feel the indeterminacy of our situation, but instead of guiding our inquiry by paying attention to the quality (feeling or pain) we latch on to someone's simplistic and immediately gratifying description of the problem. Hence, the experienced indeterminacy does not function in the initial phases to guide the inquiry, as it should. What is initially felt is not transformed as inquiry proceeds. Instead it is repressed or displaced.

I submit that we should not call these last sorts of problems «failures of reasoning» or problems caused by the lack of reasoning. Thinkers with perfect logical abilities are susceptible to the problem of diverted inquiry. There are plenty of highly intelligent individuals that while good at reasoning, tend to get lost and diverted because they quickly lose, are insensitive to, or do not sustain the immediate felt sense of the problem that started their inquiry. In these situations, their capacity for reflective detachment hardly functions as a virtue. They in fact «jump» into different inquiries that, to someone with a good sense of the problem at hand, are unrelated. The habit of going off on tangents and intellectual analysis that are irrelevant to the concrete problems that initiate inquiry is a common vice for the intellectual person who lacks sensitivity. To have this sort of intellectual leading the discussion is unwise for a democratic community of inquiry.

The problem of diverted inquiry is of course more common among the non-intellectual types, those that are way too prone to be emotionally manipulated by others. This is a problem today that may account for the some of the «grass roots» populist movements that we are experiencing. In a recent op-ed in the *New York Times*, Jürgen Habermas expressed concern with the state of democracy in Europe

because «politicians are discovering that they can divert the social anxieties of their voters into ethnic aggression against still weaker social groups» (2010). In America and Europe, we are witnessing right-wing populists stirring up political prejudices against immigrants by invoking phobic images and other techniques. Habermas, however, reflects upon the problem in terms of a relapse into an «ethnic understanding of our liberal constitution» (instead of the liberal state). He gives his characteristic call for a more civic discourse, but the concrete problem is that, for in many people, their felt social anxiety (caused by many factors) is being diverted or displaced by a felt anger, hostility, or fear of immigrants. The problem is not just a failure of reasoning, nor is it a problem that is reduced to a faulty political system. Popular prejudices and mob mentality are problems of diverted inquiry that occur because many are incapable of guiding their deliberation in a sustained way by the felt indeterminacy they experience. The people's qualitative sensitivity is either easily diverted (e.g., from feeling anxiety to hate) or it is easily distracted in too many directions that provide the promise of immediate gratification. Dewey was aware of this contemporary problem, but that problem is more serious today. The people are easily distracted by entertainment, immediate gratifications, and have short attention spans. From a deweyan perspective, the problem is not that the qualitative intrudes and diverts (so that we must appeal to «reason»). Instead, it is a failure to guide inquiry by the qualitative. Sustained, disciplined, and continuous inquiry is not a matter of an emotion-less will to inquire or rational discipline. Ideal inquirers are sensitive to the qualitative transformation that is occurring as they think; their doing is guided by undergoing. Ideal inquirers are not easily distracted or diverted by what is not felt as relevant to the problem at hand. They are sensitive to the unique doubt of each inquiry.

The failure to «feel» what is relevant

So far, I have claimed that the qualitative is important in order not to mistake the problem and avoid diversions and distractions, which are common deficiencies in our democracies. Yet the qualitative also has the important function of guiding inquirers in their immediate sense of what is relevant and irrelevant as inquiry proceeds. Dewey says that emotion is not just the moving force of inquiry but the «cementing» that «selects what is congruous and dyes what is selected with its color, thereby giving qualitative unity to materials disparate and dissimilar» (2005, p. 44). In his *Logic*, Dewey presents us with two «evils» that can occur if the inquirer is not sensitive enough to the situation as a whole. There are inquirers who gather too many facts, while others force the facts into a predetermined conceptual or theoretical

scheme. But Dewey remedy is clear: «The way, and the only way, to escape these two evils, is sensitivity to the quality of a situation as a whole...If the unique quality of the situation is had immediately, then there is something that regulates the selection and the weighing of observed facts and their conceptual ordering» (*LW.12.76*, my emphasis).

This prescription is relevant to the two evils of «factual overload» and «ideological thinking» in the contemporary scene. Because of technological advancement, contemporary citizens suffer from «information» overload. We have never had so many «facts» at our disposal, but it is not clear what to do with them, whether to select them as relevant or even to accept them as facts. The segment of the public that cares to make an informed judgment about an issue feels lost and overwhelmed⁷. This situation feeds into the twin evil mentioned above by Dewey: people seek instead the guidance provided by a predetermined ideology. The relevance of information or facts in deliberating about some social problem (e.g., health care, education) is therefore determined by the predetermined right wing or left wing theoretical framework of the inquirers. In other words, in the process of inquiry the problem «felt» (its quality) plays no role in regulating where inquiry is going to go. In fact, one can predict where inquiry will go; just find out if the person is right wing or left wing.

The importance of sensitivity to the problems experienced underscores Dewey's reply to Lippmann about the elite not «feeling the pinch». Lippmann had an elite-model form of democracy, and Dewey's responded that the elites are not in a position to come to a better judgment about what is good for the people because they are too far removed from the concrete problems that are directly felt and suffered by the people. To make this point, Dewey made the following analogy: «The man who wears the shoe knows best that it pinches and where it pinches, even if the expert shoemaker is the best judge of how the trouble is to be remedied» (*LW.2.364*). How the shoe feels is critical to the process of fixing it, and illustrates how important the qualitative is to the inquiry. Today, the intellectual elite continues to ignore the importance of «feeling the pinch» while the people have many distractions and diversions that does not permit them to guide their inquiries by how the shoes feel. This is perhaps something that Dewey could not have foreseen.

⁷ For a recent book with evidence that this is a good characterization of the life of many people today see Gitlin (2002).

THE RELATION BETWEEN REASONING AND SENTIMENT IN PUBLIC DISCOURSE

I have so far given reasons why philosophers, in particular, we pragmatists committed to Democracy should embrace the recent «affective revolution» in social psychology and other sciences⁸. The findings by scientists have called into question the traditional downplaying of emotions and intuitions in comparison to reasoning in deliberation. The research shows that the «rational choice» models used in political science, and the conceptions of public deliberation in philosophy, are out of touch with the way average citizens actually make their decisions. The recent scientific research confirmed one of Dewey most radical assertions in regard to the guidance function of the qualitative: «Reflection and rational elaboration spring from and make explicit a prior intuition» (*LW*.5.248). All thought begins with feeling, namely the immediate quality of the whole situation. Feeling guides reflection; in fact «intuitions» guide the search for evidence and justification. According to Jonathan Haidt and Selin Kesebir, Hume was not totally right because there is primacy but not dictatorship of sentiment over reason. They write, «the precise roles played by intuition and reasoning in moral judgment cannot yet be established based on the existing empirical evidence» (2010, p. 807) and «a central challenge of modern moral psychology is to specify when, where, and how reason and sentiment interact» (p. 802).

While pragmatist should embrace this recent research I must however present a word of caution about not adopting a critical attitude towards some of these recent findings Scientists are no more immune than philosophers in presupposing or adopting dualisms. For instance, according to Haidt and Kesebir, Hume was not totally right because there is primacy but not dictatorship of sentiment over reason. They write, «the precise roles played by intuition and reasoning in moral judgment cannot yet be established based on the existing empirical evidence» (p. 807) and «a central challenge of modern moral psychology is to specify when, where, and how reason and sentiment interact» (p. 802). For Dewey and James, however, reason and passion are nothing but two mutually dependent functions of the same integral experience or process, i.e., of thinking.

Secondly, when we are defending the more normative stance presupposed by Dewey, we must be clear about the limitations of science. Research shows that people sometimes override their initial gut feelings, but Haidt and Kesebir ask: «do these occasional overrides show us that moral reasoning is best characterized

⁸ Most of this research is done in terms of the role played by moral emotion-intuition and moral reasoning in moral judgment. For a good summary and bibliography of this area of research see Haidt and Kesebir (2010).

—contra Hume— as an independent process that can easily veto the conclusions of moral intuition (Greene, 2008)?» (p. 807).

These social psychologist raise these questions to prompt more scientific research, but it is not clear how much of it will help settle the more normative issues. To determine how often initial judgments are revised does not tell us how often they *should* be revised. On this normative issue, Dewey's position is clear. In the ideal deliberation and in the ideal character, the relation between these two aspects of thinking should be one in which they mutually affect each other in the process of coming to a final judgment as to what the situation requires. We start with the intuition and then look for the reasons, but ideally this reflective search for reasons has an effect on the intuition or feel of the entire situation.

I return once again to the question: Why is this important for democracy? The neglect and repression of the qualitative is of consequence. As Haidt and Kesibir have observed, «liberals in the United States have made a grave error in adopting a rationalist or «Enlightenment» model of the human mind, and therefore assuming that good arguments about good policies will convince voters to vote for the Democratic Party. Republicans, they show, have better mastered intuitionist approaches to political persuasion such as framing and emotional appeals at least in the three decades before Barack Obama became president» (p. 823).

The repression of the qualitative in philosophy will likely prevent socio-political philosophers from understanding political movements. The recent «tea parties» are purported to have the «grass roots» elements of any ideal democratic movement, except that we worry about how many of the participants are just too emotionally ready to receive the narratives formulated by conservative talk radio hosts about what their problem are and the solution. It is simplistic to argue that the problem with these groups is that they do not reason enough, or are driven merely by passion. There have also been plenty of left-groups prone to accept the comfort of conspiracy theories or single accounts of all of our socio-political problems. How can one counteract these tendencies that continue to impair and embarrass public discourse? Dewey does not have a simple answer, but for him repression is not the answer. We must revise our notions of public discourse in a way that gives the qualitative its due function.

Let me close by considering some possible objections to Dewey's anti-rationalism. If, as Dewey believes and recent research confirms, we all look for evidence or reasons that fit or reinforce our first intuitions or «gut reactions», then how is this nothing but claiming that all thinking is «rationalizations» or «ideological»? Is not this anti-rationalistic/intuition-accommodating obviously false and thus the «qualitative» is and should be discredited?

What is problematic about the ideological mindset of a public is not that they allow the qualitative to guide their thinking, but that there is something too simplistic, unified, or homogenous about what they «feel». In ideological thinking, inquiry is at the mercy of a mindset or a set of beliefs, but what makes this sort of thinking dangerous and contagious is that it is at the mercy of, and is controlled by, a single intuition or «gut feeling» (such as the fear of government, a love of nation, etcetera). Even when we are sympathetic to the pervading qualitative concern or value that guides an ideological thinker, we think that their single passion has taken them over, has made them insensitive to other competing ones in situations requiring a reflective decision. In other words, ideological thinkers are not just closed-minded, but also one-sided in allowing only one «intuition» to dominate their inquiry into facts and reasons. The proper alternative to having a single and fixed felt value or emotion frame an entire inquiry is *not* to repress all intuition and pretend to adopt a neutral value less «objective» standpoint of public reason. Instead, the antidote to an ideological approach to problems is to have inquirers become sensitive to the variety of conflicting values at stake in the problematic situations of social life. They must come to appreciate in an immediate and qualitative way that ideological solutions tend to oversimplify problems. Therefore more, not fewer «gut feelings» may help with ideological thinking as a cognitive distortion⁹. People with a character that is capable of experiencing the plurality of values (conflicting intuitions) in these sorts of situations appreciate the ineptness of ideological solutions. What we need in a democracy are people with character that is more receptive to intuitions.

Is Dewey prescribing that all thinking be a form of rationalization? Rationalizations are usually not a good thing, but again the culprit is not the qualitative. In rationalizations, the problem is not that we look for evidence or reasons that fit or reinforce our first intuitions or «gut reactions», but that this is where we stop. The problem is that intuitions or feelings are not open to change or transformation by further inquiry into reasons. The problem is not that there are passions but that they are fixed. To provoke them in such a way as to weaken their hold upon the process and on us may require *more* passions.

⁹ For example, in many social issues, such as what to do about abortion or about the homeless, there is disagreement about the facts, but how one «feels» about the issue usually determines how well one attends to the facts. In the case of the homeless, someone with a single very strong feelings against encouraging vice makes her blind to the fact that not all homeless are parasites. On the other hand, someone with a single very strong feeling about the importance of helping others tends to disregard that not all homeless are victims. This is how sometimes issues get polarized and how two sides on an issue become incapable of attending to each situation on its own merits.

There is something simply insincere about rationalizations; because they may be a case of divergent inquiry that has already been explained. Feelings are explained in a rational or logical manner to avoid the true explanation of the behavior or feeling in question. It is a case of providing reasons that do not have anything to do with the initial intuition. This failure of continuity could well be caused by not attending to the qualitative. However, Dewey does say that the qualitative is what helps keep inquire «sincere».

While I have shown the importance of the qualitative for public deliberation, for Dewey there is more to democracy than the thin notion of communal deliberation. The «qualitative» is also integral to democratic relationships and it plays a function in monitoring how democratic our relationships are. For example, the concern for democracy emerges when some group «feels» excluded because the government does not represent their opinions. Of course, some of these feelings are sometimes, upon reflection, unwarranted. Still, it is with these sorts of feelings we must start and continually address in order to find out whether democratization is happening. What we want in a democratic society is that no one «feels» excluded from the democratic process. One obvious objection is that, in emphasizing the qualitative, one risks neglecting the concrete conditions (e.g., political, economic) that must be changed. Finding a way to make people «feel» that they are not alienated and oppressed, even though they are, is probably the most ideal totalitarian scenario. This objection, however, merely points to a danger about overemphasis, one that we can acknowledge without giving up the thesis about the importance of the qualitative in a democracy.

In sum, there is no denying the perverse or problematic ways in which the «qualitative» does rule today in public discourse in America. However, pragmatist's philosophers of democracy must not under-emphasize or neglect the importance of the qualitative dimensions of democracy. This amounts to trying to repress what cannot and should not be repressed. It amounts to providing views of democracy that are too «thin» to deal with the contemporary challenges that we face. Pragmatist socio-political thinkers would be better intellectually equipped to confront the challenges the country faces if they followed Dewey's more radical insights. We need to expand Dewey's logic to include and elaborate the insights that he left us about the unavoidable role of the qualitative in thinking and how it bears on democracy. The problem of democracy is not just that the people do not think but that they do not «feel» as they should. We are going to need a view of education for democracy that emphasizes —more than ever before— visual literacy, habits of imagination and feelings.

REFERENCES

- Dewey, John (1976-1983). *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 Volumes. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1981-1990). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 17 Volumes. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (2005). *Art as Experience*. New York: Perigee Trade.
- Gitlin, Todd (2002). *Media Unlimited: How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives*. Metropolitan Books.
- Green, Joshua & Jonathan Haidt (2002). How (and Where) Does Moral Judgment Work? *Trends in Cognitive Science*, 6(12), 517-523.
- Habermas, Jürgen (2010). Leadership and Leitkultur. *New York Times*, october 28. <http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html>
- Haidt, Jonathan (2001), The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Haidt, Jonathan & Selin Kesebir (2010). Morality. In Susan Fiske, Daniel Gilbert and Gardner Lindzey (eds.), *The Handbook of Social Psychology* (pp. 797-832). New Jersey: Wiley.
- Johnson, Mark (2008). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Illinois: University of Chicago Press.
- Meyers, Diana (1993). Moral Reflection: Beyond Impartiality and Reason. *Hypatia*, 8(3), 21-47.
- Pappas, Gregory Fernando (1993). Feminism: The Affective and Relationships in Dewey's Ethics. *Hypatia*, 8(2), 78-95.
- Postman, Neil (2005). *Amusing Ourselves to Death*. New York: Penguin Books.
- Varela, Francisco (1999). *Ethical Know-how: Action, Wisdom, and Cognition*. California: Stanford University Press.

QUINTA PARTE
PRAGMATISMO, LENGUAJE E HISTORIA

CONTEXTO Y EMISIÓN: UNA RELACIÓN COMPLEJA

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

*Context is one of those linguistic terms which is constantly used
in all kinds of context but never explained.*

Asher, *The Encyclopedia of Language and Linguistics*

PLANTEAMIENTO GENERAL

La noción de contexto genera una perplejidad de tipo agustiniano: mientras no nos pregunten qué es un contexto, lo sabemos; todo cambia, y para mal, cuando hemos de explicarlo a otra persona o incluso a nosotros. Se trata de una de aquellas palabras cuyo significado pareciera, por decirlo de algún modo, escurrírsenos de las manos; una de aquellas que, seguramente por lo mismo, *cuesta* aprender y explicar¹. Quien tenga la mala suerte de que un niño de ocho años le venga con la pregunta: «Papá, ¿qué es un contexto?», percibirá al momento las dificultades. (Muestra de su completo despiste al respecto, mi hijo me preguntó alguna vez: «Papá, ¿qué es *el* contexto?» —así, con artículo determinado.) La palabra pareciera apuntar a algo de suyo difuso o indeterminado, pareciera incluir factores completamente heterogéneos y, quizás lo peor, pareciera acarrear consigo una cierta inestabilidad semántica: *sin* que se trate de polisemia o equivocidad, *contexto* no pareciera significar siempre exactamente lo mismo.

No extrañará que esta última dificultad se vea reflejada en el nivel referencial. Si algo caracteriza la extensión de la noción de contexto se trata, me parece, de lo siguiente: qué haya de contar como un contexto depende, ni más ni menos, del contexto en que se lo pretenda determinar. Sin duda que ello vale para el uso coloquial

¹ Entre varios otros ejemplos: *cultura*, *amor*, *arte*, *filosofía* y, claro, *tiempo*. En lo personal, recuerdo lo mucho que me costó entender, y ya bien pasada la infancia, el significado de *proyecto*. Aunque un amigo ingeniero intentaba explicarme esta palabra, yo no lograba *asir* su significado.

del concepto, pero vale igualmente para versiones teóricas de este. Tanto en la filosofía del lenguaje como en la lingüística, el hecho de que bajo él se subsuman más o menos factores, delineando así su extensión de manera más o menos generosa, es algo que dependerá del contexto de investigación: de las preguntas, los intereses, los métodos, etcétera de quienes realicen el delineamiento (consúltese también Fetzer, 2004, pp. 3 y ss.). En otras palabras, de existir algo así como *un contexto en general*, tal generalización no es ella misma general, sino contextual².

La contextualidad de la noción de contexto, de su sentido no menos que de su referencia, la tornan seguramente incómoda a los ojos de quienes consideran la definición formal de un concepto un fin en sí mismo y no una mera estrategia heurística. Junto con Duranti y Goodwin (1992, p. 2), tiendo a pensar que una definición general de esta noción —mediante la mención, por ejemplo, de condiciones necesarias y suficientes— no constituye una meta asequible. Sin embargo, la posibilidad o imposibilidad de una definición me parece algo menos importante que la sospecha de que no es por esa vía, definiendo, como se avanzará hacia una explicación adecuada. No justificaré aquí la sospecha; aspiro únicamente a que, concluido este trabajo, ella salga fortalecida.

En lo que sigue revisaré dos conocidos tópicos de la filosofía del lenguaje de corte pragmático —la determinación de la fuerza ilocucionaria de nuestras emisiones en general y el funcionamiento de emisiones *performativas* en particular— y otros dos menos conocidos —hablaré de *metáforas fuertes* y *conversaciones productivas*—, siempre con el fin de registrar *cómo opera* en cada uno de ellos la noción de contexto. La revisión me llevará, en algunos casos, a proponer correcciones en el tratamiento de esos tópicos y, en otros, a mostrar conexiones conceptuales que quizás no hayan sido suficientemente subrayadas hasta ahora. Las dos principales motivaciones de este artículo se reflejan, respectivamente, en su título y en su epígrafe: sospecho, primero, que la relación entre contexto y emisión lingüística es algo más compleja de lo que se suele pensar y quisiera contribuir, segundo, a la explicación de un concepto del que, increíblemente, se habla bastante poco.

² Steven Gross dedica todo un capítulo a mostrar que la pregunta por condiciones de individuación de contextos *en general*, es decir, *independientemente* de los objetivos teóricos que lleven a determinar la noción en cuestión, es una mala pregunta: «*There's no sense to inquiring into their proper individuation conditions [of contexts, E. F.] without an idea of what questions we hope to answer in part through adverting to context. [...] We thus can say what a context is only after clarifying our theoretical aims*» (2001, p. 26). El autor justifica esta hipótesis mediante un análisis de las definiciones de *contexto* propuestas por Lewis, por Stalnaker y una tercera inspirada en Davidson (pp. 27-44).

TRES DISTINCIONES PRELIMINARES

La imposibilidad, si es que lo es, de definir *contexto* de un modo general (no contextual) no representa un obstáculo para hacer un par de distinciones relacionadas con la noción y que nos serán útiles más adelante.

En primer lugar, al hablar de contexto pensamos siempre en algo como un «evento focal» (*focal event*, Duranti & Goodwin, 1992, p. 3), que no es posible entender —o no del todo, o no del todo correctamente— si no se le ve inmerso en un cierto marco que, por así decir, lo circunda. El evento focal no necesariamente es de carácter lingüístico, bien podría tratarse también, por ejemplo, de una acción corporal; no obstante, me centraré en lo que sigue en emisiones lingüísticas orales. Por su parte, el marco está conformado por una compleja mezcla de factores lingüísticos y extralingüísticos esencialmente entretreídos³. Es, claro está, a este marco que solemos llamar *contexto*. Resulta interesante, sin embargo, que usemos a veces la misma palabra para referirnos al *todo* resultante del evento focal y el marco circundante. «En ese contexto me sentí siempre muy bien», a saber: en ese lugar, rodeado de ese grupo de amigos y escuchando *las cosas que ellos decían* y el modo en que lo hacían. La idea de contexto como un todo o sistema que *incluye* el evento focal resuena también en la siguiente caracterización de Duranti y Goodwin: «*The notion of context thus involves a fundamental juxtaposition of two entities: (1) a focal event; and (2) a field of action within that event is embedded*» (1992, p. 3). Solo al final de la exposición, y muy brevemente, volveré sobre esta interesante faceta, si se quiere gestáltica de la noción⁴. Siguiendo su uso más habitual, la reservaré entonces para referirme al *marco* (o campo de acción, como dirían Duranti y Goodwin) en el que se inscribe una cierta emisión lingüística.

Cabe distinguir, además, dos usos de nuestra expresión. Nos referimos a veces al *contexto específico* de una emisión en particular, teniendo entonces en mente un hablante y un oyente con nombres y apellidos, el lugar y el tiempo de *esa* emisión, la intensidad emocional, la configuración social, los antecedentes previos, etcétera, de una situación comunicativa *concreta*. En otras ocasiones, en cambio, esos mismos factores

³ Al suscribir la idea del entretreimiento, propia de la noción wittgensteiniana de juegos de lenguaje, asumo aquí, sin más, que ciertas distinciones de la lingüística no pueden ser entendidas sino en términos *graduales*. Pienso en la oposición entre *contexto* (contexto social y/o práctico) y *cotexto* (contexto lingüístico), lo mismo que en la diferencia entre un *high-context-language* (aquel profuso en expresiones ambiguas, idiomáticas, figurativas, codificadas, etcétera) y un *low-context-language* (el del traspaso de información sencilla, literal, precisa, etcétera).

⁴ La distinción entre un *evento focal* y un *marco circundante* evoca ciertamente la famosa distinción figura-fondo de la psicología de la *Gestalt* (véase Fetzter, 2004, p. 3). Y, como se sabe, el conjunto formado por la figura contra su fondo constituye una *Gestalt*, una totalidad.

se presentan *de un modo tipificado*, como cuando usamos las expresiones «en el contexto de un *workshop* de filosofía analítica», «en un contexto militar» y otras similares, o como cuando distinguimos los modos de hablar y de comportarnos «en el hogar» y «en la oficina». En estos casos tenemos en mente personas en general (y, a menudo, solas o más bien los roles sociales que ellas cumplen); ya no aludimos a lugares, momentos y factores emocionales particulares, sino a aquellos que son característicos de un *contexto típico*⁵.

Una última distinción que quisiera presentar como antecedente a la discusión propiamente dicha es un corolario de la famosa oposición entre la perspectiva de un observador y la de un participante. Podemos observar y describir un contexto en tercera persona o podemos actuar en él en primera persona. Habrá que ver si para fines teóricos estas dos maneras de enfrentarse a un contexto son más o menos opcionales, o si existe, en cambio, algún primado de una de ellas respecto de la otra. Por de pronto, podemos reformular la misma distinción en los términos de Stanley Fish: «Es la diferencia entre pensar en un contexto como algo en el mundo y pensar un contexto como una construcción del mundo» (1980, p. 53).

EL CONTEXTO INCIDE EN LA EMISIÓN

Una primera variante de la relación entre contexto y emisión consiste —dicho de un modo muy genérico— en que el primero incide o influye en la segunda. Para el caso específico que nos ocupará en lo que sigue, decimos que conociendo el contexto podemos conocer también la *fuerza ilocucionaria* de la emisión⁶. Así, por ejemplo, proferir la oración «Me gustaría comer un bife de chorizo» podría representar diversas acciones lingüísticas, dependiendo del contexto de emisión: podría ser un pedido (en un restaurante argentino), una broma (en un restaurante vegetariano),

⁵ Me parece que la distinción expuesta en este párrafo no equivale exactamente a una distinción tipo-ejemplar (*type-token*), en la medida en que algo *tipo* no es lo mismo que algo *típico*. Lo primero representa aquello *común y peculiar* a todos los correspondientes ejemplares; lo segundo corresponde más bien un ejemplo paradigmático que no responde a la lógica de lo necesario y suficiente.

⁶ Dado que el trabajo se inscribe principalmente en un marco pragmático, con énfasis en la idea de acciones lingüísticas, no comento otros casos en que el contexto incide en la emisión. En la semántica filosófica cabría mencionar expresiones suboracionales sensibles al contexto, tales como indexicales y demostrativos, lo mismo que una enorme variedad de predicados sensibles, y en diversos sentidos, al contexto de emisión. Gross muestra con detalle y claridad tanto la ubicuidad como la utilidad del fenómeno de la «sensitividad contextual» (*context-sensitivity*) (2001, pp. 1-24).

Tampoco me referiré aquí a las discusiones generadas por la tesis «contextualista» de Searle, según la cual una oración solo determina condiciones de verdad (y en general de satisfacción) dadas, si se asume una enorme cantidad de supuestos que conforman un trasfondo (*background*).

la expresión de un simple deseo (antes de decidirse por el restaurante argentino), la presentación de un ejemplo (en una ponencia sobre la noción de contexto), una exclamación desesperada (luego de varios días sin ingerir alimentos), entre otras posibilidades⁷. En cada uno de estos casos, el contexto incide en la emisión, puesto que sin su consideración no podríamos establecer de qué fuerza ilocucionaria se trata. Más aún, la idea es que el contexto incide en la emisión *determinando* cuál será su fuerza, en la medida en que una fuerza *calza* en un contexto (y si no calza en este, es que calzará en este otro: la relación es 1:1). En términos más generales, es posible decir, y se dice, que el contexto le da forma al lenguaje (*context shape language*) —para nuestros efectos: le da forma ilocucionaria—. De ahí que se pueda afirmar también que el contexto es concebido en este caso como una especie de *molde* en el que una fuerza ilocucionaria o bien encaja o bien no encaja: «Por el contexto la conoceréis». En lo que sigue intentaré mostrar que esta interpretación del modo en que el contexto incide en la emisión es demasiado simplista.

El contexto: ¿un molde *definitivo*?

Así lo demuestran, por de pronto, las consideraciones que, a propósito de los llamados «usos parasitarios del lenguaje», autores tan diversos como Davidson (1984) y Derrida (1989) formulan respecto de la relación entre *fuerza* y *contexto*, y cuyo núcleo es el distanciamiento de la idea —cara a Austin y Searle— de que un contexto «normal» o convencional sirva como *garante* de la fuerza de una determinada emisión. No me detendré mucho en este punto, ya bastante discutido⁸. En términos del ejemplo brindado más arriba, el punto es que *en el restaurante argentino* la emisión «Me gustaría comer un bife de chorizo» podría representar, no un pedido, sino una broma o ironía (si, por ejemplo, soy vegetariano), o un reclamo (si se hubiera acabado este corte tan típicamente argentino), o un ejemplo (si durante la cena conversara con un amiga filósofa sobre el tema de esta ponencia), o una orden (si soy el dueño del restaurante que dirige esas palabras, en tono poco amigable, al cocinero), o también una cita (de algún guion teatral que confieso no conocer). En fin, podríamos imaginarnos incluso más posibilidades tanto para el contexto gastronómico como para cada uno los otros contextos que mencioné al presentar el ejemplo.

⁷ El ejemplo del bife de chorizo no es mío. Se lo escuché hace muchos años a Albrecht Wellmer, mi director de tesis doctoral.

⁸ Tomo partido en Fermandois (2000, pp. 118-125) por la posición derridiano-davidsoniana en el debate sobre los usos parasitarios (como, por ejemplo, «Sí, te acepto como esposo», dicho por una actriz en medio de una representación teatral). Ahí mismo se consignan los textos pertinentes en tal debate.

Ahora bien, tales consideraciones repercuten en nuestra explicación de la idea de contexto, pues nos llevan a privilegiar la perspectiva interna, la del participante en primera persona. Cuando decimos «en el contexto de un restaurante argentino» parecemos hablar de algo *ya dado y fijo* ahí afuera en el mundo, algo que podemos hacer objeto de nuestra observación neutral. Lo que venimos diciendo sugiere, en cambio, que eso dado y fijo lo es tan solo aparentemente, pues puede verse de un modo muy diferente y cambiante desde la perspectiva de quienes participan de un contexto. Aunque suene algo paradójico: el contexto *real*, el que realmente cuenta, tiene siempre algo de *construido* (como diría Fish), en la medida en que no está ahí afuera como objeto independiente, sino que como marco de participación *nos involucra*. Nada de esto implica, *nota bene*, que sea incorrecto decir que una emisión a menudo *calza* de inmediato en un contexto y que, en tal sentido, cabe hablar en muchos casos del contexto como un molde; significa, en cambio, que el contexto no es un molde *definitivo* y que la perspectiva del observador neutral tampoco es la primaria. Las variaciones ejercitadas en el caso del restaurante argentino afectan, a modo de ejemplo, *el concepto mismo de contexto*. Interesados en él, debiéramos privilegiar entonces la perspectiva de los actores mismos⁹.

El contexto: ¿un *molde*?

Según la interpretación simplista, el contexto es un molde definitivo que determina una fuerza en particular, excluyendo de antemano todas las demás. Hemos visto que ese carácter definitivo esconde una presunción problemática. Pero hay además ocasiones en que el contexto ni siquiera opera como un *molde*: aquellas en que la fuerza ilocucionaria constituye, en un contexto determinado, el tema de una *aclaración* o el objeto de una *discusión*. Un ejemplo presentado hace muchos años por Hare servirá para mostrar ambas posibilidades (1971, pp. 112 y ss.). Imaginemos a un capitán diciéndole a un soldado «¡Cierre la ventana!». Bien podría ocurrir —si ambos están fuera de servicio, por ejemplo— que no quede claro si se trata de una petición o de una orden; hasta para el propio capitán podría no estar del todo claro qué quiso decir en términos ilocucionarios. Cabría imaginar diversos desenlaces: (a) que el soldado simplemente cerrara la ventana y nunca quedara claro, para ninguno de los dos, si se trató de una petición o una orden; (b) que el soldado preguntara «¿Es una petición o una orden?» y la pregunta diera paso a una —acaso breve, aunque no necesariamente— *clarificación ilocucionaria*; (c) que el soldado, asumiendo que se trata de una orden, se rebelde: «¡Pero no tiene derecho a ordenarme tal cosa!»,

⁹ A partir de un ejemplo de Bateson, también Duranti y Goodwin hacen especial hincapié en este punto (1992, p. 4).

dando pie así a una potencial *discusión ilocucionaria* de duración y desenlace desconocidos, en la que podría ocurrir (c1) que tarde o temprano el capitán dijera: «Tiene razón, no me cuesta nada cerrarla yo mismo», con lo cual reconsideraría la fuerza inicial; como también podría decir (c2) un «¡Es que se lo estoy ordenando!», destinado a reafirmar tal fuerza¹⁰.

Resulta, creo, más o menos claro que en *ninguna* de todas estas posibilidades —incluyendo (a), que también forma parte de nuestra compleja vida— el contexto opera como un molde en el que una fuerza calza o no de inmediato. El contexto carece ahora, por así decir, de una forma determinada, por lo que tampoco determina de una vez, ni siquiera desde la siempre singular perspectiva interna, una fuerza en particular. Si antes hablábamos de un molde, podríamos hablar ahora de un simple telón de fondo, un telón que, siendo necesario, no le impone una particular forma ilocucionaria a la emisión. *Diversas* fuerzas ilocucionarias son ahora posibles, ya no se trata de una relación 1:1. El contexto funciona simplemente como un escenario en el que hablante y oyente *progresivamente* llegan —o no, como en (a)— a determinar la fuerza ilocucionaria de una emisión, sea en virtud de una aclaración o de una discusión: «En el contexto la iréis averiguando»¹¹.

El carácter procesual de la aclaración y la discusión ilocucionaria permite reparar en otra característica poco explicitada de la noción que nos ocupa. Cuando se dice que una emisión calza o no en un contexto, ese mismo modo de hablar nos puede llevar a olvidar que un contexto no sería un contexto, si no hubiera un *antes* y un *después* del evento focal. Nuevamente en contra de las apariencias, el concepto de contexto, más que apuntar a la estructura de un momento, se mueve en un *eje* temporal, lleva inscrita una cierta *diacronía*. Es este un aspecto importante de la noción wittgensteiniana de «entorno» (*Umgebung*), como lo demuestra la siguiente cita: «¿Podría alguien sentir durante un segundo profundo amor o esperanza — sea lo que sea lo que precedió o siguió a ese segundo? — Lo que ocurre ahora tiene significado — en ese entorno. El entorno le da importancia» (*IF* § 583)¹².

¹⁰ Sobre la base de este y otros ejemplos similares, y luego de criticar el modo en que Searle, Davidson y Tugendhat formulan la distinción entre *fuerza ilocucionaria* y *sentido* (significado, contenido) *proposicional*, propongo en otro lugar una versión *contextualista* de esa distinción (Ferandois, 1995).

¹¹ Obsérvese que en las discusiones sobre la llamada «sensitividad contextual» (ver nota 6), por ejemplo, sobre si dicha sensitividad afecta única o principalmente a deicticos o si atañe también a diversos tipos de predicados, *ambas* partes operan con la «versión molde» de la noción de contexto, que, como hemos visto, corresponde solo *parcialmente* al modo en que esta funciona.

¹² La sigla *IF* corresponde al libro *Investigaciones filosóficas* seguida del párrafo citado. Sobre la idea de contexto en Wittgenstein, puede revisarse Schulte (1990) y Scholz (2001).

LA EMISIÓN INCIDE EN EL CONTEXTO: PERFORMATIVOS

El contexto incide en la emisión — ¿es que no ocurre a veces al revés? Que la *emisión* pueda incidir en el contexto concuerda, de pronto, con la condición diacrónica de este último. Y es que, en principio, cada oración puede ir cambiando, leve y sutilmente, el marco en el que es emitida, tornándolo uno más o menos amigable, más o menos convencional, más o menos político. Hasta cierto punto, toda emisión puede incidir así en el rumbo que tomará la conversación. Sin embargo, hay un sentido diferente y, si se quiere, más dramático, en el que cierto *tipo* de emisiones son capaces de cambiar de una vez el contexto en que son proferidas. Y en este caso lo llamativo es precisamente lo repentino. Para mostrar el punto, considero oportuno volver al tópico austiniano de los performativos.

Al sustituir la oposición entre emisiones performativas y constativas por la triada de locución-ilocución-perlocución, Austin pierde un crucial aspecto de su descubrimiento inicial: en efecto, el performativo *altera*, por el mero hecho de ser emitido, la realidad social circundante, *creando* hechos sociales, en un sentido enfático que ya no se halla presente en la noción heredera (ilocución). En virtud de lo mismo, la idea de performatividad, no la de ilocución, va específicamente asociada a la noción de un *poder* del lenguaje¹³. Como se recordará, en los ejemplos originales de Austin se trata de actos institucionales: «Bautizo este barco como Queen Elizabeth», «Los declaro marido y mujer». Por obra y gracia de este último performativo, debidamente ejecutado por un funcionario del Registro Civil, la pareja se halla en un estado (civil) diferente. Sin embargo, también hay actos que crean o modifican una realidad social *no* siendo institucionales, es decir, la distinción entre actos lingüísticos institucionales y no-institucionales se distingue de la distinción entre actos performativos y actos ilocucionarios. Un ejemplo que bien lo demuestra es el primer «Te quiero» en una relación amorosa. Apenas esas dos palabras suelen tener el poder casi mágico de modificar radicalmente el carácter de una relación de pareja, de marcar un antes y un después de la emisión. Otro ejemplo llamativo, sobre la base del concepto de *gender performativity* acuñado por Judith Butler, es la emisión «¡Es una mujercita!», en boca de una matrona, emisión performativa en el sentido de que con ella arranca un proceso de conformación lingüística de identidad sexual. El género representa una categoría performativa, en la medida en que su realidad es en buena parte deudora de la formulación apropiada (*felicitous*) de palabras como las del ejemplo.

Se podría objetar acaso que esta literal *eficacia* lingüística no es característica exclusiva de los performativos. Si le comunico a una persona la muerte de su padre,

¹³ Es curioso, pero a pesar de que se hable de una *fuerza* ilocucionaria, esta es ciertamente mucho más tenue que la fuerza o el poder del performativo.

esto ciertamente puede modificar su vida, marcando un antes y un después. Y se trata de una simple emisión constativa que transmite una información: «Tu padre ha muerto» no se distingue estructuralmente de «Está lloviendo» o «El gato está sobre el felpudo». Sin embargo, la objeción olvida que los performativos no conforman una clase de emisiones identificables por una forma gramatical y con independencia precisamente del contexto en que se profieren. Es cierto, podríamos imaginarnos un contexto en el que la oración más aburrida del mundo («El gato está sobre el felpudo») tuviera las consecuencias más dramáticas para el oyente: pensemos en que su felpudo vale una fortuna y supongamos que su gato es incontinente. Lo que definitivamente hace más interesante el caso del «Te quiero» y el de «¡Es una mujercita!» es que se trata de contextos en los que muchos más seres humanos reconocemos experiencias decisivas y comunes.

En contra, quizás, de una primera impresión, vemos entonces que la relación entre contexto y emisión es *bidireccional*, que el contexto no solamente puede ser lo determinante sino también lo determinado. Cabe hablar de una constante *interacción* entre emisión y contexto. Esta es la perspectiva que intentaré profundizar en lo que sigue, mostrando en otros fenómenos de nuestra vida lingüística nuevos sentidos de tal interacción.

LA EMISIÓN CREA UN NUEVO CONTEXTO: METÁFORAS FUERTES

Para establecer una nueva variante en que la emisión influye en el contexto distinguiré entre dos sentidos de *crear*. Decíamos que el performativo *crea* un hecho social (por ejemplo, que dos personas se hallen casadas ante la ley). Sin embargo, no se trata ahí de un hecho social *completamente nuevo*: es nuevo para las dos personas involucradas, claro, pero no es algo nuevo en general. Crear algo nuevo en general es un sentido distinto, más enfático, de *crear*. Y es lo que, en mi opinión, pueden hacer las llamadas *metáforas fuertes*¹⁴.

Entiendo aquí por *metáforas fuertes* un tipo de metáforas que nos sorprende en alto grado (no lo hace una metáfora convencional como «María es un pedazo de hielo») y cuya interpretación es abierta e indeterminada (no lo es la de esta metáfora, que simplemente apunta al carácter poco emocional de María). Ejemplos de metáforas fuertes: «Un poema es un pavo real», «La pobreza es un delito», «La arquitectura es música petrificada». Pues bien, quien afirmó por primera vez que la pobreza es un delito, propuso un contexto inusitado (legal, moral) en el que situar el tema de la pobreza, afirmando de paso que se trata de un marco apropiado

¹⁴ Los dos párrafos que siguen son en buena parte un resumen de cuestiones que he desarrollado con más detalle en Ferandois (2003).

para ese tema¹⁵. Enunciar metáforas fuertes es recontextualizar. El autor sitúa aquello de lo que habla su metáfora (el «asunto principal», como lo llamó Black) en un nuevo contexto, *creando* así un modo novedoso de referirse al tema y comportarse frente a él. Y es pertinente hablar de la creación de algo completamente nuevo, en la medida en que la conjugación de tema y contexto resulta, en estos casos, algo inédito. Pasó lo mismo con la metáfora «El amor es una planta que hay que cuidar», que ciertamente corrigió exageraciones del romanticismo decimonónico. Muchos quisiéramos que pasara también con la metáfora ecológica «El árbol es tu amigo».

De nuevo: la predicación metafórica es la predicación de un contexto. Ahora bien, ese contexto es el que conforman no solo un conjunto de *informaciones* sino también las *valoraciones, disposiciones de conducta, emociones, imágenes, etcétera* relacionadas, en nuestro ejemplo principal, con el delito. El enorme potencial crítico de esta metáfora obedece al hecho de que no solo se trata de generar o confirmar creencias sobre la cuestión de la pobreza, sino de dar paso a una nueva *actitud* frente a ella, actitud que es mucho más que una mera suma de creencias y de la cual forman parte, en este caso, la indignación por la distribución injusta de riquezas y la adopción de medidas concretas de cambio. Esta descripción del funcionamiento de las metáforas fuertes nos permite ver otro rasgo importante de nuestra noción de contexto y que solo mencioné al comienzo: la *heterogeneidad* de los factores que la componen. Esa heterogeneidad, pienso, es la principal explicación de aquello que queremos decir cuando hablamos de la *riqueza* de una metáfora fuerte. Así también, el carácter *indeterminado* de la noción de contexto da cuenta de que siempre podemos seguir interpretando metáforas fuertes con provecho. Estas peculiaridades de la noción le vienen a la metáfora fuerte como anillo al dedo.

Por último, hemos de aplicar aquí una de nuestras distinciones preliminares. Si decimos que un enunciado metafórico depende de su contexto de emisión para poder ser identificado e interpretado, estamos hablando de un *contexto específico*¹⁶.

¹⁵ Por razones de espacio no puedo detenerme en este importante punto, pero pienso que es perfectamente posible *evaluar normativamente* al interior de contextos, para lo cual disponemos de nociones como *apropiado* o *adecuado* (o la de *rightness* en Goodman que apunta a lo mismo). Contexto y adecuación (en el sentido adecuado del término) mutuamente se requieren (véase al respecto Fermeandois, 2003, pp. 84 y ss.).

¹⁶ Conviene anotar que la dependencia contextual de metáforas fuertes u osadas es mucho más fuerte que la del discurso literal. Sin conocer el correspondiente contexto de emisión, no sabemos en qué sentido alguien dice «Me gustaría comerme un bife de chorizo»; no por ello, sin embargo, ponemos en tela de juicio el enunciado en general. Es lo que puede ocurrir, en cambio, frente a una emisión como «La vida es una zanahoria». Si no conozco su contexto, bien podría pensar no que se trata de una metáfora, sino de un simple *abuso* del lenguaje. Leí alguna vez que existe efectivamente un poema basado en la idea de que la vida es una zanahoria; pero si no disponemos de un tal co(n)texto, tenderemos a ver en casos como este mero *nonsense*.

Cuando afirmamos, en cambio, que una metáfora fuerte propone un contexto inusitado, aunque quizás muy apropiado, para el tratamiento de un tema, hablamos de un *contexto típico*.

EL CONTEXTO CREA UN SENTIDO: CONVERSACIONES PRODUCTIVAS

Es posible argumentar, creo, que tomarse en serio la idea del lenguaje situado, de la emisión en un contexto, lleva de suyo y de un modo natural a tomarse en serio la idea de la conversación. En efecto, el factor clave del contexto en que yo digo lo que digo está en *lo que haya dicho o vaya a decir mi interlocutor o mi audiencia en general*. Si pensamos, por ejemplo, en que tal o cual emisión es emitida en un país latino o en un país anglosajón, en el campo o en la ciudad, o en el *lugar* que sea, lo realmente importante es aquello que las personas que habitan esos lugares digan y cómo lo hagan. Una emisión ciertamente puede estar influenciada también por factores *temporales* (no es lo mismo decir «Me separé de mi esposo» en la actualidad que hacerlo antes de la revolución sexual), pero de nuevo se trata fundamentalmente de los interlocutores y sus posibles reacciones lingüísticas en un momento, una etapa o una época. A lo que voy: factores contextuales relativos a tiempo y lugar son *indirectamente* relevantes, a saber, en virtud de lo que las personas dicen en un tiempo o lugar más o menos determinados. «Las personas se transforman en entornos las unas para las otras», señala McDermott¹⁷. En este caso, futuros *lectores y lectoras* del presente texto, con sus respectivos modos de ser, comportarse y hablar, son mi contexto¹⁸.

Asumiendo entonces que *contexto conversacional* es una expresión cercana a un pleonasma, me referiré, para finalizar, a una cuarta posible variante de la relación entre lenguaje y contexto, planteando que el contexto (la conversación) puede crear significado o sentido lingüístico. Se habla a menudo de conversaciones *productivas* y en algunos casos cabe tomar el calificativo *avant la lettre*, tal como lo hizo Donald Davidson en su conferencia «Dialéctica y diálogo». Davidson se refiere ahí a conversaciones en cuyo transcurso el significado de las palabras va cambiando y en el que los interlocutores solo llegan a saber lo que querían decir en virtud

¹⁷ «*People become environments for each other*» (citado por Duranti & Goodwin, 1992, p. 5). A ello parece apuntar también el título de un libro de Givón Talmy que no he logrado conseguir: *Contexts as Other Minds*.

¹⁸ Si llevo razón al mantener que el discurso situado es fundamentalmente el de la conversación —como piensan también Fetzer, y Duranti y Goodwin—, no deja de sorprender que enfoques del lenguaje en que la idea de contexto juega un rol preponderante (como los de Wittgenstein, Austin y Wittgenstein) no hayan tratado el tema de la conversación. Dichos enfoques contemplan siempre un oyente, pero que en lo fundamental es pasivo. Para el caso de Wittgenstein, quien más agudamente ha detectado esta deficiencia es su discípulo Rush Rhees.

del mismo proceso de comunicación; conversaciones, en suma, en que los participantes mutuamente *crean* un sentido lingüístico. El uso compartido del lenguaje no es, en casos como estos, algo que *posibilite* una conversación, sino más bien su *resultado*. En estas conversaciones productivas tiene lugar un «influjo mutuo de los espíritus, en el que las palabras se van haciendo dóciles a nuevos modos de uso y las ideas pueden ir desarrollándose progresivamente» (1994, p. 434). ¿Dónde o entre quiénes se dan conversaciones de este tipo? Este autor tiene en mente el caso de una buena discusión filosófica, lo que constituye un ejemplo convincente, toda vez que los filósofos solemos encontrarnos en la situación de no saber, o solo de un modo muy nebuloso, lo que realmente queremos decir. Y esto porque solemos estar hablando y discutiendo sobre conceptos fundamentales que simplemente no tenemos claros.

Recordemos que en el ejemplo de Hare, el capitán puede no saber bien qué quiso decir (ilocucionariamente) al emitir la oración «¡Cierre la ventana!». Pero la clarificación ulterior de ese asunto parece ser algo distinto a la conversación filosófica que comenta Davidson, porque no es lo mismo desambiguar palabras y crear conceptos. En el ejemplo de Hare se trata de averiguar *cuál* de las dos (o tres o cuatro) opciones disponibles es la que corresponde; propio de la conversación filosófica es que de alguna manera no haya opciones previamente disponibles. En este último caso, más que encontrar una opción, se trata de *forjarla*¹⁹. Por cierto, conceder todo esto supone abandonar convicciones que nos cuesta abandonar, como la de que nuestros pensamientos están siempre claros y que solo se trata entonces de encontrar las palabras adecuadas, esto es, que sabemos lo que queremos decir y que las palabras son meros ropajes externos.

Supongo que todos habremos sostenido alguna vez conversaciones en que, como señala Davidson en alusión a los diálogos socráticos, «las palabras se mueven y los significados se van progresivamente moldeando» (p. 434). En lo que a mí respecta, las tengo entre las mayores satisfacciones de las que puedo dar cuenta. Ahora bien, también es cierto que se trata de una experiencia bastante esporádica. Conversaciones productivas —Davidson no sostuvo esto, pero tampoco lo negó— requieren de que los interlocutores sean amigos, y *tan* amigos como para que puedan, al menos por el rato de la conversación, olvidar su tan humana necesidad de sobresalir, mostrarse inteligentes, buscar sumar puntos, etcétera, con el fin de lograr concentrarse en una y solo una cosa: el tema en cuestión. Conversaciones productivas requieren de un contexto amistoso, o mejor dicho: *son* contextos amistosos.

¹⁹ Hablamos ciertamente de *conversaciones productivas* en ámbitos no filosóficos, pero se trata, creo, de algo diferente. Llegamos a una reunión con ciertas opiniones, y al salir constatamos que las hemos matizado o que hemos adquirido nuevas y acaso sorprendentes opiniones. Pero se trata de opiniones nuevas, no de conceptos nuevos. Es tan importante advertir que la distinción entre ambos casos es puramente gradual, como defender que las diferencias graduales también son distinciones.

A MODO DE EPÍLOGO

En el mismo párrafo 583 de las *IF*, citado más arriba, Wittgenstein escribió lo siguiente: «Una boca sonriente solo sonríe en un rostro humano»²⁰. La observación me hace recordar aquel uso de la noción de contexto que mencioné al comienzo y del cual no he hablado hasta ahora: cuando con esa palabra nos referimos al *todo* formado por el evento focal y el marco circundante. Creo que este uso pone de manifiesto lo que ha sido el *leitmotiv* de este trabajo: que *evento* y *marco* mutuamente se *requieren*, que ninguno de ellos existe sin el otro —como no hay boca sin rostro, ni rostro sin boca— y que mutuamente interactúan. Espero haber mostrado algo de la complejidad que caracteriza la relación entre contexto y emisión, y en ese mismo intento haber podido describir algunos rasgos de la peculiar noción de contexto. En absoluto quisiera sugerir que las cuatro posibilidades que he comentado son las únicas. Es más, si hubiera otras (como seriamente sospecho), ello no haría sino confirmar que se trata de una relación compleja.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asher, Ron E. (1994). *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. Oxford: Pergamon Press.
- Austin, John L. (1971). *Palabras y acciones: ¿Cómo hacer cosas con palabras?* Buenos Aires: Paidós.
- Davidson, Donald (1984). Communication and Convention. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 265-280). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1994). Dialectic and Dialogue. En Gerhard Preyer y otros (eds.), *Language, Mind, and Epistemology* (pp. 429-437). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Derrida, Jacques (1989). Firma, acontecimiento y contexto. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.
- Duranti, Alessandro & Charles Goodwin (1992). Rethinking the Context: An Introduction. En Alessandro Duranti y Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context. Language as Interactive Phenomenon* (pp. 1-42). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferandois, Eduardo (1995). Sentido y fuerza: ¿cómo formular una distinción? En Carlos B. Gutiérrez, (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente* (pp. 667-677). Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Bogotá: Sociedad Interamericana de Filosofía.
- Ferandois, Eduardo (2000). *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche. Eine Untersuchung der Sprachpragmatik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

²⁰ A propósito de esta observación, Schulte trae a colación una cita de Lewis Carroll: «Well! I've often seen a cat without a grin», thought Alice; «but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in all my life!» (citado por Schulte, 1990, pp. 148 y ss., n. 2).

- Fernandois, Eduardo (2003). *Kontexte erzeugen. Zur Frage nach der Wahrheit von Metaphern*. En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 427-442.
- Fetzer, Anita (2004). *Recontextualizing Context. Grammaticality Meets Appropriateness*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Fish, Stanley (1980). *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gross, Steven (2001). *Essays on Linguistic Context-Sensitivity and Its Philosophical Significance*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Hare, Richard M. (1971). Austin's Distinction between Locutionary and Illocutionary Acts. En *Practical Inferences* (pp. 100-114). Londres: Macmillan.
- Scholz, Oliver (2001). Wittgensteins Holismen. Sätze, Sprachspiele, Lebensformen. En Uwe Meixner y Albert Newen (eds.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Volumen 4: *Grundlagen der analytischen Philosophie* (pp. 173-188). Paderborn: Mentis.
- Schulte, Joachim (1990). Kontext. En *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext* (pp. 146-161). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Searle, John (1990). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- Wirth, Uwe (2002). Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. En Uwe Wirth (ed.), *Performanz. Zwischen Sprachwissenschaft und Kulturwissenschaften* (pp. 9-60). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. México DF-Madrid: UNAM-Cátedra.

RUIDOS POR CONOCER. CONSECUENCIAS POSIRÓNICAS DEL METAFORIZAR RORTYANO

Nicolás Lavagnino

Universidad de Buenos Aires

CONICET

En 1913, Ezra Pound escribió un bello y breve poema titulado «En una estación de metro». Esas breves y epigramáticas líneas, casi en la forma de un *haiku*, dicen así: «La aparición de esos rostros entre la multitud / pétalos sobre una rama negra, húmeda». Tomaré este poema como excusa para discutir el rol de la metáfora en el marco de un espacio de prácticas lingüísticas dado. En particular me interesa seguir las relaciones que establece Richard Rorty entre *metáfora* e *ironía* en el contexto de la caracterización de su versión del pragmatismo. Esas relaciones deberían servir para iluminar aspectos de las catorce palabras que conforman la pequeña cosmovisión de Pound y, a la vez, exhibir algunos de los deslizamientos de sentido que han de darse para que el compuesto metafórico-irónico rortyano tribute a la visión general de la práctica verbal en el que ese compuesto se inserta. Esos deslizamientos, a la vez, me permitirán mostrar algunas tensiones con el enfoque davidsoniano de la metáfora, en el cual Rorty expresamente se filia, y me conducirán a una lectura topológica propiamente dicha del experimento rortyano. En esa lectura se destacarán dos cosas. Por un lado, que el pragmatismo rortyano tiene mucho que ofrecer a la topología como estudio de las prácticas lingüísticas ordinarias pero, por el otro, que la topología —en el sentido de seguimiento de las interrelaciones entre los tropos— puede ayudar a superar algunas de las limitaciones que, afirmo, circundan y amenazan la interpretación rortyana de la metáfora.

PRAGMATISMO, IRONÍA, METÁFORA

En «¿Solidaridad u objetividad?», Richard Rorty menciona dos de los aportes fundamentales que realiza el pragmatismo en la tarea de minar, dificultar y eventualmente superar la concepción realista y representacionista en la filosofía que aún resulta

nodal en nuestra tradición intelectual. Esos aportes se inscriben en el marco de una extensa contraposición entre los estilos realistas-representacionistas-metafísicos y los pragmatistas-antirrepresentacionistas, contraposición que se articula con el propósito de mostrarnos el embrujo de ciertas imágenes que nos han mantenido cautivos y de las cuales ahora deberíamos mejor liberarnos (1991b, p. 17). En este texto el contraste se establece entre el realista que anhela una correspondencia con la realidad, y el pragmatista, que «no precisa una metafísica o una epistemología» (p. 41). «Para los pragmatistas el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible» (p. 41). Ese deseo pasa a instanciarse entonces en el marco de una compleja dialéctica signada por un lado por el *etnocentrismo* (como conciencia de las limitaciones de cualquier intento por adoptar un punto de vista sedicente universal) y por el otro por el *ironismo* (como puesta en cuestión de la idea misma de un «sentido común» y como predisposición hacia la novedad y la experimentación, la tolerancia y la duda de sí; en 1991a, pp. 91-92). El etnocentrismo marca el hecho de que el pragmatista desea tomarse en serio su propia comunidad (en ese sentido no es compatible con el relativismo o el esteticismo ironista que podría adjudicársele a un sentimiento decadentista respecto de la propia cultura como el de Pound). El ironismo marca la conciencia de la contingencia de los espacios de experiencia y de los horizontes de interacción. Siendo así las cosas, el pragmatismo «elimina dos tipos de consuelo metafísico. Uno es la idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica lleva consigo determinados «derechos» (1991b, p. 52). Esa idea es tan fundamental que «nos trastorna la idea de que la «naturaleza humana» no sea un concepto moral útil» (p. 52).

El segundo consuelo por ser eliminado es la idea de que «nuestra comunidad no puede morir totalmente», si es que se la considera en el marco de una deriva común que «lleva a todos los miembros de la especie a converger en el mismo punto [...y...] nos asegura que incluso si hubiesen ganado los persas, antes o después hubieran aparecido en algún lugar las artes y ciencias de los griegos» (p. 52). El consuelo que provee esta imagen consiste entonces en que nos asegura «no solo que hay un lugar preparado de antemano para nuestra especie sino también que conocemos bastante qué aspecto tendrá ese lugar» (p. 53).

El pragmatismo se erige, entonces, como una visión orientada a disolver la idea de que puede darse aún una «teoría de la naturaleza del hombre» que nos libre de la contingencia y del azar. En este punto el argumento rortyano cede la palabra al Friedrich Nietzsche y su archifamoso *dictum* acerca de la verdad como «un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética,

a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias» (1990, p. 25).

Tempranamente observamos, entonces, la ligazón que tiende Rorty entre *pragmatismo*, *ironismo* y *metáfora* en su ataque a los restos de la concepción de la *filosofía como-metafísica-y-epistemología* y a las dudosas consecuencias prácticas y políticas de tal concepción. El *ironismo* resulta ser una postura metacrítica que permite concebir los contornos de la realidad como *una* realidad, peculiar autodistanciamiento que revela la contingencia de las excrecencias y objetivaciones que configuran nuestro mundo social y natural. La *metáfora* es un tipo de práctica que se ejerce en el límite de aquellas objetivaciones y se interna en el continente agreste de la experimentación y la superación del temor a la falta de «convergencia» de las prácticas, cualesquiera sean estas. La metáfora es, así, «una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos» (1993, p. 30). El *pragmatismo* engloba ironismo y metaforicidad en la proyección de su peculiar horizonte teórico acerca del mundo social, el lenguaje, las prácticas políticas y el lugar mismo de la filosofía.

En este sentido los versos de Pound nos vienen magníficamente bien. Preliminarmente podemos apreciar un tipo de práctica verbal orientada a tematizar reflexivamente el hecho de «meramente» viajar en subte. La conciencia ordinaria de la experiencia urbana contemporánea es puesta en duda por intermedio de un mecanismo de distanciamiento, el cual permite un doble movimiento. Por un lado habilita ver a la realidad como un contorno putativamente articulado, como *una* realidad, aún emergente y disputada. Por el otro permite poner en relación los valores asignados a ciertos elementos de esa realidad con nuevas (e inesperadas) valencias, con el propósito de generar —por el mero hecho de poner en relación— un efecto de sentido que pueda suscitar recursivamente una modificación en aquella realidad articulada. La realidad de las estaciones de metro, nos dice Pound, no nos viene dada, no es un manto natural que recubre nuestras existencias, sino que remite al lado oscuro de una modernidad que elimina la pregnancia de otras formas de vida. Una vez que hemos visto a nuestros congéneres como «pétalos sobre una negra rama húmeda» debería resultarnos difícil viajar en subte como si nada. Una vez que hemos apreciado a nuestra sociedad como «naturaleza negra moribunda» se ha generado un distanciamiento que debería ponernos sobre aviso acerca de cualquier sentido común que se arremoline en derredor de ella.

Esta conexión entre *distanciamiento irónico* y *práctica metafórica* es relevante aun cuando no haya en Pound ni un gramo de pragmatismo. Nos muestra en todo caso algunas de las condiciones que deben darse para que aquella práctica se dé. A la vez el propio Pound ejemplifica algunos de los peligros que atraviesan las consecuencias

de ese metaforizar y muestran la dificultad de ceñirse al esquema metáfora-ironía en el sentido rortyano: los «ruidos poco conocidos» del poeta aparecen como forma de distanciamiento respecto de una realidad dada, pero su forma epigramática no es más que el anuncio de las ramificaciones necesarias para estructurar un compromiso bastante poco pragmatista con *otra* realidad. En cuyo caso la práctica metafórica no es más que el anticipo de un compromiso ontológico respecto del cual otras prácticas vendrán a representar grados de avance y desarrollo sobre las bases sentadas liminarmente por la metáfora. La naturaleza negra y el lado oscuro de la modernidad no representan, en estas líneas de Pound, más que el prólogo de una actitud que afirma los costos crecientes de una sociedad de masas y los modos inauténticos de la sociabilidad que esta propone. Aunque elidido en el argumento, encontramos fácilmente qué es aquello con lo que Pound podría comprometerse: el control de la sociedad de masas y el ideal que aspira a la superación de la perversión moderna de la naturaleza. Respecto de esto Pound no sería irónico ni seguiría expresando un deseo de experimentación en el proceso de significación. En este punto el combo metafórico-irónico nos sirve también para mostrar en qué sentido Pound no era cabalmente un pragmatista en el sentido rortyano, lo cual resulta de fundamental interés para lo que sigue. La conciencia ironista de los límites del «sentido común y metafísica» de la Modernidad no lo convierte a uno en pragmatista. Aún se requiere algo más para que tal cosa se dé.

HISTORICISMO, ROMANTICISMO Y EL REPUDIO DE LA TELEOLOGÍA

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, y al igual que en la mayoría de sus obras, Rorty nos expone a un largo recorrido montado sobre un conflicto signado por una contradicción fatal. En este caso el modo polémico se ejerce respecto de la intención de unir lo público y lo privado, el hecho de que se intente mostrar «que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas» (1991b, p. 15). El anhelo de la perfección privada como capacidad de autotransfigurarse en una forma de vida autónoma y el deseo de una comunidad humana más justa y libre se muestran como *opuestos* cuando una perspectiva intenta enlazar a una con la otra, postulando una improbable convergencia entre la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana, León Trotsky y las orquídeas salvajes. Pero «ni la filosofía, ni cualquier otra disciplina teórica nos permitirán eso alguna vez», en la forma de la articulación de un «vocabulario omniabarcativo» o «léxico último» (p. 91) que incorpore ambos anhelos. El ironismo corresponde a la capacidad de reconocer tal imposibilidad. Los ironistas son «personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que «está más allá del tiempo y del azar» (p. 17).

El *historicismo* supone que al captar que en los diferentes momentos se imponen diversos léxicos «resulta difícil pensar que el léxico sea algo que está ya ahí afuera» (p. 26), y pasamos más bien a ver los léxicos en tanto que tales, no como sendas que conducen a la delimitación definitiva de los contornos de la realidad.

Esta «concepción no teleológica de la historia intelectual» es la que Rorty desarrolla en «La contingencia del lenguaje» (pp. 23-42), sobre bases davidsonianas. El desarrollo e imposición de nuevos léxicos no remite a dos universos discontinuos de significación (lo literal *frente a* lo metafórico, lo convergente y «racional» frente a lo divergente e irracional) sino a dos puntos opuestos en el espectro continuo de las prácticas lingüísticas, aquellos en los que se recorta el uso habitual y el inhabitual de marcas y sonidos (p. 37).

Esta concepción no teleológica no es otra que la «historia romántica de la cultura» (p. 39), aquella en la cual sobre el fondo de un drama de discontinuidades y rupturas darwinianas se consuma la hazaña de la imaginación, la divergencia, el experimento. Esta concepción se opone a la concepción «platónica y positivista» que deroga lo metafórico y delinea una *praxis* cultural orientada a la convergencia en torno a una meta última signada por la adecuación, la correspondencia y la literalización de los intercambios de marcas y sonidos.

El pragmatismo cabalga, entonces, entre un futurismo de la experimentación, el ensayo y la conciencia falibilista de la posibilidad del error, por un lado, y la conciencia historicista, plena de discontinuidades en el desarrollo contingente de una cultura, por el otro. Respecto de lo primero, Pound se nos revela escasamente falibilista. En cuanto a lo segundo, el decadentismo inmanente a su concepción irónica supone aún un grado de compromiso con la idea de pautas evolutivas que enmarcan supuestas continuidades, una suerte de consuelo metafísico que impide la captura plena de la visión de la contingencia de la propia cultura. Porque tendemos subrepticamente a «generar sentido» eliminando contingencia y falibilismo a fuerza de «pautas necesarias» y «modos profundos de captación» es que el pragmatismo como perspectiva es tan necesario para enmarcar aun la más radical de las prácticas de distanciamiento irónico y ensimismamiento metafórico. La teleología como resabio metafísico es aquello que el pragmatismo permite enfocar y, por ello, allí donde más se expresa el contraste entre la visión teleológica y la pragmatista de la cultura es en el fenómeno metafórico. La primera visión es reduccionista y considera potencialmente derivativa y parafraseable a la metáfora, como un recurso orientado a un fin especificable *a priori*. La segunda visión es expansionista y considera a la metáfora como un vehículo fundamental para arbitrar entre léxicos por motivos puramente prácticos, situados, interpretables *a posteriori*. Frente a la idea de que un léxico es una representación «más adecuada» del mundo, se yergue la idea de que un léxico

es una constelación de dispositivos que responden a variados y cambiantes propósitos (p. 41). Seguramente la mayor parte de los poetas a lo Pound considera de manera expansionista a la metáfora, de modo afín al pragmatista, pero la poesía consiste, en alguna medida, en el *trabajo* sobre el léxico ordinario y allí cuando la práctica poética tributa a un horizonte más amplio de consideración de la cultura parece inevitable que ese trabajo se proponga como transición en el camino al hallazgo poético de un léxico último desde el cual abordar una nueva perspectiva del mundo.

Un *léxico último* es así definido por Rorty como el conjunto de palabras que empleamos para formular nuestros proyectos, dudas, esperanzas y deseos y frente a los cuales no se alza ningún otro conjunto como no sea en forma recursiva y circular. «Estas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está solo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza» (p. 91). El ironismo se define de cara a tales léxicos: los ironistas tienen dudas radicales y permanentes acerca de ellos; advierten que los argumentos que puedan darse no consolidan ni eliminan esas dudas y reemplazan esos léxicos no por cuestiones relativas a la adecuación o teleología de los mismos, sino en virtud de que aspiran a «enfrentar lo nuevo con lo viejo» (p. 91). Lo opuesto del ironismo es el «sentido común», la estrategia «metafísica» que apunta no a redescubrir la realidad sino que «más bien, analiza las viejas descripciones con la ayuda de otras viejas descripciones» (p. 91). Una vez más encontramos un trayecto ambiguo en Pound, si es que hemos de seguir este mapa de la cultura propuesto por Rorty: seguramente la poesía choca de frente con el sentido común, seguramente también presentándolo como un enfrentamiento de lo nuevo con lo viejo, pero rara vez permanece en el horizonte irónico. Más bien utiliza la metáfora como un trampolín para intentar delinear e incidir en el sentido común del futuro. La imaginación poética del presente se pretende que sea el vector que *refleja* los contornos de la realidad venidera, de un mundo aún por hacerse. En este sentido no necesariamente arriba al punto en que la idea misma de «reflejo» es abandonada.

En este encadenamiento percibimos que en el corazón de la práctica ironista está la estrategia metafórica, pero no una cualquiera. No se trata, como diría Aristóteles, de conocer lo inusitado y extraño gracias a lo propio y conocido, sino de realizar más bien lo contrario. El corazón cognitivista de la concepción aristotélica se expresa en el célebre *dictum*: «Ignoramos ciertamente las palabras inusitadas o extrañas y conocemos las palabras propias; empero es la metáfora la que logra principalmente esto» (*Retórica*, 1410b). Esto exige para el pragmatista rebasar el horizonte cognitivista de la tradición teórica en torno a la metáfora, e implica insertarla en el marco del problema del *romanticismo*. El romanticismo surge como crítica a la inautenticidad de los vínculos y como conciencia creciente de la alienación subjetiva.

Una definición muy limitada (pero útil) del romanticismo lo considera como la postulación de un individualismo cualitativo en el marco de una sociabilidad regenerada (lo cual coincide con el mapa de «Trotskys y orquídeas salvajes» con el que nos hace trabajar Rorty permanentemente). Qué tanta regeneración y qué tanta «calidad» subjetiva se requiere y a cuánta distancia nos encontramos de todo eso es parte de lo que lleva a delinear en la respuesta el vasto espectro de romanticismos posibles, desde aquel conservador que intenta volver a la Edad Media a los resabios románticos en la crítica marxista a la destrucción subjetiva y objetiva supuesta por el capitalismo. En el medio un vasto tramo del romanticismo se propone como un espacio de «autocreación» y autoafirmación, como *autoidentificación por exteriorización*, esto es, como captación de lo propio de sí por intermedio de un objeto en el que se vuelca lo considerado como más personal. Este proceso de desenvolvimiento y conocimiento de sí mismo no es otra cosa que una *bildung*, un relato de formación en el cual llegamos a conocernos a nosotros mismos en el proceso de *perdernos-y-encontrarnos*¹. El relato rortyano de la «historia romántica de la cultura» no es otra cosa que el habernos perdido en el marasmo del «espejo de la naturaleza» y del anhelo de una metafísica y epistemología que respondan a la forma definitiva de las cosas, y el habernos encontrado en la conciencia de la puerilidad de tales anhelos. Una vez más podemos preguntarnos cuánta teleología se encierra en la articulación de una *bildung* (y lamentablemente habría que decir que mucha), pero aun así podemos reconsiderar ahora el tipo de práctica metafórica supuesta en el romanticismo (y en este romanticismo en particular): la metáfora es un proceso de autoidentificación que se opone a la conciencia de saberse extrañado, perdido. Es un gesto de agenciamiento que se opone a la pura pasividad de las cosas y por tanto es, en ambos casos, una respuesta a la conciencia irónica de saberse viviendo en una realidad que no es tal y al gesto irónico que disuelve esa conciencia en una tolerancia pluralista del enorme espectro de realidades que podrían ser el caso.

La complejidad existencial implicada en este proceso de autoidentificación por medio de una violenta (e impredecible) historia de exteriorizaciones y errancias ayuda a entender por qué la metáfora no puede ser para Rorty aquello que cognitivistas como Max Black dicen que es. La metáfora no es un «método de conocimiento por andamios» que nos ayuda a comprender lo extraño gracias a lo que conocemos. En realidad lo implicado en el proceso y lo que está puesto en discusión somos nosotros mismos, cualquier sentido de lo propio, cualquier idea de una realidad

¹ Sobre el problema del romanticismo y su definición hay un endémico desacuerdo. Para mis propósitos me basta con seguir a Michael Löwy y Robert Sayre (2008). Encuentro allí una clasificación y delimitación útil del problema. Sobre la *bildung* recurro naturalmente a Hans Georg Gadamer (2007, especialmente pp. 38-48).

a la que pudiéramos corresponder y en la que pudiéramos realizar intervención alguna. La importancia de este elemento *romántico* es crucial: ayuda a entender por qué la historia de la cultura es discontinua, por qué no *converge* en una meta ideal o definitiva, por qué supone el repudio (declarado al menos) de la teleología y por qué en el camino se intenta permanentemente recrear un sentido de unidad —que no puede ser tal— entre Trotsky y las orquídeas salvajes, entre el sentido de pertenencia a una sociabilidad realizada y consumada y el sentimiento de una plenitud en la forma de una individualidad cualitativamente distinta a la existente. Estas credenciales románticas pueden ayudar a entender algunas de las virtudes del pragmatismo rortyano, pero también vuelven predecibles algunos de sus inconvenientes. Pero para hacer esto deberemos profundizar en la concepción del lenguaje que se requiere para sustentar este horizonte romántico-a-teleológico de la cultura.

LINGÜAJE, TRÁFICO Y ECONOMÍA GENERAL DEL INTERCAMBIO DE MARCAS Y SONIDOS

El horizonte no teleológico de la cultura se despliega en el marco de una visión del lenguaje signada como esfera de tráficos e intercambios contextualmente validados, los cuales delimitan una pluralidad de espectros de instanciación para esos intercambios en los que pueden darse tanto la más trivial de las continuidades como la más radical de las rupturas. Esos espectros permiten lidiar con la captación de la imposibilidad de encajar perfección privada y emancipación colectiva y hacen lugar a la idea de que la cultura es el renovado y frustrado esfuerzo de intentar enlazar ambas dimensiones. Que el «trabajo y el esfuerzo cultural» no resultan en una visión omnicompreensiva nos conduce no solo a la orientación no teleológica del devenir de la *praxis* sino también a la generación de dudas respecto de las diversas propuestas instanciadas en los *léxicos últimos*. Esas dudas pueden permitir el surgimiento de una sensibilidad atenta a los fallos potencialmente fatales de nuestro propio modo de vida y por tanto el desarrollo de una capacidad de registro mayor de la eventual crueldad del mismo así como también de una mayor tolerancia de las alternativas reconocibles.

Ahora bien, para que estos deslizamientos permanentes de lo cultural en sentido amplio a las prácticas metafóricas en sentido estricto sean legítimos, debe remarcarse que se suceden al interior de una orientación unificada del comportamiento verbal y no verbal. Que es una única esfera aquella en la que se inscribe esta dinámica espectral de continuidades y rupturas no orientadas teleológicamente lo remarca la inscripción plenamente davidsoniana de esta visión del lenguaje y, más específicamente, de lo supuesto en el tránsito metafórico.

El punto de partida reside en el hecho de que la concepción del lenguaje de Donald Davidson nos pide que pensemos al ser humano como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines. Hemos de concebir esta conducta lingüística como una conducta continua con la conducta no lingüística, y entender que ambos tipos de conducta solo tienen sentido en tanto y en cuanto podemos describirlos como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias (1993, p. 90).

El objetivo de postular esta visión consiste en evitar la *reificación* del lenguaje, la creencia de que este es algo que tiene extremos, que forma un todo limitado o que puede convertirse en un objeto de estudio diferenciado. El lenguaje no es un objeto, sino un espacio que habitamos o «un órgano por medio del cual entramos en contacto directo con nuestro entorno» (2007, p. 131), habiendo devenido en un modo de «percepción proposicional» (p. 135). «No hay una cosa tal como un lenguaje aparte de los sonidos y marcas que la gente realiza, y los hábitos y expectativas que los circundan» (p. 131). El lenguaje es, así, un ámbito de comportamientos sociales estabilizados en torno a determinadas prácticas, prácticas que constituyen redes carentes de centros o estructuras de determinación, y que siempre pueden ser redescritas, recontextualizadas y resituadas al interior de otra red de prácticas sociales. El lenguaje no es un mediador epistémico, no tiene una orientación teleológica ni tiene una estructuración sistemática que *produce* coherencia en las constelaciones de creencias, aunque puede proponérselo *localmente*.

Que el lenguaje no media ni «representa» en tanto intermediación epistémica es algo claro a partir de esta filiación davidsoniana de la crítica rortyana a la idea de un «objeto-lenguaje». Pero algunos deslizamientos comienzan a darse cuando se trata de inscribir a la metáfora davidsoniana al interior de una visión historicista, romántica, no teleológica de la *praxis* cultural ironista en sentido amplio.

Rorty inicia su discusión en torno a la metáfora mostrando las virtudes y limitaciones de un esquema cognitivista *a la* Hesse de la metáfora. El problema con el cognitivismo es que no es suficientemente radical (1991b, p. 224) y, como vimos, no ayuda a entender *sino una parte* de lo que nosotros hacemos mediante la metáfora (o lo que la metáfora hace por nosotros). El recurso a Davidson se explica aquí en tanto sirve para eliminar la referencia a significados secundarios, metafóricos o derivados por oposición a la idea de significados primarios que la «torsión» metafórica vendría a parasitar. La inutilidad explicativa de tales «significados metafóricos» se manifiesta de cara a los componentes no cognitivos de la metáfora y de cara a los aspectos no oracionales de la misma (en la forma de «expresiones no sentenciales, que [...] nos cambian a nosotros y a nuestras pautas de acción, sin llegar a expresar nunca creencias o deseos», p. 225). Y en conjunto engloban una perspectiva

en la cual la metáfora se sitúa por fuera del alcance de la semántica y de las concepciones «reticuladas» del lenguaje. Como parte del «estudio del uso del lenguaje» la semántica abarca las regularidades en las que se expresa «la fuerza explicativa del sentido estándar». Allí donde las regularidades ceden paso a las perturbaciones masivas ni la semántica ni la noción misma de significado tienen nada que aportar (p. 226). Lo que a Rorty le agrada es la autolimitación davidsoniana a «descubrir el tipo de regularidades conductuales en las que se interesaría un intérprete radical» (p. 227), sin aventurar hipótesis sobre las fuerzas subyacentes en acción. En este punto es donde Rorty sospecha de los modelos a lo Black que toman a la metáfora como un proceso de interacción entre «sistemas de lugares comunes asociados», proceso del cual puede decirse «cómo funciona». Al colocar los usos irregulares e impredecibles del lenguaje —las violentas autoexteriorizaciones como identificaciones románticas de la sección anterior— bajo un marco normativo de reglas o convenciones se pierde lo más relevante del fenómeno metafórico, que consiste en volar por los aires esos marcos.

El dogma rortyano-davidsoniano reza así: «nada en existencia antes de la aparición de la metáfora es suficiente para comprender el uso metafórico. Esta es la razón por la que lo denominamos «metafórico» (p. 229). Comprender una metáfora no puede significar «situarla bajo un esquema antecedente», porque la idea misma de metáfora trabaja sobre la imposibilidad de una reducción a la antecedencia. Esta incomprendibilidad no impide la posibilidad de generar conocimiento *a partir* de la metáfora, tan solo impide elaborar la implausible noción de «contenido cognitivo metafórico». La metáfora no genera conocimiento *per se*, pero puede suscitarlo, y se inscribe en el curso de la acción no como un objeto elusivo portador de un contenido precioso, sino como un evento que tiene efectos en los agentes. La metáfora queda situada así como un tipo de acción no predecible en virtud de una teoría antecedente, que puede causar creencias pero difícilmente obrar de manera suficiente como razón para las mismas. Cuando la metáfora, en esta concepción, se imbrica en la red de creencias en relaciones de justificación, ya no se trata, a pesar de Mary Hesse, George Lakoff, Max Black o John Searle, de metáforas vivas, sino inertes y su estatus no cuenta para el análisis de la metaforicidad en general más de lo que cuenta cualquier otro enunciado (p. 232). «El proceso de volverse rancias, conocidas, no paradójicas y ostensiblemente claras es el proceso por el que estos ruidos cruzan la línea desde las «meras» causas de creencia a las razones para creer» (p. 235). Cuando el ruido de la metáfora se vuelve conocido ya no estamos ante una metáfora en sentido estricto. La metáfora paga con su vida el éxito en su obrar. Cuando ya no la vemos sino como parte de «la» realidad, la metáfora ha logrado su cometido,

pero ya no es metáfora. Esto es extremadamente importante, porque nos muestra la tensión inherente a este concepto de metáfora: del abigarrado conjunto de prácticas discontinuas se desprende siempre un pequeño conjunto que logra recursivamente incidir en la delimitación de un sentido dado de realidad. Tal cosa ocurre permanentemente y es parte de lo que presenciamos cotidianamente en el gran tráfico de significaciones del habla ordinaria. La economía general del intercambio de marcas y sonidos nos expone a estas metaforizaciones como nuevas propuestas que pueden suscitar efectos en el resto de nuestros modos de acción. La vida y muerte de las metáforas nos muestra, nuevamente, el resurgimiento de la teleología en una versión acotada: las prácticas se proponen *para y como forma de realización* de una determinada inherencia. Inhiere a la metáfora sacudir nuestra ontología, ensoñar el lenguaje, pero esta es una caracterización funcional que permite comprender a la metáfora como un modo de la práctica lingüística recurrente y, por tanto, aun cuando el «horizonte no teleológico de la cultura» nos incentive a describir retrospectivamente las emergencias pasadas de ruidos poco conocidos, la comprensión genérica del fenómeno nos incentiva a caracterizar su recurrencia en términos proyectivos, en particular como «ruidos por conocer».

Pero curiosamente esto solo podrá hacerse en tanto veamos tal caracterización menos como un elemento interno de la *praxis* cultural y más como el tipo de manobra interpretativa que *etnográficamente* realizamos para volver inteligibles a los otros. Esto supone reconsiderar la filiación davidsoniana del metaforizar rortyano bajo una nueva luz: interpretamos metafóricamente en el marco de una hermenéutica radical, cuando como resultado de una triangulación en curso y en virtud del *principio de caridad* atribuimos metaforicidad a ciertos enunciados si es que hemos de volver comprensibles a los otros y a sus prácticas verbales, en el marco de la común pertenencia a una «sociedad de mentes» que comparten un mismo mundo.

No le corresponde a Pound evaluarse en tanto que metaforizador. Más bien somos nosotros, intentando entender su práctica verbal, los que atribuiremos «metáfora» al comportamiento de Pound. Con esto ubicamos analíticamente en un lugar más preciso el espectro de lo metafórico como parte del rango de atribuciones de la interpretación: una metáfora no es una «cosa», sino un modo de denominar cierta conducta verbal, cierta forma de caracterizar una intervención en la práctica lingüística, pero esto revierte en una crítica del rol amplio que se supone debería cumplir la metáfora cuando es vista de manera «historicista, romántica», esto es, rortyanamente. De este modo, porque la metáfora opera davidsonianamente, como dice Rorty, es entonces que no puede hacer todo lo que se predica de ella rortyanamente.

METÁFORA, INTERPRETACIÓN Y EL HORIZONTE TROPOLÓGICO

¿Para qué era que queríamos la metáfora? El lugar en la filosofía del lenguaje de Davidson —filosofía en la cual Rorty expresamente se filia— del problema de la metáfora es el siguiente: dado que lo que le interesa al primero es mostrar cómo, partiendo de una teoría unificada del significado y de la acción, es posible interpretar, la resultante indeterminación de la interpretación davidsoniana, como su homóloga quineana (Quine, 1975, pp. 48, 104-112), reenviará entonces a un proceso abierto, en el cual la «traducción» se fijará en relación con los aspectos comunes y compartidos entre hablante e intérprete. «La indeterminación de significado o de traducción», dice Davidson, «no representa un fracaso en la captación de distinciones significativas; más bien resalta el hecho de que ciertas distinciones aparentes no son significativas. Si hay indeterminación es porque cuando se ha incorporado toda la evidencia, permanecen abiertas formas alternativas de establecer los hechos» (1990, p. 163; véase, Quine, 1975, p. 111). Esto asienta un punto de partida muy diferente para lo que venimos tratando: la consideración de los eventos lingüísticos «metafóricos» lo será menos en relación con su supuesta metaforicidad intrínseca —por el hecho de que «algo» «sea» metáfora de una manera más o menos permanente— que como resultado de un proceso indeterminado y recursivo por medio del cual se intenta interpretar el comportamiento genérico de los hablantes. Que se trate de un proceso «abierto» debería alentarnos a tomar distancia de las consecuencias atribuidas a tal o cual práctica lingüística, si es que con ello se pretende sustraer las mismas del permanente reinicio del proceso interpretativo. Por tanto la teoría de la interpretación es una herramienta preciosa con la que contamos para articular una *teoría unificada del significado y de la acción*. «En el marco de esta teoría [...] la evidencia ha de servir simultáneamente para asignar significados a las emisiones del agente y estados mentales que hagan inteligible su conducta, incluidas esas emisiones» (Moya, 1992, p. 32).

El intérprete asignará entonces creencias a los hablantes, sobre la base de la atribución al entorno de la capacidad de causar la generación de tales creencias. Los contenidos de las creencias, por tanto, no se derivarán de representaciones mentales privadas o subjetivas, sino que reenviarán a situaciones y eventos comunes e intersubjetivos. Esas situaciones intersubjetivas requerirán para su evaluación un concepto objetivo de verdad, no relativizado a esquemas conceptuales o perspectivas individuales. El error y la falsedad podrán sobrevenir, pero siempre en el marco de un trasfondo de creencias básicas verdaderas que sirva para caracterizar lo sobrevenido. Ese trasfondo estará articulado en torno a la idea regulativa de la coherencia de la creencia: «los errores e incoherencias habrán de ser locales, pues un error o una incoherencia masivos [destruiría] las mínimas bases necesarias para detectar errores

e incoherencias locales» (p. 36). Con ello se atesta el carácter social, común, interpretable, intersubjetivo del lenguaje, en tanto la posesión de creencias, conceptos y significados solo es inteligible en tanto vincula a los hablantes entre sí y respecto de un entorno común.

En este marco «el significado (interpretación) de una oración se da asignando a la oración una posición semántica en el patrón de oraciones que comprende el lenguaje» (1990, p. 228). Ahora bien, ¿cuál puede ser el significado de oraciones y expresiones cuya función reside en vulnerar el patrón de oraciones y su sistema de locaciones semánticas? Como ya se ha dicho, la consigna de Davidson consiste en evitar la apelación a «significados secundarios o propiamente metafóricos», en la convicción de la nulidad explicativa de tales nociones². No entendemos mejor a Pound postulando significaciones secundarias. De existir tales cosas no formarían parte del *explanans* sino parte del *explanandum*, o en todo caso no constituyen sino el punto de llegada al que puede arribarse en el proceso de comprensión.

La finalidad de tales tipos de significación «metafórica o secundaria» parece ser la de obrar como contenedores o vehículos para «conducir ideas, aunque sean inusuales». El defecto de los mismos consiste en que recaen en el argumento que divide entre esquemas y contenidos, lo que Davidson denominó «tercer dogma del empirismo», aquella situación en la que se reconoce un sustrato compartido ante el cual se erigen distintos esquemas alternativos; existe, de esta manera, por un lado «lo dado de manera no interpretada, los contenidos no categorizados de la experiencia» (2003, p. 75), el registro o la observación y por el otro la teoría, el contenido y la visión del mundo. La metáfora y su paráfrasis literalizante comparten, supuestamente, los contenidos no categorizados, ante los cuales se yerguen como «visiones» mutuamente reemplazables.

² Un ejemplo paradigmático de esta visión es el de Pierre Fontanier, quien en *Les Figures du discours* (1830) considera a los tropos —entre ellos la metáfora— como «ciertos significados más o menos diferentes de los significados primitivos, que exhiben las palabras cuando son aplicadas a nuevas ideas en el curso de la expresión del pensamiento» (citado por Ricoeur, 1977, p. 54). En esta visión la teoría de los tropos meramente muestra las combinaciones posibles de significaciones secundarias que expresan «ideas», pero «hablar de ideas y de palabras es hablar doblemente de ideas: una vez como «ideas en sí mismas» y la otra como «representadas por palabras» (1977, p. 55). Vemos aquí una conexión primaria entre la concepción representacionista del lenguaje, el potencial solipsista y restringido de una visión de la práctica lingüística asentada sobre ideas en tanto que «objetos que nuestra mente observa» y una idea parasitaria de la tropología atada a la maniobra marginal en los procesos «naturales» de significación a partir de átomos léxicos. «El significado literal es aquel que es transmitido por palabras [...] de acuerdo con la forma en que son aceptadas en el uso común» (p. 57). Por el contrario «el significado espiritual, el significado desviado o figurativo de un grupo de palabras, es aquel que el significado literal genera en el espíritu por medio de las circunstancias del discurso». Aquí se conecta la teoría parasitaria y lexical con la idea de *desviación* en el uso de palabras, todo ello al servicio de un procedimiento de duplicación de los tipos de significación implicados en el tránsito metafórico.

Pero de manera adicional se *incomprende*, según Davidson, el *lugar* de la metáfora al interior de la práctica lingüística en el marco de esa teoría unificada del significado y de la acción. La metáfora «es algo que se obtiene a partir del empleo imaginativo de palabras y oraciones, y que depende por completo de los significados ordinarios de esas palabras y por lo tanto de los significados ordinarios de las oraciones que ellas abarcan» (1990, p. 246). En la posición del intérprete radical, y ante una práctica metafórica, la postulación de significados secundarios no redundará en una mejor interpretación. «Qué significan las metáforas» avanza, por tanto, en la *destrucción* de diversos modos canónicos de interpretar la *praxis* metafórica: el modelo del símil implícito o de la semejanza explícita es repudiado (pp. 248, 252), así como también la idea de un «significado extendido», una «ambigüedad propiamente metafórica» o la concepción general de que en la metáfora coexisten o se involucran dos usos (de allí la ambigüedad) o dos tipos de significaciones (una literal, inmediata, y otra figurativa). También cae en la redada la noción de que la metáfora depende de la novedad o de la capacidad de suscitar sorpresa en el uso de los términos (p. 251). En particular respecto de los símiles ocurre que su postulación como modelo encriptado de lo metafórico elimina la sensación de perplejidad y «profundidad» del procedimiento mismo que intenta generar (los símiles en general son superficiales) y exponen a la teoría a la duplicación del problema del parafraseo (los símiles son meros parafraseos de las metáforas en cuestión)³.

Por tanto nos vemos arrojados a la paradójica conclusión de que el significado de las metáforas depende de los significados literales, ordinarios, de las palabras. «El significado ordinario en el contexto de uso es lo suficientemente extraño como para urgirnos a dejar de lado la cuestión de la verdad literal» (p. 257), lo cual remite menos al significado de las palabras que al *modo* en que se usan. Las teorías «del significado metafórico» o de «la verdad metafórica» no pueden ayudar a entender la metáfora en la medida en que se concentran en supuestas significaciones ocultas y no en los usos extraordinarios de los significados ordinarios: «lo que distingue a la metáfora no es su significado sino su uso» (p. 257). La crítica de la noción de paráfrasis metafórica, que un Black puede suscribir, se pierde cuando la metáfora es considerada un vehículo cognitivo (de significados metafóricos, pero significados al fin). «Si una metáfora tiene un contenido cognitivo especial, ¿por qué tendría que ser tan difícil o imposible ponerlo al descubierto?». Arribamos así al punto clave de Davidson: «esta idea pretende, por un lado, sostener que una metáfora hace algo

³ El caso del símil sirve también para tomar distancia de Max Black y de Nelson Goodman (Davidson, 1990, pp. 253-255) y para mostrar que los supuestos significados figurativos encriptados en el símil no explican nada y no constituyen rasgos de las palabras que estas posean con anterioridad al contexto de uso (1990, p. 254).

que la prosa común no puede hacer y, por el otro lado, quiere explicar lo que hace una metáfora apelando a un contenido cognitivo», justamente aquello para lo cual está destinada la prosa común (p. 259). Si la metáfora es cognitiva, no puede ser todo lo misteriosa que se dice que es. Recrear la sensación de un plus metafórico exige ir más allá. Para ello «debemos dejar de lado la idea de que una metáfora transporta un mensaje, de que tiene un contenido o significado (excepto, desde luego, su significado literal)» (p. 259).

La comprensión del fenómeno metafórico se inicia, más bien, cuando apreciamos que un modo de uso de las palabras conduce a ciertos efectos (p. 260). Esos efectos se generan no en virtud de la codificación y transporte vehicular de ciertos significados «figurativos». Una metáfora hace su trabajo por medio de otros intermediarios y nos hace notar que no basta con proyectar sobre ella un cierto «contenido interpretado» sino más bien aprehender que «no hay límites para lo que la metáfora atrae a nuestra atención, y la mayor parte de lo que se nos hace notar es de carácter no proposicional. Cuando tratamos de decir qué «significa» una metáfora, enseguida nos damos cuenta de que lo que queremos mencionar no tiene fin» (p. 261).

Vemos la metáfora, entonces, como un evento y lo insertamos interpretativamente en un mapa de eventos, con la prevención de saber que no existen mapas de eventos como locaciones fijas, sino más bien como hipótesis globales que se enfrentan a un proceso recurrente de triangulaciones, hipótesis espontáneas, «teorías al paso», modificaciones parciales y reconsideraciones variadas. Lo que «significan» los versos de Pound dependerá sucesivamente de las diversas geografías en las que se pretenda incluir el relieve delimitado en «una estación de metro». Los infinitos contextos de Pound, entre ellos la experiencia desafiante de la sociedad de masas, el decadentismo, el «temor» de las elites a las multitudes, el fantasma del marxismo, el desarrollo pleno del capitalismo industrial, el simbolismo, el impacto del romanticismo, la crisis de los realismos de fines del siglo XIX, el mito de la poesía oracular y una infinidad de otros elementos, se proponen como recursos a la hora de una interpretación que intenta caracterizar una práctica verbal en la forma de la escritura de un poema sobre el subte en 1913.

Aquí se engarzan las diversas filiaciones davidsonianas, su interés en articular una teoría unificada del significado y de la acción, su repudio de la idea del lenguaje como un objeto discreto en el marco de un comportamiento humano escindido entre lo verbal y lo no verbal, su marco «triangular» de una hermenéutica recursiva en la cual intérprete e interpretado se reconocen mutuamente y se ajustan recíprocamente en un proceso de interpretación reiterado, holista, graduado, una tarea para la que no hay otra teleología o deriva prescrita que la común intervención y pertenencia a una «comunidad de mentes». La interpretación radical, la triangulación,

el holismo y el principio de caridad convergen en un paradigma al interior del cual el reconocimiento del hecho de compartir un mundo no nos arroja a un páramo en el que se desvanecen todas las diferencias. Más bien lo que se afirma es que el grado de comunidad requerido por el intento hermenéutico especifica la base interpersonal e intersubjetiva de nuestro conocimiento proposicional. «Cuando miramos al mundo natural que compartimos con otros, no perdemos contacto con nosotros mismos, sino que más bien reconocemos nuestra pertenencia a una sociedad de mentes» (2003, p. 299). La práctica metafórica es un modo de actuar al interior de esa sociedad de mentes, un modo en particular que suscita particulares problemas interpretativos para entender los cuales el modelo de los *contenidos cognitivos encriptados en la metáfora* no contribuye en nada.

Pero lo que nos sirve para distanciarnos del cognitivismo de un Black o de una Hesse, también nos sirve para distanciarnos del horizonte cripto-teleológico, romántico, historicista y rupturista de un Rorty interesado en configurar a la metáfora como el modelo de la práctica cultural orientada a la ruptura, la autocreación y la autoexteriorización. Lo que se afirma con esto es que una vez que Davidson nos ayuda a situar conceptualmente el estatus del recurso metafórico, es plausible también que eso nos permita una mirada más integrada del fenómeno tropológico en general, del cual tanto la metáfora como la ironía (dos viejas acompañantes del proyecto rortyano) forman parte.

La tropología consiste en el análisis de los tropos (figuras del habla o «giros») como la metáfora, la ironía, la sinécdoque y la metonimia. En rigor la tropología ha operado en líneas generales como una disciplina endémicamente enfrentada consigo misma respecto de los impulsos reductivos que intentan configurarla o bien al interior de una polaridad en torno a la metáfora y la metonimia (siendo Roman Jakobson un ejemplo paradigmático de ello) o bien siguiendo un molde clásico cuaternario (en un largo linaje que se remonta a Giambattista Vico y se continúa en el siglo XX en autores como Erich Auerbach, Northrop Frye y Hayden White). Pero entendida pragmáticamente, y aquí las contribuciones de Rorty y Davidson son decisivas, en tanto contribuyen a evitar algunos de los defectos más obvios de muchas de las más veneradas teorías de la tropología, esta se presenta al análisis como un *tipo de vocabulario* para analizar la pragmática del lenguaje cuando interviene en la consolidación de regímenes de prácticas al interior del espacio verbal considerado como un ámbito de interacción en un entorno compartido. No se trata de lógica, o condiciones de posibilidad en sentido alguno, sino de configurar un espectro conceptual que nos permita abordar la manera en que la *praxis* lingüística, como parte de la *praxis* en general, contribuye a delinear un sentido de realidad, un relieve del recorrido (histórico) que ha configurado ese sentido, y una noción del tipo de agente que tal

realidad y tal recorrido pueden requerir para volverse inteligibles para nosotros en el presente. Los tropos operan como figuraciones, silogismos truncos (*entimemas*) que trafican con sus modos de elisión aquello que desean imponer subrepticamente. Si nuestros conciudadanos son «pétalos en una rama negra» es poco plausible que anide allí una prototeoría social democrática. Al disputar el sentido común del progreso poniéndolo en relación con la naturaleza muerta que nosotros mismos nos creamos (ramas negras) Pound se dirige a una crítica regresiva de la modernidad, y explora su lado oscuro en el nombre de la experimentación verbal.

La tropología, tal como se la emplea en la obra de autores como el filósofo de la historia White, o en la del teórico literario Frye, opera tanto como herramienta de interpretación de la configuración de horizontes de intervención y criterios de realidad *para nosotros* como de recurso disponible en el pasado a la hora de narrar e intervenir⁴. Los tropos son, por tanto, un vocabulario en el presente, con el que comprendemos la manera en la que inventamos y creamos un espacio virtual para los mundos posibles, pero a la vez ese vocabulario permite reconstruir el modo en que se ha constituido el discurso como parte de la práctica que ha dado lugar a mundos pasados que son también los nuestros. Aplicamos nuestros propios procedimientos figurativos de acuerdo a nuestras peculiares necesidades compositivas, y así ha sido también en el pasado. Es justamente porque entendemos lo que han hecho nuestros antepasados que nosotros obramos como lo hacemos —y que nosotros podemos *obrar en sentido alguno*—, y es por eso también que podemos interpretarlos más allá de las evidentes diferencias contextuales.

Los peligros para el «tropólogo» —como analista de lo elidido y traficado en el uso lingüístico ordinario— comienzan cuando piensa que su vocabulario es más que eso, cuando estima que se trata de un contexto último de significación, un grafolecto o el tipo de *léxico último* respecto del cual no se puede permitir tomar distancia, para contextualizarlo o acotarlo en su uso, poder y extensiones. Y prosiguen cuando se ejercita en un tipo de análisis que consiste meramente en señalar dónde hay metáfora y dónde hay ironía, como si adjetivar y colgarle atributos a los objetos y prácticas lingüísticas fuera un logro duradero. Tomados como grandes unidades culturales («ascenso y caída de la metáfora») o como megaprocedimientos a la base de una entera tradición los operadores tropológicos comienzan a perder algo de su riqueza.

⁴ White (1992) y Frye (1977), aunque en este último autor las implicancias de esta adopción tropológica son más explícitas en Frye (1988 y 1996), constituyen dos ejemplos clásicos del uso de la tropología, aunque muchos otros podrían mencionarse. Aquí destaco sus influyentes obras, en particular por las interrelaciones que establecen entre historicidad, agencia y tropología, un eje de coordenadas fundamental para entender el uso pragmatista que hace Rorty del par metáfora-ironía en el marco de su visión falibilista y romántica de la cultura.

Hasta cierto punto es inevitable que esos usos se den, en virtud del principio de economía del lenguaje, pero cuando los campos semánticos puestos en intersección operativa por la metáfora son tan vastos como «capitalismo» o «industrialización» se corre el riesgo de pensar que hemos encontrado el contexto último que permite describir y ubicar en un «mapa de locaciones tropológicas» dónde está cada «artefacto verbal». Sin duda podemos ubicar a Pound en las rémoras antiindustrialistas y anticapitalistas del conservadurismo profascista, por lo que «naturaleza negra» y «progreso» se nos aparecen como dos campos semánticos macro que remiten sin más al *lado oscuro de la Era de las Revoluciones*; de hecho tal ha sido la lectura de «En una estación de metro» con la que jugué en este escrito. Pero como White mismo ha marcado, la «locación tropológica» es contextual y es apenas el comienzo —no el término— de la tarea analítica, que debe luego proceder a desbrozar y relevar detenidamente el conjunto de operaciones desarrolladas por medio de los tropos, que lejos están de remitir a un contexto unitario, una dirección unívoca, un compromiso claro y delimitado con este o aquel punto del espectro en cuestión.

Entender unilateralmente los tropos como apuestas diferenciadas (metáfora frente a metonimia), definitivas y consumadas irrevocablemente, va de la mano usualmente con la incapacidad de percibir su aspecto interrelacionado. Los tropos colaboran a segmentar las unidades reconocidas en el dominio bajo análisis, y resultan cruciales en la tarea de postular derivas temporales y relieves que habilitan o inhabilitan el compromiso con determinadas agencias. También contribuyen a sembrar de guías y señales la práctica lingüística, influyendo en los modos en que se validan y legitiman (o no) en la recepción y decodificación determinados comportamientos y prácticas verbales y no verbales. El peligro o la virtud no anidan por tanto en «la ironía» o en la «metáfora», la crueldad o la sospecha de una idealización en curso. En realidad cuanto más apreciamos el aspecto interrelacionado de los tropos como vocabulario de análisis de la práctica verbal más nos damos cuenta que resulta imposible «detener» el curso, o proceder en un tipo de lectura o de práctica «puramente ironista» o «metafórica».

Los tropos se configuran como operaciones de «salto» figurativo (aesquemático) en la interacción de campos semánticos. Esos saltos no proceden de acuerdo a «reglas» pre-establecidas en un sentido estricto. De hecho se inscriben como *modos de uso e intervención* en el marco de la operatoria y del empleo de términos disputados, al interior de secuencias no predecibles, pero analizables *a posteriori*. Es claro que hay vastos ámbitos de la cultura en los que los términos cruciales se encuentran, momentáneamente, acordados. Sin embargo la tropología es especialmente apta para captar el aspecto procesual de la interacción verbal y no verbal cuando lo que se encuentra en disputa son términos nodales en la definición o adopción de un criterio de realidad

para los hablantes. Cuando son «realidades» distintas las que están en colisión, la apelación a «léxicos últimos» estará lejos de resolver la cuestión, y no supondrá más que la reafirmación de la suscripción por parte del hablante de cierto criterio prefijado, que de todas maneras no logra validarse intersubjetivamente en el marco dialógico de una interacción duradera. El vocabulario tropológico se muestra especialmente afinado a la hora de tratar con estos compromisos con realidades divergentes, como los que pueden emerger cuando se pretende disputar el aspecto progresivo de los subterráneos y la noción misma de *progreso*.

Como vocabulario de seguimiento del intercambio ateleológico y sin reglas de marcas y sonidos, la tropología se despliega como una herramienta enteramente compatible con la visión del lenguaje pragmatista. Sin embargo entra en colisión con los elementos «románticos» rortyanos que, para peor, resucitan la teleología al comprometer a la metáfora con un tipo delimitado de tarea de autoidentificación, emancipación y afirmación existencial. Si bien es cierto que la metáfora *puede* realizar esto, no lo es tanto que *deba* realizarlo en el marco del ironismo falibilista rortyano. Como el caso de Pound patentiza, ocurre más bien que la afirmación metafórica constituye un tipo de rechazo del estado irónico, pasivo y distanciado de captación relativa de un sentido dado de realidad, aun cuando el rechazo requiera la antecedencia de aquel estado que es rechazado.

Así las cosas la *paradoja de Rorty* estriba en lo siguiente: así como es cierto que una metáfora cristalizada e incorporada al sentido común ya no es una metáfora, no deja de ser cierto que una cosmovisión tolerante, pluralista y liberal que alienta irónicamente el metaforizar nos entrega permanentemente a un estado de identificaciones que acaban con el ironismo. Cuando metaforizamos ya no somos ironistas. La complejidad del tránsito tropológico enmarca un proceso signado por la permanente reintroducción de móviles disputados y valencias traficadas, los cuales no tienen una vinculación conceptual necesaria con el horizonte del ironista. El peligro de que la nueva metaforización nos arroje a un nuevo estadio «metafísico» no se resuelve alentando un ironismo genérico imposible de sostener, sino realizando un seguimiento de las interrelaciones entre los tropos implicados. Mi propia interpretación del fenómeno en cuestión es que la eficacia irónica depende de la antecedencia de una explicitación metonímica y sinecdóquica, que son las que desarrollan las implicancias metafóricas hasta el punto en que las contradicciones son evidentes. En términos rortyanos, el ironismo es una saludable virtud cuando las teorías al uso y nuestro sentido común en torno a una idea de «realidad» son poco más que remaches y remiendos de epiciclos e hipótesis *ad hoc* que tan solo de manera muy imperfecta consiguen salvar los fenómenos. La economía y flexibilidad de los enunciados metafóricos —por ejemplo en la forma de una crítica de la modernidad sostenida en tan solo catorce palabras—

suele verse sucedida por etapas «metafísicas» que explicitan lo que era meramente insinuado en la metáfora. Con la explicitación se pierde, por lo general, la economía y polisemia metafórica, pero se enriquece la idea pretendida de que eso constituye un modo «realista» de caracterización del entorno. Por ejemplo un Pound explicita su antimodernismo volviéndose descaradamente profascista y comprometiéndose con una proyección de la realidad social palmariamente conservadora. En este contexto, el ironismo es antieconómicamente ejercido cuando se aplica al protocolo metafórico, siendo su suerte mucho mayor cuando lo que cae bajo su acción disolvente son remaches, epiciclos e hipótesis *ad hoc* metonímica y sinecdóquicamente conformados.

El ironismo no es así una virtud genérica, un designador de una tara cultural específica o el norte de un modo de interacción. Es más bien el desarticulador de las teleologías a las que nos arrojan las identificaciones metafóricas cuando se desarrollan en tramados de epiciclos y remaches «metafísicos». Un saludable ironismo vuelve sobre sí mismo para encarar los dilemas a los que se entrega un proyecto filosófico cuando pretende insertar el pragmatismo en el marco genérico de un reencantamiento romántico del mundo. No es seguro que podamos compatibilizar a Trotsky con las orquídeas salvajes, y tampoco es seguro que la metáfora davidsoniana cuadre ni con una cosa (el horizonte emancipador del romanticismo pluralista y solidario de Rorty, su relevo de Trotsky, llegado el caso) ni con la otra (su afirmación de una tarea de autoidentificación y autocreación metafórica, «los momentos de intensidad wordsworthianos», su remedo de orquídeas salvajes).

La ingrata tarea del intérprete radical es mirar el gran bazar de la cultura verbal y no verbal y reconstruir la inteligibilidad global de esos obreros sin suponer consoladoramente (¿metafísicamente?) que ese gran bazar ha de converger en sus prácticas metafóricas con lo que uno más valora. O, dicho de otro modo, lejos de comprometernos sustantivamente con ciertos elementos suscitados en el pasado por ruidos poco conocidos, afirmarnos en la relevancia formal del hecho de que el horizonte lingüístico tropológico y pragmatista nos augura invariablemente la promesa de infinitos ruidos por conocer que de algún modo habremos de hacer nuestros. Y esto será así ya sea que el lenguaje se proyecte en la dirección del ensueño y la realización de lo mejor de la especie, o que la imaginación verbal nos inscriba en una geografía en la que somos nosotros mismos los que somos soñados por nuestras propias pesadillas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davidson, Donald (1990). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- Davidson, Donald (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Teorema.
- Davidson, Donald (2007). *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Frye, Northrop (1977). *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monteávila.
- Frye, Northrop (1988). *El Gran Código*. Caracas: Monteávila.
- Frye, Northrop (1996). *Poderosas palabras*. Barcelona: Muchnik.
- Gadamer, Hans Georg (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Löwy, Michael & Robert Sayre (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Moya, Carlos (1992). Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción. En Donald Davidson, *Mente, mundo y acción* (pp. 9-45). Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, Friedrich (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Quine, Willard van Orman (1975). *Word and Object*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (1977). *The Rule of Metaphor*. Toronto: Toronto University Press.
- Rorty, Richard (1991a). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1991b). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.
- White, Hayden (1992). *Metahistoria*. México DF: FCE.

**TROPOLOGÍA, REALISMO FIGURAL Y LA CONTINGENCIA
DE LA INTERPRETACIÓN HISTORIOGRÁFICA.
APORTES PRAGMATISTAS A LA NUEVA FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA**

Verónica Tozzi

Universidad de Buenos Aires

Universidad Tres de Febrero

CONICET

La historia es discurso, la historia es relato, la historia es escritura. Desde la institucionalización de la historia científica, historiadores y filósofos de la historia se han preocupado por mostrar cómo este discurso, relato o escrito acerca del pasado se diferencia de otros discursos, relatos y escrituras por su propósito o pretensión de verdad. Ahora bien, lo que ha caracterizado a la historia científica desde su constitución es la persistente coexistencia de interpretaciones alternativas y conflictivas acerca de la misma porción de pasado, de manera que este hecho complica la realización de su objetivo: alcanzar la verdad. Esta naturaleza disputada y disputable nos deja en el siguiente dilema: o bien admitir la coexistencia de muchas verdades o bien negar legitimidad al propósito. Las discusiones acerca del estatus del conocimiento histórico han discurrido frecuentemente alrededor de la conveniencia o no de que la historia trate de emular los métodos de las ciencias naturales o sociales, específicamente en relación al hecho de que la historia, al ser escrita en lenguaje narrativo, no logra demarcarse ni del discurso literario ni del discurso del sentido común, plagado de términos vagos, ambiguos y cargados de valoraciones. Como podemos ver, la cuestión del lenguaje es interna al propio quehacer historiográfico, pero su tratamiento ha sido en general en el marco de evitar los descuidos y excesos propios de la práctica cotidiana y de la libertad literaria. No será hasta la llegada de la nueva filosofía de la historia (en adelante, NFH) que el interés en el lenguaje del historiador va a sufrir un cambio radical en el sentido de que ya no estará guiado por la pregunta por los límites de lo que se puede decir o escribir

en pos de la objetividad o la verdad, sino por las consecuencias práctico-políticas de todo discurso sobre el pasado, incluso el más científico. La elección por parte del historiador entre mantenerse en la familiaridad del lenguaje ordinario, virar hacia la precisión técnica de un lenguaje científicista o permitirse alguna licencia literaria no se dirime por la supuesta cercanía o lejanía con la realidad pasada. Ningún estilo garantiza más su fidelidad con la realidad, por lo cual, la NFH en lugar de prescribir el estilo que deben adoptar los historiadores para alcanzar la «verdad», promueve lo que ha devenido en llamarse la *autoconciencia lingüística*. Esto es, para todos aquellos que nos interesamos, ya sea desde la historia, los estudios de la memoria o la filosofía de la historia, en las consecuencias de nuestras adopciones lingüísticas para representar el pasado, la NFH advierte que ningún discurso, ni siquiera el construido desde la claridad o precisión científica es inocente o sin consecuencias en la esfera pública. La NFH ha sido atacada desde diversos frentes por su supuesto ataque a la historia, producto, según se ha dicho, de la adopción del idealismo y el determinismo lingüísticos, conducentes al escepticismo acerca del conocimiento histórico. Es entonces desde el lugar de la filosofía de la historia que llamo a una conversación con los aportes del abordaje pragmatista del lenguaje y del conocimiento, específicamente aquellos que han surgido de la reflexión sobre los estudios sociales e históricos, como es el caso del conductismo social de George Mead, y el programa fuerte para la sociología del conocimiento de Barry Barnes, David Bloor y, más recientemente, Martin Kusch, quienes no han encontrado colisión entre su aproximación sociolingüística de la epistemología y su apreciación positiva de la historia como ciencia. La obra de Mead ha sido ampliamente reconocida en el ámbito de la indagación sociológica y la Argentina es pionera en ello. *Mind, Self and Society* fue editado en español, en 1953, bajo la supervisión del sociólogo italiano¹. Más recientemente, es de destacar el lugar privilegiado que Jürgen Habermas le ha dado a Mead en su gran obra *Teoría de la acción comunicativa*. Pero las consecuencias de su trabajo para la filosofía de la historia están hoy inexploradas y merecen no solo un artículo independiente sino hacer de Mead un interlocutor insoslayable en las discusiones de este siglo sobre el conocimiento histórico. Por su parte, el *programa fuerte*, al profundizar y desarrollar las raíces wittgensteinianas de Kuhn y tan prolíficas en sus estudios sociológicos e históricos de la ciencia, sigue encontrando resistencia en el ámbito de la filosofía de las ciencias naturales. Al igual que la NFH, estos dos movimientos son tratados como si favorecieran un ataque a la ciencia, una forma más de oscurantismo. Por ello, lo que intento mostrar en este texto es que este diálogo entre el pragmatismo y la NFH

¹ Germani había emigrado a la Argentina en 1934, escapando del régimen fascista de Mussolini. Fue fundador de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires en 1957.

no es un ataque a la ciencia sino a cierta filosofía comprometida con el dualismo mente-mundo o lenguaje-realidad, individuo-sociedad, cuya adopción no hace ninguna diferencia en la práctica. Este diálogo es una invitación a reflexionar sobre la práctica científica con los mismos recursos con que ella misma realiza su tarea creativa de conocimiento. En la primera parte expongo un estado de la cuestión en la NFH. En la segunda relevo las contribuciones pragmatistas a los dilemas abiertos por dicha corriente. En la tercera propongo la interlocución entre el pragmatismo y un escrito poco leído pero crucial de Hayden White en el que expone su metahistoria en el mismo acto de aplicación al análisis de un texto de Proust, por ser el texto un ejemplo de escritura en el que se combina el uso de los tropos para hablar de la realidad con la reflexión lingüística sobre ese uso.

1

La NFH es un movimiento originado por la aparición, en 1973, de *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* de White, y continuado por Frank Ankersmit, Keith Jenkins y otros. Su aparición implica la apertura al giro lingüístico en la filosofía de la historia, por tomarse en serio y como objeto de indagación el hecho de que toda reconstrucción acerca de lo que ocurrió en el pasado, comporta la producción en el lenguaje de una representación que asume, explícita o implícitamente, compromisos ontológicos, práctico-políticos y estético-expresivos (1999b). El resultado de complejizar las dimensiones de la escritura histórica conduce a la disolución de demarcaciones esenciales entre *historia* y *filosofía de la historia* o entre *narrativa histórica* y *narrativa literaria*, pues todo discurso acerca del pasado trata de hacerlo inteligible a través de la elaboración de figuraciones que permitan relacionar de una manera sincrónica acontecimientos que se han dado en forma diacrónica. En esta tarea, historiadores y filósofos de la historia lidian con los recursos lingüísticos que les provee su cultura para producir una consideración «realista» del pasado que medie, entre otras consideraciones alternativas e incluso conflictivas, el registro sin pulir y el público (1999b).

La NFH no se ha limitado a argumentar sobre la *lingüisticidad* constitutiva del mundo sino que ha impulsado el emprendimiento de un programa de indagación a partir de la introducción de conceptos metahistóricos para el análisis de las controversias historiográficas concretas que parecen endémicas a la historiografía, pues ninguna evidencia o acuerdo en la evidencia facilitan el consenso interpretativo acerca del pasado. A lo largo de su trayectoria académica White se ha ocupado de analizar las derivas de la representación realista del pasado. Este análisis se ha provisto de dos estrategias teóricas fundamentales: la teoría de los tropos o tropología,

tomada de la retórica clásica, con el objeto de dar cuenta de las diferencias y divergencias entre interpretaciones alternativas y controversiales acerca del pasado, y el realismo figural de Erik Auerbach, con el fin de rastrear en la literatura occidental, las diversas propuestas que en diversas épocas se han ofrecido para dar cuenta «realistamente» de la realidad. Como consecuencia, White nos provee de un instrumento de carácter metahistórico para tramar la historia del realismo en occidente. Las nociones de figura y cumplimiento resultan de sumo provechosas para trazar las conexiones que diversos escritores han realizado entre los acontecimientos para representarlos adecuadamente y, por el otro, las conexiones que se establecen en estos sucesivos intentos de representación. Cada representación del pasado resulta ser una articulación figural que se presenta a sí misma como retrospectivamente cumpliendo la promesa que representaciones anteriores no han logrado pero que dejaron a la posteridad². La naturaleza contextual del realismo, así como la imposible satisfacción de dar cuenta de la realidad que lleva a un constante desplazamiento en búsqueda de nuevas representaciones, no debe tomarse en términos whiteanos como un camino de progreso y acercamiento a la verdad.

Por ello, en este punto tiene sentido la apelación de White a la tropología para reconstruir los desplazamientos conceptuales³. El análisis metahistórico tropológicamente informado permite apreciar que la no resolución por apelación a la evidencia documental de una controversia historiográfica se debe, por un lado, a que cada interpretación del pasado es una articulación contingente de la dimensión epistémica (modo de explicar), la dimensión estética (modo de trama) y la dimensión ideológica, y, por el otro, que la articulación alcanzada no le viene dictada por la evidencia ni por la realidad en sí, sino que es una adopción, no racional ni lógica, de una manera entre otras de conectar *acto*, *acción*, *actor*, *evento*, *agencia*, *circunstancia*, *condición*, *plan*, *propósito*, *éxito*, *error*, *fracaso*. La metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía darían cuenta de las diferencias de conexión de estos elementos básicos que atraviesan la combinación entre las dimensiones explicativa, estética y narrativa.

² De ello, se derivan tres prescripciones metodológicas. Cada representación de la realidad (literaria o histórica) es, en primer lugar, una propuesta de mirar bajo otro aspecto los acontecimientos pasados. Se nos insta a asumir otra perspectiva, con la promesa de que bajo esta nueva mirada la realidad se verá mejor. En segundo lugar, cada propuesta no es neutral o aséptica sino que se hace siempre desde algún contexto (disciplinar y/o político) y es el contexto el que legitima la significación alcanzada. En tercer lugar, ninguna representación llegará a ser ella misma una consumación de su propia propuesta de representación.

³ Mi objetivo es evitar la consideración de los tropos como prefiguraciones del estilo de los textos (la tesis fuerte de metahistoria) y profundizar en cierta línea sugerida en «Narrative, Description, and Tropology in Proust», acerca de que los tropos iluminan el cambio conceptual e interpretativo. Estrategia que ha sido sugerida por Lavagnino (2011) pero que fundamentaré desde otra perspectiva y con otro marco filosófico.

Por otra parte, no debe pensarse que cada interpretación o representación historiográfica puede analizarse de manera aislada en términos del tropo informante, lectura que ha sido favorecida por la interpretación kantiana de los mismos como modos diversos de la conciencia histórica aplicados al contenido, lectura que favorece, según mi visión, el relativismo histórico de corte escéptico. Esta exposición del análisis tropológico ha devenido canónica, se la puede encontrar en cualquier escrito crítico o positivo de la obra de White. Lo que yo propongo en este artículo es leer el ciclo tropológico en términos conversacionales para evitar el idealismo y el determinismo lingüístico que el propio White quería evitar. Considero que esto se logra si pensamos el ciclo no en términos de las escuelas estructuralistas sino pragmatistas. Por el contrario, la tropología es relacional, es decir, cada acto tropológico implica un giro en relación con algún otro tropo; no es la mera conformación aislada de un contenido informe, por tanto, es en la comparación entre diversas interpretaciones que podemos capturar el tropo motivante de la misma. Cada representación es ella misma una articulación contingente de formas de tramar, explicar y comprometerse ideológicamente, que no responde a la realidad sino a ese giro tropológico en respuesta o rechazo a la articulación anterior.

En fin, como podremos ver, ha sido y es una preocupación constante para White el detallar explícitamente el estatus del instrumento metahistórico utilizado para analizar, a su vez, las representaciones y conceptualizaciones de los eventos o procesos sociales. Por otra parte, si bien no quedan dudas de que estamos ante instrumentos de carácter metahistórico, White es consciente de la necesidad de abordar las cuestiones filosóficas acerca del estatus del lenguaje en general y del lenguaje histórico y metahistórico en especial. En otras palabras, apelar a categorías metahistóricas para analizar los discursos históricos o los cambios conceptuales y políticos de los que se ocupa la historia no lo libera de responder a posibles acusaciones de determinismo en relación con el lenguaje y aquello de lo que habla. Justamente en el caso de una ciencia como la historia, que hace gala de su empiricismo y fundamental apego a la evidencia y a los hechos, cualquier introducción de conceptos históricos (para dar cuenta de los acontecimientos del pasado) o metahistóricos (para dar cuenta de la propia producción historiográfica) que no hayan sido, de algún modo, derivados de la «evidencia» o no muestren alguna conexión con la realidad pasada deviene sospechosa.

Mi sugerencia apunta a que la NFH —tan prolífica en la oferta de un instrumento metahistórico potente para revelar todo lo que está implicado en una controversia acerca del pasado no resoluble por la mera apelación a la evidencia— no ha sabido elaborar una estrategia eficaz de defensa de su instrumental metahistórico y ha coqueteado, a veces, con alguna versión kantiana de dicho instrumental o reeditado el dualismo lenguaje/realidad que quería disolver. Este flanco débil proviene,

según mi perspectiva, de no acentuar suficientemente el carácter pragmático social de nuestras prácticas lingüísticas. Más concretamente, la NFH ha advertido su familiaridad con el pragmatismo clásico, el neopragmatismo y la filosofía wittgensteiniana —tales son los casos de la apreciación positiva del neopragmatismo rortyano por parte de Keith Jenkins y Frank Ankersmit, o la reciente revalorización de las nociones de *experiencia* de William James y John Dewey por parte de Martin Jay. Pero estos recorridos o bien no han sido suficientes para evitar las consecuencias escépticas o bien han significado un regreso a alguna forma de fundacionismo experiencial. Esto se debe, me aventuro a afirmar, a que no se han tenido en cuenta a aquellos exponentes del pragmatismo mayormente inspirados en la reflexión sobre el estatus del conocimiento social e histórico, que permiten apreciar el pluralismo controversial propio de las ciencias sociales e históricas como signo de fertilidad investigativa. Estas reflexiones pragmatistas que traigo aquí beben de una doble fuente: una que remite a la noción de «finitismo del significado» (*meaning finitism*) inspirada en las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, desarrollada por Barry Barnes y David Bloor a partir de sus investigaciones sobre sociología del conocimiento y profundizada recientemente por Martin Kusch, historiador y filósofo de la ciencia. Y otra del pragmatismo clásico, específicamente el conductismo social de George H. Mead y que dio lugar al programa de investigación sociológico conocido como *interaccionismo simbólico*.

2

En su primera y canónica formulación, la teoría, señala Martin Kusch en *Knowledge by Agreement* (2002) se presenta sobre todo en relación con los conceptos empíricos pero es una teoría general del significado. En contraste con el determinismo lingüístico, interesado en explicar cómo el significado previamente constituido determina las sucesivas aplicaciones (la extensión) y cómo el término es verdadero de esa extensión (determinación y verdad), para el finitismo los significados se desarrollan a través del tiempo y nunca serán suficientemente estables ni fijados como para determinar la extensión. Los significados son hechos y rehechos por los usuarios del lenguaje. Si bien estrictamente son las instituciones sociales las que estatuyen los ejemplares para el uso correcto, solo en las prácticas los significados son juzgados, invocados, adscriptos, corregidos, desafiados y convenidos. Para apreciar esta especial consideración del carácter social, contingente y activo del significado, nuestros autores nos ofrecen un ejemplo acerca del aprendizaje ostensivo de clasificaciones por parte del niño y una consideración teórica sobre la naturaleza de las instituciones sociales. Vayamos al caso.

Durante el entrenamiento, el niño se provee de un conjunto limitado de ejemplos de una categoría dada, esto es, no toda instancia de aplicación tiene el estatus de ejemplar. Dado el carácter local del aprendizaje, diferentes niños contarán con diferentes conjuntos. ¿Por qué hablamos de *ejemplares* y no meramente de la aplicación del término a una nueva instancia? Porque el aprendizaje involucra la habilidad para nuevas e impredecibles aplicaciones: eso quiere decir que cada nueva aplicación no viene determinada por alguna norma más allá de la aplicación, ni los casos de aplicación son idénticos; más bien, quiere decir que cada nueva aplicación es performativamente un juicio de similaridad. Tres observaciones aclararán este punto. Primero, los juicios de similaridad no son subjetivos sino contextuales y la mayor parte del tiempo hay acuerdo. Segundo, este acuerdo persistente se explica tanto por la común fisiología como por el común entrenamiento lingüístico de los participantes en la interacción comunicativa. Tercero, no obstante fisiología y entrenamiento común, hay lugar para la diferencia. En fin, intereses y objetivos controversiales conllevarán a juzgar de manera diferente la similaridad de los casos. El conjunto de ejemplares para una categoría dada cambia con el tiempo, el niño construye un conjunto a través del tiempo agregando nuevos ejemplares a los viejos, arrojando y remplazando otros, siempre a partir de las interacciones en las que se involucra (Kusch, 2002, p. 204).

Vayamos ahora a la teoría social. La consideración wittgensteiniana de los juegos del lenguaje como seguimientos de regla y las formas de vida como los juegos de lenguaje compartidos habilitaron a filósofos como Winch, Anscombe y los sociólogos de Edimburgo a concebir la sociedad sin caer en la dicotomía individualismo/holismo. Ello es así pues las instituciones sociales están también sujetas a la lógica del finitismo, su producción y su reproducción no están determinadas por reglas ni normas preexistentes a las acciones de los agentes, es más, las reglas y normas son ellas mismas instituciones sociales, ligadas de manera intrínseca al discurso que habla sobre ellas. El discurso creador de instituciones es autorreferente: el discurso sobre el dinero crea *dinero* como referente para ese discurso; por ello los actores sociales tienen que hacer decisiones respecto al uso del *dinero*⁴.

Contrariamente a aquellos que temen que el giro lingüístico ineluctablemente fusiona *palabra* y *cosa*, la versión finitista del giro no sostiene la afirmación *naïve* de que la comunidad hace a algo *gato* por llamarlo *gato*, no iguala *hacer de crear* y *hacer de categorizar*. Solo advierte que el agrupamiento de ciertos animales

⁴ Muchas instituciones sociales tienen el carácter de modelo de consenso local. En este modelo, una aplicación es *correcta* más que *incorrecta* debido a que los interlocutores «dejan continuar» (*get away with*) o, incluso, aprecian el modo en que se ha juzgado la similaridad entre un ejemplar compartido y una entidad encontrada. Dentro de esta lógica, el medio ambiente causa pero no determina la corrección (Kusch, 2002, p. 206).

para llamarlos *gato* no solo no responde a características de los animales mismos sino que ningún acuerdo sobre cómo agrupar garantiza ni determina las futuras aplicaciones del término. Las aplicaciones no se basan en la identidad sino en la similaridad; eso implica que el conjunto de ejemplares deriva continuamente, continuamente se están renegociando las aplicaciones, al punto que ningún individuo aislado podría capturar por sí solo aquellos casos que sean similares, pues, dado que siempre hay desviaciones, el individuo no tiene los recursos para ejercer el monitoreo de sus propias performances apelando a algún criterio independiente.

Podemos resumir en cinco tesis esta consideración social del significado y el lenguaje que se hace cargo de la contingencia del mismo sin caer en el idealismo ni el determinismo lingüístico.

- (1) Las aplicaciones futuras de un nombre quedan abiertas.
- (2) Ningún acto de aplicación es indefectiblemente correcto, la relación entre las numerosas aplicaciones de lo «mismo» remite al símil o analogía y no a la identidad.
- (3) Todos los actos son revisables en función de la deriva en el conjunto de ejemplares o por intereses.
- (4) Las aplicaciones sucesivas de un término de clase no son independientes entre sí, por el contrario, influyen en las nuevas aplicaciones.
- (5) Las aplicaciones de diferentes términos no son independientes.

Meaning finitism es justamente el rechazo a la creencia en la fijación de la extensión, esto es, si la *intención* es el significado y la *extensión* es la clase de sus aplicaciones, el significado entonces *determina* (fija a futuro) la extensión. Con todo, para *meaning finitism* la extensión no existe por fuera de las decisiones de los hablantes. El contenido de la clase depende de las decisiones.

Ahora bien, el acento puesto por Kusch en el carácter interesado, situado e impredecible de las estabilizaciones del significado, no lo conduce a expulsar la deriva conceptual al ámbito de lo irrepresentable o incognoscible, por el contrario, el historiador en retrospectiva puede reconstruir la deriva. Es como si para Kusch el finitismo del significado no cuestionara la consideración del sentido común sobre la radical diferencia entre pasado (como irrevocable) y el futuro (lo incierto e indeterminado). Una consideración *presentista* de la historia sería una forma de escepticismo. Es en este preciso punto que encuentro crucial que la NFH preocupada por las posibles consecuencias idealistas y deterministas de sus instrumentos metahistóricos, incluya como interlocutor a George H. Mead.

La importancia del conductismo social meadeano para el desarrollo de los estudios sociales en términos comunicativos, basada en una consideración social e interactiva del significado, situada o comunitaria y de acuerdo con intereses, ha alcanzado amplio reconocimiento. Por su enfoque conductista, supera la introspección, el cartesianismo y los idealismos. Por su enfoque social, supera el individualismo al que quedaba atado el conductismo watsoniano. Junto con los exponentes de la Escuela de Chicago (entre los que se encuentra Herbert Blumer, quien acuñó el nombre *interaccionismo simbólico*) da lugar a un programa sociológico que aprecia el carácter previo y constitutivo de la sociedad para el individuo evitando, no obstante, las consecuencias deterministas y teleológicas del funcionalismo.

El reconocido trabajo de Mead sobre el origen de la comunicación significativa a partir de la conversación gestual ha sido crucial para las sociologías que ponen a la acción comunicativa y al intercambio lingüístico como base de la organización social. La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano y la subsiguiente conducta de dicho organismo en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación. La matriz dentro de la cual nace la significación es una relación triple entre el gesto en el primer organismo, el gesto con el segundo organismo y el gesto con las subsiguientes fases del acto social dado. El gesto no es la expresión o exteriorización de la interioridad del organismo sino que es gesto en la matriz del acto social.

La contribución de esta consideración social y sistémica de la significación a la disolución de los dualismos mente/mundo y naturaleza/conciencia ha sido plenamente reconocida. Pero hay un aspecto crucial de la filosofía meadeana que hace necesario hoy volver a ella y ponerla en conversación con los exponentes del giro lingüístico de la NFH: su compromiso con la teoría de la selección natural y con la tesis emergentista. Como Mead nos explica en *Espíritu, persona y sociedad* (1999), el origen de la inteligencia en el plano humano no es más que la adaptación mutua de los actos de los diferentes individuos humanos. Este proceso social del hombre se lleva a cabo gracias a la comunicación por medio de gestos en los planos inferiores de la evolución humana y por símbolos significantes (los gestos que poseen significación son más que meros estímulos sustitutos) en los niveles superiores de dicha evolución. Mi propuesta es efectuar una apropiación pragmática de la emergencia como programa de investigación en tanto no toma como precedente de la investigación aquello que tiene que explicar.

Quisiera apropiarme del emergentismo como una heurística histórica que permite rastrear la aparición de facultades y procesos humanos de máxima complejidad sin presuponer un individuo o mente por fuera del propio proceso de su aparición.

Aceptar la emergencia para dar cuenta de la conciencia o la mente es el resultado de la propia actitud conductista y social, como un programa de investigación que en lugar de apelar a *a priori*s, investiga los productos sofisticados de la sociedad humana en términos de emergencia, como resultado de interacción social básica y vital; la experiencia es conducta y la conducta es social.

El emergentismo es lo que hace a la consideración activo-holista del acto significativo más radical en la desactivación del idealismo y determinismo lingüísticos que acechan a toda consideración sociolingüística del conocimiento a la que han adherido en general los nuevos filósofos de la historia y, en particular, White. El emergentismo permite la disolución del dualismo *conocimiento histórico* (no fijo, cambiante y discontinuo) y *pasado en sí* (fijo e irrevocable responsable del escepticismo histórico). En «El presente como locus de la realidad» (Mead, 2002) el emergentismo y la consideración activo-holista del acto significativo son aplicados al estudio de la naturaleza del presente y la experiencia. Siguiendo a Whitehead, Mead muestra la inasibilidad de la noción de *presente instantáneo* pues, en rigor de verdad, en tanto los instantes son infinitamente divisibles no son experimentables. El presente o los presentes son especiosos, densos y diversos en su amplitud temporal, implican un futuro y un pasado que negamos que existan. La densidad del presente se manifiesta en sus características identificatorias propias: el devenir y el desaparecer, el llegar a ser y el dejar de ser. La realidad es la realidad de nuestra experiencia del presente, siendo la experiencia un proceso vital de autoajuste entre el organismo y el entorno. Es en este contexto que surge la pregunta, según Mead, por la relevancia que tendría para nuestra experiencia y para la del científico y el historiador, la existencia del pasado independiente del presente. ¿Qué diferencia haría a nuestra investigación aceptar no solo la realidad del pasado sino el hecho de su irrevocabilidad sin importar lo que ocurrió después? ¿Qué importancia tendría la idea de que nada de lo que ocurriera después que el pasado pasó podría cambiar sus características universales o eternas? En un sentido relativo a nuestra propia experiencia, el pasado o los pasados con los que nos enfrentamos son tanto revocables como irrevocables. Son revocables pues aun cuando el historiador pueda reconstruir lo que pasó y dar una explicación autenticada, no podrá evitar que la reconstrucción que hagan los historiadores del futuro difiera de la nuestra. Pero, además, el pasado es revocable pues el mundo de los historiadores del futuro no podrá diferir del mundo que es hoy sin rescribir el pasado que ahora vemos al volver nuestra mirada atrás. La finalidad o significado del «lo que fue» pertenece al mismo presente en que se explica ese «lo que fue»: el «lo que fue» es «lo que fue» para mí o para nosotros ahora en nuestro presente y cambiará para otro presente. «La verdad es que el pasado está ahí, en su certeza o probabilidad, en el mismo sentido en el que está el emplazamiento de nuestros problemas» (Mead, 2002, p. 196).

Ahora bien, Mead parece dar un respiro al creyente en la realidad del pasado concediendo que el carácter de irrevocable nunca se pierde... lo sucedido es irrecuperable. Pero de ello no se sigue la relevancia para nuestra experiencia de un pasado real en el que estamos haciendo descubrimientos, pues, nuevamente, necesitamos confrontar el pasado real con el presente desde el punto de vista del presente, desde el punto de vista de lo emergente, de la ocurrencia de lo emergente. El pasado al que miramos desde el punto de vista del emergente es otro pasado, es un pasado diferente ¿Por qué? Porque el *emergente* por definición no es una consecuencia necesaria del pasado; antes de que emergiera, el pasado no era un pasado de ese emergente. Ahora bien, una vez que emergió, se puede, sí, descubrir la conexión con el pasado al que siguió, en fin, se puede reconstruir el pasado, pero esa reconstrucción es una redescipción que muestra en el presente al emergente como siguiéndose de ese pasado (2002, p. 195). Como ha señalado en «La realidad objetiva de las perspectivas», la reconstrucción en un presente del pasado es parte del pasar, es un emergente del proceso, es un proceso de autoajuste del organismo con el entorno. La perspectiva no es el pensamiento desde el punto de vista del ojo de Dios o externo al propio proceso. La perspectiva es un evento novedoso no determinado aunque condicionado por el entorno que emplaza los problemas que promueven la redescipción o rearticulación del sistema. No hay idealismo ni determinismo. Es momento ahora, de atravesar la consideración whiteana sobre el proceso de interpretación histórica con el objetivo de apropiarnos pragmáticamente de su propuesta metahistórica sin peligro de idealismo o determinismo lingüístico.

3

En «Narrative, Description, and Tropology in Proust» (1999a), White busca identificar la función predescriptiva y preexplicativa de la interpretación producto de la etapa que él considera preliminar de asir un objeto por la conciencia. La modalidad de la articulación discursiva no puede ser elucidada en términos lógico-deductivos. Ahora bien, este autor no solo está afirmando el holismo lingüístico, sino que da un paso más para sugerir que la relación entre los elementos que componen una estructura interpretativa es tropológica; es decir, responde a algunas de las cuatro figuraciones de la retórica clásica.

Sodome et Gomorre es para White una teoría aplicada de una teoría de la interpretación. El pasaje de la contemplación de Marcel de la fuente de Hubert Robert describe cuatro percepciones de la caída del agua de la fuente como intentos de reconocimiento a medida que se acercaba. El pasaje, por un lado, tiene una estructura tropológica y, por el otro, tiene una semejanza estructural con las tres escenas

precedentes: la que abre el capítulo con la observación de una escena de seducción homosexual, los esfuerzos de Marcel en reconocer e identificar la taxonomía de tipos nobles y *hangers-on*, la genuina nobleza con la hipocresía. Cada escena conforma un *interpretandum* diferente: homosexualidad, tipos sociales marginalizados, nobleza y obra de arte. Cada una contiene cuatro descripciones de su objeto en una manera figurativa distintiva (cada escena tiene una estructura tropológica) y cada una consiste de consideraciones narrativas del esfuerzo del narrador para reconocer e identificar la naturaleza y clases de objetos contemplados, cada una, en fin, contiene una consideración del pasaje del narrador entre las modalidades dominantes de figuración: de una apreciación metafórica a una dispersión metonímica de sus atributos, a una comprensión sinecdótica de su posible naturaleza a un distanciamiento irónico del proceso de interpretación⁵.

La *interpretación* es una articulación discursiva que se realiza en el habla o la escritura como resultado de impredecibles movimientos del pensamiento en forma de «giros». Este proceso no podría ser reconstruido lógicamente, sino figural y tropológicamente, esto quiere decir que una interpretación no solo nos presenta sus objetos de interés o temas *sino que, no literalmente, sino tropológicamente* remite al proceso mismo de figuración que transforma el referente de un objeto de percepción en un posible objeto de conocimiento. Es decir, como discurso es tanto acerca de lo que habla como acerca de cómo habla, sin poder realizar una distinción analítica estricta entre el metanivel y el lenguaje objeto. Ahora bien, en términos de sumo dramatismo, White dice que la interpretación «desea» hablar la verdad literal acerca de sus objetos de interés pero (la propia interpretación) se genera por un sentido fundamental de la inadecuación de cualquier convención de literalidad para la representación de esos objetos.

Explicitado en estos términos White parece estar hablando del discurso a la manera de un macro sujeto autoconsciente: el lenguaje que desea, al tiempo que sabe que no puede cumplir su deseo, expresiones que dejan abierta la puerta para todo tipo de críticas sobre determinismo lingüístico, reificacionismo, etcétera. ¿Cómo podríamos apropiarnos del instrumento metahistórico y metalingüístico que nos provee la tropología y evitar el desliz al cartesianismo o al determinismo lingüístico?

⁵ Las tres escenas sirven como significado principal de la escena de la fuente misma pues permiten comprender la ubicación de la descripción de la fuente en la narrativa mayor en tanto cumple una función metanarracional: la cuarta descripción, la irónica, del surtidor como no más que un surtidor habilita tomarlo como una instrucción de Proust a leer los eventos de este relato como un relato. Entre la primera y la cuarta escena no hay conexión causal ni lógica sino trópica, por esto White entiende, impredecible, innecesaria, indeducible, arbitraria pero al mismo tiempo funcionalmente efectiva y retrodecible como una unidad narrativa una vez que su relación trópica a lo que viene antes y a los que viene después es discernida. White (1999a, p. 132).

¿Cómo evitar una lectura mecanicista de la deriva del lenguaje? ¿Cómo evitar ver el ciclo tropológico en términos teleológicos, dirigidos a un fin?

Existe una manera más terrenal y menos dramática de expresar el carácter no lógico ni empírico de la articulación: en la versión finitista podemos sostener que cada articulación es resultado de negociaciones llevadas a cabo por agentes activos según sus intereses y que la relación entre los elementos de cada interpretación así como de las diferentes interpretaciones puede reconstruirse tropológicamente en lugar de lógica o racionalmente. Por tanto, la *inadecuación* es esencial no porque el objeto referente sea esencialmente determinado e inalcanzable para el lenguaje, sino porque cada articulación es resultado de una negociación contextual y contestable por otros agentes⁶.

Principalmente debemos notar que aquellas unidades de las que se ocupa la historia intelectual, la historia de la ciencia, la historia de la historia, no son entidades aisladas sino que interesan en comparación para ver el cambio y la continuidad. Al igual que con las escenas descritas por Proust, cada articulación y cada paso de una articulación a otra puede reconstruirse tropológicamente, queriendo destacar con ello la naturaleza impredecible y contingente de una deriva de tipo conversacional más que lógica o racional. No se trata de estructuras ni de relaciones objetivas ni subjetivas. La tropología no nos enfrenta con una estructura autónoma con sus propias leyes: el lenguaje o el discurso ni con el interior de los sujetos, el pensamiento. La tropología nos muestra las derivas conversacionales, posibles y contingentes en torno a los asuntos humanos en los que se ponen en juego controversial y contingentemente cuestiones epistémicas práctico-morales y expresivas de modo no coherente. En fin, se trata de dar cuenta de la articulación discursiva como si quisiéramos ir más allá de la articulación misma, la cual se nos presenta, a la vez, como acabada y coherente, pero no definitivamente satisfactoria. Ahora bien, la insatisfacción no debe atribuirse a una inadecuación objetiva con el objeto independiente sino que, desde un punto de vista metahistórico, advertimos que es el resultado del conflicto de intereses entre individuos activos.

⁶ Si, como dice White, la retórica es la teoría de las bases tropológicas del habla, discurso y textualidad, eso debería querer decir que hablar del discurso nunca puede hacerse desde el punto de vista de la primera persona del singular, suponiendo que hay un interior que el crítico o el historiador debe capturar por algún procedimiento empático. Las palabras de este autor cuando remite al pensamiento o la conciencia podrían erróneamente hacer sospechar abrirse a la introspección. Pero por mi parte sostengo que o bien remite a la tercera persona en tanto que se limita a analizar lo que se muestra y lo que se muestra es que «la estructura de las modalidades de figuración utilizadas en el proceso de transformar el referente de un objeto de percepción en un objeto posible de conocimiento cuenta entre los contenidos del discurso específicamente interpretativo» (1999a, p. 128).

El texto de Proust, según White, pone en funcionamiento el instrumento tropológico mismo, podríamos decir que el pasaje proustiano funcionaría como un ejemplar de la interpretación para aplicar en aquellos casos en que nos interesamos para reconstruir la estructura de una interpretación o para reconstruir una controversia interpretativa o para reconstruir la historia de las interpretaciones (articulaciones y rearticulaciones figurativas) de un evento o proceso histórico-social.

La deriva tropológica no es un proceso autodirigido desde el pasado hacia el presente y el futuro, en términos estrictos es una articulación retrodictiva. No hay ninguna necesidad de pasar de la metáfora a la metonimia y etcétera. No hay ningún motor de cambio lingüístico; es más, no hay un primer momento metafórico a partir del cual se suceden los otros giros. Solo desde el presente o, en otros términos, desde cualquier punto de partida podemos articular los otros momentos como figuras que piden cumplimiento, como la metáfora que será fragmentada en una metonimia o sinecdóquicamente integrada. Hablamos en futuro, pero estamos actuando hacia atrás. Desde cualquier instancia se puede articular el ciclo y reconstruir la controversia y el consenso. El instrumento nos pone en evidencia los intereses en conflicto o en consenso a la hora de actualizar una articulación discursiva⁷.

Nuestra propuesta concreta reside en ofrecer una estrategia de relectura pragmatista de la propuesta metahistórica whiteana con el objetivo de evitar el determinismo y el idealismo lingüísticos. Ello permitirá apreciar a los tropos como articulaciones significativas contingentes, situadas y revocables, y evitar concebir a la causalidad figural (que conecta los pasos de un tropo al otro) en los términos de un derrotero lingüístico inevitable pero insatisfecho por esa realidad que se resiste a ser articulada. Cada articulación tropológica es resultado de un giro o *drift* del lenguaje para presentarse como realizando lo que alguna articulación anterior no logró, pero la ineficacia de la articulación anterior y la superioridad presumida de la nuestra depende de la situación presente y es resultado negociado según los intereses cooperativos de la propia situación. El carácter precursor de la articulación anterior es un elemento de la articulación en el presente, no es algo que viene del pasado ni que determina desde el pasado. Por eso mismo, el realismo de nuestra propia articulación tropológica depende del contexto de situación y es, por eso, contingente y revocable por otro giro tropológico que medirá su superioridad no por una comparación efectiva con

⁷ El discurso interpretativo está gobernado por los mismos principios de configuración que la narración para dotar a los eventos con la coherencia estructural de un *plot*. El texto de Proust cuenta un relato en el que el individuo es narrador y protagonista y los temas son los procesos de búsqueda y reconocimiento, pérdida y recuperación de significado, reconocimiento y mal reconocimiento, identificación y mal identificación, nombrar y mal nombrar, explicación y ofuscación, iluminación y mal iluminación (White, 1999a, p. 143).

la articulación anterior sino en relación con la nueva situación. Esta lectura desde el pragmatismo social captura no solo la contingencia —revocabilidad de toda articulación conceptual y lingüística en general e historiográfica en particular, sin apelar a una realidad independiente de toda articulación que se resiste a ser articulada o escapa a toda articulación— sino que además nos permite apreciar la utilidad de los instrumentos metahistóricos para el análisis de las controversias historiográficas.

CONCLUSIÓN

Las contribuciones pragmatistas originadas en las reflexiones sobre los estudios sociales permiten tomar distancia contra cualquier semiótica social de raíz estructural funcionalista del lenguaje y del metalenguaje⁸. Esto es, las actividades mediante las cuales los miembros de una sociedad producen y manejan las situaciones de las actividades cotidianas organizadas son las mismas que los métodos que utilizan para hacer explicables esos contextos. White no ha cejado en interesarse por producir un instrumento metalingüístico que rastree el cambio conceptual o interpretativo, que rastree las articulaciones, desarticulaciones y rearticulaciones. Mi tesis es que para involucrarse en ese juego metahistórico de naturaleza metalingüística no hace falta apelar a dos órdenes ontológicos separados y con leyes diferentes, sean pensamiento y lenguaje, lenguaje y mundo, concepto y evento. Los tropos y los conceptos metahistóricos son ellos mismos intervenciones lingüísticas efectuadas en relación con el interés de reconstruir el cambio conceptual, interés situado que incidirá en la metahistoria que resultará, sea conflictiva o consensuada, y que no dejará de ser contingente y revisable siempre según intereses. Cada nueva articulación, además, resulta una intervención en el presente que responde a un reajuste con el entorno, es la emergencia de la novedad cuya validez no depende de condiciones determinantes del pasado sino de la nueva negociación.

No hay determinismo lingüístico sino agentes activos usando sus instrumentos, ni hay peligro de autorrefutación por autorreferencialidad, el aparato metahistórico puede aplicarse al propio ejercicio metahistórico, se puede comprender figuralmente la figuración misma, tropológicamente el tropo.

⁸ Justamente, en esta misma línea, Cecilia Hidalgo describe el giro wittgensteiniano dado por el antropólogo Clifford Geertz, evadiendo la heteronormatización del lenguaje. La desemejanza entre las posiciones de Claude Lévi-Strauss y de Geertz, tanto en lo filosófico como en lo teórico y metodológico, resulta abismal y sus metáforas son eco de esa desemejanza. Es más, son las metáforas del juego y del drama, pero sobre todo de la acción social como texto las que permiten a Geertz mostrar su distancia con respecto de una semiótica social estructural-funcionalista (2012).

Finalmente, sí, habrá relativismo, pero ello no involucra que las articulaciones metahistóricas sean arbitrarias o idiosincráticas, sino contextuales en tanto productos activos de agentes, resultado negociado de intereses, contingentes e impredeciblemente revisables. Con lo cual no solo estamos advirtiendo sobre la no existencia de leyes o códigos lingüísticos que nos guíen en nuestros juegos metahistóricos sino que además tenemos que negociar nuestros intereses a la hora de producir una nueva rearticulación que reconstruya retrospectivamente el cambio o deriva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Hidalgo, Cecilia (2012). De las máquinas y los organismos a los juegos y los textos: el valor cognitivo de las metáforas en ciencias sociales. En Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino (comps.) *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*. Buenos Aires: EDUNTREF.
- Kusch, Martin (2002). *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lavagnino, Nicolás (2011). Topología, agencia y lenguajes históricos. Escepticismo, relativismo y ficción en la filosofía de la historia de Hayden White. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, LX, 145.
- Mead, George H. (1999). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mead, George H. (2002). *La filosofía del presente*. Madrid: CIS.
- White, Hayden (1992). *Metahistoria, La imaginación histórica en el siglo diecinueve*. México DF: FCE [primera edición en inglés: 1973].
- White, Hayden (1999a). *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden (1999b). Preface. *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.

SEXTA PARTE
PRAGMATISMO Y EPISTEMOLOGÍA

DEWEY, HICKMAN Y LA NATURALIZACIÓN DE LA TECNOLOGÍA: APORTES A PARTIR DE LA CONCEPCIÓN NATURALIZADA DE LA EXPERIENCIA

Darío Sandrone

Universidad Nacional de Córdoba

CONICET

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas Larry A. Hickman es quién más se ha dedicado a estudiar la concepción de tecnología en la obra de John Dewey en el marco de su teoría del conocimiento¹. Él ha afirmado que se puede utilizar su filosofía para «...naturalizar la tecnología, es decir, localizar la tecnología como una actividad cognitiva en la historia evolutiva de los organismos complejos» (2001, p. 4).

Su planteo inicial al respecto aparece publicado en 1990 bajo el título de *John Dewey's Pragmatic Technology*. En este primer desarrollo, sin embargo, sostiene que la tecnología excede la dimensión cognitiva de la experiencia. Para Hickman, Dewey rechaza que la tecnología sea una cuestión epistemológica pues, según él, este autor:

Trató de debilitar la posición epistemológica con el argumento de que la tecnología tiene que ver con la experiencia en un sentido más amplio que el más amplio de los enfoques epistemológicos podría contener. Sostuvo que una de las falacias

¹ La estandarización de la obra de John Dewey fue realizada en primera instancia en la edición crítica de las *Obras Completas de John Dewey, 1882-1953*, editada por Jo Ann Boydston (Southern Illinois University Press, 1969-1991). Fueron publicadas como *The Early Works (EW)*, *The Middle Works (MW)*, y *The Later Works (LW)*. Estas siglas siempre están seguidas por el volumen y el número de página. Por ejemplo, el ensayo *Evolution and Ethic* corresponde a *The Early Works*, volumen 5, página 34 (*EW.5.34*).

En este trabajo usamos, sin embargo, la edición electrónica, editada por Larry A. Hickman (InteLex Corporation, 1996). Afortunadamente y con el fin de asegurar la uniformidad de las referencias, esta última utiliza las mismas líneas y saltos de página que la edición impresa, por lo que no genera ninguna dificultad ni diferencia.

Por último, cabe aclarar que también utilizo algunas traducciones al español. Siempre que están disponibles cito por las traducciones, de lo contrario cito y traduzco por la edición en inglés antes mencionada.

principales en la historia de la filosofía la de tomar las «competencias cognitivas» como paradigma de toda experiencia humana. Además, sostiene que existen vastas áreas de la experiencia humana, en las que incluso se desarrollan actividades tecnológicas, pero no hay relación de conocimiento (1990, p. 7).

En resumen, según esta perspectiva, la dimensión tecnológica de la experiencia humana es más amplia que la dimensión cognitiva.

Sin embargo, diez años después, en 2001, Hickman publica *Philosophical Tools For Technological Culture* para repensar las tesis centrales de su anterior libro, que hemos mencionado recién. Desde nuestro punto de vista, en este nuevo trabajo se modifica la anterior perspectiva, puesto que se afirma ahora que según la concepción de Dewey, el conocimiento es condición necesaria para la producción de actividades tecnológicas, es decir, no hay tecnología en una etapa precognitiva. Esto lleva a Hickman a sostener la distinción entre *técnica* y *tecnología*, y a circunscribir el segundo de estos ámbitos al aspecto cognoscitivo de la experiencia y el primero al precognoscitivo.

La reconstrucción de las plataformas técnicas requiere reflexión o cognición y, por consiguiente, investigación sobre las técnicas, herramientas y artefactos existentes. El mejor término para esto es *tecnología*. Si *tecnología* se utiliza en su sentido etimológico correcto, se remite a (y se caracteriza como) las experiencias en que se despoja la transparencia e inmediatez en la que se producen e intervienen las herramientas y los métodos de reconstrucción. En resumen, la tecnología implica la intervención cognitiva en la técnica, es decir, la investigación sobre el uso adecuado de herramientas y artefactos. *Tecnología*, sería así, el estudio de la técnica, ya que solo con la intervención de la investigación sistemática es que la *techné* llega a tener un logos propio (Hickman, 2001, pp. 16-17). Desde este nuevo enfoque la dimensión cognitiva es mayor o igual a la dimensión tecnológica y la contiene.

En las dos obras mencionadas Hickman realiza un estudio minucioso sobre la concepción de tecnología de Dewey y la relación con los diferentes aspectos de su filosofía, ya sea en el plano metafísico, epistemológico o ético. La tesis central del primer trabajo sostiene que la investigación dentro de los campos tecnológicos —entre los cuales estaba incluida la ciencia— formó la base de un proyecto más amplio de Dewey: su análisis y crítica de los significados de la experiencia humana. La conclusión del segundo trabajo, con el que intentó responder a las críticas del primero sostenía que el pensamiento del autor pragmatista brinda una base teórica y filosófica para explicar los fenómenos tecnológicos en términos naturales. En este trabajo suscribimos a ambas afirmaciones. No obstante, observamos que si bien en ambos libros se defienden las mismas tesis centrales, al menos en las enunciaciones generales puede verse una divergencia que consiste en definir a la actividad tecnológica como

el resultado de una actividad investigativa o como una dimensión que excede el ámbito cognitivo de la experiencia.

Carl Mitcham ya había señalado el problema que aparejaba la primera interpretación, la que supone que la tecnología se extiende a todos los ámbitos de la experiencia y no solo al cognitivo: «Si prácticamente todo el conocimiento, y de hecho toda la actividad humana, es o debería ser en su esencia técnica, esto plantea el problema de que el concepto de tecnología se convierte en vacuo» (1994, pp. 74-75). Ciertamente, si no hay diferencia entre un hecho técnico y cualquier otra forma de la experiencia, toda dimensión humana es una dimensión técnica por lo que se le quitaría cualquier tipo de existencia específica. Si bien Hickman acuñó la segunda caracterización, la que presenta a la actividad tecnológica como un tipo específico de actividad cognitiva, para responder a la acusación de reduccionismo lanzada por Mitcham, no pareció ser suficiente ya que en 2003, estas acusaciones vuelven a reiterarse en el número 7 de la revista *Techné*, esgrimida por algunos filósofos de la tecnología², quienes siguen sosteniendo esa crítica, incluso sobre este nuevo planteo de Hickman.

En el presente trabajo, sostenemos que para dirimir esta cuestión es imprescindible complementar el planteo de Hickman con el análisis de la noción naturalizada de la experiencia que Dewey elabora a lo largo de su obra. Posteriormente intentaremos mostrar cómo esta caracterización naturalista de la experiencia no deja más opción que aceptar la segunda concepción de tecnología: la que supone que la técnica es un subconjunto de la experiencia cognitiva, y que, en la filosofía de Dewey no puede haber tecnología fuera de las relaciones cognitivas entre el sujeto y su entorno. Para ello consideramos indispensable articular la concepción de técnica con la concepción naturalista de la experiencia, a través de cuatro nociones centrales: la naturaleza, la experiencia, la investigación y el hábito.

² Por ejemplo, Durbin (2003) y Feengber (2003). En el caso de este último: «Hickman quiere usar el término «tecnología» para referirse a todas las actividades reflexivas encaminadas a la solución de problemas. «Técnica» serían, en cambio, las actividades irreflexivas o habituales. Al principio parece que el uso de Hickman no está muy lejos del lenguaje cotidiano, ya que incluye una referencia a los artefactos de trabajo sobre materias primas en su definición de la tecnología (p. 26). Pero pronto se trasluce que los conceptos y las ideas son también en gran medida artefactos y materias primas como las máquinas excavadoras y el mineral de hierro. Así la tecnología desborda sus límites habituales para abrazar casi todo lo que involucra cognición. Se trata, afirma Hickman, de lo que equivale a «investigación». El caso es agravada aún más por la tendencia de Hickman a considerar a todos los logros como la solución de un problema. ¡Las novelas y los sonetos terminan siendo logros tecnológicos! (p. 33). Esto tiene sentido desde el punto de vista Hickman debido a una deslizamiento conceptual peculiar que transforma las experiencias de vida y sus articulaciones en instrumentos»

NOCIÓN DE NATURALEZA

Dewey propone una nueva concepción de naturaleza fundada en una nueva ontología con el objetivo de evitar la dualidad objeto/sujeto. Es cierto que sostiene que la naturaleza es el objeto de la experiencia, pero también es verdad que redefine la noción de *naturaleza*. Este paso es necesario para redefinir el concepto de *experiencia* o mejor dicho, es complementario e inevitable.

Así para Dewey, una teoría naturalista, es decir, una que proponga la existencia de una continuidad entre el pensamiento y la naturaleza debe asumir que esta es una serie de relaciones, interacciones y transacciones. Una *transacción* es el último concepto que el autor acuñó para describir lo que entendía por naturaleza. Este concepto era superior de otro anterior con el que Dewey describía la naturaleza: *interacción orgánica*. La diferencia está en que una *interacción* supone dos elementos disociados y definidos, con existencia propia y principio de funcionamiento independiente, que establecen algún tipo de vínculo mientras que, por otro lado, una transacción sugiere que «un «elemento» es una unidad funcional que obtiene su específico carácter del papel que desempeña en la transacción» (Bernstein, 2010, p. 121).

Así, Dewey realiza un esfuerzo más por evitar una ontología particularista, de existencias independientes, de sustancias que interactúen entre sí, para poner a la transacción o al conjunto de transacciones en primer plano. Lo que existe es un proceso, o mejor dicho, un «proceso de procesos».

Este océano de transacciones que constituye la naturaleza, sin embargo, no es homogéneo; para Dewey podemos encontrar al menos tres niveles: a) transacciones físico-químicas, b) psico-químicas y c) la experiencia humana. A grandes rasgos podemos decir que lo que quiere distinguir este autor son: a) todos los cuerpos b) los cuerpos vivos c) los cuerpos con mente (es decir, el hombre).

Así, todos los cuerpos son en esencia el producto de una serie de transacciones, por ejemplo, el hierro al interactuar con el agua se transforma en óxido de hierro. Lo que Dewey afirma es que innumerables transacciones de ese tipo constituyen la naturaleza. Pero el hierro no se resiste a esa transacción. Distinto es el caso de una planta que, en el nivel orgánico, realiza una serie actividades para no ser absorbida por la tierra y convertirse en abono, por lo que organiza su estructura para absorber minerales del agua y usar la energía del sol para resistirse a un tipo de transacción que la llevaría a su disolución. Esta serie de transacciones que llevan adelante los seres vivos suponen una coordinación de necesidad-esfuerzo-satisfacción y es lo que muestra una clase específica de transacciones, que Dewey denomina *psico-físicas* y que refieren al nivel biológico.

NOCIÓN DE EXPERIENCIA

Hasta aquí, afirmamos que Dewey propone una nueva ontología que no es particularista ni sustancialista sino *transaccional*. Sin embargo, podría seguir teniendo una teoría del conocimiento realista, pues podría suponer que hay un sujeto que experimenta un mundo, solo que este mundo no es una colección de sustancias como pensaba Aristóteles sino un conjunto de transacciones. Esto sería así si Dewey no propusiera que la experiencia humana, única fuente de conocimiento, es simplemente otro nivel de transacciones, que solo se diferencia gradualmente de las demás transacciones que constituyen la naturaleza.

Lo que ocurre al dar este paso es que la experiencia humana no es algo diferente de su objeto —la naturaleza— sino una instancia más de él. Aquí se produce el giro más sutil y complejo de la teoría del conocimiento deweyana que ha suscitado las acusaciones de idealismo a su filosofía y de proponer una concepción antropomórfica de la naturaleza.

La experiencia humana contiene las características propias de las transacciones físico-químicas y psico-físicas pero además posee algo extra que le da una especificidad mayor: el lenguaje. Esto diferencia al ser humano de los demás organismos vivos. Para entender esto es necesario poner atención al concepto de «cualidad», pues esto abre una separación en el concepto de experiencia deweyano.

Dewey afirma que existen dos tipos de objeto de la experiencia: el primario y el secundario: «Se trata de una distinción entre aquello de que se tiene experiencia como resultado de un mínimo de reflexión accidental y aquello de que se tiene experiencia como consecuencia de una indagación reflexiva insistente y sujeta a reglas [...]. Los objetos así de la ciencia como de la filosofía pertenecen al sistema secundario y refinado» (1948, pp. 8-9).

Lo que está en la base de esta distinción es la diferencia entre la experiencia como «dada» (*given*) y como «tenida» (*had*). Es decir, para Dewey la experiencia permite ser entendida de dos formas sin que deban ser excluyentes: por un lado, la experiencia sufrida y disfrutada, cualitativamente inmediata, no cognitiva, y, por el otro, la experiencia como la institución deliberada de investigación, el reconocimiento del significado, la conexión de la experiencia actual con las experiencias pasadas y futuras, la predicción y el control, o cognitiva (Eames, 2003, p. 7).

El problema de la relación entre la experiencia y la naturaleza es también pertinente a la distinción entre la experiencia cognitiva y no cognitiva. Por «método experimental» (*experiential*) se entiende la penetración en la naturaleza al pasar de la experiencia como «tenida» (*had*) a la experiencia como «entendida» (*understood*). Las cualidades de la experiencia no cognitivas simplemente *son*, pero el método

empírico encuentra conexiones en el curso de la experiencia que son una revelación de la estructura de la naturaleza. Y de nuevo, ya que la experiencia cognitiva es solo una fase de la transacción experiencia-naturaleza, esta relación es la parte al todo (2003, p. 8).

En primer lugar, está claro que, para Dewey, la experiencia humana excede el ámbito cognitivo y es constituida por amplios bolsones de experiencia primaria, cualitativa o inmediata, que no constituye conocimiento pero que es sentida por el organismo de maneras alternativas; en palabras de Bernstein: «inmediatez cualitativa, sí; conocimiento inmediato, no» (2010, p. 130).

En segundo lugar, podemos afirmar que las cualidades inmediatas son el correlato en la experiencia humana de la ontología transaccional que Dewey propone como objeto de la misma. La naturaleza consiste en transacciones, cuando estas transacciones son experimentadas por un organismo lo suficientemente complejo lo hace a través de cualidades como el dolor, el placer y demás sentimientos. Sin embargo esto no constituye lo que llamaríamos conocimiento.

Así Dewey escapa de la dicotomía inevitable hasta el momento: si la naturaleza posee cualidades independientemente del sujeto del conocimiento que luego las aprehende estamos ante un tipo de realismo. Si, en cambio, las cualidades están en el sujeto y son colocadas en una naturaleza que carece de propiedades estamos frente a una suerte de idealismo. Pero si las cualidades no están en la naturaleza ni en el sujeto de conocimiento sino que son las cualidades, experimentadas por el sujeto, de las transacciones entre la naturaleza y el organismo que también es el sujeto y, esto es sumamente importante, no está disociado de él, entonces estamos en presencia de otro esquema, de una teoría del conocimiento diferente que excede las clasificaciones tradicionales. Ni siquiera, según Dewey, Kant había podido superar esa dicotomía pues postulaba un ámbito del sujeto de conocimiento ajeno a la experiencia y, por tanto, escindido de las transacciones con la naturaleza. El paso que había dado Dewey era el de postular una teoría del conocimiento naturalista.

Luego en la *Lógica* dirá que el hombre es un ser natural y como tal está sujeto a lo que denomina «postulado de la continuidad naturalista», cuya tesis fundamental es que la investigación procede de la interacción entre el organismo y el medio ambiente, pero ese es el corolario de *La experiencia y la naturaleza*, en el que Dewey afirma que:

La distinción entre lo físico, lo psicofísico y lo mental es así una distinción de niveles de complejidad creciente e intimidad de la [transacción] entre acontecimientos naturales. La idea de que la materia, la vida y el espíritu representan distintos géneros del Ser es una doctrina que mana de convertir en sustancias funciones importantes, como han manado tantos errores filosóficos (1948, p. 216).

Lo que nos interesa a nosotros a los fines de este artículo es qué características tiene para Dewey el aspecto cognitivo de la experiencia, es decir la investigación.

NOCIÓN DE INVESTIGACIÓN

Como acabamos de mostrar la interacción e integración entre el organismo y el medio ambiente supone un continuo de tres niveles de los cuales solo el más sofisticado constituye la experiencia humana. Pero además mostramos como para Dewey esa experiencia humana no implica conocimiento en su totalidad: hay un sector precognitivo en el que se origina el cognitivo. Si bien todo conocimiento se produce en y por la experiencia, no toda experiencia es conocimiento. Para que eso ocurra tiene que mediar un proceso que este autor denomina *investigación*. El conocimiento es experiencia controlada.

Para Dewey el organismo se relaciona con su ambiente a partir de una investigación que podríamos denominar *primaria* con la cual soluciona sus problemas particulares e inmediatos. Sin embargo, esto no es suficiente para instalar un hábito, es decir, un cuerpo de creencias reguladoras para próximas investigaciones. Esto se logra a través de una segunda investigación, o *metainvestigación*, que extrae de la seguidilla de investigaciones primarias previas las formas comunes de investigación, o lo que es lo mismo, los patrones de investigación. Incluso los principios lógicos no son más que un conjunto de patrones exitosos que se han extraído de investigaciones del sentido común, es decir del trato directo con los objetos, a lo largo de la historia de la humanidad. No son previos a la experiencia, son fruto de ella.

De esta forma, Dewey suprime la ruptura entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común, si esto va a ser entendido como una distinción entre conocimiento teórico y conocimiento práctico. La manera en que lo hace es proponer una sola actividad cognoscitiva, la investigación, caracterizarla como una actividad evolutiva que ha adquirido propiedades específicas a lo largo del tiempo (capacidad simbólica, precisión conceptual, métodos cuantitativos en lugar de cualitativos, etcétera).

Como venimos desarrollando en este escrito, la criatura viva que es el hombre está expuesto permanentemente a la pérdida del equilibrio entre él y su entorno; este desequilibrio es lo que coloca al hombre en medio de lo que Dewey denomina una «situación indeterminada». Sea la indeterminación de una situación producto de la relación directa del organismo con el uso o el goce de los objetos que conforman su mundo (plano del sentido común), o por la inconsistencia de los sentidos y relaciones con que los simbolizamos (plano del conocimiento científico), el proceso a través del que el organismo humano intenta determinar su situación posee la misma estructura.

Hay una situación indeterminada, un proceso en el que se intenta determinarla (donde interviene la observación y las ideas) llamado investigación, y un aprendizaje histórico de los patrones exitosos (postulados lógicos). La única diferencia entre ambas es el objeto sobre el que investigan: la primera sobre el mundo, la segunda sobre el conjunto de símbolos que usamos para explicarlo.

NOCIÓN DE HÁBITO

El *hábito*, desde el empirismo clásico, ha sido visto como una categoría gnoseológica y no solamente psicológica, en el sentido de que no solo explica el comportamiento de los individuos, sino que ha sido utilizado como un principio explicativo general del proceso de conocimiento. El inconveniente principal consiste en amalgamar la noción de hábito del empirismo con un naturalismo de corte biologicista como Dewey propone.

Sin embargo, el eje central de la teoría de conocimiento deweyana es la afirmación de que el conocimiento está signado por la interacción de organismo con el entorno. En este sentido, Dewey propone que el hábito es una forma de interacción entre el ser natural y el ambiente que lo contiene y lleva esta tesis hasta el extremo cuando advierte que entre las funciones biológicas (como *respirar* y *digerir*) y el hábito en la conducta hay más similitudes que diferencias.

Una diferencia, por ejemplo, consistiría en que las funciones biológicas son innatas mientras que los hábitos son adquiridos; no obstante, para Dewey esta disimilitud pasa a un segundo plano frente a la semejanza fundamental: «[ambas] requieren de la cooperación del organismo y del medio ambiente» (1964, p. 25). Pensar que la respiración es algo que se circunscribe a elementos exclusivos del organismo denominados pulmones, sin tener en cuenta las condiciones ambientales en que se respira, es como pensar que formar un hábito depende exclusivamente de un elemento propio del organismo denominado «razón» o «voluntad». Para Dewey la noción de hábito implica la transacción entre un ser natural y su ambiente, lo que supone la búsqueda de la satisfacción de algún fin práctico a través de ciertos medios.

Para explicar esto, Dewey utiliza una metáfora que será habitual en su obra entre elementos del conocimiento humano y elementos técnicos como *herramientas*. Entendiendo entonces que los hábitos son medios para lograr ciertos fines que establezcan un equilibrio con el entorno Dewey se dispone a entender qué tipo de medios son.

Podríamos considerar los hábitos como medios que estuvieran al igual que herramientas en una caja, en espera de ser usados por resolución consciente, pero son algo más que eso; son medios activos y que se proyectan, son formas de actuar energías y dominantes. Necesitamos establecer una distinción entre los materiales,

las herramientas y los medios propiamente dichos: los clavos y las tablas no son, estrictamente hablando, los medios constitutivos de una caja, sino solo los materiales con que puede hacerse; la sierra y el martillo son medios solo cuando les emplea en la ejecución de algo real, sino son herramientas o medios potenciales; se convierten en medios reales cuando, en unión del ojo, el brazo y la mano ejecutan alguna operación específica. El ojo, el brazo y la mano son a su vez medios propiamente dichos solo cuando se encuentra en funcionamiento activo; y, cuando esto ocurre, cooperan con materiales y energías externas; sin la cooperación de estas el ojo mira al vacío y la mano se mueve sin objeto. Son medios, únicamente cuando se organizan en cosas que de manera independiente, logran resultados definidos. Estas organizaciones son los hábitos (Dewey, 1964, pp. 34-35).

El hábito no es algo que se pueda lograr disciplinando conscientemente la voluntad o la razón, pensar eso sería caer en un dualismo que supone un mundo material sobre el que se actúa y un mundo mental en el que se establece las normas de acción. Pero esto está muy alejado del planteo deweyano. Sería confundir los hábitos con materiales y con herramientas y no con medios. Los medios son «organizaciones» es decir una especie de sistema de relaciones y de transacciones, tendientes satisfacer ciertos fines.

Dewey se distancia de la idea de hábito peirceana que equivale a una creencia establecida; su noción de hábito estaba cargada de connotaciones naturalistas y biologicistas en mayor medida que la de Charles Peirce, pues para el primero, como acabamos de ver, un hábito no es un elemento mental como una creencia, sino que es un sistema de transacciones entre elementos mentales, anatómicos y «energías externas» en donde no pueden definirse individual y aisladamente estos componentes sino en una organización que los define en función del rol que desempeñan. Solo así se puede hablar de los hábitos como medios para obtener ciertos fines.

Pero además, un hábito, en tanto organización estructural de las transacciones entre organismo y el entorno, solo es tal mientras es activo. Lo que un hábito organiza son acciones, es decir transacciones, para que se establezcan de una forma y no de otra; solo cuando esas transacciones se producen de una determinada manera existe un hábito. Para Dewey decir que un hábito se encuentra en estado pasivo esperando ser utilizado es como decir, parafraseando a Ryle, que una patada está estado pasivo cuando la pierna está quieta. Los hábitos son «formas de actuar enérgicas y dominantes» y una forma de actuar que no actúa es una contradicción que abre la puerta a un dualismo que proponga alguna dimensión mental donde los hábitos permanecen a la espera de que el cuerpo los utilice.

Como vemos, para Dewey los hábitos no son meras herramientas sino que deben estar encausados en una organización activa que implica también las características

del entorno que, a su vez, definen en un proceso transaccional las características de los elementos cognoscitivos. Pero la distinción fines/medios también debe ser disuelta para este autor justamente por las características que esta transacción tiene.

Si distinguir entre *percepción* y *acción* es un artificio que no alcanza a describir el proceso cognitivo tal cual se desarrolla (como afirma en *El concepto del arco reflejo en la psicología*) si distinguir entre *sujeto* y *objeto* ha sido una ficción en la que los filósofos han caído por no comprender la continuidad que existe entre ellos (como afirma en la *Lógica*) y si la distinción entre el *organismo* y la *naturaleza* está totalmente injustificada a la luz del carácter orgánico y unificado de la experiencia (como afirma en *La naturaleza y la experiencia*), la distinción entre *medios* y *fines* es también una distinción conceptual y analítica, pero que nada nos dice de la realidad del carácter instrumentalista del conocimiento (1964, p. 44).

Por ello, un *hábito*, en el sentido que lo usa Dewey, no puede ser un medio si es un elemento mental que se utilizará cuando se requiera lograr algún *fin*, pues no hay un *fin* separado de ese *medio*, en principio porque lo único que existe, a fin de cuentas, son acciones, es decir, transacciones entre el organismo y el entorno, por lo que no hay *medios* sin acciones. Pero además el *fin* son esas mismas acciones consumadas —por lo que se repiten habitualmente— a los efectos de haber logrado un equilibrio con el entorno. Cuando esas acciones aún no han logrado el equilibrio entre organismo y entorno, permanecen en un proceso experimental e investigativo que llamamos *medios*, solo cuando alcanzan el equilibrio se les denomina *fin*. La reorganización de las acciones que se encuentran en un estado hasta conseguir que lleguen al otro se denomina *hábito*, que solo es un medio en el sentido de instancia intermedia.

TÉCNICA Y TECNOLOGÍA

Si bien Dewey equipara muchas veces la tecnología a la máquina, a los artefactos y a los instrumentos, cuando ha dado una definición explícita del término *tecnología*, el pragmatista especifica puntualmente que esta no es un conjunto de artefactos, sino un conjunto de *técnicas inteligentes*. La definición más clara aparece en un ensayo publicado por primera vez en marzo de 1930 titulado *Lo que creo* [*What I Believe*]:

«Tecnología» significa todas las técnicas inteligentes por las que las energías de la naturaleza y del hombre son dirigidas y utilizadas en la satisfacción de las necesidades humanas, no se puede limitar a unas pocas, exteriores y relativamente mecánicas formas. A la vista de sus posibilidades, la *concepción tradicional de experiencia* es obsoleta (LW.5.270; las cursivas son nuestras).

Tres características fundamentales caben destacar de esta definición. En primer lugar, la definición excede la concepción de un conjunto de máquinas o artefactos. En segundo lugar, la *tecnología* es un subconjunto dentro del conjunto de las técnicas; no sería cualquier tipo de técnicas sino las que Dewey cataloga como *inteligentes*. En tercer lugar, y esto es sumamente importante para nuestro trabajo, el autor entiende que las posibilidades que la tecnología plantea en su época hace necesaria una nueva definición de *experiencia*.

Esta definición explicita la íntima conexión entre la concepción de la tecnología de Dewey con los aspectos centrales de su teoría del conocimiento. Ciertamente, lo que Dewey denomina *inteligencia* tiene que ver con la capacidad que tiene un organismo para resolver problemas de su entorno, esto implica, a su vez, la relación entre acción y conocimiento a través del «patrón de investigación» que, por otra parte, es descrito en términos fuertemente naturalistas.

Según hemos visto, un hábito organiza las transacciones entre el organismo y el ambiente de manera que se produzcan de una manera y no de otra. Este sería el lugar de una técnica si recuperamos las características de la teoría del conocimiento deweyana en los términos que la hemos explicado a lo largo de este trabajo. Una *técnica* es un hábito y cómo tal está oculta mientras funcione, mientras cumpla su función.

Por ello en Dewey debemos hablar de un desequilibrio entre el organismo y su entorno, de una situación indeterminada, como el disparador de la modificación del elemento técnico. El hábito (la técnica) debe ser modificado, entonces, a través de una investigación que es la manera de determinar la situación. Esto se logra cuando se establece un nuevo hábito. Este proceso, que Dewey denomina *investigación*, también puede ser denominado *tecnología*.

En la filosofía de Dewey, la tecnología no se identifica con la experiencia sino con la investigación. Es decir, es un proceso que hace posible que una situación indeterminada se determine. Es el mismo proceso que hace posible que una experiencia precognitiva se transforme en una cognitiva.

CONCLUSIONES: TECNOLOGÍA COMO EXPERIENCIA COGNITIVA

Dewey se diferencia de las nociones tradicionales de experiencia sobre el eje de un sujeto del conocimiento experimentador y de un objeto de experiencia que es un proceso abierto donde se pueden introducir cambios para conocer su dinámica.

La experiencia es un aspecto de la naturaleza, pero no toda la experiencia es conocimiento, no obstante, toda experimentación de la naturaleza sí lo es. La experiencia precognitiva es empírica, la experiencia cognitiva es experimental. La experimentación supone la *técnica*, es decir, la habilidad práctica para producir ciertos cambios en el entorno.

La técnica es el elemento principal que nos permite controlar las transacciones para medirlas y entenderlas. Ahora bien, la técnica, es un elemento constitutivo de la experiencia por lo que evoluciona junto a ella; esta evolución es el producto de investigaciones prácticas que, para distinguirlas de otros aspectos del conocimiento, Dewey llama *tecnología*.

Desde el punto de vista de Dewey, la tecnología sí es el fruto de una actividad inteligente —que no significa racional en su filosofía—, en el sentido de que proviene de una investigación experimental que, a su vez, es el fruto del proceso evolutivo al que están sujetas las operaciones básicas de cualquier organismo.

Por eso, en su definición de *tecnología*, Dewey afirma que esta no es solo un conjunto de artefactos. No es suficiente para sostener que la evolución tecnológica consiste en el diseño de mejores artefactos e instrumentos, sino que es el resultado de una evolución de las técnicas que son formas de acción—hábitos de acción— con las que el organismo interactúa con su entorno. La tecnología implica la evolución del conocimiento porque está fundamentada en una concepción naturalista de la experiencia.

Según lo expuesto, creemos que existen elementos para concluir que si hablamos de *tecnología* incluso en los niveles precognitivos, entonces este concepto se vacía de su especificidad epistemológica y se la convierte en una dimensión abstracta y absoluta que no responde a una concepción naturalizada de la misma.

Antes bien, es su concepción naturalista y evolucionista de la experiencia la que determina su teoría del conocimiento y, por tanto, sus enfoques de la historia de la ciencia y la tecnología. De esta manera consideramos que la segunda de las perspectivas que propone Hickman es compatible con la teoría del conocimiento deweyana y con la concepción naturalizada de la experiencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernstein, Richard (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder.
- Dewey, John (1948). *La experiencia y la naturaleza*. México DF: FCE.
- Dewey, John (1950). *Lógica: teoría de la investigación*. México DF: FCE.
- Dewey, John (1964). *Naturaleza humana y conducta*. México DF: FCE.
- Dewey, John (2000a). El carácter práctico de la realidad. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (pp. 157-174). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, John (2000b). El concepto de arco reflejo en filosofía. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (pp. 99-112). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Dewey, John (2000c). El patrón de investigación. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (pp. 113-132). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, John (2000d). La evolución del pragmatismo norteamericano. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (págs. 61-80). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, John (2000e). La influencia del darwinismo en la filosofía. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (pp. 49-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Durbin, Paul (2003). Philosophical Tools for Technological Culture: Comments from an Activist Perspective. *Techné*, 7(1), 36-41.
- Eames, S. Morris (1977). *Pragmatic Naturalism. An Introduction*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Eames, S. Morris (2003). *Experience and Value. Essays on John Dewey and Pragmatic Naturalism*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Faerna, Ángel Manuel (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Feenberg, Andrew (2003). Pragmatism and Critical Theory of Technology. *Techné*, 7(1), 42-48.
- Hickman, Larry A. (1990). *John Dewey's Pragmatic Technology*. Illinois: Indiana University Press.
- Hickman, Larry A. (2001). *Philosophical Tools for Technological Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mitcham, Carl (1994). *Thinking through Technology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quintanilla, Miguel Ángel (1998). Técnica y cultura. *Teorema*, XVII(3), 49-69.

LA RELEVANCIA DE «EL CONCEPTO DE ARCO REFLEJO EN PSICOLOGÍA» EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS¹

Nicolás Venturelli

Universidad Nacional de Córdoba

CONICET

INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década de 1980, un conjunto de líneas aisladas de investigación en campos tan dispares como la psicología del desarrollo (Thelen & Smith, 1994), las neurociencias cognitivas (Skarda & Freeman, 1987), la robótica cognitiva y la inteligencia artificial (Brooks, 1991), entre otras disciplinas, condujeron a un creciente reconocimiento del enfoque corporizado (Anderson, 2003 y Wilson, 2002) en las ciencias cognitivas. Ahora bien, a pesar de que en la literatura filosófica se han generado numerosos debates en torno a diferentes aspectos de este pujante campo científico, la herencia histórica del mismo ha sido en buena parte dejada de lado.

Dado este marco contemporáneo, este trabajo muestra la importancia que asume el filósofo pragmatista John Dewey, y en particular su famoso artículo de 1896, «The Reflex Arc Concept in Psychology», para una revisión histórica de los años inaugurales del conjunto de investigaciones que aquí por conveniencia voy a denominar *ciencia cognitiva corporizada*. La contribución específica del trabajo se concentra en el paso del análisis conceptual que lleva adelante Dewey en el artículo mencionado al modo en que a lo largo de los últimos años dichas investigaciones desarrollaron sus lineamientos metodológicos y los pusieron en juego en la práctica experimental y de modelado. En este sentido, se pretende mostrar, en este nivel metodológico y bajo el prisma deweyano, en qué consiste el distanciamiento de la ciencia cognitiva corporizada respecto de versiones más ortodoxas de la investigación científico-cognitiva.

¹ Este texto es una versión extendida del artículo «Dewey on the Reflex Arc and the Dawn of the Dynamical Approach to the Study of Cognition», publicado en *Pragmatism Today*, 3(1), 132-143.

La hipótesis defendida es que, bajo cierta interpretación, el mencionado artículo de Dewey cumple el rol de principal precursor intelectual en el desarrollo de la ciencia cognitiva corporizada y, más específicamente, de su vertiente dinamicista (Beer, 2000 y Port & van Gelder, 1995), que constituye uno dentro de los diversos enfoques que se amparan bajo el término *paraguas* de una ciencia cognitiva corporizada. De este modo, mi intento aquí consiste en mostrar en qué sentido la posición de Dewey sienta algunas bases conceptuales determinantes para el planteo de la investigación en estas líneas de trabajo.

El trabajo se desarrolla siguiendo los siguientes puntos. Tras una breve presentación general del enfoque dinamicista dentro de la ciencia cognitiva corporizada y de su impacto en el campo, doy razones para justificar cierta continuidad entre el movimiento corporizado y la filosofía pragmatista de Dewey, tomada en su conjunto. A continuación, paso al análisis pormenorizado de las ideas centrales del artículo de Dewey, tras algunas precisiones en torno de su interpretación: divido mis consideraciones entre los aportes críticos y los aportes positivos que pueden desprenderse del artículo y que pueden justificadamente reconducirse hasta el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas.

Finalmente, es oportuno hacer mención de algunas publicaciones impulsadas por motivaciones similares a la mías en este trabajo. En primer lugar, cabe mencionar el artículo de Eric Bredo (1994), quien intenta trazar una conexión (aunque no en el nivel metodológico y de planteo de la investigación como lo hago aquí) entre la propuesta de Dewey y el movimiento de la «cognición situada» de fines de la década de 1980, con un interés especial en el aspecto educacional del problema. En segundo lugar, otro antecedente es el trabajo de Shaun Gallagher (2009), quien en particular muestra la continuidad entre la filosofía de la mente de Dewey y el llamado *enfoque enactivo*, en particular en la versión desarrollada por el filósofo Alva Noë (2004, O'Regan & Noë, 2001). La mayor diferencia entre mi abordaje y el de estos autores es que tomaré los aportes del filósofo como plenamente insertos en la filosofía especial de las ciencias y, en este sentido, como respuestas a problemas inherentes al establecimiento y la conducción de la investigación científica.

LA COGNICIÓN CORPORIZADA Y EL ENFOQUE DINAMICISTA EN LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Dentro del conjunto de disciplinas denominadas ciencias cognitivas, terreno sumamente heterogéneo tanto en lo que refiere a su objeto de estudio como a la metodología adoptada para abordarlo, ha ido gestándose durante los últimos 30 años un grupo de estudios teóricos e investigaciones empíricas que exhiben una fuerte afinidad

en lo que refiere a algunas de las asunciones teóricas generales acerca del modo en que la mente, la cognición o la conducta inteligente debieran concebirse. En la medida en que estas asunciones pueden redundar finalmente en la metodología y el tipo de abordaje que guía la investigación, hacia fines de la década de 1990 muchos filósofos y comentaristas se vieron compelidos a identificar un movimiento potencialmente integrado en las ciencias cognitivas, que aquí denomino *ciencia cognitiva corporizada*.

La ciencia cognitiva corporizada (Clark, 1999) puede brevemente caracterizarse como un conjunto de estudios desde los más variados campos dentro de las ciencias cognitivas, que comprende todas aquellas investigaciones que se asientan en la idea de que las capacidades que puedan ser plausiblemente consideradas cognitivas integran necesariamente el entrelazamiento complejo del cerebro y el cuerpo del agente, así como de rasgos relevantes del medio donde este interactúa. Se entiende de este modo que la propiedad de ser «inteligente» en cualquier comportamiento debe estar siempre determinada por la dinámica de la interacción de un organismo dotado de un cuerpo con el medio que lo rodea. Consecuentemente, un estudio científico de los procesos cognitivos que subyacen al comportamiento inteligente debe esforzarse por encontrar modos para abordar dicho entrelazamiento complejo.

Una lectura común y poco controvertida de las propuestas enmarcadas dentro del enfoque corporizado las entiende a partir de una oposición con la ciencia cognitiva clásica: el paradigma del procesamiento de la información (por ejemplo, Palmer & Kimchi, 1986 y Simon, 1979) o el llamado *cognitivismo* (por ejemplo, Haugeland, 1978). En cierto sentido, es innegable que estas propuestas se desarrollaron principalmente como una reacción frente a los modelos establecidos para el estudio de la cognición, en los cuales se coronaba el *solipsismo metodológico* (Fodor, 1980) como la estrategia propia de la psicología cognitiva y la idea cardinal de un centro único de control de la cognición, separado o distinto de los sistemas perceptivos y el aparato motor: casos paradigmáticos de dichos modelos son la hipótesis del sistema físico de símbolos de Allen Newell y Herbert Simon, en inteligencia artificial, y la hipótesis del lenguaje del pensamiento de Jerry Fodor, en psicología cognitiva.

Ahora bien, a pesar del inicial carácter reactivo de la ciencia cognitiva corporizada, fueron la proliferación y la continuidad durante los últimos años de diferentes programas activos de investigación las que forzaron su reconocimiento (Anderson, 2003 y Wilson, 2002) desde la perspectiva de la filosofía de las ciencias. Dichos programas ubican así en el centro de la escena un enriquecimiento de modelos abstractos que permiten abordar la mencionada interacción compleja de mecanismos simples integrando factores tanto corporales como medioambientales para la emergencia de comportamiento inteligente. Esto también implica, en concordancia

con mis intereses aquí, que, más allá de la aludida afinidad teórica de estas investigaciones en cuanto refiere al modo en que la cognición y la conducta inteligente debieran concebirse, es posible ponderar el alcance de una afinidad metodológica, ligada al planteo de la investigación.

Dentro de la constelación de enfoques que pueden incluirse en la denominación genérica de ciencia cognitiva corporizada y que además redundaron en una aproximación experimental y de modelado en algún área de trabajo, el enfoque dinamicista (Beer, 2000 y Port & van Gelder, 1995) ha tenido, probablemente más que ningún otro, un fuerte impacto sobre el campo. En lo que hace a sus influencias, pueden identificarse dos hitos históricos principales: la vertiente cibernética promovida más claramente por William Ross Ashby (1952) y, en psicología, el llamado enfoque ecológico para la percepción visual inaugurado por James J. Gibson (1979). Ambos programas pueden considerarse precursores, por así decir, «desde adentro», en el sentido de ser desarrollos científicos que atienden a los fenómenos cognitivos, como también es el caso para el enfoque dinamicista; el vínculo que, por otra parte, quiero fundamentar aquí en relación con el aporte de Dewey tiene un carácter crítico y conceptual, en una palabra, filosófico.

El enfoque dinamicista se destaca, por un lado, por su radicalidad respecto de los planteos clásicos y, por otro lado, por su abordaje característico. Esto último resulta fundamentalmente de la aplicación de la teoría matemática de los sistemas dinámicos (por ejemplo, Strogatz, 1994) para el estudio de los procesos cognitivos. Dicha teoría proporciona un lenguaje matemático, así como herramientas gráficas y de modelado, apto para la descripción precisa del comportamiento de sistemas complejos en su desarrollo temporal: provee de este modo herramientas matemáticas y conceptuales para volver precisas las asunciones teóricas que se llevan a la investigación y para generar así modelos, simulaciones y predicciones que puedan ser, por un lado, motivados y, por otro lado, contrastados experimentalmente.

Un modelo dinámico consiste en un *espacio de estado* definido en términos de variables dinámicas que representan las propiedades relevantes del sistema cognitivo y un conjunto de ecuaciones no lineales que describen cómo el estado del sistema varía en el tiempo. El comportamiento del modelo generalmente es luego comparado con datos experimentales sobre el desempeño cognitivo de agentes reales: si los datos encajan, se infiere que el desempeño cognitivo consiste en el comportamiento de sistemas dinámicos similares al modelo. El foco explicativo está puesto en la estructura del espacio de posibles trayectorias del sistema y las fuerzas internas y externas que las moldean; de este modo, las entradas (o *inputs*) no especifican —como es comúnmente asumido en las propuestas constructivistas estándares, podríamos decir, a la Marr (1985)— un estado interno que describe algún estado de cosas externo,

sino que se conciben como una fuente de perturbaciones en las dinámicas intrínsecas del sistema.

En consonancia con lo anterior, el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas comporta centralmente entender el comportamiento del agente como propiedad exclusiva del sistema acoplado (*coupled*) agente-medio, no atribuible individualmente a ninguna de sus partes. A la vez, se considera que las relaciones que se establecen entre el sistema nervioso y el cuerpo del agente conforman de la misma manera un sistema único acoplado (véase Beer, 2000, p. 97). El que dichos sistemas se entiendan como acoplados significa que las partes que los conforman entablan entre sí densas relaciones de influencia mutua, por las cuales la alteración de un componente impulsada por la acción de otro a su vez afectará a este y así sucesivamente. De acuerdo con esto, en lo que respecta al planteamiento de los problemas y los términos dentro de los que se intenta ofrecer soluciones, se puede hablar a grandes rasgos de una transición desde un foco en *estados* (rígidos, estables, discontinuos) hacia un foco en *procesos*, caracterizados, como mostraba arriba, como trayectorias en un espacio de estado. Podemos dar aquí por concluida esta breve presentación de la ciencia cognitiva corporizada y su vertiente dinamicista.

AFINIDAD EN LA EPISTEMOLOGÍA GENERAL

Antes de pasar al estudio del artículo de 1896 y su conexión con el caracterizado enfoque dinamicista, es importante resaltar la posición epistemológica general defendida por Dewey (la posición de *Experience and Nature* de 1925 es especialmente relevante) en la medida en que muestra lineamientos afines a los de la ciencia cognitiva corporizada, concebida como conjunto de enfoques relacionados en las ciencias cognitivas. En una primera aproximación, esta afinidad es manifiesta. Cabe principalmente señalar que, en cuanto filósofo pragmatista (del mismo modo que sus ilustres predecesores, Charles Peirce y William James), Dewey defendía una concepción de las creencias como instrumentos o guías para la acción. Por ejemplo, de acuerdo a la lectura de Peter Godfrey-Smith (1996a), el problema del conocimiento según Dewey consiste en explicar cómo estructuras y patrones de interacción agente-medio pueden adaptarse y transformarse para ayudar a tratar constructivamente con circunstancias cambiantes que plantean nuevos problemas, desafíos y oportunidades para el organismo.

Sin embargo, y como el mismo Godfrey-Smith (1996a, p. 6) señala, Dewey se distancia de la anterior tradición pragmatista en la medida en que explícitamente describía la acción inteligente como una respuesta a situaciones problemáticas propias del medio donde aquella se desempeña. En particular, destacó la importancia

para la investigación psicológica de la consideración de la estructura del medio en el que los agentes cognitivos se desempeñan: en este sentido, puede decirse que Dewey defendió una posición fuertemente interaccionista de la cognición y la relación entre agente y mundo (volveré más adelante sobre este punto). Esto lo acerca considerablemente más al tipo de preocupaciones que guían, en general, a la ciencia cognitiva corporizada, en particular, el foco en habilidades cognitivas de nivel más bajo y a la atención puesta en la estructura del medio en el que el agente cognitivo se desempeña.

Visto desde el trasfondo de la filosofía contemporánea de las ciencias cognitivas, este último no es en absoluto trivial, atendiendo en especial al ya aludido solipismo metodológico (Fodor, 1980) propio de la tradición chomskiana, que establecía la mente/cerebro (Chomsky, 1970) como su exclusivo objeto de estudio y por la cual el psicólogo debía dejar de lado el mundo más allá del individuo para el estudio y la caracterización de los estados mentales y las estructuras cognitivas internas. Una idea estrechamente ligada a esta es una determinada concepción de la percepción entendida meramente como el *input* de aquellas estructuras internas y además una concepción de la acción como su *output*, idea que es el núcleo del ataque y la propuesta que, como veremos, son desarrollados en el artículo de Dewey (1896).

Un punto en el que me distancio de la interpretación de Godfrey-Smith es en lo que este denomina principio de continuidad. El autor subraya la tesis de Dewey según la cual solo un organismo que hace uso de la comunicación lingüística puede literalmente pensar, lo cual marcaría un fuerte hiato dentro de la relación que estoy trazando aquí entre el pragmatismo deweyano y los recientes enfoques corporizados. Sin embargo, más allá de algún posicionamiento firme respecto de cierta tesis filosófica sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, mi posición se sigue sosteniendo en el plano del «Dewey psicólogo teórico» que me interesa aquí, esto es, en el plano de la problematización relativa a los abordajes teórico-metodológicos que se llevan a la investigación de los fenómenos cognitivos. Con otras palabras, considero que puede disociarse una posición fuerte respecto de las relaciones de necesidad o prioridad entre cognición y lenguaje, por un lado, de la defensa de ciertos metapostulados teóricos a ser explorados en la búsqueda científica en torno de la cognición, en particular, la necesidad de mantener una postura inclusiva a la hora de aproximarse al estudio de los fenómenos cognitivos, por otro. La siguiente cita aclara el sentido de este segundo posicionamiento en Dewey:

[N]o hay brecha en la continuidad entre las operaciones de indagación (*inquiry*) y las operaciones biológicas y físicas. *Continuidad* significa que las operaciones racionales surgen de actividades orgánicas, sin ser idénticas con aquello desde lo cual emergen (1938, p. 26, citado por Johnson & Rohrer, 2007, pp. 22-23; la traducción es mía).

Mark Johnson y Tim Rohrer, por ejemplo, leen esto como una respuesta positiva al problema del *scaling-up* en la ciencia cognitiva corporizada, esto es, el problema de atacar niveles cognitivos más altos, una respuesta que podría darse en términos de que el razonamiento abstracto y otros fenómenos cognitivos similares tienen sus raíces en capacidades perceptuales, de manipulación de objetos y de movimiento corporal (como lo sostiene la psicóloga del desarrollo Esther Thelen así como otros exponentes del enfoque dinamicista).

El trabajo de Johnson y Rohrer (2007, p. 19) es a mi entender el primero que se dedica a destacar explícitamente la figura de Dewey, y en general, la tradición pragmatista en filosofía, como precursora del actual movimiento corporizado. Es útil seguir la reconstrucción que estos autores hacen de cinco puntos generales propios de la visión pragmatista sobre la cognición y de algún modo heredados por la ciencia cognitiva corporizada. Los puntos son los siguientes:

- (1) La cognición es el resultado de procesos evolutivos.
- (2) La cognición es situada y está en una relación dinámica organismo/medio.
- (3) La cognición opera en relación a necesidades del agente (esto es, está orientada a problemas).
- (4) La cognición busca alguna solución apta dada la situación actual (esto es, no busca una solución perfecta).
- (5) La cognición es a menudo social y cooperativa.

Estos cinco puntos dan una idea más global de la noción general de cognición, compartida por la tradición pragmatista y el movimiento corporizado.

Para finalizar las consideraciones inherentes a la posición epistemológica defendida por Dewey en tanto que exponente del pragmatismo norteamericano, quisiera transcribir algunas citas que me parecen muy elocuentes en lo que hace a la fuerte conexión con la ciencia cognitiva corporizada tal como la he caracterizado arriba. Considérese por ejemplo el siguiente fragmento extraído de la introducción a las *Essays in Experimental Logic*:

Manos y pies, aparatos y dispositivos de todo tipo son parte [del pensamiento] en la misma medida en que lo son los cambios en el cerebro. Debido a que estas operaciones físicas (incluyendo los eventos cerebrales) y equipamientos forman parte del pensamiento, este es mental [...] a causa de lo que esos actos físicos y aparatos hacen (2006, p. 14; la traducción es mía).

La anterior cita no solo manifiesta rotundamente la importancia de la consideración del cuerpo para el estudio de las operaciones del cerebro y, por extensión,

de la arquitectura cognitiva de un agente, sino que también hace un claro ademán («*apparatus and appliances*») a todo el movimiento en torno de la extensión cognitiva y la tesis de la mente extendida (Clark & Chalmers, 1998), estrechamente emparentados con la ciencia cognitiva corporizada.

Considérese ahora el siguiente fragmento extraído del mencionado *Experience and Nature*: «...ver el organismo en la naturaleza, el sistema nervioso en el organismo, el cerebro en el sistema nervioso, la corteza en el cerebro es la respuesta a los problemas que acechan a la filosofía» (Dewey, 1929, p. 198; la traducción es mía). Es impactante ver como esta idea es retomada hoy en la literatura sobre cognición corporizada en las neurociencias cognitivas, en particular en lo que hace al ataque al llamado neurocentrismo, esto es, la idea de que ningún factor externo al funcionamiento del cerebro es relevante para la investigación en las neurociencias cognitivas (ver, por ejemplo, Chiel & Beer, 1997 y Thompson & Varela, 2001). Es momento de pasar finalmente a «The Reflex Arc Concept in Psychology» y, en particular, su relación con el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas.

DEWEY Y EL CONCEPTO DE ARCO REFLEJO EN LAS CIENCIAS COGNITIVAS CONTEMPORÁNEAS

«The Reflex Arc Concept in Psychology» y su interpretación

«The Reflex Arc Concept in Psychology» es considerado uno de los artículos más importantes en la historia de la psicología científica. Como señala Thomas Leahey, en 1943 el artículo fue elegido como uno de los trabajos más importantes jamás publicado en *Psychological Review* y es, además, uno de los artículos más citados de la revista (1998, p. 348). Ahora, por más que haya sido considerado en los medios académicos como un escrito pilar de la psicología funcional norteamericana, pretendo mostrar a continuación que la riqueza del artículo va mucho más allá de lo que significó para la historia de la psicología: la gran riqueza conceptual que caracteriza el artículo sigue siendo muy viva aún hoy y en particular porque, como voy a argumentar, resuena fuertemente con el perfil teórico y metodológico del enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas ya presentado.

Una lectura estándar del artículo identifica en él principalmente una crítica a ciertos presupuestos, atados a la noción de arco reflejo, en la psicología preconductista propia del momento histórico en el que fue escrito. Dewey comienza reconociendo en la idea de arco reflejo una respuesta, al momento crecientemente en auge, a la necesidad de una hipótesis general de trabajo para sistematizar grandes cantidades de datos experimentales que estaban siendo recogidos. El objetivo central de Dewey

en el trabajo es mostrar que la entonces novedosa idea de arco reflejo era aún insuficiente para desplazar ciertos principios de clasificación y explicación reinantes en la psicología de su época. Para mostrar esto, el autor ataca en particular las consecuencias de tomar las nociones de *estímulo* y *respuesta* como nociones independientes, maniobra que el mismo caracteriza como una suerte de dualismo persistente:

El viejo dualismo entre sensación y razón [idea] se repite en el actual dualismo entre estructuras y funciones periféricas y centrales; el viejo dualismo entre cuerpo y alma encuentra un claro eco en el actual dualismo entre estímulo y respuesta. En lugar de interpretar la naturaleza de sensaciones, ideas y acciones a partir de su lugar y función en el circuito sensorio-motor, todavía nos inclinamos a interpretar este último a partir de nuestras ideas preconcebidas y preformuladas sobre rígidas distinciones entre sensaciones, pensamientos y acciones (1896, pp. 357-358; la traducción es mía).

Es importante notar que el aporte conceptual que Dewey va a desarrollar a partir de esta fuerte declaración en lo que sigue del artículo no se desliga de la posibilidad de su aplicación concreta en la conducción de alguna línea de trabajo en psicología. Lo que en primer término está haciendo este autor es llamar la atención sobre un análisis, ya supuesto en el quehacer de la psicología de su tiempo, de la acción bajo determinados recursos descriptivos (esto es, los de estímulo y respuesta), que, él entiende, constituyen abstracciones conceptuales de una secuencia continua y coordinada de eventos. Más específicamente, va a sostener que, si la palabra «estímulo» ha de usarse en la descripción de la coordinación agente-medio debe hacerse para referir, no a eventos medioambientales (esto es, eventos externos), sino a aquel aspecto de la coordinación que especifica el estado de cosas (estado de organización) que la misma intenta mantener.

En un sentido directo, entonces, nuestro filósofo pretende delimitar el alcance semántico de las nociones de *estímulo*/ *sensación* y *respuesta*/ *acción* en el contexto de la teorización y el planteo de la investigación psicológica. Ahora, mi intento en lo que sigue será el de recuperar los sedimentos metodológicos presentes en este trabajo conceptual de Dewey o, en otras palabras, mostrar de qué modo determinados recursos descriptivos cobijados como supuestos repercuten en la práctica de la investigación psicológica. En línea con esto, cabe agregar que el propio Dewey concluye el artículo declarando que «el punto de esta historia está en su aplicación» (1896, p. 370; la traducción es mía), cuyo tratamiento el autor pospone para otra (esfumada) ocasión. Se verá más adelante cómo la contrapartida de este ataque crítico es recogida por el actual enfoque dinámico en las ciencias cognitivas. Antes de hacer esto, sin embargo, es importante definir ciertas líneas interpretativas de un artículo que, en este sentido,

se ha demostrado históricamente como problemático, quizás a causa de su ya mencionada riqueza conceptual. Según Paul Ballantyne (1996), el artículo ha sido sistemáticamente malinterpretado y subestimado: por ejemplo, ha sido leído como una defensa de la noción de arco reflejo por parte de algunos protoconductistas en el sentido de que Dewey estaba proponiendo aplicar una noción proveniente de la fisiología a la psicología. Más comúnmente, ha sido interpretado como una elaboración de una posición propia en torno a la noción de *circuito reflejo* (esta es, por ejemplo, la lectura de grandes nombres en psicología funcional, y además colegas de Dewey, en la Universidad de Chicago, como los de James Angell y Harvey Carr) en lugar de la antigua noción de arco reflejo.

La primera interpretación —reconstruida y criticada por Peter Manicas (2002) y atribuida a historiadores como Ernest Hilgard, quienes vieron a Dewey como parte de un proceso continuado que llevó hasta el conductismo de John B. Watson— es patentemente errónea, en tanto que el objeto del análisis conceptual deweyano es la apropiación, por parte de la psicología de su época, de un concepto perteneciente a la neurofisiología decimonónica así como las consecuencias que dicha apropiación puede tener: dicha apropiación y sus consecuencias son sometidas a una fuerte crítica por parte de Dewey en el contexto de la teorización psicológica.

Por otra parte, la segunda interpretación puede invalidarse analizando al texto. Esta es la postura de Ballantyne (2002), quien ataca el esquema «arco reflejo versus circuito sensoriomotor» y, por ende, rechaza la del circuito sensoriomotor como una posición elaborada y defendida por Dewey a los fines de reemplazar otra posición considerada inadecuada. Me adhiero en buena medida a las indicaciones de Ballantyne, en particular en lo que concierne a sus implicancias respecto del tipo de aporte del filósofo, al que, como ya aclaré arriba, no se lo vería hoy tanto como un epistemólogo (en el sentido clásico) sino más bien como un filósofo especial de las ciencias, en este caso, de la psicología. Aun así, entiendo que en el artículo hay mucho más de propuesta sustantiva por parte de Dewey (ver apartado «Aspectos positivos») de lo que Ballantyne estaría dispuesto a aceptar.

Más allá de estas interpretaciones alternativas, y como ya he manifestado, la lectura predominante del famoso artículo deweyano fue en términos de una fuerte crítica a la psicología conductista desde antes de que esta se estableciera en la comunidad académica norteamericana. A mi parecer, esta es sin embargo una lectura pobre de la contribución de las ideas plasmadas allí por Dewey y, desde una perspectiva contemporánea, una lectura más rica puede justificarse más plenamente y, por así decir, «cobrar vida» dado el trasfondo dinamicista que siento aquí. En particular, haciendo frente a la lectura estándar, creo que pueden distinguirse tanto aspectos críticos como positivos en lo que hace al establecimiento de un abordaje para el estudio

de los fenómenos cognitivos. A continuación voy a asentarme en esta distinción para analizar ciertos ejes centrales propuestos por Dewey y retomados por el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas.

Un último punto que vale la pena recalcar es que la lectura que propongo es una lectura fuertemente metodológica de la crítica y la propuesta de Dewey, ambas referidas a la *definición de las variables* por parte de los psicólogos experimentales y el *objeto de estudio* en psicología. Cabe mencionar que esta estrategia interpretativa es explícitamente rechazada por Scott Jordan (1998). Este autor entiende, por una parte, que la crítica de Dewey debe interpretarse a nivel teórico pero no metodológico (no, por ejemplo, en términos de la manipulación y control de las variables independientes para estudiar su relación con las variables dependientes) y, por otra parte, propone que, en particular, en el texto se hace uso de una distinción metodológica (la distinción estímulo-respuesta) para teorizar sobre la percepción. Aunque Jordan no está, como yo, interesado en trazar relaciones de continuidad con enfoques que claramente tienen un costado metodológico, se verá que la lectura propuesta no hace violencia a las elucubraciones de Dewey, sino que más bien ilumina la advertencia de un agudo crítico así como su llamado a un estilo de investigación psicológica que solamente se gestó en plena forma muy recientemente.

Aspectos críticos

Tal como lo anticipé, comienzo con ciertos aspectos críticos que pueden extraerse del artículo de Dewey con respecto al formato de la investigación psicológica. Quedó claro, en mi presentación en el segundo apartado, que las propuestas enmarcadas dentro del enfoque corporizado parten de una oposición con la ciencia cognitiva clásica, esto es, que se desarrollaron principalmente como una reacción frente a los modelos establecidos para el estudio de la cognición. En relación con este tema, cabe recalcar que la principal motivación de Dewey en el artículo es un descontento con las tendencias vigentes o en auge en su momento y la correspondiente búsqueda de alternativas a los modelos existentes en psicología (cristalizada posteriormente en lo que luego se denominó psicología funcional). En el segundo párrafo desde el comienzo, el autor declara:

Al criticar esta concepción [el arco reflejo] no se pretende hacer una defensa de los principios de explicación y clasificación que el arco reflejo ha reemplazado; sino, por el contrario, se pretende denunciar que no han sido lo suficientemente desplazados, y que en la idea del circuito sensorio-motor, las concepciones sobre la naturaleza de la sensación y de la acción derivadas de la psicología supuestamente desplazada todavía están en control (1896, p. 357; la traducción es mía).

Además de favorecer patentemente la crítica de Ballantyne respecto de la lectura «arco reflejo versus circuito sensoriomotor», en la declaración del filósofo se ve de modo muy claro la existencia de un impulso reactivo detrás de sus subsiguientes elaboraciones.

Atendamos ahora al verdadero núcleo de la propuesta de Dewey: la crítica a la noción de arco reflejo como un principio unificador en psicología. Esta crítica encierra dos puntos centrales retomados por el enfoque dinamicista, desde sus diversas variantes, en su embestida en contra del cognitivismo. En primer lugar, la crítica esconde, en la ya planteada artificialidad de los constructos de estímulo, por un lado, y respuesta, por el otro, concebidos como eventos separados, un ataque al asociacionismo persistente en las ciencias cognitivas: este ataque se remonta justamente al marco estímulo-respuesta (*input-output*) reproducido desde el conductismo para el planteo y la conducción de experimentos así como para la subsiguiente teorización a partir de los mismos. La idea de una metodología del estímulo impuesto (Reed, 1996, p. 269), que los investigadores habrían adoptado de la neurofisiología del siglo XIX, ha sido a veces concebida en este sentido como un marco metodológico inapropiado para ser aplicado a los procesos psicológicos.

En psicología cognitiva, por ejemplo, el marco estímulo-respuesta se manifiesta en la práctica de referir directamente las mediciones tomadas de la conducta humana a propiedades causales de componentes especializados de la mente-cerebro. El caso de la medición de los tiempos de reacción, tal como fue popularizada por Saul Sternberg (1969), es una herramienta prototípica que subyace a este tipo de prácticas, consistente en medir el tiempo que transcurre entre la presentación de un estímulo y el inicio de la ejecución de una tarea: al medir el tiempo en que los sujetos tardan en reconocer relaciones entre objetos, responder a problemas lógicos, hacer elecciones, etcétera, se hacen inferencias sobre los componentes y mecanismos del proceso cognitivo implicado. Esto puede verse en general como una tendencia, si se quiere, «atomista» de aislar elementos dentro del proceso que va desde la percepción a la reacción motora.

Como hemos visto, el enfoque dinamicista se caracteriza por adoptar una aproximación global hacia el sistema bajo estudio, donde las entradas al mismo son modeladas como perturbaciones de sus dinámicas intrínsecas. De la misma manera, la salida u *output* del sistema no es concebido como un producto inerte, y en particular dissociable de las dinámicas propias del sistema. El trabajo reciente de modelado de fenómenos conductuales simples de acuerdo con estos lineamientos, como por ejemplo el caso de la percepción categórica en el programa en robótica evolutiva de Randall Beer (2003) o la tarea de recuperar un objeto escondido en el programa en psicología del desarrollo de Esther Thelen (en Thelen, Schöner, Scheier & Smith, 2001), responde claramente a esta visión anticipada por Dewey.

El segundo punto detrás de la crítica a la idea de arco reflejo y retomado por el enfoque dinamicista es aún más fuerte desde una perspectiva filosófica. Como ya he manifestado, Dewey habla de un dualismo —de tipo metafísico, como aclara más adelante en el artículo (1896, p. 365)— que se desprende de la noción de arco reflejo y su aplicación en psicología. Esta ha sido una acusación repetidamente ventilada por filósofos y científicos desde el frente dinamicista. A pesar del muy divulgado materialismo resonante en todas las áreas de las ciencias cognitivas, el punto crítico es que en las prácticas de investigación todavía se ve en acción una suerte de dualismo, quizás ya no metafísico, pero que repercute a nivel metodológico. Un planteo común de esta acusación es que este tipo de dualismo subyacente al cognitivismo es un producto silencioso de la perdurable metáfora computacional: un dualismo por el cual se asumiría que la mente-cerebro chomskiana funciona bajo principios diferentes del resto del cuerpo y del mundo natural.

Aunque durante los últimos años la fuerza del funcionalismo radical y la tesis de la realizabilidad múltiple, grandes pilares filosóficos de la primera oleada cognitivista, ha menguado considerablemente —en buena parte debido al auge reciente de las neurociencias cognitivas—, la acusación de un dualismo infiltrado en la investigación científico-cognitiva ha indudablemente sido un motor de la búsqueda dinamicista desde los primeros años de la década de 1990, cuando el enfoque estaba aún despegando. Pero, de modo más importante, la aplicación de la teoría matemática de los sistemas dinámicos, en tanto que provee un vocabulario con el potencial para reconciliar diferentes niveles de descripción y explicación (por ejemplo, eventos mentales, conductuales y cerebrales), constituye una promesa para sortear el virtual aislamiento entre los diferentes niveles de teorización en las ciencias cognitivas.

En un plano teórico muy general, la idea central es que la interacción física con el mundo es como tal parte de la actividad cognitiva (esta, en rigor, es una idea que Dewey desarrolla en detalle posteriormente, en su *Essays in Experimental Logic*). Por más que lo que resulta es todavía solo un proyecto aún por recorrer, puede afirmarse que el enfoque dinamicista se erige, tanto en lo que refiere a algunos de sus postulados teóricos como a sus lineamientos metodológicos, sobre una reacción ante un tipo de dualismo, en última instancia entre un cuerpo y una mente, ya identificado por Dewey en la psicología de su tiempo.

Un ulterior aspecto crítico de la denuncia deweyana, también recogido por el enfoque dinamicista, tiene que ver con el objeto de estudio de una psicología científica. En su carácter de texto fundacional de la psicología funcional, «The Reflex Arc Concept in Psychology» apuntala la idea de que la cognición se manifiesta generalmente ante dificultades o necesidades inmediatas del agente cognitivo: en particular, la idea de adaptación ocupa un rol central en la concepción deweyana de lo cognitivo,

principalmente a raíz de la fuerte influencia darwiniana sobre el filósofo (2000). Este requerimiento de validez ecológica es uno de los grandes lineamientos característicos tanto del enfoque dinamicista como en general de la ciencia cognitiva corporizada, lo cual a la vez manifiesta su gran deuda intelectual para con el enfoque ecológico gibsoniano.

Ahora, el costado crítico de esto —un costado no explícito en las consideraciones de Dewey y en rigor un tanto discordante con desarrollos posteriores como por ejemplo *Experience and Nature* (ver, por ejemplo, Godfrey-Smith, 1996a, p. 115, sobre el rol del medio ambiente en Dewey)—, es una crítica al planteamiento de preguntas psicológicas en términos del ajuste de un sistema cognitivo a las demandas de los estímulos y su subsiguiente generación de una respuesta motora adecuada: este tipo de planteamiento, de hecho, recapitula la dinámica característica del modelo cognitivista «*input* perceptual-procesos cognitivos-*output* motor», puesta en juego típicamente en el contexto de actividades tales como el planeamiento y la resolución de problemas (desarrollo esta conexión en Venturelli, 2012a). Como resulta evidente, este último punto también depende del supuesto de una distinción nítida entre estímulo y respuesta, corazón del planteo crítico de Dewey.

Por último, y retomando nuevamente el primer punto detrás de la crítica a la noción de arco reflejo relativo al marco estímulo-respuesta asociado, el mismo marco repercute en el tipo de explicación buscado en las ciencias cognitivas. Diversos filósofos de las ciencias cognitivas intentaron caracterizar el tipo de explicación propia del cognitivismo: por ejemplo, John Haugeland (1978) habla de explicación sistemática, Andy Clark (1997) de explicación componencial y William Bechtel y George Graham (1998) de explicación mecanicista. Ahora bien, todas estas versiones comparten el rasgo que está bajo el ataque deweyano. Este tipo de explicación supone centralmente una estrategia analítica de descomposición de las partes relevantes del sistema: esto es, se da cuenta del comportamiento del sistema en términos de la interacción causal de sus partes componentes y, específicamente, de su contribución relativa al procesamiento de la información necesario para la tarea que se esté desempeñando. Este supuesto analítico es justamente un corolario central de la crítica a la idea de arco reflejo dirigida a desvelar los residuos asociacionistas de la investigación psicológica: del modo en que, como veíamos, se manifiesta en el planteo de la investigación, así lo hace también en el estilo de explicación buscado en las ciencias cognitivas.

Agrego dos acotaciones finales en relación con lo anterior. Dewey hace referencia explícita en el texto tanto a una simplificación derivada que no hace justicia al fenómeno bajo estudio como a la indeseable estaticidad en la explicación psicológica, ambas características de la segmentación y el tratamiento lineal de componentes separados, típicos de la explicación cognitivista —una práctica que algunos críticos

moderados denominan «cajología» o *boxology* (Dennett, 2001)—. Cito a continuación los dos fragmentos que, respetivamente, muestran ambos puntos. Primeramente, en lo que hace al peligro de una sobresimplificación en la explicación psicológica, y refiriéndose específicamente a su propuesta de pensar más en términos de lo que allí llama un circuito orgánico y no tanto en términos de un arco reflejo, Dewey aclara: «El punto no consiste en hacer la explicación del proceso más complicada, si bien es siempre conveniente desconfiar de aquella falsa simplicidad que se obtiene al dejar fuera de consideración una gran parte del problema» (1896, pp. 363-364; la traducción es mía).

En segundo lugar, Dewey formula más adelante la conocida falacia psicológica o histórica, en este caso referida a la ilegitimidad de las abstracciones cobijadas bajo la noción de arco reflejo. Veremos más adelante cómo puede leerse el enfoque dinámico principalmente como un intento de sortear este tipo de falacia. La caracteriza de este modo:

Un grupo de consideraciones que se mantienen vigentes solo en virtud de un proceso completo, se cristalizan (*are read into*) en el contenido del proceso que condiciona este resultado completo. Un estado de cosas que caracteriza un resultado es considerado una descripción verdadera de los eventos que condujeron a ese resultado (1896, p. 367; la traducción es mía).

Cuando se lee lo anterior en el contexto de una problematización en torno de la explicación psicológica (esto es, nuevamente, en tanto que filósofos especiales de las ciencias), el núcleo de la crítica gira alrededor de su estaticidad, esto es, de la concentración en el estudio de estados psicológicos o mentales (estados de cosas) como válido para el estudio de los procesos (dinámicos) que llevan a aquellos.

Aspectos positivos

Pasemos ahora a considerar algunos aspectos positivos que se desprenden del artículo de Dewey para el establecimiento de un abordaje determinado en psicología. Conviene, primeramente, redondear la cuestión de la explicación en psicología. En su llamado a un principio organizador mayor que no se diluya en distinciones rígidas como las de sensación, idea (en la terminología actual, cognición) y acción, Dewey propone la noción de *coordinación*: dicho de otro modo, consideraba que el estímulo, la idea y la respuesta eran fases de la división del trabajo dentro de una coordinación global de la acción dirigida hacia fines adaptativos. Podríamos definir esta idea de coordinación como la idea de una secuencia continua y coordinada de eventos para el mantenimiento de un particular estado de organización en el agente ante los cambios medioambientales.

En relación con esto, no puedo dejar de mencionar que uno de los primeros y más fértiles programas claramente inscriptos dentro del enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas, tal como lo he caracterizado aquí, es el programa en dinámicas de la coordinación llevado adelante por Scott Kelso (1995). Dicho programa constituye un intento por identificar, mediante las herramientas de la teoría de los sistemas dinámicos, las variables coordinativas claves dentro de un sistema dado y describir sus dinámicas, entendidas como reglas que determinan la estabilidad y el cambio de los patrones coordinativos, y el acoplamiento no lineal entre los componentes que generaron dichos patrones. Menciono a Kelso no solo por su relevancia histórica para el enfoque dinamicista, sino porque es un ejemplo de cómo la idea de coordinación en un contexto psicológico ha sido retomada y llevada a la práctica experimental y de modelado en las ciencias cognitivas.

Ahora, lo que quiero subrayar aquí, atendiendo a la cuestión de la explicación psicológica, es especialmente el carácter interactivo que se pone en primer plano, una vez que una idea como la de coordinación es ubicada en la base de la búsqueda psicológica o científico-cognitiva. La idea, presentada arriba, de acoplamiento (entre agente y medio, y entre cerebro y cuerpo) justamente alimenta un tipo de aproximación centrada en la interacción, consistente en el estudio del comportamiento cooperativo entre muchos elementos en interacción, al mismo tiempo que el lenguaje de la teoría de los sistemas dinámicos constituye el principal instrumento que viabiliza una aproximación de este tipo.

Un punto relacionado es que se favorece de este modo el tratamiento unificado de las interrelaciones entre percepción y acción concebidas como procesos solapados y de carácter cognitivo, en neto contraste con el mencionado supuesto de segmentación de los procesos cognitivos, moneda corriente en psicología cognitiva. En términos generales, además, se desplaza la atención desde los estados mentales y sus contenidos hacia procesos adaptativos en su desarrollo temporal, en plena concordancia con la advertencia de Dewey relativa a la falacia psicológica.

Existen en el artículo deweyano diversas proyecciones teóricas que han sido luego erigidas como pilares de la teoría psicológica de la percepción (y, en especial, de la visión) tal como ha sido desarrollada por el enfoque ecológico inaugurado por Gibson, sin lugar a dudas el precursor científico por excelencia del enfoque dinamicista. Por ejemplo, en lo que refiere a una preconcepción general de qué significa percibir y en particular cuál es la función de la percepción, la visión de Gibson y la del Dewey del «The Reflex Arc Concept in Psychology» es casi equivalente. En referencia al ejemplo jamesiano del niño y la vela, a través del cual ilustra su noción de coordinación, Dewey afirma: «...tenemos ahora una coordinación ampliada y transformada; el acto es el de ver no menos que antes, pero es ahora ver-para-el-fin-de-alcanzar [*seeing-for-reaching-purposes*]» (1896, p. 359; la traducción es mía). Esta idea del «ver-para» es absolutamente consonante con

la posición gibsoniana acerca del rol de la visión: Gibson (1979) trazó fuertemente la distinción entre entender el propósito de la percepción, por una parte, como el de reconstruir desde abajo hacia arriba un modelo del mundo a partir de estímulos primitivos (esto es, al estilo de una posición representacionista clásica como la de Marr, 1985) y, por otra parte, como el de guiar las acciones del perceptor en un medio dinámico. En línea con esta segunda perspectiva, la repercusión metodológica inmediata para el estudio de la percepción es la idea de que no debe relegarse del rol activo del agente en su medio, idea que ha sido puesta en acto por el mismo Gibson en sus diseños experimentales.

Esta línea teórica que traza la relación íntima entre percepción y acción ha sido vigorosamente retomada dentro del enfoque dinamicista por Noë (2004; para un tratamiento más orientado hacia las ciencias cognitivas, ver O'Regan & Noë, 2001), entre otros teóricos. También aquí las afinidades a nivel teórico son llamativas. La principal idea deweyana que es retomada en este caso es la de que la percepción es parte de un proceso coordinativo sensoriomotor. Con palabras de Thomas Leahey en su clásica *Historia de la Psicología*: «Al desarrollar su propia teoría motora de la mente, Dewey no considera la percepción como el registro pasivo de una impresión; si no como una conducta en sí misma, condicionada por otras conductas que acontecían al mismo tiempo» (1998, p. 347).

Aunque en otro lugar (Venturelli, 2011) desaliento esta lectura del enfoque de Noë (2004), este autor declara como su tesis central precisamente la idea de que la percepción es una manera de actuar. En una formulación más precisa, el enfoque de Noë (a veces denominado también enactivo o de las contingencias sensorio-motoras) establece que la habilidad para percibir está parcialmente constituida por lo que el autor denomina «conocimiento sensorio-motor», esto es, la comprensión práctica e implícita de las contingencias sensorio-motoras; estas últimas constituyen el modo cómo la estimulación sensorial varía en la medida en que el perceptor y el objeto percibido se mueven. Considérese ahora en relación con esto, la siguiente afirmación de Dewey, también en el contexto del ejemplo del niño y la vela:

Ahora si esta acción, el ver, simula otra acción, el alcanzar, es porque ambas caen bajo una coordinación mayor; ya que ver y alcanzar han sido tan a menudo unidas (*bound together*) para reforzarse mutuamente, para apoyarse mutuamente, que cada una de ellas puede considerarse prácticamente un miembro subordinado de una coordinación mayor (1896, p. 359; la traducción es mía).

No parece forzado aseverar que, en esta propuesta de un refuerzo generado en la reiterada actividad conjunta entre ver (o percibir) y actuar, se encuentra en germen la propuesta contemporánea del establecimiento de las contingencias sensorio-motoras como una forma práctica e implícita de conocimiento.

Otro aspecto positivo de la propuesta de Dewey, heredado por el enfoque dinamicista, recae sobre la cuestión de definir cuál es el objeto de estudio de la investigación psicológica (o científico-cognitiva). Como ya aludí arriba, la tesis más claramente funcionalista (en el sentido de la clásica psicología funcionalista) que se extrae del artículo es la de que el comportamiento y la cognición no se pueden entender en términos de sus partes sino en términos del papel que desempeñan en la adaptación del agente cognitivo al entorno. Vista desde un plano metodológico, esta tesis comporta fundamentalmente una unidad de análisis mayor, más incluyente que la de la mente/cerebro chomskiana, objeto de estudio excluyente en las ciencias cognitivas de tradición cognitivista.

En particular, la importancia otorgada al contexto pragmático (en el que algo se configura como estímulo en relación con algún otro evento configurado como respuesta) implica, en un nivel de planteamiento de la investigación, la consideración inclusiva de las acciones del agente, de sus efectos sobre los procesos perceptivos, de subrutinas conductuales y de características relevantes del medio ambiente. En la terminología filosófica acuñada por Dennett (1996, pp. 125 y ss.), podría decirse que la investigación encarada sobre estas líneas sería transversal a la distinción entre los niveles explicativos personal (esto es, referido al agente cognitivo como totalidad) y subpersonal (esto es, referido a las operaciones del sistema cognitivo interno del agente o, con otras palabras, a la mencionada mente / cerebro chomskiana); y este es justamente el caso para el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas (como nuestro con algún detalle en Venturelli, 2012b), tal como se desprende de la idea, anticipada en mi presentación del enfoque, del comportamiento del agente concebido como propiedad exclusiva del sistema acoplado agente-medio ambiental. La importancia de tener en cuenta el rol de un agente provisto de un cuerpo y desempeñándose en un medio dinámico para el estudio de los procesos cognitivos reconfigura de este modo el objeto de estudio psicológico y científico-cognitivo.

Un último punto que es importante destacar es la relevancia de las consideraciones temporales para el estudio de la cognición. Este es un aspecto clave del enfoque dinamicista, sobre todo en lo que respecta a su utilización de la teoría de los sistemas dinámicos y por extensión la capacidad de esta última para la descripción del comportamiento de sistemas complejos en su desarrollo temporal. Aunque en el artículo Dewey no es explícito respecto de este punto, su rechazo a entender estímulo, sensación y respuesta como eventos que acontecen separadamente va en esta dirección —cabe agregar por otra parte que, en su *Essays in Experimental Logic* (originalmente escritas en 1903 y por ende cercanas a «The Reflex Arc Concept in Psychology» en el desarrollo intelectual del autor)—. Dewey destaca la importancia de las consideraciones temporales para el estudio de los procesos de pensamiento

y, este sentido, se lo puede considerarse un filósofo prominente que conectó tempranamente la importancia de consideraciones temporales con una visión pragmatista del conocimiento.

Esta artificiosa separación entre eventos distintos va de la mano del tratamiento de esos mismos eventos en términos de eslabones sucesivos de una cadena, lo cual va a su vez directamente en desmedro de un foco en su desarrollo temporal, por ejemplo, en contextos experimentales o de modelado: brevemente, lo que interesa es el orden serial de la cadena en desmedro de su desarrollo temporal. Este ataque ha sido presentado tempranamente por el roboticista Rodney Brooks (1991), quien se refirió a la secuencia lineal percibir-modelar-planear-actuar como un modelo agotado en inteligencia artificial. Por otro lado, el dinamismo de la cognición, esto es, su desenvolvimiento en tiempo real, y la importancia de este carácter temporal no pueden, desde la perspectiva del enfoque dinamicista, ser sobrestimados. En un sentido muy cercano al de la psicología funcional deweyana, y en particular a su ya mencionado aspecto adaptacionista, el comportamiento inteligente no solo es tal en tanto que es adecuado a la circunstancia actual del agente sino también, y no trivialmente, porque es ejecutado con una velocidad conveniente y en un momento apropiado.

CONCLUSIÓN

A partir de consideraciones generales en torno de la figura de Dewey como filósofo pragmatista, por un lado, y consideraciones extraídas del análisis de su artículo, «The Reflex Arc Concept in Psychology», tanto en sus aportes críticos como positivos, por otro lado, he justificado un alto grado de continuidad en los lazos tendidos desde los aportes del filósofo hacia la reciente ciencia cognitiva corporizada y, en particular, el enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas. Pueden considerarse en este sentido la crítica a la idea de arco reflejo así como la propuesta relacionada en torno de la noción de coordinación, desarrolladas en el artículo de 1896, como contribuciones históricas de gran relevancia para un estudio de las raíces intelectuales de las mencionadas tendencias en las ciencias cognitivas contemporáneas.

La hipotetizada afinidad teórico-metodológica y relativa al planteo de la investigación psicológica y, en general, científico-cognitiva se sostiene en una serie de lineamientos ya presentes en el artículo de Dewey y elaborados allí al modo de proyecciones conceptuales, luego retomados y refinados por los abordajes actuales, donde hoy funcionan en conjunto como una suerte de esquema operativo puesto a trabajar en la investigación. Se subraya así el rol de Dewey como precursor intelectual en su desarrollo: un precursor de gran alcance, en lo que hace al número de estos lineamientos, y de gran profundidad, en lo que hace a su grado de compatibilidad.

Más aún, esta conexión histórica revela a la vez cómo en el ataque al esquema estímulo-respuesta o *input-output* está encerrada buena parte de los supuestos teóricos y el perfil metodológico característicos del reciente enfoque dinamicista en las ciencias cognitivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Michael (2003). Embodied Cognition: A Field Guide. *Artificial Intelligence*, 149(1), 91-130.
- Ashby, William Ross (1952). *Design for a Brain. The Origin of Adaptive Behavior*. Nueva York: Wiley.
- Ballantyne, Paul (1996). *Dewey's Muffled Call for a Larger Unit of Psychological Analysis*. The 103rd Meeting of the American Psychological Association (Division 26), Toronto. <http://www.igs.net/~pballan/Dewey.html>
- Bechtel, William & George Graham (eds.) (1998). *A Companion to Cognitive Science*. Oxford: Basil Blackwell.
- Beer, Randall (2000). Dynamical Approaches in Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(9), 91-99.
- Beer, Randall (2003). The Dynamics of Active Categorical Perception in an Evolved Model Agent. *Adaptive Behavior*, 11(4), 209-243.
- Bredo, Eric (1994). Reconstructing Educational Psychology: Situated Cognition and Deweyan Pragmatism. *Educational Psychology*, 29(1), 23-35.
- Brooks, Rodney (1991). Intelligence without Representation. *Artificial Intelligence Journal*, 47(1-3), 139-159.
- Chiel, Hillel & Randall Beer (1997). The Brain has a Body: Adaptive Behavior Emerges from Interactions of Nervous System, Body, and Environment. *Trends in Neurosciences*, 20(12), 553-557.
- Chomsky, Noam (1970). *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis*. Traducción de Carlos Otero. Madrid: Aguilar.
- Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: The MIT Press.
- Clark, Andy (1999). An Embodied Cognitive Science? *Trends in Cognitive Sciences*, 3(9), 345-351.
- Clark, Andy & David J. Chalmers (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58, 7-19.
- Dennett, Daniel (1996). *Contenido y conciencia*. Traducción de Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.

- Dennett, Daniel (2001). Things about Things. En João Branquinho (ed.), *The Foundations of Cognitive Science* (pp. 133-143). Oxford: Clarendon Press.
- Dewey, John (1896). The Reflex Arc Concept in Psychology. *Psychological Review*, 3(4), 357-370.
- Dewey, John (1929). *Experience and Nature*. Londres: George Allen & Unwin.
- Dewey, John (1952). *La busca de la certeza*. Traducción de Eugenio Ímaz. México DF: FCE.
- Dewey, John (2000). La influencia del darwinismo en la filosofía. En Ángel Manuel Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología* (pp. 49-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, John (2006). *Essays in Experimental Logic*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Fodor, Jerry (1980). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(1), 63-109.
- Fodor, Jerry (1984). *El lenguaje del pensamiento*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Alianza.
- Gallagher, Shaun (2009). Philosophical Antecedents to Situated Cognition. En Philip Robbins y Murat Aydede (eds.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition* (pp. 35-51). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, James (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Godfrey-Smith, Peter (1996a). *Complexity and the Function of Mind in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godfrey-Smith, Peter (1996b). *Spencer and Dewey on Life and Mind*. En Margaret Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Life* (pp. 314-331). Nueva York: Oxford University Press.
- Haugeland, John (1978). The Nature and Plausibility of Cognitivism. *Behavioral and Brain Sciences*, 1(2), 215-260.
- Johnson, Mark & Tim Rohrer (2007). We are Live Creatures: Embodiment, American Pragmatism and the Cognitive Organism. En Jordan Zlatev, Tom Ziemke, Roslyn Frank y Rene Dirven (eds.), *Body, Language, and Mind*. Volumen 1 (pp. 17-54). Berlín: Mouton de Gruyter.
- Jordan, Scott (1998). Recasting Dewey's Critique of the Reflex-Arc Concept via a Theory of Anticipatory Consciousness: Implications for Theories of Perception. *New Ideas in Psychology*, 16(3), 165-187.
- Kelso, Scott (1995). *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behavior*. Cambridge: The MIT Press.
- Leahey, Thomas (1998). *Historia de la psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Cuarta edición. Traducción de Gonzalo de la Casa, Gabriel Ruiz y Natividad Sánchez. Madrid: Prentice Hall Iberia.

- Manicas, Peter (2002). John Dewey and American Psychology. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 32(3), 267-294.
- Marr, David (1985). *Visión. Una investigación basada en el cálculo acerca de la representación y el procesamiento humano de la información visual*. Traducción de Tomás del Amo Martín. Madrid: Alianza.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge: The MIT Press.
- O'Regan, Kevin & Alva Noë (2001). A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 939-1031.
- Palmer, Stephen & Ruth Kimchi (1986). The Information Processing Approach to Cognition. En Terry Knapp y Lynn Robertson (eds.), *Approaches to Cognition: Contrasts and Controversies* (pp. 37-77). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Port, Robert & Tim van Gelder (comps.) (1995). *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge: The MIT Press.
- Reed, Edward (1996). The Cognitive Revolution from an Ecological Point of View. En David Martel Johnson y Christina Erneling (eds.), *The Future of the Cognitive Revolution* (pp. 261-273). Oxford: Oxford University Press.
- Simon, Herbert (1979). Information Processing Models of Cognition. *Annual Review of Psychology*, 30(1), 363-396.
- Skarda, Christine A. & Walter J. Freeman (1987). How Brains Make Chaos in Order to Make Sense of the World. *Behavioral and Brain Sciences*, 10(2), 161-195.
- Sternberg, Saul (1969). The Discovery of Processing Stages: Extensions of Donders' Method. *Acta Psychologica*, 30, 276-315.
- Strogatz, Steven (1994). *Nonlinear Dynamics and Chaos*. Nueva York: Addison-Wesley.
- Thelen, Esther, Gregor Schöner, Christian Scheier & Linda Smith (2001). The Dynamics of Embodiment: A Field Theory of Infant Perseverative Reaching. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(1), 1-86.
- Thelen, Esther & Linda Smith (1994). *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge: The MIT Press.
- Thompson, Evan & Francisco Varela (2001). Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(10), 418-425.
- Venturelli, Nicolás (2011). Expandiendo el espacio de búsqueda para una ciencia de la conciencia perceptual. *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento*, 3(2), 29-43.
- Venturelli, Nicolás (2012a). Cognición y explicación en el debate reciente sobre el representacionalismo en ciencias cognitivas. *Estudios de Psicología*, 33(1), 5-19.
- Venturelli, Nicolás (2012b). La relevancia de la distinción personal/subpersonal en la ciencia cognitiva corporizada. *Poiésis. Revista Electrónica de Psicología Social*, 23, 1-6.
- Wilson, Margaret (2002). Six Views of Embodied Cognition. *Psychonomic Bulletin and Review*, 9(4), 625-636.

VERDAD, OBJETIVIDAD Y FIN DE LA INDAGACIÓN

César Escajadillo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

1

En las últimas décadas, Richard Rorty y Donald Davidson han puesto en duda, con muy buenos argumentos, la viabilidad de las teorías clásicas o sustanciales de la *verdad*, aquellas que buscan definir este concepto sobre la base de nociones como *correspondencia*, *coherencia* y *aseverabilidad garantizada*. Entre estas se incluye la concepción de Charles Sanders Peirce, según la cual *verdad* es el nombre que recibiría la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación, tesis que subyace a la postura de quienes ven la verdad como una *meta* de nuestras prácticas epistémicas. Más allá de algunas diferencias entre Rorty y Davidson sobre la importancia explicativa de este concepto, su posición básica es que si no podemos saber con seguridad cuál de nuestras creencias es verdadera —como probaría el hecho de que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas—, entonces no tiene sentido pensar en la verdad como una meta, algo a ser alcanzado por las personas en condiciones ideales o presentes. El carácter *objetivo* de la verdad —el hecho de ser independiente de lo que cualquiera pueda pensar— sería, pues, el motivo para rehuir cualquier intento por esclarecer la naturaleza de este concepto.

Pienso que una virtud de la posición de Rorty y Davidson es haber señalado las deficiencias en la mayoría de intentos por definir la verdad en términos de alguna propiedad o conjunto de propiedades —a la manera de las teorías sustanciales—; sin embargo, tengo dudas respecto de si ese fracaso debería comprometernos con la afirmación de que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera. Mi sospecha es que en este último punto ambos autores van muy lejos y que es posible defender el carácter *objetivo* de la verdad —considerándola algo independiente

de lo que cualquiera pueda pensar— sin comprometernos con la afirmación, contraintuitiva, de que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera. En lo que sigue sostendré que es la concepción peirceana de la indagación —entendida como una teoría acerca de cómo fijar la creencia— la que nos ayuda a ver este punto, especialmente cuando reconocemos la afinidad entre esta concepción y la manera en que Davidson nos ha enseñado a pensar en el fenómeno de la *interpretación radical*. Así, argumentaré que es bajo el punto de vista de la indagación que podemos afirmar que algunas de nuestras creencias son verdaderas —verdaderas en un sentido *objetivo*— y que reconocer que cualquier creencia bien justificada podría ser falsa no equivale a admitir, *pace* Rorty y Davidson, que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera.

2

En un influyente ensayo de fines de la década de 1980 titulado «Pragmatism, Davidson and Truth», Rorty sostuvo que es posible detectar en la obra de Davidson una actitud *minimalista* respecto de la verdad, la cual consiste en reconocer que *verdadero* no tiene un uso explicativo que permita entender por qué algunas creencias son mejores o preferibles a otras. Bajo este punto de vista, el término *verdadero* no tendría un uso adicional a los tres que se señalan a continuación (1992, p. 335):

- (a) Uso «aprobatorio» (*endorsing*), el cual sirve para dar respaldo a una creencia cuando esta permite obtener ciertos resultados.
- (b) Uso «cautelar» (*cautionary*), el cual nos advierte que muchas de nuestras creencias mejor justificadas podrían no ser verdaderas.
- (c) Uso «desentrecomillador» (*disquotational*), el cual cancela las comillas en una oración citada al mostrar bajo qué condiciones dicha oración es verdadera.

Rorty piensa que podemos encontrar en Davidson los recursos necesarios para hacer inteligible estos tres usos sin necesidad de contar con algo similar a una definición de la verdad, dando así sentido a la idea pragmatista según la cual respecto al tema de la verdad «menos es más». Una posición minimalista supone reconocer, en ese sentido, que no hay manera de dar inteligibilidad a la idea de que las creencias son verificadas por el mundo, y que el debate entre realistas y antirrealistas —el debate acerca de si hay o no cuestiones de hecho en psicología, ética y lógica— carece de importancia filosófica.

En este esfuerzo por restarle importancia explicativa al concepto de verdad, Rorty ha criticado a Peirce por sostener que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada

por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación¹. Rorty considera que esta concepción es tan problemática como la noción misma de *correspondencia con los hechos* y que para hacerla menos problemática Peirce tendría que mostrar que estamos en un fin de la indagación y no, simplemente, cansados o faltos de ideas. En efecto, Rorty piensa que no podemos trabajar para alcanzar algo a menos que sepamos decir cuándo se consigue, y que este es justamente el problema con la concepción peirceana de la verdad. No podemos saber nunca cuándo estamos en contacto con la verdad porque la verdad concebida a la manera de una «meta» o como «correspondencia» es irreconocible. No podemos saber que hemos alcanzado el fin de la indagación porque no hay cómo estar seguros de que hemos agotado todos los esfuerzos y no podemos saber si nuestras creencias representan adecuadamente la realidad porque no hay manera de abandonar nuestra piel para comprobarlo. Ello no ocurre en el caso de la *justificación*, término que Rorty emplea para señalar el proceso de ir confrontando nuestras creencias con auditorios cada vez más amplios y diversos. A diferencia de la verdad, la justificación es un fenómeno local y claramente reconocible, con lo cual no existiría un objetivo que sea descubrir la verdad independiente del proceso de justificar nuestras creencias ante la mayor cantidad de auditorios posibles.

Nótese que al distinguir entre *verdad* y *justificación*, Rorty está apelando al uso *cautelar* de *verdadero* que señalamos hace un momento, aquel que nos recuerda que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas². Ahora bien, el carácter local de la justificación no implica que estemos representando el mundo incorrectamente, como los prisioneros en la alegoría platónica. La diferencia entre verdad y justificación no debe entenderse como una diferencia entre *representación exacta* y *representación no exacta* del mundo. Esta es una consecuencia que Rorty toma del punto que hace Davidson cuando sostiene que la mayoría de las creencias de un hablante *tienen que ser verdaderas*. Porque esto, desde la perspectiva de Rorty, solo puede significar que no tenemos cómo entender el uso cautelar de la verdad si no es presuponiendo un grado importante de sintonía con el mundo y los demás,

¹ Literalmente: «La opinión destinada a ser aceptada últimamente por todos los que investigan es lo que entendemos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real» (CP 5.407). Como es costumbre, las referencias entre paréntesis a los textos de Peirce remiten a la numeración canónica de *The Collected Papers (CP)*. En adelante, salvo se indique lo contrario, todas las traducciones pertenecen al autor.

² Otra manera de entender el uso cautelar de la verdad es en términos del contraste entre auditorios presentes y futuros. Dicho contraste nos recuerda, según Rorty, que actualmente no tenemos muchas de las creencias que estaban mejor justificadas en el pasado, y que lo mismo podría ocurrir más adelante con las creencias que hoy en día sí podemos justificar.

tal como se desprende del modelo davidsoniano de la *triangulación*³. Según este modelo, la relación entre dos o más individuos interactuando simultáneamente entre sí y el mundo que comparten da lugar a tres tipos de conocimiento interdependientes: sobre uno mismo —conocimiento subjetivo—, sobre los demás —conocimiento intersubjetivo— y sobre una realidad compartida con los demás —conocimiento objetivo—. Como Davidson muestra, la triangulación es esencial para entender por qué independientemente de dicha relación —sin un acuerdo con el mundo y los demás— no hay cabida para el concepto de verdad ni para la existencia de pensamiento ni de lenguaje.

Voy a detenerme brevemente a explicar este último punto. Rorty está de acuerdo con Davidson cuando señala que solo en interacción con los demás, y en relación a un mundo percibido como común, puede un individuo llegar a tener pensamientos y lenguaje. Ello se debe a que solo la interacción con otros individuos suministra el trasfondo necesario para empezar a distinguir entre el acierto y el error, para hablar de creencias y oraciones capaces de referir a un mundo independiente de las personas: un mundo que puede ser captado correcta o incorrectamente por las creencias y oraciones del hablante. En suma, solo hay pensamiento y lenguaje allí donde el concepto de verdad entra en escena. Pero este es un concepto que entra en escena solo en interacción con otros, allí donde una pauta racional de conducta se hace *común* a dos o más individuos. En ese sentido, resulta central la posición de Davidson cuando niega que la mayoría de las creencias de un hablante puedan ser falsas, pues sostener que todas ellas podrían serlo equivale a no asignarles ningún contenido, ni a reconocerlas como el tipo de estado mental que puede ser evaluado en términos de verdad y falsedad. Desde luego, esto no implica que todo lo que un hablante cree es verdadero; el punto es que no todas o la mayoría de sus creencias podrían ser erróneas, pues se necesita un conjunto lo suficientemente amplio de creencias verídicas para dar contenido a las falsas. Así, Davidson y Rorty concuerdan en que la creencia es verídica por naturaleza, en el sentido de que un hablante solo puede tomar por verdadero aquello en lo cual *cree*. Esto es compatible con la tesis de que la verdad es una *norma*, una norma conceptual a la que apuntan la creencia y la aserción (Engel, 2001; McDowell, 2009; Price, 2010). Que la verdad sea una norma supone, en el caso de la creencia, que el concepto de verdad es constitutivo del de creencia, en el sentido recién señalado, a saber: que creer *p* es creer que *p* es verdad, y que sería extraño descubrir que nuestra creencia en *p* es falsa sin pretender modificarla. En ese sentido, pensar en la verdad como una norma supone reconocer su carácter

³ La importancia de la triangulación para el lenguaje y el pensamiento ha sido destacada por Davidson en diversos ensayos (especialmente en los reunidos en 2001b).

intrínsecamente verídico. Ahora bien, Rorty y Davidson se resisten a admitir esto último porque temen que si se acepta que la verdad es una norma, aquello a lo que apunta la creencia y aserción, entonces se le estaría considerando también como una meta, algo que está a nuestro alcance o a la espera de ser encontrado. Aquí percibo una confusión acerca de qué significa sostener que la verdad es una norma, punto sobre el cual volveré en la última sección.

Hasta aquí, lo que hemos dicho acerca de la relación entre el concepto de verdad y la triangulación se puede resumir en la siguiente afirmación de Rorty: «no es posible tener lenguaje, ni tampoco creencias, sin estar en contacto con una comunidad humana y una realidad no humana. No hay posibilidad de acuerdo sin verdad, ni de verdad sin acuerdo» (2000, p. 16). Así, según este autor, la mayoría de las creencias de un hablante deben aparecer como justificadas ante nosotros, y las nuestras como justificadas ante el hablante, pues no reconocer esto implicaría que o lo hemos entendido mal o no hay nada en el hablante que se parezca a lo que conocemos como pensamientos.

De esta manera, Rorty interpreta la negativa de Davidson por definir el concepto de verdad como una posición similar a la suya cuando mantiene que la verdad no tiene un uso explicativo diferente de «plenamente justificado, pero tal vez no verdadero» (1995, p. 283)⁴. Esta actitud sería compatible, a su vez, con la de William James cuando sostiene que *verdadero* es lo *bueno* en relación a la creencia (2000, p. 98), pero opuesta a la de Peirce cuando define la verdad como aquello que todos aceptarían en un supuesto fin de la indagación.

3

Hasta el momento me he limitado a exponer las razones de Rorty para distinguir entre la actitud —minimalista— de Davidson y la —maximalista— de Peirce en relación a la verdad. En lo que sigue voy a señalar algunas consecuencias que se derivan del proceso por el cual fijamos la creencia —el proceso que Peirce llama «indagación» (*inquiry*)— con el fin de argumentar que no debemos ver a Peirce como un teórico de la verdad en el sentido tradicional. Para ello será pertinente establecer

⁴ Aquí las diferencias entre Rorty y Davidson son más sutiles. Davidson piensa que la verdad sí tiene un uso explicativo, toda vez que sin este concepto no seríamos criaturas pensantes. Por otro lado, dada su negativa a definir el concepto de verdad, rechaza lo que Peirce, James y Dewey dijeron sobre el tema, y en esto ve una razón de peso para no ser considerado dentro de la tradición pragmatista. Rorty recuerda en que la verdad es un concepto primitivo que no puede ser definido y acepta la tesis de que la verdad depende de cómo es el mundo, pero mantiene que esto no es suficiente para restituirle importancia explicativa.

una conexión con la teoría de la interpretación radical de Davidson, la cual muestra coincidencias importantes con la concepción peirceana de la indagación.

Un primer aspecto por tener en cuenta es qué entiende Peirce por el «fin de la indagación». La *indagación* es entendida por este autor, simplemente, como una «lucha» por alcanzar el estado de creencia (CP 5.374). La lucha se inicia con la irritación que la duda causa sobre el pensamiento y termina con el cese de esta, cuando se ha establecido una creencia o *regla de acción* —Peirce se refiere también a la *creencia* como «pensamiento en reposo» (CP 5.397)—. Ello implica que buscamos y preferimos las creencias que permiten alcanzar ciertos resultados prácticos, pues si una creencia no lograra satisfacer los fines deseados o aplacar las necesidades que causan la irritación del pensamiento, entonces no veríamos motivo alguno en tenerla. En ese sentido, cuando el autor habla del «fin de la indagación» no se refiere más que a ese estado del pensamiento en que la duda ha sido reemplazada, de momento, por la creencia.

Peirce estaría de acuerdo con Davidson en que es imposible descubrir que la mayoría de nuestras creencias son falsas, porque si nos atenemos a su definición de creencia como una «regla de acción», o disposición para actuar, suponer que la mayoría de nuestras creencias son falsas sería no dar cuenta en absoluto de por qué las tenemos, ni de por qué preferimos actuar de cierta manera y no de otra, algo similar a suponer que un individuo puede dudar de todo y razonar correctamente al mismo tiempo. Como se sabe, en esto consiste la crítica que Peirce realiza a Descartes cuando lo acusa de no tener dudas *reales*⁵. El meollo de la crítica consiste en que la duda ha de ser motivada por factores externos u objetivos, independientes de la persona, lo que hace que nadie puede dudar de algo, ni creer en algo, solo porque uno se lo propone.

Por otro lado, la tesis de que las creencias son reglas de acción es una parte esencial de lo que Peirce tiene en mente cuando señala que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en condiciones ideales. Para ver esto, es preciso recordar que para él no cabe hacer una distinción fuerte, de índole metafísica, entre la creencia y la creencia *verdadera*. No viene al caso porque no hay un sentido de *verdadero* que pueda designar algo completamente ajeno al pensamiento o independiente del proceso a través del cual alcanzamos la creencia. En esto Peirce lleva hasta las últimas consecuencias la lección principal de «Cómo esclarecer nuestras ideas», a saber, que no hay más concepción de un objeto de la que se sigue de reparar en sus propiedades actuales y efectos prácticos concebibles. En ese sentido argumenta que, tan pronto alcanzamos una creencia, nos sentimos satisfechos independientemente

⁵ Peirce alude aquí a los pasajes iniciales de las *Meditaciones metafísicas*, véase «Some Consequences of Four Incapacities» (CP 5.265).

de si esta es verdadera en un sentido adicional, vale decir, estaremos satisfechos aun cuando siempre exista la posibilidad de que la creencia en cuestión no sea verdadera. Cito al autor sobre este punto:

[...] tan pronto alcanzamos una creencia firme estamos completamente satisfechos, independientemente de si la creencia es verdadera o falsa. Y está claro que nada que esté fuera de la esfera de nuestro conocimiento puede ser nuestro objeto, pues nada que no afecte a la mente puede ser motivo de esfuerzo mental. Lo máximo que se puede afirmar es que buscamos una creencia que *pensaremos* que es verdadera. Pero que es verdadera lo pensamos de cada una de nuestras creencias, y, en efecto, el afirmarlo es una mera tautología (CP 5.375).

Rorty no toma en cuenta que para Peirce la verdad no es sino una característica de aquellas creencias cuyo efecto sobre la conducta es tal que logrará satisfacer nuestros deseos y propósitos presentes, y que «decir que la verdad significa más que esto es decir que no tiene en absoluto ningún significado» (CP 5.375, n. 2). Con esto Peirce muestra que decir que una creencia es verdadera no es diferente a señalar que esta guiará nuestras acciones hacia el fin previsto. James entendió esto y por eso mantuvo que la verdad, en lo que respecta a una creencia u otro estado mental, cumple la función de «una orientación que merece la pena» (2000, p. 173).

Aquí no veo incompatibilidad alguna con la tesis de que la opinión *verdadera* es aquella destinada a ser aceptada en un supuesto fin de la indagación. Pues hemos dicho que la creencia verdadera es indistinguible de la creencia que pone fin, de momento, a la irritación del pensamiento generada por la duda. Si esto es así, entonces no hay otra manera de entender la idea de un «fin de la indagación» si no es como un escenario futuro diferente al que ahora conocemos, donde las necesidades, la evidencia y las dudas de entonces arrojarán creencias distintas a las que tenemos ahora. Al decir que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por aquellos que investigan en un fin de la indagación, Peirce solo nos recuerda que en un escenario distinto al presente las creencias que actualmente poseemos podrían no ser verdaderas, respaldando así el uso cauteloso de la verdad que Rorty tanto estima.

Es más, cuando Peirce sostiene que la noción epistemológica de algo absolutamente incognoscible carece de significado porque no tenemos concepción alguna de lo que esto pueda significar, y que, en ese sentido, conocemos la realidad tal como es en sí misma (CP 5.310), señala, desde mi punto de vista, lo mismo que Davidson cuando argumenta que no tenemos cómo asignar contenido a la idea de que alguien podría estar mayoritariamente equivocado respecto del mundo. La intuición común a ambos autores es que no podemos confiar en algo que sea independiente del *acuerdo con nuestros pares y el mundo*, ya sea que se entienda esto a la luz de lo que ocurre

durante el proceso de indagación, o en la relación triádica hablante-intérprete-mundo que nos lleva a explicar la conducta de otros sobre la base de creencias mayoritariamente verdaderas. Por eso para Peirce la confluencia de la opinión verdadera final con el objeto real es decisiva. Lo real y lo verdadero son dos aspectos de la misma cosa, no dos hechos independientes. Esto lo entiende claramente Rorty cuando adjudica a Davidson la conclusión que señalamos hace un momento, a saber, que «no es posible tener lenguaje, ni tampoco creencias, sin estar en contacto con una comunidad humana y con una realidad no humana». Aquí me parece que Rorty hace justicia a Davidson. Sin embargo, si esto último es lo que tiene en mente cuando dice que la verdad no es una explicación de nada, entonces la actitud de Peirce respecto de la verdad tendría que parecerle tan minimalista como la de Davidson.

La creencia verdadera se sitúa, según hemos visto, en la base de la indagación y la interpretación. Así, cuando Davidson afirma que no podemos empezar a entender a otros hablantes sin asumir que son creyentes de verdades y amantes de lo bueno (2001a, p. 222), comparte la misma actitud que Peirce cuando sostiene que no tiene sentido preguntar por algo ajeno o independiente de la creencia una vez que esta ha reemplazado a la duda. Justamente, ese sería un caso en que la admisión de una posibilidad lógica no hace ninguna diferencia en la práctica, un caso en el cual admitir que determinada creencia puede no ser verdadera no da motivos para negarle el predicado «es verdad».

Ahora bien, esto no conlleva decir que la verdad es relativa o equivalente a lo que la mayoría de personas acepta. Eso sería confundir el carácter objetivo de la verdad con el carácter local de la justificación —que es también, en un sentido importante, el de la indagación y la interpretación—. El punto específico que hemos destacado es que solo la interacción con nuestros pares y el mundo que compartimos genera la pauta de conducta que puede ser evaluada sobre la base de una norma, una norma de *verdad*, y que en ausencia de dicha norma sería imposible interpretar a otros y tener una visión de la realidad.

Imagino que la objeción de Rorty y Davidson en este punto sería la siguiente: «pero no importa cuánto acuerdo interpersonal tengas, lo verdadero podría terminar siendo distinto de lo que estaba mejor justificado». Precisamente en esto se basan para oponerse a la idea de que la verdad es una norma: en que para ambos solo podemos aspirar a la justificación de nuestras creencias, nunca a la verdad. Pero como bien sostiene Engel (2001), es muy difícil mostrar que aspirar a la justificación no implica aspirar a la verdad, aun cuando verdad y justificación no sean lo mismo. En efecto, cuando nos situamos en un contexto indagatorio, o en la posición del intérprete radical, la afirmación «la creencia en *p* está justificada, aunque posiblemente no sea verdadera» resulta a todas luces desafortunada, ya que en ninguno

de estos contextos sería viable llamar a una creencia justificada sin pensar, al mismo tiempo, que *es verdadera* —de lo contrario, ¿qué sentido tendría darla por justificada en primer lugar?—. Dicho de otra manera, el reconocimiento de que nuestra creencia podría no ser verdadera solo valdría en caso tengamos razones para dudar de nuestra creencia, no en los casos en que dichas razones no se presentan. John L. Austin ilustra muy bien este punto cuando compara a la aserción sincera con el acto de prometer (1970). Y es que aseverar algo equivale a comprometerse con la verdad de lo dicho, en el mismo sentido en que prometer algo equivale a comprometerse con un acto futuro, con algo que uno cree o confía que hará. Así pues, decir «prometo que iré, pero no sé si llegue» —aun cuando siempre exista la posibilidad de que uno incumpla su promesa— suena tan ilógico como decir: «tu creencia está justificada, aunque posiblemente no sea cierta».

Para resumir lo dicho hasta aquí, creo que es posible decir, con Peirce, que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación —aunque la formulación no sea del todo adecuada—, pues el propósito de toda indagación es establecer la creencia, o poner fin a la duda, lo que no es distinto de buscar la *creencia verdadera*, aquella que está mejor justificada. En esto su posición es afín a la de Davidson cuando sostiene que el proceso de entender la conducta de otro hablante nos lleva necesariamente a atribuirle una cantidad considerable de *creencias verdaderas*. Dado que en ambos casos lo que prevalece es la creencia mejor justificada, aquella que permite dar cuenta de los hechos relevantes, concluyo que es posible detectar tanto en Peirce como Davidson una actitud similar respecto de la verdad.

4

Pienso centrarme ahora en algunas consecuencias de la discusión precedente que debieran llamar nuestra atención; específicamente, discutiré hasta qué punto Rorty y Davidson tienen razón al señalar que el carácter objetivo de la verdad hace imposible saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Rorty llega a esta conclusión sobre la base del uso cauteloso de la verdad que hemos indicado; Davidson, por su parte, considera que si la verdad es objetiva, entonces resulta independiente de lo que está mejor justificado para una o más personas, y es por tanto irreconocible: «sabemos muchas cosas, y sabremos más; lo que nunca podremos saber con certeza es cuáles de las cosas que creemos son verdaderas. Dado que no es un objetivo visible, ni reconocible cuando se alcanza, no tiene sentido llamar a la verdad una meta» (2005, p. 6).

Davidson sostiene que no podemos reconciliar la búsqueda de la verdad con su naturaleza objetiva, y que por eso haríamos bien en dejar de considerarla una meta.

Rorty, por su parte, llega a la misma conclusión aduciendo que siempre existirá una audiencia nueva ante la cual justificar nuestras creencias, con lo cual si no es posible pensar en una justificación última, la idea misma de alcanzar la verdad pierde todo sentido:

Pues verdad solo suena como el nombre de una meta si se piensa que nombra una meta *fija*, esto es, si el progreso hacia la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de ir acercándonos a lo que Bernard Williams llama «lo que está ahí *en cualquier caso*». Sin esa imagen, decir que la verdad es nuestra meta es decir meramente algo así como «esperamos justificar nuestra creencia ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible». Pero decir esto es ofrecer solo una meta que continuamente retrocede, una que se desvanece para siempre y sin remedio cuando nos movemos. No es lo que el sentido común llamaría una meta. Pues ni es algo a lo que podemos acercarnos, ni mucho menos algo que pudiéramos saber que hemos alcanzado (1995, p. 298).

Es claro que tanto Davidson como Rorty rechazan la imagen metafísica que explica el progreso hacia la verdad como una aproximación hacia algo que, para utilizar la frase de Bernard Williams, «está ahí en cualquier caso». Pero incluso si nos libramos de esta imagen, parecen sostener ambos, la idea de que la verdad puede ser algo reconocible o alcanzable es problemática. Ahora bien, recordemos que uno de los puntos centrales de la sección anterior es que no podemos desligar la verdad de sus conexiones con la creencia y el significado, es decir, de la pauta racional de conducta que emerge al triangular con el mundo y otros hablantes. Se trata de una pauta *normativa* que la verdad genera en las criaturas dotadas de pensamiento y lenguaje, la cual asegura que compartimos una visión mayoritariamente correcta acerca del mundo. Hemos sugerido que es solo con referencia a una pauta semejante que la indagación y la interpretación son posibles. De ser así, ¿por qué decir que la verdad no es visible ni alcanzable? Si una pauta racional de conducta, generadora de una norma de verdad, es indispensable para tener una visión del mundo y comprender a los demás, ¿por qué negar su accesibilidad o reconocimiento? Lo que Davidson parece temer es que de aceptar esta posibilidad estaríamos comprometiéndonos con el intento de definir la verdad sobre la base de un concepto más básico o primitivo, lo que genera una serie de dificultades insalvables⁶. Pero podemos desestimar este intento sin renunciar al carácter objetivo de la verdad ni a la intuición de que sabemos, por lo general, cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Para ello debemos volver a Peirce y a la lógica de la indagación.

⁶ Para entender los problemas que suscita el intento de definir la verdad, véase Davidson (2005, pp. 19-37).

Recordemos que es el uso cauteloso del término *verdadero*, el segundo de los señalados por Rorty, el que pone en evidencia el hecho de que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas. Esto es algo que Peirce, como buen falibilista, aceptaría con gusto. Sin embargo, hemos de reparar también en el hecho de que *no* todas ni la mayoría de nuestras creencias pueden ser falsas al mismo tiempo, con lo cual es preciso que reconozcamos que para dudar de ciertas creencias es indispensable mantener otras fuera de duda. En ese sentido, sugiero pensar el problema de la objetividad de la creencia, y para tal caso, del acceso a la verdad, ateniéndonos a la distinción que Bilgrami traza entre creencias *básicas* y creencias *hipotéticas* (2000, pp. 242-262). Las primeras conforman nuestra *imagen del mundo* y suministran los criterios desde los cuales juzgamos la corrección de ciertas proposiciones. Estas creencias están exentas de duda y gozan de lo que Michael Williams llama «habilitación por defecto» (2001, p. 160)⁷. Las segundas, en cambio, surgen para eliminar la duda en el contexto de la indagación y se aceptan o descartan sobre la base de la evidencia disponible para quienes investigan.

Es importante señalar que las creencias básicas no son fundamentos epistemológicos en el sentido tradicional —es decir, no son creencias cuya certeza se derive de sí mismas—, más bien, se trata de aquellas creencias que la indagación presupone como *necesidades metodológicas* y que determinan el rumbo de la indagación al mostrar de qué podemos y no podemos dudar. Pues bien, la tesis de Bilgrami es que una vez situados en el punto de vista de la indagación, el proceso por el cual tratamos de fijar la creencia, no hay ningún uso cauteloso del término *verdadero* que pueda aplicarse sensatamente a las creencias que conforman nuestra imagen del mundo, es decir, a las creencias básicas. El uso cauteloso solo sería aplicable a aquellas creencias que están en proceso de justificación, dando así sentido a la intuición de que la mayoría de nuestras creencias tienen que ser verdaderas. En efecto, ya sabemos que solo las creencias hipotéticas, aquellas que *no están* exentas de duda, pueden resultar falsas en el curso de la indagación, pues una condición para dudar de ciertas creencias es que no dudemos de otras. Las creencias que están libres de duda son, pues, creencias *verdaderas*, verdaderas en un sentido *objetivo* al no haber razones para dudar de ellas. Desde luego, siempre es posible recorrer el camino opuesto para mostrar que una creencia básica requiere mayor justificación, poniéndola así en duda, pero eso es posible siempre y cuando exista una adecuada recontextualización de por medio.

Otra manera de atender este punto es volviendo a considerar la idea de que la verdad es una norma de creencia o aserción. Ciertamente, esto no implica decir que tenemos siempre la obligación de buscar la verdad o de creer todo lo que es verdad.

⁷ Detrás de esta idea se encuentra el modelo de justificación «creencia-desafío» adoptado por Charles Sanders Peirce, Ludwig Wittgenstein y Robert Brandom (véase Williams, 2001, p. 159).

No implica decir esto en tanto no todas las «verdades» son de interés para quienes investigan, solo aquellas que caen dentro de determinado campo de interés. Como sugiere McDowell (2009), que la verdad sea una norma significa dos cosas: a) que tanto las aserciones como las creencias están sometidas a un tipo de evaluación normativa, evaluación en términos de *verdad* y *falsedad*, y b) que podemos usar el predicado «es verdadero» para *desentrecomillar* una oración, para afirmar o aseverar la oración citada en construcciones de la forma:

(V) La oración «la fusión ha ocurrido» es verdadera si y solo si la fusión ha ocurrido.

En otras palabras, lo que permite desentrecomillar una oración, pasar de la mención al uso, no es otra cosa que una norma de verdad. Esto último implica que una oración verdadera no es otra cosa que una oración aseverable, una oración que podemos desentrecomillar.

Así, lo que se busca en la indagación es la *verdad*, y esto en el sentido siguiente: nos interesa averiguar qué oraciones pueden ser desentrecomilladas o aseveradas, qué creencias pueden formar parte de nuestra imagen del mundo, cuáles pueden ser incorporadas a los criterios con los cuales juzgamos la corrección de otros estados de creencia. Dado que en el curso de la indagación solo se justifican aquellos estados que aún no gozan de credibilidad, el uso cauteloso de la verdad, aquel que nos advierte que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas, *no aplica a todas las creencias por igual*. La diferencia entre verdad y justificación es posible solo porque ambos términos no son aplicables a lo mismo. A su vez, podemos notar que tiene perfecto sentido decir que podemos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas; esas serían aquellas que conforman nuestra imagen del mundo y no son, mientras dura la indagación, objeto de duda.

Finalmente, vemos que no hay motivo alguno para deplorar la búsqueda de la verdad si se admite que esta es objetiva, es decir, si se acepta que la verdad de una creencia es independiente de lo que cualquier persona piensa. La verdad es objetiva porque depende de cómo es el mundo⁸. Pero cómo es el mundo es algo que solo podemos determinar triangulando con otros hablantes y el entorno que compartimos. Este es el tipo de acuerdo básico, susceptible de recibir influencia externa, que Peirce ve encarnado en el método científico y en la idea de una «comunidad de investigadores» (*community of inquirers*), idea que pone de manifiesto la dimensión interpersonal de la objetividad.

⁸ Aquí no existe discrepancia alguna entre Davidson y Peirce, pues, como señala el segundo de estos autores, «la opinión objetiva final es independiente de los pensamientos de cualquier hombre en particular, pero no es independiente del pensamiento *en general*» (CP 7.336). Ciertamente, *verdad* y *consenso* no son lo mismo, pero alguna forma de consenso tiene que existir si es posible empezar a aplicar el concepto de verdad.

En ese sentido, creo que es posible entender la tesis peirceana de una convergencia al final de la indagación como otra manera de subrayar la importancia que una norma de verdad tiene para las criaturas dotadas de pensamiento y lenguaje. La importancia de dicha norma reside en que el proceso de comprender a otros —interpretación— y conocer la realidad que compartimos —indagación— nos lleva siempre a *reconocerla*. La norma cumple un papel esencial, ineliminable, en ambos casos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, John Langshaw (1970). *Other Minds. Philosophical Papers* (pp. 76-116). Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- Bilgrami, Akeel (2000). Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 242-262). Massachusetts: Blackwell.
- Davidson, Donald (2001a). *Essays on Actions and Events*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2001b). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2005). *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Engel, Pascal (2001). Is Truth a Norm? En Petr Kotatko, Peter Pagin y Gabriel Segal (eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 37-51). Stanford: CSLI Publications.
- James, William (2000). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza.
- McDowell, John (2009). *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1960). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press.
- Price, Huw (2010). Truth as Convenient Friction. En Mario de Caro y David Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (pp. 229-252). Nueva York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard (1992). Pragmatism, Davidson and Truth. En Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (pp. 333-355). Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard (1995). Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright. *The Philosophical Quarterly*, 45(180), 281-300.
- Rorty, Richard (2000). Universality and Truth. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 1-30). Massachusetts: Blackwell.
- Williams, Michael (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press.

VERDAD Y JUSTIFICACIÓN: LOS LÍMITES DEL ETNOCENTRISMO¹

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

1

Richard Rorty ha desarrollado y defendido la tesis de John Dewey según la cual la verdad es justificabilidad garantizada. Asimismo, ha extraído algunas consecuencias de esta tesis en relación al etnocentrismo. Las propuestas de Rorty han sido frecuentemente consideradas relativistas, en gran medida por problemas de formulación atribuibles a él mismo, pero también por una mala comprensión de sus tesis. Este texto comienza discutiendo la concepción rortyana acerca de la *verdad* y la *justificación*, con el objetivo de mostrar sus aciertos y debilidades, especialmente en confrontación con las posiciones de Hilary Putnam, para después explorar una concepción de la verdad que incluye elementos de las posiciones de Charles Sanders Peirce y John Dewey.

Deseo defender cuatro tesis puntuales:

- (1) Rorty tiene razón al sostener que los criterios de verdad y justificación son conceptos coextensivos, es decir, que un enunciado² es verdadero si y solo si está bien justificado según ciertos criterios dados.
- (2) Rorty extrae de esta primera tesis, que considero correcta, una conclusión que me parece equivocada, o por lo menos confusa, y es que un enunciado es verdadero si está bien justificado para una comunidad epistémica, pudiendo no estarlo para otra, con lo cual la verdad de un enunciado (o su justificabilidad)

¹ Este artículo fue publicado originalmente en *Analítica*, 2010, 4, 27-54.

² No entraré aquí en el debate sobre si los portadores de verdad son proposiciones, enunciados o creencias. Por razones prácticas hablaré de enunciados aunque también usaré la variable *p*.

resulta un rasgo convencional y arbitrario. Sin duda una comunidad podría creer que un enunciado está justificado y que es verdadero mientras que otra comunidad podría creer que el mismo no está justificado y que es falso. Pero uno, en tanto sujeto de la enunciación y desde una posición históricamente situada, no podría creer que ambas comunidades están justificadas en sus creencias acerca de ese enunciado. Por eso es que nadie podría decir, a menos que se encontrara en una posición privilegiada *sub specie aeternitatis*, que dos enunciados contradictorios podrían estar simultáneamente justificados en dos comunidades epistémicas diferentes, siendo al mismo tiempo verdaderos.

- (3) Del carácter contextual y convencional de la justificación, Rorty extrae su posición etnocentrista, según la cual solo podemos justificar nuestras creencias, sobre cualquier tema, ante los miembros de una comunidad epistémica a la cual pertenecemos. Creo que en este punto Rorty está básicamente acertado, aunque su posición debe ser cualificada, siendo necesario aclarar qué es una comunidad epistémica y cuál es su extensión.
- (4) Aceptar que criterio de verdad y justificación son coextensivos no es incompatible con afirmar la existencia de una verdad objetiva, así como nuestra obligación moral en buscar esa verdad.

Según la interpretación usual que se hace de Rorty, su epistemología incorpora una tesis contextualista y una convencionalista. Según la tesis contextualista, uno está justificado en creer que p si su creencia satisface los criterios epistémicos del sistema de creencias de la comunidad a la que uno pertenece. Según la tesis convencionalista, esos criterios de justificación no tienen una justificación ulterior que su presencia en la comunidad epistémica en la que se da. De estas dos tesis se desprende la posición etnocéntrica que Rorty ha hecho célebre y que define de la siguiente manera:

Desde mi punto de vista davidsoniano, no tiene sentido distinguir entre oraciones verdaderas que son «hechas verdaderas por la realidad» y oraciones verdaderas que son «hechas por nosotros», porque la sola idea de «hacedores de verdad»³ debe ser abandonada. Sostengo que no hay verdad en el relativismo, sino este grado de verdad en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otra área) a todo el mundo, sino solo a aquellos cuyas creencias están superpuestas con las nuestras en alguna apropiada medida. Este no es un problema teórico de «intraducibilidad», sino simplemente un problema práctico acerca de los límites de la argumentación; no es que vivamos en distintos mundos

³ *Truth makers* en el original.

que los nazis o los amazónicos, sino que la conversión desde o hacia sus puntos de vista, aunque posible, no sería un asunto de inferencia desde premisas previamente aceptadas (1991, p. 31)⁴.

Esta es una afirmación razonable, pero resulta necesario aclarar qué significa *nosotros*, a quiénes incluye esa expresión y quiénes son los *otros* con los que nuestras creencias no están superpuestas y frente a quienes no podemos justificarlas. Me inclino por pensar que en este punto las tensiones de Rorty emergen al ser insuficientemente davidsoniano. Quizás si abordamos el problema del etnocentrismo podamos aclarar las preguntas que ahora nos conciernen.

De acuerdo con Rorty, hay dos tipos de etnocentrismo: uno inevitable, deseable e inclusivo, y otro evitable, inaceptable y excluyente. Según el primero, toda sociedad y todo individuo son etnocéntricos y no podrían no serlo, porque asumen que sus creencias son las creencias verdaderas y que sus valores son los valores correctos. De esta manera, asumen también que creencias o valores incompatibles con los de ellos son falsos o incorrectos. Siguiendo el principio de la redundancia de Ramsey, creer en una oración es creer que es verdadera y que su negación es falsa, siendo lógicamente imposible que uno crea que sus propias creencias son falsas. Uno podría afirmar, para evitar ser considerado etnocéntrico, que no cree que sus creencias sean *las* verdaderas sino simplemente verdaderas, siendo esta su verdad aunque no *la* verdad. Esa formulación es, sin embargo, insostenible, porque el concepto de verdad es normativo en el sentido en que si yo creo que *p* es una oración verdadera, creo también que los demás deberían creerlo, y que si no lo creen están equivocados. En otras palabras, creo que ellos creerían —o por lo menos debieran creer— lo que yo creo, si tuvieran la evidencia que yo tengo. Lo mismo ocurre con los valores, por eso es que podemos discutir acerca de creencias y valores, pretendiendo mostrar al otro algo de lo que creemos él no se ha percatado y deseando aprender del otro de forma que él nos ayude a percibir algo que se nos pudiera haber pasado por alto. Eso no nos interesa hacer con los gustos, o en todo caso lo hacemos en menor grado, porque asumimos que el gusto no es normativo. Cuando comenzamos a discutir sobre gustos, por ejemplo en relación a una obra de arte o a la calidad del buen vino, es porque creemos que respecto de esos objetos hay algunos criterios objetivos y que, por tanto, el gusto puede llegar a ser normativo⁵. Esta no es una postura dogmática sino simplemente expresa la naturaleza del creer y el valorar, siempre que solo implique confrontar con los demás nuestras creencias y valores y no imponerlos.

⁴ Todas las traducciones de textos citados del inglés son mías.

⁵ Como dice Davidson: «*In our unguarded moments we all tend to be objectivists about values*» (2004, p. 39).

Toda comunidad o individuo es, asimismo, etnocéntrico, pues inevitablemente comprende a cualquier otro individuo o comunidad a la luz de su propia visión del mundo, considerándola por eso *otra*. Esa visión del mundo solo puede ser *otra* si en un sentido importante es parecida a la de uno mismo. La idea de una persona o comunidad enteramente diferente a uno o a la de uno es ininteligible; solo se puede ser diferente cuando se es suficientemente semejante.

El sentido indeseable y excluyente de etnocentrismo es aquel según el cual una comunidad se considera axiológica o epistemológicamente privilegiada respecto de otras, pues considera que su representación de la realidad o de los valores correctos es la más cercana a la naturaleza misma de las cosas. Este tipo indeseable de etnocentrismo puede ir de la mano con una forma de autoritarismo, pues si uno piensa que hay una descripción última y correcta de la realidad y que uno está más cerca de ella que los demás, puede creerse en el derecho de imponerla⁶.

La diferencia central entre los dos tipos de etnocentrismo está en el falibilismo. El primero cree que sus creencias son verdaderas pero también que podrían ser falsas, con lo cual se siente epistemológica y moralmente obligado a revisar sus justificaciones y a adoptar las creencias que estén mejor justificadas según sus propios criterios de justificación. Él también se siente obligado a confrontar sus creencias y valores con otros diferentes, con el objetivo de modificarlos si fuera necesario, así como de permitir al otro tener la posibilidad de modificar los suyos, si él lo considera apropiado. El segundo tipo de etnocentrismo no suele admitir ninguna de estas posibilidades, precisamente porque cree que algunas de sus creencias son fundamentalmente verdaderas, es decir, que ningún tipo de evidencia podría hacerle dudar de ellas.

Es claro que Rorty defiende el primer tipo de etnocentrismo, pero también es verdad que en este punto, como en otros, parece decir o incluso llega a decir lo que no quisiera ni debería decir. Hay quienes creen que eso ocurre, por ejemplo, cuando sostiene que la democracia liberal es el mejor sistema del mundo. A primera vista esa afirmación puede sonar inaceptable, sobre todo si se usa, cosa que no hace Rorty, para justificar formas de dominación política o económica. Bajo una interpretación generosa, este autor diría que su creencia en que la democracia liberal es el mejor sistema del mundo no implica una posición de desvalorización de otros modelos políticos sino, simplemente, muestra la obviedad de que uno cree y no podría no creer que sus creencias y valores son preferibles a los de los demás. Pero Rorty, como aplicado seguidor del falibilismo de Peirce, añadiría que tales creencias y valores *podrían* evidenciarse como incorrectos o falsos cuando se confronten con las creencias y valores ajenos.

⁶ «Noting that the same thing can usefully be described in lots of different ways is the beginning of philosophical sophistication. Insisting that one of these ways has some privilege other than occasional utility is the beginning of metaphysics» (Rorty, 2000, p. 88).

Esto justificaría el conversacionalismo de Rorty así como su creencia en la democracia liberal, es decir, su posición según la cual nuestras creencias y valores deben ser confrontados con los ajenos para que podamos estar en condiciones de cambiarlos cuando esto sea necesario, así como para darle la oportunidad al otro de que reformule los suyos. En todo caso, los mayores problemas de este autor aparecen cuando tiene que defender su etnocentrismo de la crítica de que no es sino un modo ideológico de justificación de una forma de dominación. Ahí es donde aparece el fantasma de Karl Marx que, según Jacques Derrida, nos recuerda que algo se pudre en Dinamarca, es decir en la sociedad democrática liberal (2003).

Pero, permaneciendo en el terreno epistemológico y aceptando tanto una noción epistémica de verdad, según la cual los valores de verdad de los enunciados no trascienden a sus formas de verificación (sean estos cuales fueren), como la tesis contextualista de que un enunciado es verdadero solo si está bien justificado al interior de una comunidad epistémica, la pregunta obvia es cómo debiéramos entender una comunidad de este tipo. Lo que caracteriza a una comunidad epistémica es la existencia de prácticas sociales implícitas que subyacen a los acuerdos y desacuerdos explícitos. Estas prácticas implícitas son también acuerdos en las actividades justificatorias y se pueden ver como convergencias en el nivel de creencias, significados atribuidos a las expresiones y acciones, y comportamientos intencionales. Todo esto genera compromisos normativos que, siguiendo a Robert Brandom, constituyen productos culturales formados a partir del reconocimiento de los otros. La idea central, entonces, es que una comunidad epistémica se constituye a partir de ciertas prácticas sociales reconocidas de manera compartida, sobre la base de prácticas implícitas y no conscientes, generándose así la objetividad de los conceptos mediante situaciones comunicativas de negociación de aplicación de normas a circunstancias específicas. Naturalmente uno puede pertenecer simultáneamente a varias comunidades, las cuales están siempre cambiando en sus prácticas características. Por otra parte, tanto el sujeto como la comunidad se constituyen simultáneamente sin que haya anterioridad de alguno de ellos. Esta es una idea del pragmatismo clásico que influyó mucho en las concepciones actuales acerca de la intersubjetividad.

Las comunidades epistémicas no tienen límites precisos, pero eso no es problemático pues ocurre también con los subgrupos que constituyen las comunidades más amplias. Un punto importante, sin embargo, es que la pertenencia o no a una comunidad es relacional e incorpora un ámbito de indeterminación de la interpretación, es decir, uno puede pertenecer a la comunidad C para un intérprete x, según los estándares de sus criterios e intereses, aunque no para un intérprete y. Esto es, si las comunidades epistémicas están constituidas por prácticas compartidas y estas, a su vez, son convergencias entre significados, atribuciones de estados mentales y acciones,

dado que estas convergencias son relacionales y están sujetas a un grado de indeterminación de la interpretación, entonces la pertenencia o no a una comunidad epistémica también es asunto relacional y está sujeta a un grado de indeterminación de la interpretación. Esto, por otra parte, no está libre de relaciones ideológicas y de poder. Akeel Bilgrami (1995) ha mostrado cómo la presencia cultural de Occidente es hoy tan fuerte en el mundo que con frecuencia los propios no occidentales se consideran a sí mismos «los otros», adoptando, por tanto, la perspectiva occidental para interpretarse a sí mismos como marginales de esa comunidad epistémica que, sin embargo, usan para autodefinirse.

Pero lo importante ahora es entender qué quiere decir Rorty cuando afirma que no podemos justificarnos frente a todos sino solo frente a los que comparten creencias con nosotros, donde la pregunta obvia es cuáles son esas creencias que es necesario compartir, quiénes somos nosotros y quiénes pueden ser tan diferentes de nosotros que no es posible que los consideremos como *nosotros*. Finalmente, qué consecuencias, acerca de la verdad, tiene el que no podamos justificarnos frente a aquellos otros.

Mi propuesta es que, en este terreno, la palabra *nosotros* incorpora a *todos*, con lo cual no existen los *otros* frente a los que no estemos obligados a justificarnos. Así, optaría por una forma de universalismo asociado a un etnocentrismo inclusivo, basado en una concepción de la interpretación en que asumimos que los demás son semejantes a uno precisamente porque eso es condición de posibilidad de comenzar a interpretarlos. Ya se habrá visto por qué afirmé que quizás Rorty es insuficientemente davidsoniano, ya sea en sus posiciones o en la manera como las formula.

La naturaleza de la interpretación es tal que solo podemos entender el comportamiento intencional o la vida psíquica de otra cultura o persona a la luz de la de uno mismo, es decir, comparando sus acciones y estados mentales con los nuestros y atribuyéndole los estados mentales que nosotros creemos que tendríamos si estuviéramos en las circunstancias en que creemos que están ellos. Esta posición es compatible con el pluralismo conceptual, entendido a la manera del pragmatismo clásico, como la aceptación de que el mundo puede ser descrito de múltiples formas según diversos objetivos o intereses sin que haya ni deba haber un criterio para determinar una sola descripción correcta. Este pluralismo conceptual, sin embargo, no entraña un relativismo conceptual, entendido como la tesis de que cualquier descripción es tan buena como cualquier otra o que estas son inconmensurables entre sí, ya sea en el sentido de intraducibles como en el de incomparables. La razón es que una descripción podría ser objetivamente mejor que otra para alcanzar ciertos objetivos que ambas comparten. Es la comunidad de objetivos lo que permite comparar y evaluar descripciones con pretensiones de objetividad. Si los objetivos de ambas descripciones son diferentes

no hay criterios para compararlas, lo que no significa que sean descripciones inconmensurables, simplemente son distintas.

Ahora bien, se podría aceptar, como sugiere Rorty, que tanto el significado como la verdad de un enunciado son relativos a un sistema de creencias y que la aceptación de este es a su vez convencional respecto de una comunidad epistémica. Lo primero se entiende en un doble sentido: el significado y el valor de verdad de un enunciado se pueden fijar solo al interior de un sistema de creencias, y en virtud de los criterios semánticos y epistémicos de tal sistema. Pero lo segundo es más problemático. ¿Qué puede significar que la verdad de un enunciado sea convencional respecto de una comunidad epistémica? ¿Significa que de haber sido diferente la comunidad epistémica, es decir, de haber tenido una historia social o intelectual diferente, habría tenido un sistema de creencias diferente? Eso es obviamente verdadero. Si el convencionalismo significa que tenemos las creencias que tenemos porque pertenecemos a una comunidad epistémica en particular como podríamos haber pertenecido a una diferente, eso es una obviedad, y si además se añade que no es posible dar una justificación de nuestras creencias que no sea desde los criterios de nuestra propia comunidad epistémica o, por lo menos, con criterios que nuestra comunidad epistémica pueda entender e incorporar, eso resulta razonable también. Así, el conversacionalismo de Rorty nos plantea la exigencia de poner permanentemente a prueba nuestros criterios frente a comunidades con criterios diferentes, lo que precisamente calza con la defensa que hace Rorty de la democracia liberal. Eso sería coherente también con su negativa a intentar dar una mayor justificación al modelo conversacionalista mismo.

En este punto, el relativista conceptual diría que la aceptación de un sistema de creencias por una comunidad epistémica es arbitraria e irracional (en el sentido de injustificada), y que no hay criterios para preferir *nuestro* sistema de creencias por sobre cualquier otro diferente, con lo cual tanto la justificación como la aceptabilidad de las creencias en un sistema resultan igualmente arbitrarias. Me inclino por rechazar esa afirmación, sosteniendo que la elección justificada entre sistemas es racional, aunque desde los criterios de *nuestro* inevitable sistema de creencias. La fuerza del argumento radica en que los diversos sistemas son siempre traducibles entre sí, es decir son opciones frente a nosotros, con lo cual la elección justificada de criterios de verdad se da a la luz de nuestro propio e inevitable sistema de creencias, compartido en alguna o gran medida por nuestra comunidad epistémica.

¿Qué ocurre, entonces, con la afirmación de Rorty según la cual solo podemos justificarnos ante quienes comparten nuestras creencias? Es obvio que nadie podría compartirlas todas y, siguiendo el principio de caridad davidsoniano, tampoco se podría dejar de compartir muchas de ellas. Es más, cualquier sistema de creencias que sea reconocido por nosotros como tal deberá ser reconocido como compartiendo

un número mayoritario de creencias con nosotros. Esa es, como se sabe, la tesis defendida por Davidson (1984) precisamente para objetar las nociones mismas de relativismo epistémico e inconmensurabilidad. Así entonces, si para que reconozcamos a alguien como agente intencional es necesario que le atribuyamos un número mayoritario de creencias compartidas con las nuestras, ¿cómo podría ocurrir que no nos sintamos obligados a justificarnos ante él o ella? ¿Quiénes serían aquellos frente a los que no estaríamos obligados a justificarnos? Estas preguntas sugieren que una comunidad epistémica lo somos todos aquellos que nos podemos interpretar mutuamente, es decir, todos aquellos a quienes reconocemos como agentes intencionales, esto es, *por lo menos* todos los seres humanos. Esto conduciría a una forma de universalismo asociado a un etnocentrismo inclusivo, donde el significado y la verdad se determinan al interior de la comunidad epistémica que conformamos todos los agentes racionales, *desde la interpretación* que hacemos según los criterios de nuestra propia subcomunidad epistémica.

2

Vamos a detenernos ahora en los detalles de la relación entre justificación y verdad según Rorty⁷. Una de las críticas más agudas a esa posición procede de Putnam (1990). Según este autor, la concepción rortyana acerca de la verdad no permite explicar la reforma de nuestros estándares de justificación más allá del puro consenso. Tampoco deja espacio para alguna noción, por débil que fuese, de progreso. Putnam expresa su posición acerca de la justificación de una creencia en cinco puntos:

- (1) Hay un hecho objetivo acerca de si un enunciado está justificado.
- (2) El que un enunciado esté justificado es independiente de si la mayor parte de los miembros de nuestra comunidad cree que está justificado.
- (3) Nuestras normas y criterios de justificación son productos históricos y están sujetos al devenir histórico.
- (4) Nuestras normas y criterios de justificación reflejan nuestros intereses y valores.

⁷ Un valioso debate al respecto, que involucra a Federico Penelas, Daniel Kalpokas, Glenda Satne, Luis Robledo, Eleonora Cresto, Justina Díaz Legaspe, Eduardo Alejandro Barrio y Federico Matías Pailos, se puede encontrar en: *Dianoia*, XLVIII(51), 2003. Una posterior respuesta de Daniel Kalpokas aparece en *Dianoia*, LII(58), 2007: «Normatividad y facticidad: el doble aspecto del concepto de justificación. Respuesta a Penelas y Satne».

- (5) Nuestras normas y criterios de justificación (y de cualquier otra cosa) pueden siempre ser reformados, habiendo mejores y peores normas y criterios (1990, p. 20)⁸.

Rorty (1993, p. 449) rechaza los primeros dos principios y acepta los tres últimos, pero Putnam (2000b) cree que la única manera de aceptar el quinto principio es aceptando también los dos primeros, con lo cual, a juicio de Putnam, Rorty se estaría contradiciendo. Además, según Putnam, la única manera de ser un falibilista es aceptando (5), que para él presupone (1) y (2). Así, para Putnam, o Rorty acepta (1) y (2) o deja de ser un falibilista. Vamos a analizar el asunto con detenimiento.

Para Rorty si una comunidad C cree que el enunciado *p* está justificado, entonces *p* está justificado para C y no hay mucho más que decir al respecto, mientras que para Putnam C podría creer equivocadamente que *p* está justificado, siendo objetivamente verdadero que la creencia de C está equivocada. Es decir, para Putnam C podría creer que *p* está justificado sin que *p en realidad* esté justificado.

Ahora bien, desde la perspectiva peirceana⁹ que Putnam alguna vez mantuvo y que posteriormente abandonó, lo central no es si C cree que *p* está justificado sino si C creería que *p* lo está, en el escenario en que C tuviera toda la evidencia relevante —en condiciones ideales— a favor y en contra de *p*. Es decir, C podría creer equivocadamente que *p* está justificado, si Ci no cree que *p* esté justificado, donde Ci es C con toda la evidencia relevante a favor y en contra de *p*. Esto es, Ci es una comunidad ideal de C, o una versión idealizada de C, desde los criterios mismos de C. Si nosotros somos parte de C, Ci es la versión ideal que tendríamos de nosotros mismos. Si pertenecemos a una comunidad diferente de C, digamos D, y nos preguntamos si la creencia *p* que tienen los miembros de C y en cuya justificación creen está realmente justificada, lo que estamos haciendo es comparar los criterios de justificación de C con los de D, es decir con los nuestros. Si los criterios de C y D varían, podríamos pensar que si los miembros de C tuvieran la información

⁸ «In ordinary circumstances, there is usually a fact of the matter as to whether the statements people make are warranted or not».

Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted.

Our norms and standards of warranted assertibility are historical products; they evolve in time.

Our norms and standards always reflect our interests and values. Our picture of intellectual flourishing is part of, and only makes sense as part of, our picture of human flourishing in general.

Our norms and standards of anything—including warranted assertibility—are capable of reform. There are better and worse norms and standards».

⁹ No afirmo que esta haya sido la posición que Peirce sostuvo, pero sí que tiene una coloración peirceana. Más adelante compararé algunas interpretaciones sobre este autor.

y evidencia que nosotros tenemos, a favor y en contra de p , creerían o deberían creer lo que nosotros creemos acerca de p . Así, si nosotros somos D, Ci sería equivalente a D, en tanto lugar de la enunciación desde donde juzgamos si p está realmente justificado o no. Según esta concepción de corte peirceana, o por lo menos bajo cierta interpretación de ella, decir que hay un hecho por el cual p está justificado, no puede significar otra cosa que hay un acuerdo intersubjetivo respecto de la verdad de p en Ci, si nuestro lugar de enunciación es C. En otras palabras, sí puede haber un hecho, como dice Putnam, por el cual p está justificado, si todo lo que eso significa es que p está justificado para una comunidad dada, que puede ser Ci o D. Rorty dice que sería un hecho solo en un sentido sociológico, y eso es correcto si nosotros no pertenecemos a C, pero si nosotros somos C estaremos hablando de lo que creemos que es un hecho objetivo.

En algún momento tanto Putnam como Rorty estuvieron cerca de una posición de este tipo. Pero posteriormente Rorty la abandonó por una posición más claramente contextualista y Putnam se acercó a un mayor objetivismo, es decir, se alejaron uno del otro. En sus últimos artículos, Putnam ha defendido un concepto objetivo de verdad que no está asociado a la noción peirceana de un supuesto fin ideal de la investigación. También sostiene que el concepto de verdad no es definible, lo que lo acerca a las posturas de Davidson (2005). Las posiciones más robustas de Putnam no modifican los cinco puntos de divergencia con Rorty mantenidos en 1990, sino, en todo caso, hacen más obvia la distancia con este autor.

Yo mismo creí una vez que la verdad podía ser definida como aseverabilidad justificada bajo condiciones «ideales» (es decir, *lo bastante buenas*), siendo la cuestión misma sobre qué condiciones son lo bastante buenas algo por determinar en el curso de la investigación. Ya no creo que esto funcione, ni siquiera creo que sea necesario definir la verdad en absoluto [...] Pero aquí quisiera señalar solo esto: aunque creamos que a veces la verdad es algo más que la aseverabilidad justificada (incluso la aseverabilidad justificada bajo condiciones ideales) sería una gran equivocación suponer que la verdad siempre trasciende la aseverabilidad justificada bajo condiciones ideales (o lo bastante buenas) (Putnam, 2004, p. 129; véase también 2000b).

Para Rorty, *justificabilidad* para una comunidad ideal (Ci) es simplemente justificabilidad para nosotros tal como nos gustaría ser (1993, pp. 451-452). La pregunta, nuevamente, es quiénes somos nosotros. Mi respuesta asocia elementos de Peirce y Davidson. Sostengo que nosotros somos *todos los que nos podemos interpretar mutuamente*, es decir, *todos*, pero desde el punto de vista situado del individuo y de la comunidad desde la que él o ella hace esa interpretación. Y nosotros no llamamos *verdadero* a lo que creemos hoy que está justificado, sino a lo que creemos hoy

que estaría justificado si tuviésemos toda la evidencia a favor y en contra de p . Pero el universo del discurso no es una comunidad en particular sino todos los agentes intencionales racionales. La distinción entre el nosotros actual y el nosotros ideal es la única distinción que hay que hacer para preservar otras distinciones que no deberíamos abandonar: lo que creemos que es verdad y lo que es verdad, lo que creemos que está justificado y lo que está justificado, donde lo que es verdad y lo que está justificado es lo que creeríamos en condiciones ideales. Esta distinción nos permite mantener también el uso cauteloso o precavido de verdad: si bien p está justificado podría no ser verdadero, si descubrimos mejores criterios de justificación.

El punto ahora es que el enunciado « p está justificado pero es falso» solo puede significar que p está justificado para C aunque no para C_i que, a juicio de quien enuncia, es más confiable que C . Pero si mi comunidad es C y no C_i , pues por hipótesis C_i aún no existe, ¿cómo podrían los criterios de C_i parecerme preferibles a los de C ? Tomando como sujeto de la enunciación a mi propia comunidad epistémica, sería contradictorio afirmar que p está justificado para mí pero que es falso. Lo que sí sería aceptable es que yo crea que p está justificado pero que *podría* ser falso. Eso significa que si bien creo que p es verdadero y que está justificado, también creo que con nueva evidencia podría llegar a creer que es falso. La *posibilidad* de esa nueva evidencia y de la falsedad de p es aludida con el concepto de una comunidad ideal a la que yo podría pertenecer en el futuro, en la que p no estaría justificado y, por tanto, sería considerado falso. En esa comunidad podríamos llegar a pensar que nuestros criterios actuales de justificación no son los mejores y podríamos preferir otras formas de justificación.

Pero Putnam va más lejos. Él dice que podría ser un hecho objetivo que la comunidad C esté totalmente equivocada al creer que p está justificado. La pregunta es en relación a quién o a quiénes es que C estaría equivocada. Para este autor esa pregunta es innecesaria, pues la verdad no es una propiedad relacional entre enunciados, hechos y comunidades epistémicas, sino una propiedad monádica de los enunciados que, por lo menos en algunos casos, trasciende a las comunidades epistémicas. Eso, sin embargo, supone la existencia, o por lo menos la inteligibilidad, de un intérprete privilegiado ajeno a comunidad alguna. Si no tenemos ese supuesto, o si no es parte de nuestras consideraciones epistémicas, el error de C tendría que darse en relación a C_i , que no es otra cosa que C con nueva evidencia y nuevos criterios, o a una comunidad D . Desde la concepción epistémica de verdad que estamos asumiendo, los conceptos de verdad y justificación son siempre relacionales, uno acierta o yerra para alguien respecto a ciertos hechos del mundo, y sería una violación del principio de caridad y, por tanto, de los principios de inteligibilidad del discurso suponer que una comunidad podría estar plenamente equivocada para otra que la interpreta,

frente a un mundo que ambas comparten, especialmente si esa otra no es más que una idealización que esa comunidad tiene de sí misma.

Una manera de aclarar este punto es planteando dos preguntas:

- (1) ¿Podría un amplio sector de creencias de C estar equivocado (por ejemplo, en su concepción del Sistema Solar o de la corrección moral de los sacrificios humanos)? Sí, si lo que eso significa es que esas creencias están equivocadas respecto de otra comunidad D, por ejemplo, la nuestra, que es el sujeto de la enunciación. Pero no podrían todas las creencias de C estar equivocadas para D, porque entonces no quedaría claro cuáles son las creencias de C según D.
- (2) ¿Si nosotros somos C, podría un amplio sector de nuestras creencias estar equivocado? Nosotros no podríamos creer que nuestras creencias están equivocadas, pero sí podemos (y debemos) creer que nuestras creencias *podrían* estar equivocadas, es decir, que en un momento futuro, con más evidencia y mejores razones, podríamos llegar a modificar nuestras creencias de tal manera que dejemos de creer lo que creemos ahora. Ese momento ulterior sería Ci, visto desde nuestro actual punto de vista C.

3

Ahora debemos volver nuestra atención con más radicalidad al concepto de verdad, que no es otra cosa que el significado de la palabra *verdad*, es decir, la manera en que usamos esa expresión regularmente en nuestra comunidad de hablantes, lo que no es separable de nuestras prácticas sociales y formas de vida que involucran creencias acerca de la manera en que las cosas son.

Si bien el concepto de verdad es culturalmente variable, es decir, tiene ciertos rasgos en nuestra comunidad epistémica que podrían no estar presentes en otras, probablemente sí hay ciertos rasgos universales. Pero lo universal no es el contenido del concepto sino *las condiciones normativas de su uso*, es decir, todos los conceptos de otras lenguas que son, de alguna manera, traducibles por nuestro término *verdad* presuponen la exigencia de criterios compartidos de justificación. Estos criterios compartidos y normativos de justificación serían el hecho de que cuando decimos que un enunciado es verdadero nos sentimos obligados a justificarlo mediante razones y pretendemos que debería ser creído (es decir, considerado verdadero) por cualquiera que tuviera la evidencia que nosotros creemos tener.

Pero aclarar el concepto de verdad no es simplemente describir cómo lo usa la gente, lo que no sería tarea filosófica sino lexicográfica. Nuestro trabajo es proponer modificaciones en el uso habitual, si es que estas son necesarias, con el fin de hacer el concepto más explicativo. Así, exploraré una posición que es una combinación

de las concepciones de Dewey y Peirce. Sostendré que decir «*p* es verdadero» se debe interpretar como:

p es parte de una teoría, o de un sistema de creencias, que es la opción mejor justificada sobre la base de la mejor evidencia disponible, según los criterios compartidos por nuestra comunidad epistémica para el objeto de estudio en cuestión, y de acuerdo con los objetivos que nos trazamos de manera colectiva.

Esta no es una reconstrucción de cómo la gente usa la palabra *verdad* sino una estipulación de cómo sería conveniente entenderla en el ámbito teórico para sacarle mayor provecho explicativo. El uso intuitivo y común de verdad suele ser correspondentista. Es decir, lo que todos preteóricamente entendemos porque un enunciado sea verdadero es alguna forma de correspondencia con la manera en que son las cosas, y eso es seguramente correcto. Pero el problema con la correspondencia no es *solo* que ya presupone algún tipo de corrección para establecer qué es un criterio correcto, lo que conduce tanto a una circularidad como a un regreso al infinito, como atinadamente notaron Gottlob Frege (1977, pp. 3-4) y Francis Bradley (1914). El problema tampoco es *solo* que los conceptos mismos de *correspondencia* y *hecho* son sumamente imprecisos; el problema central del correspondentismo es que no dice nada importante. En otras palabras, podemos creer que la verdad es correspondencia sin tener la menor idea de cómo hacer para determinar cuándo un enunciado es verdadero y cuándo falso. Si bien *definición* y *criterio de verdad* no son lo mismo, para alguien que se haya tomado en serio la célebre máxima de Peirce (1988)¹⁰ no se entiende cuál es el significado de un concepto si no se sabe cómo aplicarlo, de manera que definir la verdad como correspondencia sin darnos más luces sobre su aplicación nos deja en la oscuridad. Ahora bien, como los pragmatistas han venido insistiendo, el criterio de verdad que *de facto* usamos es la justificación, y como necesitamos distinguir, por razones cautelares, entre un *enunciado verdadero* y uno *justificado*, entonces es necesario explicar qué tipo de justificación es la que hace que denominemos *verdadero* a un enunciado. Así es como apareció la tesis de que un enunciado es verdadero si está justificado bajo condiciones ideales (CP 5.564, 8.13)¹¹.

¹⁰ «Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto».

¹¹ La formulación clásica y más antigua es la de Peirce: «*The concordance of (a)...statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific beliefs*». «...truth more perfect than this destined conclusion, any reality more absolute than what is thought in it, is a fiction of metaphysics» (véase también Dewey, 1941). Todas las referencias entre paréntesis a los textos de Peirce remiten a la numeración canónica de *The Collected Papers*.

Sin embargo, la idea debe desarrollarse con más detalle, sobre todo para hacer frente a las objeciones a las que con justicia ha dado lugar.

Según esta tesis es imposible distinguir entre verdad y justificación desde un punto de vista inmanente, porque si uno acepta que un enunciado está mejor justificado que las otras opciones disponibles, creará en él y, por tanto, creará que es verdadero. Creemos lo que nos convence y nos convence lo que nos resulta bien justificado, en relación a nuestros propios criterios de justificación y frente a las otras opciones rivales. En ciertas circunstancias, uno podría abstenerse de creer en algo si considera que las distintas opciones son igualmente malas, es decir, insuficientemente justificadas, pero, por lo general, estamos programados para exigir y sentirnos obligados a dar razones, así como para creer en lo que nos convence y creer que eso es lo verdadero. En ese sentido somos, como dice el título de un artículo de Dennett «*True believers*», esto es, verdaderos creyentes, aunque también creyentes de verdades. Uno podría pensar que lo que cree no está adecuadamente justificado si le parece peor justificado que las opciones rivales, pero solo en casos de irracionalidad y autoengaño podría uno creer en algo que sabe que está menos justificado que otra opción mejor justificada. Con frecuencia tenemos creencias que reconocemos están pobremente justificadas, pero eso ocurre o bien porque son la mejor opción disponible o porque hay otras razones que justifican nuestra creencia en ellas, aún si no conocemos esas razones o son inconscientes en un sentido freudiano. Uno podría creer en algo que intuye es absurdo simplemente porque se lo dijo una persona que considera confiable y esa sería una buena justificación para creer en ello. Uno podría resistirse a creer aquello que le resulta convincente, es decir, mejor justificado que las otras opciones disponibles, pero, si no hay causas inconscientes en juego, lo más probable es que sus resistencias terminen cediendo a su racionalidad y que termine por admitir su creencia. Por eso, distinguir entre creencias verdaderas y falsas es, en la práctica, distinguir entre creencias bien justificadas y mal justificadas, con lo cual los conceptos de criterio de verdad y justificación resultan coextensivos. Solo sería posible distinguir entre verdad y justificación en dos casos: (1) En relación al uso cauteloso o precavido de verdad, como cuando decimos que un enunciado está bien justificado pero que *podría* ser falso, o (2) desde un punto de vista externo, al afirmar que para alguien una creencia está bien justificada pero que es falsa para nosotros, es decir, que para esa persona la creencia está bien justificada pero no para nosotros, o viceversa.

¿Se infiere de esto que un enunciado puede ser verdadero para una comunidad epistémica aunque falso para otro? Por supuesto, si lo que eso significa es que unas personas creen que es verdadero un enunciado que otras personas consideran falso o, lo que es lo mismo, que tienen discrepancias respecto de la calidad de sus justificaciones. Pero no podría ocurrir que alguien, desde su propio contexto de justificación,

sostenga que un enunciado es verdadero en una comunidad y falso en otra, pues al afirmar que un enunciado es verdadero está implícitamente asumiendo que cree en él y que acepta sus criterios de justificación.

La verdad de un enunciado es relativa a un sistema de creencias, en la medida en que tanto su significado como su justificación se fijan con los criterios de ese sistema, pero puede ser también objetiva, en tanto todos asumimos —y no podríamos no hacerlo— su carácter normativo. Así, por ejemplo, si yo afirmo que p es verdadero, es porque creo que p es la mejor opción desde el punto de vista de su justificación. No solo presupongo que p sería la mejor opción para todo aquel que compartiera mi sistema de creencias, sino además asumo que todo aquel que tuviese la evidencia que yo creo tener, así como las pretensiones explicativas que me acompañan, debería creer que p . Así pues, yo puedo creer que las creencias de las personas son relativas a sus sistemas de creencias, es decir, que si tuviesen creencias de fondo diferentes y criterios de justificación distintos, tendrían creencias diferentes de las que tienen; pero dados sus sistemas de creencias y sus criterios de justificación asumo —y no podría no hacerlo— que ciertas creencias son objetivamente preferibles a otras. Aquí *objetivamente* significa «para mí y para aquellos que comparten conmigo esas creencias, esas evidencias y esos criterios de justificación, o que podrían llegar a compartirlos». Dado que aquellos que podrían llegar a compartir mis creencias y criterios de justificación son todos los agentes racionales, el universo de individuos a quienes incluyo en la objetividad del valor de verdad de mis creencias incluye a todos los agentes racionales. Así, cuando creo que un enunciado es verdadero, creo que es objetivamente verdadero y que los demás deberían creer en él, lo que no implica que no acepte que podría ser falso, esto es, que con nueva evidencia o mejores criterios de justificación podría darme cuenta, o alguien podría hacerme notar, que no era la mejor opción disponible.

Sería posible ejemplificar esta idea de la siguiente manera. Sea p el enunciado «La Tierra gira alrededor del Sol». Este enunciado es verdadero en tanto pertenece a una teoría que es actualmente nuestra mejor opción para explicar el Sistema Solar, aunque naturalmente la teoría podría ser eventualmente mejorada o descartada. El enunciado *era considerado* falso en el siglo V, pero sería incorrecto decir que en el siglo V *era* un enunciado falso, porque cuando digo que un enunciado es verdadero estoy afirmándolo. Decir que p es verdadero hoy pero que fue falso en el siglo V es absurdo, porque significaría que yo creo que es la mejor opción para describir el universo de hoy pero no el universo del siglo V y ciertamente no tengo razones para creer eso. Podría ocurrir que dentro de algún tiempo, gracias a nueva evidencia, cambie mi visión de las cosas y crea que p es falso. Pero eso no significaría que el valor de verdad de p haya cambiado, sino que ahora creo algo que antes no creía.

Así, si ocurriera que en el futuro llegara a creer que p es falso, creeré también que p siempre fue falso, incluso ahora mismo que creo que es verdadero. Lo que habría cambiado es mi creencia en p , no su valor de verdad.

Así pues, desde un punto de vista inmanente, *verdad* y *justificación* son conceptos coextensivos, aunque desde un punto de vista externo no, ni tampoco en condiciones ideales, que es el sentido cautelar. Pero hay una combinación entre ambos puntos de vista. Este se da cuando uno imagina que lo que cree ahora, y que por tanto considera bien justificado según sus criterios actuales, podría no estar bien justificado a la luz de nueva información que o uno no conoce o no existe aún. De esta manera, uno puede distinguir entre verdad y justificación pensando que si bien su creencia es actualmente la mejor justificada, no lo sería (para uno mismo) si uno tuviera cierta evidencia que aún no tiene, es decir, en condiciones ideales. Esta es una interpretación de la posición de Peirce. Para este autor, las creencias verdaderas son las que tendríamos si estuviésemos expuestos a toda la evidencia disponible en un supuesto fin ideal de la investigación. Pero podríamos admitir, junto con los críticos de Peirce, como Rorty y otros, que las expresiones «toda la evidencia disponible» y «el fin de la investigación» no resultan claras. Por ello, una mejor formulación podría ser esta:

Llamamos *verdadero* al enunciado que creeríamos en el caso que tuviéramos a disposición evidencia que, a nuestros ojos, haría que tengamos buenas razones para preferir ese enunciado respecto de otros enunciados posibles.

Esto permite que asumamos que nuestras creencias actuales no necesariamente son las que tendríamos en condiciones ideales, lo que permite el uso cautelar de verdad, el reconocimiento de que no hay una identificación plena entre los conceptos de *verdad* y *justificación*, y la aceptación de que para que un enunciado sea llamado verdadero no basta con que esté justificado en un sistema de creencias existente. Por otra parte, el fin de la investigación es solo un concepto regulativo que nos hace pensar en una situación ideal no realizable y que hace posible el uso cautelar de verdad, donde la idea es que si tuviéramos más evidencia a favor y en contra del enunciado, podríamos cambiar el valor de verdad que le atribuimos. Pero además, decir que un enunciado es verdadero es decir que ese es el enunciado que creeríamos en condiciones ideales. Asimismo, siguiendo a Peirce, lo descrito por aquellas creencias que tendríamos en condiciones ideales es la realidad en sí misma. Considérese la siguiente afirmación de Peirce:

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. That is the way I would explain reality (CP 5.407).

Aquí Peirce está diciendo dos cosas importantes. En primer lugar, sostiene que la verdad es un tipo de correspondencia entre nuestras creencias y los hechos de la realidad, solo que llamamos «hechos de la realidad» a los objetos y acontecimientos que serían descritos por las creencias que tendríamos en condiciones ideales. Otra manera de poner las cosas es diciendo que la verdad es un tipo de consenso, no actual sino potencial, es decir, es el consenso al que llegaríamos en condiciones ideales. Pero este consenso no depende solo de las habilidades y características de los investigadores sino también de la manera como la realidad es, aunque el criterio para determinar cómo es la realidad depende de nuestras condiciones de justificación frente a la evidencia disponible. Es decir, los hechos son aquellos aspectos de la realidad que hacen que nuestras creencias sean verdaderas o falsas, en condiciones ideales de justificación y evidencia. Peirce defiende un realismo directo, por analogía con su teoría de la percepción, donde los objetos de la realidad y las regularidades que los gobiernan son objetos de nuestra experiencia inmediata, sin que haya entre ellos y nosotros intermediarios epistémicos. En este punto Peirce (CP 5.444, 5.539) se reclama defensor del sentido común, el cual está comprometido con un realismo directo acerca de los objetos de percepción¹². Pero hay un sentido en que el realismo directo es más fuerte aún que el realismo trascendental, porque este último admite la posibilidad del escepticismo global, mientras que el primero no acepta como inteligible una brecha entre nuestra mente o nuestras teorías y la realidad, y no admite el escepticismo global ni siquiera como posibilidad lógica. La mejor explicitación de las consecuencias del realismo directo se puede encontrar en el análisis davidsoniano del escepticismo global, en tanto bloquea la inteligibilidad misma de este tipo de escepticismo y del relativismo conceptual. La realidad es idéntica a lo descrito por nuestras creencias verdaderas y, en condiciones ideales, la realidad misma se encargaría de que podamos converger en el fin de la investigación, pues la realidad constriñe nuestro comportamiento y creencias para que podamos adaptarnos a ella, de otra manera no sobreviviríamos ni como especie ni como individuos.

Podemos concebir que una creencia nuestra está bien justificada pero que podría ser falsa si reconocemos que podríamos tener un error de justificación, si creemos que podríamos haberla justificado sin suficiente evidencia o si pensamos que cambiaríamos de opinión si apareciera evidencia que hoy no existe. En otras palabras, podemos concebir que en condiciones ideales podría haber enunciados verdaderos que no nos resulten justificados hoy. Esa es una manera de interpretar el principio de convergencia de Peirce sin necesidad de asumir que en el largo plazo nuestras creencias *de facto* tenderán a converger. Se podría suponer que la convergencia ocurrirá inevitablemente

¹² El realismo directo es una posición muy cercana al realismo natural posteriormente acuñado por Putnam (1999) y que también se puede encontrar en William James.

como consecuencia de fenómenos empíricos y contingentes como la globalización o la adaptación de la especie a una realidad física común, pero esta convergencia no es una consecuencia lógica de la concepción de la verdad que estamos explorando, sino, en todo caso, una consecuencia de algunas de nuestras creencias empíricas. Al parecer para Peirce sí lo era, por lo menos en su etapa más temprana, pero no creo que necesariamente deba serlo. Christopher Hookway (2004) ha mostrado que si bien el Peirce más joven, anterior a 1880, se inclinaba por una interpretación fuerte del principio de convergencia según el cual los investigadores tenderán inexorablemente a compartir creencias en el largo plazo, en sus textos posteriores la convergencia es vista como un ideal regulativo o una esperanza¹³.

El joven Peirce pensaba que la realidad en sí misma constriñe nuestras creencias, de manera que tarde o temprano la realidad nos obligará a abandonar las creencias falsas (aquellas que son reglas poco exitosas para la acción) y nos obligará a aceptar las creencias verdaderas (aquellas que son útiles para lidiar con el mundo). Pero pasar del destino inevitable de la convergencia a la pura esperanza parece un giro demasiado radical. Podemos aceptar la convergencia como un ideal regulativo y entender *verdad* como el nombre que ponemos a ese acuerdo ideal, así como llamamos «realidad» al objeto descrito por ese acuerdo. Por supuesto no se trata de un acuerdo arbitrario, sino constreñido por la manera como las cosas son. En principio, los investigadores trabajando con el mismo tipo de categorías y conceptos, o con los mismos objetivos, podrían arribar a las mismas conclusiones si estuvieran expuestos a la misma o semejante evidencia. Pero no se requiere que investigadores trabajando con distintas categorías u objetivos vayan a hacerlo. Estas distintas descripciones iluminarían aspectos diferentes de la realidad, sin ser incompatibles entre sí. De esta manera el principio de convergencia puede ser compatible con el pluralismo epistemológico.

Un enunciado es verdadero o falso solo bajo cierta descripción de la realidad o sistema de creencias, pues fuera de este carece de significado y, por tanto, no puede ser portador de verdad. Esta es una idea contenida en el propio Peirce: *Although it is true that «Any proposition you please once you have determined its identity, is either true or false», yet so long as it remains indeterminate and so without identity, it need neither be true that any proposition you please is true, nor that any proposition you please is false (CP 5.448).*

¹³ En una conversación con Paul Carus, citada por Hookway (2004, p. 135) y publicada en las obras completas de Peirce (CP 6.610), ante la interpretación de Carus de que la convergencia según Peirce sería un acontecimiento inevitable, Peirce contestó diciendo que se trata de una esperanza. «...a hope that such a conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied». De hecho, cuando Peirce preparó en 1903 una reimpresión de «How to make our ideas clear», sugirió dos cambios al pasaje W 3.273. En la nueva versión el texto dice: «...all the followers of science are animated by the cheerful hope...» y «This great hope is embodied in the conception of truth and reality». Esta información procede de Hookway (2004, p. 135).

Pero eso no impide que los enunciados puedan tener un grado objetivo de verdad, si todos los investigadores que comparten esa descripción tienen la tendencia a converger en ese valor de verdad. El principio de la convergencia apunta a que cuando alguien afirma que un enunciado es verdadero, o simplemente cuando cree en él, se está comprometiendo normativamente con la creencia de que si las demás personas tuvieran la evidencia que él tiene y asignaran los mismos significados a las palabras, tendrían que creer lo que él cree, y viceversa. Asimismo se está comprometiendo con la idea de que si esa comunidad de individuos estuviera expuesta a la misma evidencia observacional y pudiera intercambiar opiniones al respecto, en principio y en condiciones ideales, sus miembros tenderían a converger en sus creencias. En este sentido, lo que intenta Peirce es aclarar cuáles son los compromisos teóricos que uno adquiere cuando tiene una creencia o, lo que es lo mismo, cuando dice que un enunciado es *verdadero*¹⁴.

Hasta aquí he intentado integrar elementos en una concepción de la verdad básicamente epistémica y minimalista, en el sentido de que la palabra *verdad* no refiere a una propiedad diferente de las prácticas humanas que nos permiten discriminar entre lo que llamamos verdadero y falso, de manera que si bien podemos establecer los criterios con que determinamos el valor de verdad en una disciplina en particular, a nivel metateórico podemos decir que aunque esos criterios varían entre disciplinas, todas ellas comparten el determinar como verdaderos a los enunciados mejor justificados según sus propios criterios de justificación. En sentido estricto no hemos definido *la verdad*, solo hemos explorado algunos de sus rasgos, hemos hablado de criterios de verdad y hemos afirmado que la justificación es un criterio compartido.

En este punto es posible formular dos preguntas. Primero, ¿tiene sentido afirmar la existencia de una verdad objetiva? Y, segundo, ¿puede el concepto de verdad ser un ideal regulativo y funcionar normativamente para dirigir nuestro comportamiento e investigaciones? Rorty contestaría de manera negativa a ambas preguntas. Por mi parte, creo que las respuestas deben ser afirmativas. Las creencias mejor justificadas en un momento determinado y sobre la base de toda la evidencia disponible, para un sistema de creencias, son objetivamente verdaderas para quienes comparten ese sistema. Si ese sistema es el nuestro, estamos hablando simplemente de la verdad. Que haya otras comunidades que tengan creencias o criterios de justificación diferentes a los nuestros, solo prueba que estamos moralmente obligados a confrontar nuestras creencias con las de ellos para corregir las nuestras o para ayudarles a ellos a corregir las suyas, en caso que así lo deseen. El concepto de verdad es normativo

¹⁴ Hookway: «Peirce is not offering an account of what it is for a proposition to be true, Instead he is clarifying: (i) What commitments we incur when we take a proposition to be true. (ii) What commitments we incur when we seek truth in some area» (2004, p. 147).

en tanto uno está lógicamente (y también empírica y moralmente) obligado a creer que son verdaderos los enunciados mejor justificados. Pero el concepto de verdad es también un ideal regulativo, en tanto estamos moralmente (y también empírica y lógicamente) obligados a intentar que nuestras visiones del mundo sean las mejores justificadas de las disponibles. Es decir, estamos lógica, epistemológica y moralmente obligados a buscar la verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appia, Kwame Anthony & Henry Louis Gates Jr. (eds.) (1995). *Identities*. Chicago: Chicago University Press.
- Bilgrami, Akeel (1995). What is a Muslim? En Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Identities*. Chicago: Chicago University Press.
- Bradley, Francis Herbert (1914). *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, Robert (ed.) (2000). *Rorty and his Critics*. Londres: Blackwell.
- Davidson, Donald (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-198). Oxford: Oxford University Press-Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2004). The Objectivity of Values. En *Problems of Rationality* (pp. 39-51) Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2005a). The Folly of Trying to Define Truth. En *Truth, Language and History* (pp. 19-37). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2005b). Truth Rehabilitated. En *Truth, Language and History* (pp. 185-200). Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jaques (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Dewey, John (1941). Propositions, Warranted Assertibility and Truth. *The Journal of Philosophy*, 38(7), 169-186
- Frege, Gottlob (1977). Thoughts. En Peter Geach (ed.), *Logical Investigations* (pp. 1-30). Oxford: Blackwell.
- Geach, Peter (1977). *Logical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Hookway, Christopher (2004). Truth, Reality and Convergence. En Cheryl Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Misak, Cheryl (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peirce, Charles Sanders (1931-1960). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1988). Cómo esclarecer nuestras ideas. En José Vericat (ed.), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (pp. 200-223). Barcelona: Crítica.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body and World*. Nueva York: Columbia Press.
- Putnam, Hilary (2000a). Richard Rorty on Reality and Justification. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 81-87). Londres: Blackwell.
- Putnam, Hilary (2000b). *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, Hilary (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1991). Solidarity or Objectivity? En *Objectivity, Relativism and Truth* (pp. 21-34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1993). Putnam and the Relativist Menace. *The Journal of Philosophy*, XC(9), 443-461.
- Rorty, Richard (2000). Response to Hilary Putnam. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 87-90). Londres: Blackwell.

DEWEY Y EL MITO DE LO DADO*

Daniel Kalpokas

Universidad Nacional de Córdoba

CONICET

INTRODUCCIÓN

En «Empiricism and the Philosophy of Mind», Sellars ataca —con herramientas propias de un filósofo analítico— lo que denomina el Mito de lo Dado. Décadas antes, Dewey había presentado su propia crítica al empirismo tradicional sobre la base de una concepción empírica de la experiencia. Pienso que las críticas de Sellars y Dewey pueden entenderse como apuntando al mismo blanco; de modo que el objetivo de este artículo consiste en reconstruir la crítica del segundo al empirismo clásico como una crítica al Mito de lo Dado. Mi pretensión *no* es exegética, sino reconstructiva: pienso que esta lectura puede arrojar luz sobre la relevancia que la filosofía de Dewey tiene para algunos debates actuales en la filosofía de la mente y la epistemología¹. En la primera sección reconstruyo sucintamente el Mito de lo Dado tal como aparece en «Empiricism and the Philosophy of Mind». En la segunda sección expongo la concepción experimental de la experiencia y las principales críticas de Dewey a la concepción de la experiencia sustentada por el empirismo tradicional. En la cuarta sección muestro cómo tales críticas pueden entenderse como objeciones al Mito criticado por Sellars. Finalmente, en la última sección sintetizo los principales resultados obtenidos en las secciones precedentes.

* Una versión más extensa de este artículo ha sido publicada en *Endoxa*, 26, 2010. Agradezco a esta revista por permitirme publicar la presente versión de este artículo.

¹ Rorty, que ha hecho mucho por mostrar la actualidad de la obra de Dewey, considera, sin embargo, que la noción deweyana de *experiencia* es una rémora del pasado que hay que dejar atrás (1982 y 1998). Como dice Bernstein en su último libro, el pragmatismo de Rorty es un «pragmatismo *sin* experiencia» (2010, cap. 6). En contraposición, creo que la noción deweyana de *experiencia* es todavía una noción útil para muchos debates contemporáneos en filosofía de la mente y en epistemología.

SELLARS Y EL MITO DE LO DADO

A pesar de la influencia que ha tenido la crítica de Sellars al Mito de lo Dado², no resulta sencillo identificar el blanco de sus argumentos³. Aunque su ataque se concentra en la teoría de los datos sensoriales como paradigma de lo dado, Sellars aclara que el marco de lo dado abarca también objetos materiales, universales, proposiciones y primeros principios. Según Sellars, la categoría epistemológica de *lo dado* fue introducida en la epistemología para intentar explicar la idea de que el conocimiento empírico se fundamenta, en última instancia, en cierto tipo de conocimiento no inferencial. El Mito de lo Dado aparece, en la obra de este autor, como la idea que sostiene que cierta clase de hechos no epistémicos acerca de los sujetos cognoscentes podrían implicar hechos epistémicos acerca de ellos (un error —según él— que es de la misma índole que la llamada *falacia naturalista* en ética; 1997, p. 19). Por *hechos no epistémicos* se entiende la aparición inmediata de objetos ante la mente, objetos con respecto a los cuales la mente no puede sino tener una conciencia directa. Así, por ejemplo, de acuerdo a la teoría de los datos sensoriales (que es una de las que favorece el surgimiento del mito) la aprehensión de los contenidos mentales se lleva a cabo sin mediación del lenguaje. La mente es el dominio de lo que es conocido inmediatamente. Así, se hacen equivalentes el *percibir contenidos sensoriales* (algo que compartimos con las criaturas prelingüísticas) y el *ser consciente* (algo que es una instancia de conocimiento y que, por ende, presupone la capacidad de justificar aserciones).

² Piénsese, por ejemplo, en el uso que hace Rorty de la filosofía de Sellars en el capítulo 4 de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), en el inferencialismo semántico de Brandom en *Making it Explicit* (1994) y en las lecturas que McDowell ha hecho de la obra de Sellars en *Having the World in View* (2009a). Para una crítica de los argumentos que Sellars esgrime en contra del Mito de lo Dado, véase, por ejemplo, Alston (1983) y Bonevac (2002).

³ Bonevac distingue cinco tesis involucradas en el llamado Mito de lo Dado: (1) la tesis de que los episodios internos no presuponen capacidades conceptuales adquiridas, (2) la tesis de que algunos episodios internos constituyen conocimiento no inferencial, (3) la tesis de que la percepción sensible (*sensing*) es una condición necesaria para el aprehender (*grasping*), (4) la tesis de que la aprehensión es una condición necesaria de todo otro conocimiento empírico y (5) la tesis de que la percepción sensible (*sensing*) juega un rol en la justificación de las aprehensiones (2002, pp. 2-3). Sea correcta o no la reconstrucción que hace este autor de la posición de Sellars, para mis propósitos basta con exponer lo que —según mi entender y el de autores que han seguido a Sellars en este punto— constituye el núcleo del Mito de lo Dado. Para una comparación entre el ataque de este autor dicho mito y el ataque de Peirce al cartesianismo véase Bernstein (2010, prólogo y capítulo 1).

Tomando el caso de la teoría de los datos sensoriales como ejemplo paradigmático, es posible caracterizar el mentado mito a partir de los siguientes elementos:

- (a) La idea de que hay ciertos episodios internos (es decir, sensaciones de rojo), que son necesarios para tener experiencias y que pueden ocurrir en la mente sin necesidad de conceptos.
- (b) La tesis de que tales episodios constituyen un caso de conocimiento no inferencial.
- (c) La tesis fundacionista según la cual tales episodios proveen los fundamentos últimos de todo nuestro conocimiento empírico.

Ahora bien, la crítica de Sellars se dirige, no a la noción misma de *conocimiento no inferencial*, ni a la idea de que existen episodios internos (esto es, sensaciones de rojo) que son necesarios para tener experiencias (por ejemplo, de algo rojo), sino a la idea de que existe cierto tipo de conocimiento no inferencial que es *independiente de las capacidades conceptuales* adquiridas por el uso del lenguaje y que podría servir para *justificar* las creencias empíricas⁴. Su crítica pretende mostrar, no solo que la idea de conocimiento no inferencial no conceptual es incoherente, sino, además, que la tesis fundacionista que sostiene que habría un tipo de conocimiento no inferencial que no presupone conocimiento alguno de otras cuestiones fácticas, es insostenible. La pretendida autoridad del conocimiento «último» descansa, en verdad, en el conocimiento de otras cuestiones de hecho (singulares y generales) (1997, pp. 38 y ss.).

Frente al mito, Sellars opone su *nominalismo psicológico*, el cual sostiene que

toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etcétera, en síntesis, toda conciencia de entidades abstractas —incluso toda conciencia de particulares— es un hecho lingüístico. De acuerdo a él, ni siquiera la conciencia de clases, parecidos y hechos que pertenecen a la llamada experiencia inmediata está presupuesta por el proceso de adquisición del uso de un lenguaje (p. 63).

No hay conocimiento que no involucre la habilidad para manejar conceptos; y, puesto que la posesión de un concepto es identificada por Sellars con el dominio del uso de una palabra, no puede haber conocimiento sin uso de lenguaje. Como dice Rorty, «no hay una cosa tal como la creencia justificada que no sea proposicional, y no hay justificación que no sea una relación entre proposiciones» (p. 183).

⁴ «El punto esencial es que, al caracterizar un episodio o un estado como de *conocer*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; estamos ubicándolo en el espacio lógico de las razones, del justificar y del ser capaz de justificar lo que uno dice» (Sellars, 1997, p. 76)

LA CRÍTICA DE DEWEY AL EMPIRISMO TRADICIONAL Y LA CONCEPCIÓN EXPERIMENTAL DE LA EXPERIENCIA

La reconstrucción que Dewey hace de la noción de *experiencia* toma en cuenta dos factores: (1) el surgimiento de las ciencias experimentales y (2) el desarrollo de una psicología basada en la biología (1986, p. 108). Aunque este autor reconoce la importancia de la tradicional noción empirista de *experiencia* (como corte final de apelaciones para toda pretensión de conocimiento), sostiene, no obstante, que los empiristas han fracasado a la hora de desarrollar una concepción de la experiencia que esté en sintonía con el espíritu experimental de la ciencia. En particular, han fracasado en su intento por presentar una concepción de la experiencia que se ajuste a la experiencia, pues, según lo entiende Dewey, han introducido un divorcio insalvable entre la razón y la experiencia que no se condice con los hechos. Por el contrario, la atención a los métodos y resultados de las ciencias experimentales, junto con la nueva orientación biológica de la psicología, nos permite advertir —señala Dewey— la íntima continuidad que existe entre la experiencia y la razón.

En la concepción tradicional, la experiencia se describe como:

- (1) Primariamente, un asunto de conocimiento.
- (2) Algo psíquico y subjetivo.
- (3) Vinculada exclusivamente a lo que ha sido dado en el pasado.
- (4) Compuesta originariamente por entidades particulares (ideas simples), con lo cual se implica que las conexiones y continuidades provienen de una instancia ajena a la experiencia misma.
- (5) Una instancia antitética del pensamiento, con lo cual se implica que toda inferencia —ajena en principio a la experiencia— involucra un salto más allá de esta (Dewey, 1973a, p. 61).

La noción reconstruida de la experiencia sostiene, en cambio:

- (1') Antes que una cuestión de conocimiento, «la experiencia es un asunto de intercambio de un ser vivo con su entorno físico y social».
- (2') La experiencia involucra desde el principio «un mundo objetivo que entra en juego en las acciones y sufrimientos de los hombres» y que «sufre modificaciones a través de sus respuestas».
- (3') La experiencia «en su forma vital es experimental, un esfuerzo por cambiar lo dado». Se caracteriza por «la proyección, por adelantarse hacia lo desconocido; su rasgo preeminente es la conexión con el futuro».

- (4') La experiencia «que es estar expuesto al entorno, sufrir y luchar por controlarlo en nuevas direcciones», lejos de ser un conjunto de átomos recombinables desde el exterior (por la razón), «está preñada de conexiones».
- (5') La experiencia «está repleta de inferencia. No hay, aparentemente, experiencia consciente sin inferencia» (1973a, p. 61).

Permítaseme considerar brevemente cada punto.

- (1') La experiencia es primariamente un proceso por el cual somos afectados por el entorno como consecuencia de nuestras acciones. El organismo nunca es un mero espectador, sino un agente que trata de cambiar el medio para alcanzar sus propósitos⁵. Distorsionamos nuestra experiencia si la concebimos como exclusivamente dirigida al conocer. La experiencia está primariamente al servicio de la coordinación de la acción, de la adaptación. Cuando la relación del organismo con su medio ambiente es fluida y su actividad se desarrolla sin obstáculos, la experiencia provee estímulos para el ajuste automático de la conducta. En este caso, el foco de la atención se concentra en la actividad misma, no en lo que nos revela la experiencia. Se trata de lo que podríamos llamar «experiencia en la acción», pues en este tipo de casos, la experiencia solo provee insumos para poder realizar la actividad que estamos haciendo⁶.

⁵ «La experiencia significa primariamente no conocimiento, sino formas de hacer y sufrir (Dewey, 1973a, p. 78). Y más adelante: «La cosa a ser conocida no se presenta primariamente como una materia de conocimiento-y-error en absoluto. Ocorre como un estímulo para la acción y como la fuente de ciertas afecciones. Es algo a lo cual reaccionar [...] y también algo que reacciona de maneras inesperadas a nuestras reacciones [...]. Tal presencia en la experiencia no tiene nada que ver con el conocimiento o la conciencia [...] aunque tiene todo que ver con el conocimiento y la conciencia en el sentido de que los últimos dependen de la experiencia previa de esta clase no cognitiva» (1973a, pp. 84-85; véase también, 1952, p. 192).

⁶ En mi opinión, hay aquí espacio para concebir en Dewey esta forma primaria de experiencia no cognoscitiva y las habilidades involucradas por ella, como conceptuales en un sentido parecido al enfatizado por Noë (2004) y McDowell (2009a y 2009b). En efecto, tal como interpreto este punto en la filosofía de Dewey, las sensaciones que tenemos cuando desarrollamos cualquier actividad y los objetos percibidos, nos permiten ajustar nuestros movimientos precisamente porque poseen algún tipo de significado. Su significatividad proviene del hecho de que participan de un todo mayor que es la actividad que estamos llevando a cabo. Para tomar un ejemplo del propio Dewey: las sensaciones visuales y táctiles que tenemos mientras escribimos en un papel con un lápiz hacen posible, ciertamente, el ajuste de nuestros movimientos. Para poder realizar tales actividades, es preciso advertir, ciertamente, cuál es el uso del lápiz, del papel y algunas de las propiedades de cada una de estas cosas (por ejemplo, que el lápiz puede ser tomado por la mano, que el papel es de tal naturaleza que puede escribirse sobre él, etcétera).

Pero la experiencia puede adquirir un valor cognoscitivo⁷. Esto sucede cuando el objeto de la experiencia es considerado conscientemente en cuanto tal. La atención a un estímulo surge cuando una situación se ha vuelto indeterminada⁸. Ante tal indeterminación, el organismo no sabe cómo responder⁹. El pensamiento reflexivo se inicia ante el problema de descubrir cuál es la naturaleza del estímulo y cuál ha de ser la respuesta adecuada al mismo. La atención deja de estar puesta en la actividad, y pasa a las cualidades de los objetos de la experiencia. La acción es puesta al servicio de la experiencia, pues la única forma de determinar el estímulo consiste en tomar nota de lo que nos revelan las consecuencias de nuestras acciones referidas al objeto en cuestión. Se trata de lo que podría denominarse, en contraposición a la actitud anterior, «la acción en la experiencia», pues ahora se trata de una actividad al servicio del descubrimiento de aquellas cualidades del medio que están impidiendo una relación fluida con él.

- (2') El punto de partida de Dewey es el organismo en su entorno natural y social. Es allí en donde hay que examinar «empíricamente» la experiencia. La concepción tradicional, en cambio, comienza considerando «especulativamente» la experiencia como un tipo de estado mental perteneciente a un sujeto cognoscente que se halla «fuera del mundo natural» (1973a, p. 71). En tales circunstancias, la experiencia es pensada como un estado interno y privado del sujeto, con un estatus epistémico privilegiado y caracterizable independientemente del mundo externo. Para este autor, en cambio, la doctrina de la continuidad biológica ha mostrado la irrelevancia empírica de la concepción empirista tradicional de la experiencia¹⁰. Desde su perspectiva, el sujeto

⁷ Sobre la distinción entre la experiencia como adaptación o ajuste y la experiencia como cognoscitiva, véase, por ejemplo, lo que dice aquí Dewey: «Cuando el agua es un estímulo adecuado para la acción o cuando sus reacciones nos oprimen y nos abruman, permanece fuera del alcance del conocimiento. Cuando, sin embargo, la presencia desnuda de la cosa [...] cesa de operar directamente como estímulo para la respuesta y comienza a operar en conexión con la previsión de las consecuencias que tendrán lugar cuando se responda a ellas, comienza a adquirir significado —a ser conocido, a ser un objeto—. Es notado como algo que es húmedo, fluido, que satisface la sed, disipa dificultades, etc. [...] En la medida en que el estímulo visual opera como un estímulo solamente, no hay aprehensión, ni un notar en absoluto el color o la luz. A la mayor parte de los estímulos sensoriales reaccionamos precisamente de esta manera completamente no cognitiva» (1973a, p. 85).

⁸ «Como elemento *consciente* la sensación señala una interrupción en un curso de actividades anteriormente iniciadas» (1986, pp. 111-112).

⁹ «No solo la respuesta es incierta, sino que el estímulo lo es igualmente; uno es incierto solo en la medida en que lo es el otro» (1973b, p. 145).

¹⁰ «Si el desarrollo biológico es aceptado, el sujeto de la experiencia es al menos un animal, continuo con otras formas orgánicas en un proceso de organización más compleja» (Dewey, 1973a, p. 78).

de experiencia es un organismo situado en el mundo. El contenido de la experiencia está dado por ese mismo mundo con el que interactúa. No hay un interior a la mente y un exterior a ella. No hay un problema del mundo externo. La experiencia no es «subjetiva». El sujeto de la experiencia es el organismo entero en sus interacciones con el entorno natural y social. Cuando consideramos que el sujeto de conocimiento está situado desde el principio en el mundo, y advertimos que primariamente se trata de un sujeto práctico, que ha de lidiar con ese entorno, el conocer se torna un modo derivado de interactuar con la realidad¹¹.

(3') La experiencia no es mera afección, recepción pasiva de estímulos. Frente al «modelo del espectador» (1952), de acuerdo al cual el sujeto de la experiencia es un sujeto pasivo que contempla desinteresadamente el mundo, la experiencia es «un asunto de hacer y sufrir *simultáneos*» (1973a, p. 63). Esta es la llamada «concepción experimental de la experiencia» (p. 117)¹²: no hay experiencia sin acción, pues es actuando sobre el medio que este revela sus propiedades. Puesto que el organismo ha de introducir cambios en el entorno para poder adaptarse, puesto que la experiencia es una manera de interactuar con el medio, y puesto que no hay control del entorno sin anticipación y expectativas, la experiencia está inescindiblemente conectada con la acción y, en consecuencia, con el futuro. «La anticipación es por tanto más primaria que el recuerdo; la proyección que la evocación del pasado; lo prospectivo que lo retrospectivo» (1986, p. 64).

Los puntos (4') y (5') destacan el carácter orgánico de la experiencia. En contraposición al empirismo clásico, que sostiene que la experiencia está constituida por una colección de ideas simples o cualidades sensoriales que deben ser integradas por medio de leyes de asociación, la experiencia es —para Dewey— una totalidad orgánica articulada inferencialmente. La doctrina según la cual las ideas y sensaciones son existencias separadas no ha sido derivada —observa este autor— de la observación o la experimentación (1973a, p. 67).

¹¹ «Si es verdad que el yo o el sujeto de experiencia es parte y parcela del curso de eventos, se sigue que el yo deviene un conocedor. Deviene una mente en virtud de una forma distintiva de participar en el curso de los eventos. La distinción significativa no es más entre un conocedor y el mundo; es entre diferentes formas de ser en [el mundo] y de movimiento de las cosas; entre una forma física bruta y una propositiva, inteligente» (1973a, p. 91).

¹² «El organismo no está [...] esperando que le salga algo. No espera, pasivo e inerte, a que algo exterior a él lo presione y moldee. El organismo actúa sobre las cosas que lo rodean [...] Los cambios que produce en ese medio circundante reaccionan a su vez sobre el organismo y sobre sus actividades. El ser viviente padece, sufre, las consecuencias de su propio obrar. Esta íntima conexión entre el obrar y el sufrir o padecer es lo que llamamos experiencia» (1986, p. 110).

En cuanto prestamos atención a lo que de hecho es la experiencia, se pone de manifiesto que la experiencia está, por sí misma, organizada. Este punto de vista hace innecesaria la intervención de una razón supra-empírica que, como en el sistema kantiano, sintetice la diversidad sensible. Para Dewey, «[l]a experiencia encierra dentro de sí misma los principios de conexión y de organización» (1986, p. 114). La acción es estimulada y controlada por las sensaciones; y estas, a su vez, adquieren su sentido en virtud de las consecuencias de la acción. Es justamente en este punto donde se pone de manifiesto el papel de la inferencia en la experiencia. En la medida que un organismo es capaz de tomar una sensación o un hecho como *signo* de otra cosa, de algo que no está dado en el presente, de algo que se revelará a través de las consecuencias de su acción, es capaz de inferir ese hecho futuro a partir de lo que experimenta en el presente y, así, deviene capaz de controlar el futuro¹³.

DEWEY Y EL MITO DE LO DADO

¿En qué sentido la concepción deweyana de la experiencia implica una crítica al Mito de lo Dado? Recordemos que el núcleo de dicho mito está constituido por la idea según la cual episodios internos que no involucran conceptos constituirían, no obstante, instancias de conocimiento y, en consecuencia, podrían ser utilizados para justificar estados conceptualmente articulados como las creencias.

Si prestamos atención a la concepción de la experiencia de Dewey, podremos ver que la idea de algo meramente dado en la experiencia, que no presupone relación alguna con otras sensaciones, ideas o sentimientos, no puede constituir conocimiento alguno. Además, precisamente porque en la experiencia no hay inmediatez, no hay algo que sea simplemente dado, el contenido de la experiencia no puede ofrecer un fundamento último para el conocimiento empírico, tal como había pretendido el empirismo tradicional. En virtud de estos dos puntos —sostengo— la noción deweyana de experiencia involucra una crítica y un rechazo del Mito de lo Dado.

Aunque Dewey rechaza la idea kantiana de una síntesis conceptual y *a priori* de la diversidad sensible, considera, no obstante, que las sensaciones son mudas si no están conectadas unas con otras; o si los objetos de la percepción no son vinculados con las posibles consecuencias a las que podrían dar lugar si interactuásemos con ellos¹⁴.

¹³ «La extensión de la capacidad de un agente para inferir, del poder de usar un hecho dado como un signo de algo que no está dado, da la medida de la extensión de su habilidad sistemática para incrementar su control del futuro» (Dewey, 1973a, p. 69).

¹⁴ La experiencia, al estar esencialmente ligada a la acción, involucra, además de simple afección, intencionalidad, propósito. Como dice Faerna, «Las sensaciones se *tienen*, pero las observaciones se *hacen*» (1996, p. 206).

Existe un elemento kantiano en la teoría de la experiencia de Dewey, aunque naturalizado: la idea de que la experiencia es una totalidad organizada, interpretada, «sintetizada». Dicha «síntesis» no es llevada a cabo por una razón supraempírica, como en Kant, sino por las acciones mismas del organismo que interactúa con su entorno¹⁵. De modo semejante a Kant, aunque sin la postulación de un ámbito trascendental, Dewey reconoce, pues, que la experiencia supone el pensamiento¹⁶. Pero, en su caso, la organización que provee el pensamiento consiste en la vinculación de experiencias actuales con experiencias futuras que podrían tener lugar si actuáramos de cierta manera. Tenemos aquí dos tesis mutuamente implicadas: la de que la experiencia consiste, simultáneamente, en *actuar* y *verse afectado* como consecuencia de ese actuar¹⁷; y la de que el sentido de lo experimentado proviene de su vinculación con otros objetos que podrían ser experimentados también. Lo que hace posible esa vinculación es la acción del agente y la recepción de las consecuencias de su obrar. Sin la acción sería imposible la significatividad de lo experimentado; pero, al mismo tiempo, sin las vinculaciones que podrían establecerse entre lo que se experimenta en el presente y lo que podría experimentarse en el futuro, la acción sería ciega, carecería de lo que Dewey llama *inteligencia*¹⁸.

El actuar «abre» un plexo de significados, dota de sentido a lo experimentado, solo en la medida en que advertimos qué tipo de consecuencias vienen asociadas a nuestras acciones:

La experiencia [...] es primariamente lo que se sufre en conexión con actividades cuya importancia reside en sus consecuencias objetivas —su relación con experiencias futuras [...] Lo que está simplemente «ahí», es de interés únicamente en las potencialidades que podría indicar. Como terminado, como completamente dado, no explica nada. Pero como un signo de lo que podría venir, se convierte

¹⁵ «La actividad constructiva u organizadora del “pensamiento” no es adquirida por este como una función trascendental, una forma o modo del ego, la mente o la conciencia supraempírica, sino que es adquirida por el pensamiento como una actividad vital» (Dewey, 1965a, p. 211).

¹⁶ «El hecho de que el pensamiento es un rasgo intrínseco de la experiencia es fatal para el empirismo tradicional que hace de él un producto artificial» (1973a, p 70).

¹⁷ Esta tesis, omnipresente en la obra de Dewey, está emparentada con la teoría ecológica de la percepción de Gibson y, más recientemente, con el llamado «enfoque enactivo» de la percepción de Noë y Hurley.

¹⁸ Respecto del carácter interpretativo de la acción, dice, por ejemplo, Dewey: «Es tan cierto que la respuesta motora determina el estímulo como que el estímulo sensorial determina el movimiento. De hecho, el movimiento es solo con vistas a determinar el estímulo, a fijar de qué tipo de estímulo se trata, a interpretarlo [...] Cuál sea concretamente y en un momento dado la sensación dependerá, pues, enteramente de cómo se esté dirigiendo la actividad. No tiene una cualidad fija. La búsqueda del estímulo es la búsqueda de las condiciones exactas de la acción, esto es, del estado de cosas que decida cómo debe completarse una coordinación que comienza» (1973b, pp. 141 y 146).

en un factor indispensable en la conducta que trata con los cambios, el resultado del cual no está todavía determinado (1973a, pp. 68-69)¹⁹.

He aquí por qué la idea de algo meramente dado resulta completamente extraña a la noción de experiencia de Dewey. Cualquier objeto, suceso, sensación o propiedad experimentada posee un significado para el organismo solo en la medida en que indica o es un signo de —para ese organismo— otro objeto, suceso, sensación o propiedad que podría experimentarse en el futuro²⁰. La sensación sola y aislada, que «está simplemente ahí», sin conexión alguna con otra cosa, carece de significado. Es, en el mejor de los casos, solamente un estímulo. El conocimiento perceptivo involucra constitutivamente un conjunto de remisiones que conectan lo experimentado con lo que podría experimentarse si se actuara de un modo determinado²¹. Podrían especificarse los contenidos de la experiencia —en tanto experiencia cognoscitiva— recurriendo a condicionales que conectarán, en sus antecedentes, las acciones u operaciones a realizar sobre el objeto en cuestión, y en sus consecuentes, los resultados de tales operaciones²². Toda experiencia perceptiva, en la medida en que su contenido resulta significativo para el agente, supone un entramado más o menos extenso compuesto por condicionales que vinculan posibles acciones sobre el objeto con posibles consecuencias como su resultado. El contenido de la experiencia sobrepasa lo meramente dado, involucra ciertas expectativas acerca del posible comportamiento de los objetos que experimentamos, y esas expectativas tienen que ver, justamente, con las diversas formas en que tales objetos podrían afectarnos y podrían

¹⁹ También «Las cualidades sensibles son importantes, pero cobran una significación intelectual únicamente como consecuencia de actos realizados deliberadamente [...] Las cualidades sensibles experimentadas por la vista poseen su condición y su misión cognoscitiva no (como sostienen los empiristas sensualistas) en y por sí mismas aisladamente, como algo que meramente se impone a la atención, sino porque son las consecuencias de operaciones definidas y deliberadamente practicadas. Solo en conexión con el propósito o la idea de esas operaciones pueden significar algo, ya sea para descubrir un hecho o para contrastar una teoría» (Dewey, 1952, pp. 98-99).

²⁰ La tesis deweyana de que los objetos, propiedades y eventos, en tanto experimentados, son signos o significan otros objetos, propiedades o eventos para el sujeto, se encuentra esparcida por toda la obra de este autor (1952, pp. 110, 187, 206, 207; 1965b, pp. 83, 88, 90, 94, 99, 107; 1973a, pp. 68, 69 y 84).

²¹ «Cuando tratamos de cerciorarnos de la naturaleza de un objeto confuso y poco familiar, llevamos a cabo varios actos con el fin de establecer una nueva relación con ese objeto, de modo que salgan a relucir cualidades que nos ayuden a entenderlo» (1952, p. 75).

²² «Las cualidades sensibles son importantes, pero cobran una significación intelectual únicamente como consecuencia de actos realizados deliberadamente [...] Las cualidades sensibles experimentadas por la vista poseen su condición y su misión cognoscitiva no (como sostienen los empiristas sensualistas) en y por sí mismas aisladamente, como algo que meramente se impone a la atención, sino porque son las consecuencias de operaciones definidas y deliberadamente practicadas» (pp. 98-99). Una idea semejante puede hallarse en otro pragmatista (Lewis, 1929).

afectarse entre sí si lleváramos a cabo determinadas operaciones. Las conexiones entre lo experimentado y sus posibles consecuencias son las que hacen posible, además, inferir lo que podría suceder a partir de lo experimentado en el presente. Esto resulta de crucial importancia tanto para lidiar con las cosas de una forma inteligente²³, como a la hora de conocer el mundo²⁴. En ambos casos, la inferencia sigue el rastro de las relaciones causales entre las cosas observadas en el entorno.

Esta suerte de «holismo» hace de telón de fondo, pues, de la crítica deweyana del atomismo perceptivo. En este punto, y aunque de distinto modo, Dewey y Sellars están de acuerdo. Por ejemplo, dice Sellars:

Uno no puede tener conocimiento observacional de *ningún* hecho a menos que sepa muchas *otras* cosas también [...] el conocimiento observacional de cualquier hecho particular, i.e. que esto es verde, presupone que uno conoce hechos generales de la forma *X es un síntoma confiable de Y*. Y admitir esto requiere un abandono de la idea empirista tradicional de que el conocimiento observacional «se sostiene sobre sus propios pies» (1997, pp. 75-76).

Por su parte, Dewey afirma: «No hay aprehensión sin algún [...] contexto; no hay conciencia que no sea reconocimiento o expectativa [...] La conciencia siempre implica un poco de familiaridad; un trazo de reconocimiento, de anticipación bienvenida o temida del rasgo que sigue (1965b, pp. 79-80).

Con todo, lo que más distingue a las posiciones de Dewey y Sellars es el giro lingüístico. Como vimos, Sellars piensa que toda conciencia de clases, parecidos, hechos y particulares es un asunto lingüístico (1997, p. 63). En el mismo sentido, en el párrafo 16, sugiere que las experiencias involucran afirmaciones proposicionales (la experiencia de ver *que* algo es tal y cual incluye, además de ciertas sensaciones visuales, la proposición o afirmación de que el algo es tal y cual) (p. 39)²⁵.

²³ «Un ser que puede usar hechos dados y terminados como signos de cosas por venir; que puede tomar cosas dadas como evidencias de cosas ausentes, puede, en esa medida, prever el futuro; puede formar razonablemente expectativas. Es capaz de forjar ideas; posee inteligencia. Pues el uso de lo dado o terminado para anticipar la consecuencia del proceso que está teniendo lugar es precisamente lo que es significado por “ideas”, por “inteligencia» (Dewey, 1973a, p. 69).

²⁴ «La inferencia, el uso de lo que sucede para anticipar lo que sucederá —o podría suceder— hace la diferencia entre la participación dirigida y no dirigida. Y esta capacidad para inferir es precisamente la misma que la del uso de los acontecimientos naturales para el descubrimiento y determinación de las consecuencias [...] que constituyen el conocimiento» (1973a, p. 70).

²⁵ «Ver que *esto* es un cubo de hielo rosa involucra un pensamiento de que *esto* es un cubo de hielo rosa», (Sellars, 1975, p. 303). Sin embargo, unas líneas más abajo aclara que el pensamiento ha de ser entendido en términos de oraciones en el lenguaje del «habla interna» o «mentales», y que tales oraciones no deben ser confundidas con imágenes verbales. Estas expresiones sugieren que, aunque Sellars sigue pensando que la percepción involucra oraciones, estas no son oraciones pertenecientes al lenguaje ordinario.

Esto, sin duda, suscita el problema de cómo se relacionan las sensaciones con las afirmaciones de suerte que, como resultado, el sujeto vea, por ejemplo, que esto es un cubo de hielo rosa. Los intérpretes no están de acuerdo en este punto. Por ejemplo, Rorty (1979) y Brandom (2002) piensan que, para Sellars, las sensaciones únicamente causan reportes observacionales. McDowell (2009a, 2009b y 2011), en cambio, piensa que, para este autor, las experiencias nos presentan directamente el mundo. Con todo, sea cual sea la interpretación correcta, la pregunta persiste: ¿Cómo a partir de la articulación de las sensaciones y las afirmaciones, causados ambos por los objetos físicos, logramos tener experiencias de tales objetos?²⁶.

En contraste, es plausible entender a Dewey como un realista directo en teoría de la percepción. Se puede decir que, de acuerdo a él, la experiencia nos provee una apertura al mundo (Smith, 1992, p. 31). En la experiencia no somos inmediatamente conscientes de datos sensoriales o proposiciones, sino de los objetos y eventos del entorno en tanto que estos constituyen signos de otras cosas. El contenido de la experiencia está constituido, en parte, por los objetos mismos que percibimos, y, en parte, por las vinculaciones regulares que somos capaces de rastrear entre tales objetos y otras cosas. El contenido perceptivo se constituye, no necesariamente en virtud del lenguaje, sino, más en general, en virtud del estatus de signo que los objetos adquieren para el sujeto, esto es, en la medida en que el agente es capaz de anticipar experiencias futuras, de entrever las remisiones implicadas por lo experimentado. La experiencia no involucra una afirmación (aunque su contenido podría ser expresado por una afirmación); antes bien, contiene una sensación, objeto o evento que posee el estatus de un signo, esto es, que remite a otra cosa: un cierto aroma es reconocido como distintivo de cierta clase de comida; el color que adquiere cierto líquido en el laboratorio indica ciertas características de esa sustancia; la sensación de calor en la mano indica la presencia del fuego; el hecho de que haya huellas en la playa señala el paso, por ese lugar, de alguien. En todos estos casos, la experiencia perceptiva posee su significado en virtud de las vinculaciones semióticas que el sujeto es capaz de trazar entre lo actualmente experimentado y lo que podría experimentar en el futuro. Tales conexiones son las que hacen posible, para el sujeto de experiencia, inferir lo que sucederá o podría suceder a partir de lo experimentado en el presente.

²⁶ No puedo desarrollar esta observación aquí, pero el punto es el siguiente: si la experiencia es una combinación de sensaciones y proposiciones, como dice Sellars, entonces resulta difícil explicar cómo podemos ser conscientes, a través de la experiencia, de los objetos físicos que, supuestamente, causan dichas sensaciones y proposiciones. La experiencia perceptiva quedaría encapsulada dentro de episodios internos constituidos por sensaciones y pensamientos. Esto suscita el clásico problema del mundo externo.

Ahora bien, por más logrado que sea el equilibrio que pueda alcanzar el hombre con su entorno, dicho equilibrio siempre será precario, pues ese entorno —tanto natural como social— es inestable, está en continuo cambio, comporta peligros siempre nuevos (Dewey, 1929, cap. 2; 1952, caps. 1 y 2). De ahí que el ideal de una búsqueda filosófica de la certeza sea una mera ilusión. El falibilismo peirceano constituye uno de los pilares de la teoría de la experiencia y de la investigación de este autor.

Un ejemplo del holismo y antifundacionismo de Dewey puede hallarse en «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth». Allí, en respuesta a ciertas objeciones presentadas por Russell a su concepción de la investigación (Russell, 2003), Dewey cuestiona la tesis de que «hay proposiciones que son conocidas en virtud de su propia presencia directa inmediata» (1991, citado por Faerna, 2000, p. 135), como «Rojez-aquí». Frente a las pretensiones atomistas y fundacionistas de Russell, Dewey objeta: (1) que «aquí» posea un significado autónomo, completamente independiente del significado de «allí». La distinción entre «aquí» y «allí» entraña determinaciones que van más allá de cualquier cosa dada directamente; (2) si, como sostiene Russell, el carácter puro y último de las llamadas «proposiciones básicas» descansa en el hecho de que objetos del tipo «Rojez-aquí» son concebidos como presencias sensibles directas, entonces —arguye Dewey— pareciera que la seguridad de la verdad de una proposición básica como «Rojez-aquí» depende del hecho de que sepamos que las presencias sensibles directas que la fundamentan son efectivamente presencias *sensibles*. Pero esto —sigue el argumento— supone una teoría psicológica sumamente elaborada que explique (a) cuáles son los procesos que conectan causalmente la proposición básica con la presencia sensible directa; y (b) cuál es la conexión entre un *sensum* y el aparato sensorial corporal en virtud de la cual se determina que cierta cualidad dada es un *sensum*. Puesto que (a) y (b) suponen procesos inferenciales, la tesis de que existe algo así como «conocimiento directo» de ciertas cualidades sensoriales, y proposiciones básicas que constituyen la base de todo el edificio del conocimiento empírico, se torna insostenible.

CONCLUSIÓN

En suma, desde el punto de vista de Dewey, lo meramente dado en la experiencia carece de valor, de significado, si no puede ser tomado como un signo de otra cosa, si no indica otra cosa que podría ser experimentada. Ser consciente —en la experiencia— de algo es advertir que ese algo se comportará de tal y cual manera si acontece la oportunidad, que el rasgo presente de algo está asociado con otros rasgos que se mostrarán en el futuro si se ejecutan determinadas acciones. Puesto que la experiencia siempre remite a otras experiencias, dado que está cargada de expectativas e inferencias, no hay nada en ella que garantice la certeza última del conocimiento.

Si la tesis principal de este trabajo —a saber, que la crítica de Dewey al empirismo clásico puede entenderse como una crítica al Mito de lo Dado— es correcta, entonces, no solo contamos con una poderosa y actual línea de crítica al fundacionismo en la obra de uno de los principales representantes del pragmatismo sino también con una teoría de la experiencia que podría iluminar algunos de los debates recientes en epistemología acerca del carácter cognitivo de la percepción y de su significado para la justificación de la creencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alston, William (1983). What's Wrong with Immediate Knowledge? *Synthese*, 55(1), 73-95.
- Bernstein, Richard (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press.
- Bonevac, Daniel (2002). Sellars vs the Given. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(1), 1-30.
- Brandom, Robert (1994). *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2002). *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge: Harvard University Press.
- Castañeda, Héctor-Neri (ed.) (1975). *Action, Knowledge and Reality. Studies in Honor of Wilfrid Sellars*. Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Dewey, John (1952). *La busca de la certeza*. México DF: FCE.
- Dewey, John (1965a). Experience and Objective Idealism. En *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* (pp. 198-225). Nueva York: Prometheus Books.
- Dewey, John (1965b). The Experimental Theory of Knowledge. En *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* (pp. 77-111). Nueva York: Prometheus Books.
- Dewey, John (1973a). The Need for a Recovery in Philosophy. En John McDermott (ed.), *The Philosophy of John Dewey* (pp. 58-97). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, John (1973b). The Reflex Arc Concept in Psychology. En John McDermott (ed.), *The Philosophy of John Dewey* (pp. 136-147). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, John (1986). *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Dewey, John (1991). Propositions, Warranted Assertibility, and Truth. En Jo Ann Boydston (ed.), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Volumen 14 (pp. 168-188). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Faerna, Ángel Manuel (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Faerna, Ángel Manuel (ed.) (2000). *Dewey. La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lewis, Clarence Irving (1929). *Mind and the World Order*. Nueva York: Dover Publications.

- McDowell, John (2009a). *Having the World in View*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (2009b). What Myth? En *The Engaged Intellect* (pp. 308-323). Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (2011). *Perception as a Capacity for Knowledge*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge: The MIT Press.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1998). *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (2003). *Investigación sobre el significado y la verdad*. Buenos Aires: Losada.
- Sellars, Wilfrid (1975). The Structure of Knowledge. En Héctor-Neri Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality. Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (pp. 295-347). Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Sellars, Wilfrid (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, John (1992). *America's Philosophical Vision*. Chicago: University of Chicago Press.

SÉTIMA PARTE
PRAGMATISMO, ACCIÓN Y EXPERIENCIA

COMUNIDADES EPISTÉMICAS Y CONVERSACIONALISMO RORTYANO

Federico Penelas

Universidad de Buenos Aires

CONICET

Ha sido Susan Haack quien caracterizó al pragmatismo de Rorty utilizando la expresión «conversacionalismo» (1993, cap. 9). Para la autora, el conversacionalismo resulta de combinar una tesis contextualista sobre la explicación de los criterios de justificación y una tesis convencionalista sobre la ratificación de tales criterios. Las tesis son enunciadas de la siguiente manera:

- *Contextualismo*: «A está justificado a creer que p , si con respecto a p A satisface las pautas epistémicas de la comunidad epistémica a la que pertenece».
- *Convencionalismo*: los criterios de justificación son convencionales, no tiene sentido preguntar cuáles son los criterios correctos de justificación, cuáles son realmente indicativos de la probable verdad de una creencia.

La presentación de Haack de la posición de Rorty merece algunas ampliaciones y correcciones. En primer lugar, la posición se completa con una concepción deflacionista/expresivista de la verdad. Presentar en esos términos la posición rortyana en torno a la verdad alude a que, por un lado, reconoce la utilidad expresiva de una serie de usos del término *verdad* (los denominados por Rorty *usos laudatorio, cautelar y desentrecomillador*); mientras que, por el otro, rechaza tanto que dicho término tenga usos explicativos como que sea posible ofrecer una explicación, en términos de alguna propiedad, de lo que tienen en común las oraciones verdaderas (Rorty, 1991). En segundo lugar, es importante aclarar que la mejor manera de configurar el contextualismo de este autor es a través de la conjunción con la idea, de origen peirceano y recientemente articulada por Robert Brandom (1995, cap. 4) y Michael Williams (2001, caps. 13-14 y 16), de que la justificación epistémica tiene una estructura *default*/desafío. Dicha idea involucra adoptar una posición teórica a partir de la cual

no queda espacio para la necesidad fundacionista de apelar a procedimientos efectivos de justificación para que las creencias estén justificadas. Según esta posición, la ausencia de desafío permite sostener el estatus epistémico de las creencias, dado que no tiene sentido la doble pretensión del filósofo tradicional (pretensión conducente al escepticismo) de que las creencias desde el comienzo tienen que mostrar sus credenciales cognitivas y de que no es necesario ofrecer razones a favor de los desafíos epistémicos. Por último, en tercer lugar, es mejor abandonar la tesis convencionalista (propia, más bien, de un relativismo no rortyano) y presentar el modo estrictamente conversacionalista de abordar la tarea de ratificación de los criterios epistémicos, esto es, lo que se ha denominado *posición etnocentrista*, según la cual «los criterios correctos de justificación son los *nuestros*». Un etnocentrista parte de admitir una posición contextualista y, por tanto, afirma que es verdad que no hay modo de dar cánones de corrección por fuera de los diversos marcos comunitarios, porque siempre uno está situado en una comunidad, en un marco. Pero lo que agrega el etnocentrista es que, una vez asumido eso, no puedo concluir que los diversos cánones de corrección están en pie de igualdad. Eso sería ser hipócrita y negar la propia pertenencia a un determinado marco, pretendiendo ubicarme desde un terreno imposiblemente neutral para emitir ese juicio de paridad epistémica de los diversos paradigmas. Yo estoy situado en un marco y puedo reconocer que hay otros marcos. Pero yo solo tengo mis propias formas de hacer evaluaciones y, en consecuencia, no puedo ponerme por afuera de todo marco y desde ese no lugar decir que son meramente formas distintas de evaluación. Reconocer la alteridad, qua contextualista, no es incompatible con decir que esa otra comunidad tiene cánones incorrectos, desde mi punto de vista, e intentar algún tipo de comunicación con esa comunidad como para trasladar mis puntos de vista hacia ella. Es más, si se es contextualista consecuente, y no se es hipócrita, el etnocentrismo es la única posición coherente¹.

Se ve, pues, cuán importante le es a una posición conversacionalista dar cuenta de qué se entiende por *comunidad*. La noción de *comunidad epistémica* debería articularse en Rorty con su concepto de *léxico* último. Con dicho término alude al «conjunto de palabras que [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas» (1988, p. 73). Dicho léxico es último en dos sentidos: por un lado, el usuario del mismo no puede argumentar a favor del uso de dichas palabras de una manera que no sea circular; por el otro, son esas las palabras las que marcan el límite de la comunicación, «más allá de ellas solo queda la estéril pasividad o el recurso de la fuerza» (p. 73) o, como defenderá Rorty en sus textos políticos, la «manipulación» sentimental.

¹ He desarrollado este modo de caracterizar el etnocentrismo rortyano en diversos artículos (Penelas, 2005 y 2007).

Siguiendo esta idea, deberíamos decir que una comunidad epistémica no es más que un conjunto de individuos que coinciden en un léxico último en relación con determinados valores epistémicos. Sin embargo, hay que ser cuidadosos en la caracterización de dicha coincidencia. Kusch apela a una distinción entre dos tipos de consenso a los que denomina *consenso externo* y *consenso interno*. El consenso externo es una mera coincidencia de creencias por parte de varios individuos; el interno involucra un compromiso colectivo. Este autor compara el caso de un ómnibus donde todos los pasajeros coinciden, aun sin mediar comunicación alguna, en la creencia de que este se detendrá en diversos puntos a lo largo del viaje y un comité, donde tras una larga deliberación se adopta una fórmula final de acuerdo como la decisión final de la agrupación. El ejemplo del ómnibus es un caso de consenso externo, mientras que el del comité es un caso de consenso interno. La interacción es central en el segundo caso y conduce a un consenso que involucra un compromiso colectivo.

La comunidad epistémica vista como coincidencia en léxico epistemológico último debe ser vista en términos de consenso interno para configurar una concepción aceptable del conocimiento. Sin embargo, sería absurdo pensar la coincidencia en adopción de un léxico último bajo el modelo del comité. En la consideración de Rorty no hay nada así como una deliberación conducente a un compromiso explícito. Por eso es necesario pensar a la comunidad epistémica entendida como acuerdo en un determinado léxico epistemológico último bajo el modelo brandomiano de acuerdos y compromisos implícitos en las prácticas justificatorias. El modelo de Brandom se ve obligado a revisar y apropiarse de una serie de elementos de la filosofía de Hegel (toda la temática del reconocimiento) con el fin de que dichos compromisos implícitos no sean a su vez pensados bajo el modelo del ómnibus.

Sin embargo, el apoyo en la apropiación brandomiana del análisis hegeliano del reconocimiento no basta para terminar de dar cuenta de en qué consiste una comunidad epistémica. El aporte brandomiano/hegeliano es imprescindible para abordar la configuración de todo tipo de comunidad, sea esta de naturaleza epistémica o no. Para completar el cuadro, y articular con mayor precisión la configuración rortyano-conversacionalista de la noción de comunidad epistémica en términos de consenso en un léxico último de carácter epistémico, me será de especial utilidad apelar al tratamiento comunitarista de la noción de justificación propuesta por Kusch (2002, cap. 11).

El primer paso en el argumento de este autor es el de trazar una taxonomía de las creencias que rigen, con funciones distintas, en el discurso empírico. La taxonomía se apoya en dos distinciones: la diferencia *empírico/preformativo* y la diferencia *individual/comunitario*.

Las creencias comunitarias son aquellas que poseen un creyente plural (*plural believer*), en el sentido de que la atribución de la actitud proposicional en cuestión debe ser expresada en un oración con un sujeto gramatical en una persona del plural (paradigmáticamente la primera persona del plural, especialmente para los casos, como veremos, de creencias performativas), mientras que la atribución de creencias individuales es expresable con oraciones con un sujeto gramatical en una persona del singular (paradigmáticamente, la primera del singular)².

Por otra parte, la distinción empírico/performativo es presentada por Kusch en los siguientes términos: «las creencias empíricas se proponen ajustarse a algún aspecto del mundo empírico; las creencias performativas crean una realidad psicológica o social que concuerda con ellas» (p. 141).

Estas dos distinciones configuran, en consecuencia, cuatro tipos de creencias. Las comunitarias performativas, las comunitarias empíricas, las individuales performativas y las individuales empíricas. La distinción más importante en esta instancia es la que se da entre las comunitarias performativas y las empíricas: «la forma general de las creencias comunitarias performativas es “nosotros creemos en, y en consecuencia constituimos, el hecho social de que *p*”. La forma general de las creencias comunitarias empíricas es “nosotros creemos, sobre la base de la experiencia, que *p*”» (p. 141).

Ejemplos de una y otra que pueden ayudar a entender la distinción son:

- (1) Nosotros (miembros de la Asociación Astronómica Internacional-AAI) creemos que para contar como un planeta mayor de nuestro Sistema Solar, un planeta debe tener un diámetro de al menos 2000 km.
- (2) Nosotros (miembros de la Asociación Astronómica Internacional-AAI) creemos que el objeto TO66 no es un planeta mayor de nuestro Sistema Solar³.

Las distinción entre creencias individuales empíricas y performativas es difícil de trazar, en particular porque no queda claro qué tipo de creencia sería una creencia individual performativa (los ejemplos que intenta Kusch son «Yo creo que yo estoy teniendo una creencia» o «Yo pienso que pienso», pero no desarrolla lo suficiente

² Kusch es un tanto confuso en este punto, pues no distingue entre las oraciones que expresan la atribución de actitudes proposicionales de las que expresan el contenido atribuido.

³ Los ejemplos son de Kusch. Quizás la posibilidad de subvalorar la propuesta apelando a que todo lo que él muestra se reduce a diferencias en decisiones terminológicas podría disolverse si los ejemplos apelaran a creencias performativas en torno a qué se considerará como definitorio, por ejemplo, de la muerte clínica. La relevancia epistemológica de la distinción entre creencias comunitarias performativas y empíricas sería mucho más clara. Agradezco a Agustín Rayo y Sergio Martínez por la combinación de objeción y contraobjeción motivadora de esta aclaración.

el carácter performativo de las mismas). Las creencias individuales empíricas son del mismo tipo que las comunitarias empíricas, solo que con un sujeto gramatical singular.

Por su parte, las creencias individuales empíricas se dividen en dos grupos: las *creencias individuales puras*, esto es, aquellas que no tienen referencia directa a una comunidad de «creyentes»; y las *creencias individuales grupo-involucrantes*, esto es, aquellas donde el sujeto primera persona del singular hace de su pertenencia a una comunidad parte de la creencia en cuestión. La «forma lógica» de ambos tipos de creencias individuales difiere: la puras tienen la forma «Yo creo que *p*», las grupo-involucrantes tienen la forma «Yo (en tanto uno de nosotros) creo que *p*». La distinción entre ambos tipos de creencias individuales resulta importante, de acuerdo con Kusch, para entender la existencia de creencias comunitarias, en la medida en que estas últimas no pueden ser pensadas como creencias sostenidas por algo así como una «mente grupal» o una «mente de la comunidad». Los grupos, a juicio de este autor, no pueden ser pensados como teniendo estados mentales por encima e independientes de los individuos que los componen. Así, solo las creencias individuales son fenómenos mentales, mientras que las creencias comunitarias deben ser pensadas como fenómenos sociales constituidos por las *creencias individuales grupo-involucrantes*. La tesis crucial de Kusch es que la relación entre las creencias comunitarias y las individuales debe ser pensada bajo la siguiente fórmula general:

La creencia comunitaria “que *p*” existe si y solo si existe un grupo de individuos tal que cada uno de ellos cree “que *p*” de un modo grupo-involucrante.

Lo que sigue en la presentación de Kusch es analizar cuál es la relación entre las creencias empíricas comunitarias y las individuales. Por un lado el análisis involucra tener en cuenta cómo es el pasaje de las creencias individuales a las comunitarias, y cómo es que un individuo es capaz de adoptar creencias comunitarias de un determinado grupo. Es claro que una creencia puramente individual puede devenir una creencia comunitaria y así una creencia individual grupo-involucrante (esto ocurre cuando un determinado contenido es creído en primera instancia por un individuo y luego pasar a ser adoptado por todo un grupo). En cambio, la adopción por parte de un individuo de una creencia que tiene la comunidad puede darse bajo dos modalidades: o bien el individuo ingresa a la comunidad, y así adquiere una creencia individual grupo-involucrante; o bien el individuo permanece ajeno a la comunidad y la creencia adoptada es puramente individual.

El siguiente aspecto por considerar en cuanto a la relación entre las creencias empíricas individuales y comunitarias es de mayor relevancia epistemológica.

Para Kusch las nociones mismas de *conocimiento* y *justificación* deben considerarse sobre la base de las relaciones entre esos dos tipos de creencias. A su juicio,

los desafíos a, y las justificaciones de, las creencias empíricas normalmente incluyen creencias empíricas comunitarias. Normalmente desafiamos a las nuevas creencias sobre la base de que no encajan con aquellas a las que todos suscribimos. A su vez, usualmente defendemos determinadas creencias mostrando que ellas se siguen de, o se ajustan a, creencias que todos compartimos. Así, en un número considerable de casos las creencias empíricas comunitarias sirven de piedra de toque para determinar si creencias empíricas puramente individuales alcanzan o no el *status* de creencias comunitarias (p. 146).

Así la estructura de la justificación, la estructura de desafío y defensa, está apoyada en creencias comunitarias. Por otra parte, para que una creencia alcance el estatus de conocimiento, es condición necesaria (pero no suficiente)⁴ que ella se convierta en una creencia comunitaria. Esta *necesidad* se explica en el planteo de Kusch señalando que *conocimiento* es un estatus social al igual que «casado» o «divorciado». Dado que solo las comunidades y sus representantes pueden imponer sobre alguien o sobre algo el estatus de «social», los estatus sociales presuponen las comunidades. En particular, en lo que respecta al conocimiento, para que una de mis creencias adquiera tal estatus es condición necesaria ser compartida por otros y como tal implica la formación de una comunidad epistémica.

Del mismo modo, de acuerdo con Kusch, las creencias no pueden ser justificadas individualmente ya que la justificación también es un estatus social. El que mis pares acepten las creencias que ofrezco como justificación de alguna otra, involucra que ellos compartan dichas creencias conmigo. Pero, y en este punto el autor da el paso crucial, ¿no puedo yo, en soledad, sin consultar a nadie, evaluar que conozco que *p*? Claro que sí, responde, pero evaluar que conozco que *p* no es conocer que *p*. Conocer que *p* requiere la interacción social. Pero, incluso, el aspecto social de la justificación y del conocimiento se vuelve a su vez patente si me pregunto: ¿qué es lo que hago cuando me evalúo, en soledad, como conociendo que *p*? Lo que hago es predecir un intercambio comunitario exitoso en el que mi creencia sobrevive a los desafíos. En palabras de Kusch:

Soy libre de anticipar su éxito [el de mis creencias] en el foro público y tomarlas así como conocimiento de manera anticipada a dicho testeo. Al pensar en mis creencias como portando conocimiento lo que hago es hacer una predicción acerca de cómo le irá. [...] Claramente el modo racional de convencerme

⁴ La no suficiencia se explica porque una comunidad puede tener una creencia y, a su vez, creer que no tiene evidencia suficiente a favor de ella.

a mí mismo es tener una «pretendida discusión de desafío-defensa» con gente que me es familiar. [...] En otras palabras, convencerme a mí mismo es realmente formar una pretendida creencia comunitaria con otros a su vez pretendidos. Y esto es claramente parasitario del caso en donde los otros y sus objeciones son reales más que imaginadas (p. 148).

Como consecuencia de estas consideraciones se sigue que las creencias individuales no pueden ser justificadas dado que la justificación es un estatus social y, por lo demás, para que algo sea conocimiento debe ser objeto de una creencia comunitaria. De esta manera se articula mejor el análisis rortyano en términos del carácter social de la justificación.

Sin embargo el análisis de Kusch recién comienza, pues en el mismo serán las creencias comunitarias performativas las que jueguen el papel principal en la estructura epistemológica. Esto es así porque, de acuerdo con el comunitarismo de este autor, las creencias empíricas tanto comunitarias como individuales tienen como condición de posibilidad a las creencias comunitarias performativas en la medida en que las últimas constituyen clasificaciones que luego son usadas por las primeras.

Pero hay otro sentido en que las creencias comunitarias empíricas presuponen a las performativas. Dado que las comunidades son a su vez instituciones sociales, las mismas deben estar constituidas por creencias comunitarias performativas. Así, en el ejemplo, la creencia empírica sobre el planeta TO66 está sustentada no solo en la creencia performativa sobre que constituye un planeta mayor, sino, además, en otra creencia comunitaria performativa implícita, que tiene el particular rasgo de ser *constitutiva-de-comunidad*:

(M) Nosotros (los miembros de la AAI) creemos que tenemos un sistema de obligaciones y compromisos que nos definen como AAI y que nos autoriza a adoptar comunitariamente ciertas creencias empíricas.

Lo que presupone el carácter implícito de M es la idea de que toda creencia comunitaria performativa es a la vez (en el sentido de que conlleva) una creencia comunitaria performativa constitutiva-de-comunidad. Así, en definitiva, toda creencia empírica comunitaria necesita de todo ese andamiaje de creencias comunitarias performativas. Son justamente estas creencias comunitarias constituyentes de comunidad las que, para el caso de las comunidades epistémicas, dan cuenta del fenómeno del reconocimiento analizado por Brandom en clave hegeliana.

Un punto crucial en el planteo de Kusch, y en consecuencia en el uso que pretendo hacer de sus ideas para la clarificar la idea de comunidad epistémica en Rorty, es la de presentar como dar cuenta de la práctica justificatoria. Para dar cuenta de dicho punto es importante resaltar la distinción que hace Kusch entre *regla de norma*

en el sentido de lo explícito y lo implícito en la práctica. *Reglas* son estándares y prescripciones formuladas explícitamente, mientras que las *normas* son estándares y prescripciones no establecidos explícitamente pero que están involucrados en las prácticas concretas. El punto es qué normas constituyen la práctica justificatoria, y como aprehendemos dichas normas.

La respuesta de Kush es de inspiración explícitamente kuhniana: conocemos las normas en tanto que conocemos *ejemplares* comunitariamente compartidos. Los ejemplares son casos de acciones y creencias que son adoptadas para poder cumplir las normas. Así, el autor introduce un nuevo tipo de creencia, esto es, las creencias performativas comunitarias constituyentes-de-normas. Las mismas son creencias en el rol de ejemplaridad de casos de un cierto tipo. La forma general de las creencias comunitarias performativas constituyentes-de-normas para la práctica justificatoria es:

(J) Nosotros creemos que creencias del tipo X están justificadas si cumplen con los criterios Y, y los siguientes son casos ejemplares en los que instancias de X cumplen con los criterios Y: (y, entonces, sigue una lista de casos).

En consecuencia, para Kusch, en la medida en que cada ejemplar está constituido por un par creencia/evidencia, la justificación de una creencia sobre la base de cierta evidencia implica mostrar que la relación entre la creencia y nuestra evidencia de ella es *similar o análoga* a la de los ejemplares aceptados por la comunidad. Toda justificación implica juicios sobre similitud o analogía y en tanto que juicios, son pasibles de ser puestos a prueba, por lo que ninguna justificación puede ser aceptada de una vez y para siempre. La justificación, para Kusch, es relativa no solo a los ejemplares adoptados por una comunidad dada sino también a los juicios de similitud que vinculan un determinado par creencia-justificación con uno o más de dichos ejemplares.

Además de esta relatividad «sincrónica» de la justificación, obviamente la misma es «diacrónicamente» relativa. El significado de «justificado» puede cambiar —y de hecho cambia— en diferentes comunidades en la medida en que cambia el conjunto de los ejemplares. Esto muestra que las normas justificatorias son tanto el resultado de actos de justificación como las determinantes de actos de justificación. Las creencias performativas comunitarias constituyentes-de-normas cambian, en mayor o menor grado, con cada interacción.

Es justamente el conjunto de creencias performativas constituyentes-de-normas para la práctica justificatoria (con sus listas de ejemplares) el que puede pensarse como configurando lo que en términos rortyanos constituiría el léxico último epistemológico compartido por una comunidad epistémica, la cual es a su vez configurada

a través de lo que Kusch como vimos denomina creencias comunitarias performativas implícitas *constitutivas-de-comunidad*. Son esas categorías las que permiten entender con mayor profundidad el tipo de caracterización de la idea de comunidad epistémica que puede ofrecerse dentro del marco del conversacionalismo rortyano.

Para finalizar, querría aludir a ciertas consecuencias en torno a la noción de consenso que se siguen de la posición de Kusch y que permitirán hacer algunas aclaraciones finales en torno a la posición de Rorty.

En efecto, Kusch presenta una analogía mecánica con el fin de configurar tres modelos distintos en que pueden caracterizarse los consensos. Una de dichos modelos permitirá entender la naturaleza determinante/determinada de las relaciones entre las instituciones sociales y las interacciones particulares. Además, el modelo es de especial utilidad para comprender como rigen las normas en grupos lo suficientemente amplios como para que no seas posible que cada individuo esté al tanto de las creencias y justificaciones de todos los otros. Los tres modelos de constitución de consensos a presentar son: (1) el modelo de la autoridad única; (2) el modelo del promedio único; (3) el modelo del consenso múltiple pero local. Será (3) el modelo pertinente para la comprensión en cuestión.

La analogía que permite caracterizarlos se presenta de la siguiente manera. Se supone un conjunto de relojes, cada uno con su propia «individualidad», esto es, su particular velocidad para mover las agujas. El caso (1) supone que hay un reloj maestro que cada tanto hace que los otros se ajusten a su marcación de la hora mediante un *reset* periódico. El caso (2) supone que todos los relojes están intercomunicados de modo tal que el *reset* periódico hace que todos se ajusten a la hora promedio que se calcula sobre la base de la información que cada uno brinda al conjunto. El caso (3) es tal que los relojes están montados sobre ruedas y pueden moverse libremente dentro de un espacio limitado chocando uno con otro en forma aleatoria. Cada vez que dos relojes colisionan realizan la siguiente operación: calculan el promedio de sus respectivos datos horarios y se resetean mutuamente a ese promedio. A continuación los relojes continúan con su propia velocidad y siguen moviéndose en el espacio hasta que vuelve a chocar con algún otro reloj.

Este último caso es análogo al de una institución social en la que ningún miembro tiene acceso a la acción de todos los demás y donde existe la convergencia en la divergencia, en tanto solo en circunstancias muy extraordinarias podría ocurrir que, en algún determinado momento, todos los relojes dieran exactamente la misma hora. más aún, este es el ejemplo más significativo, dice Kusch, para entender cómo las instituciones sociales determinan y son determinadas por la interacción: la hora de cada reloj está ajustada solo en los encuentros de a dos y sería erróneo suponer que estos encuentros impliquen alguna prioridad respecto de las relaciones de cada reloj

con el resto de la comunidad. Lo que cada reloj aporta al encuentro uno-a-uno está determinado por los anteriores encuentros con otros relojes de la misma comunidad. La interacción frecuente y aleatoria entre los relojes hace que sus horas fluctúen en un ancho de banda limitado. Kusch sostiene que las comunidades tienen esta misma característica y agrega que si no fuese así también para las creencias comunitarias, sería difícil entender cómo las instituciones cambian y por qué es importante el monitoreo, la corrección y la sanción de los demás miembros de la comunidad de creyentes.

Hay sin embargo una tensión que introduce la pretensión de que el modelo 3 es la mejor analogía de lo que acontece en las comunidades epistémicas. El punto es que (3) vuelve extraordinario el hecho de que todos los relojes tengan la misma hora, y no parece extraordinario que todos los miembros de una comunidad participen de la misma creencia, en especial de las creencias comunitarias performativas constituyentes-de-normas. El punto de Kusch es que en efecto ese es un límite de la analogía, pero que forzarla permite, sin embargo, comprender el hecho de que la adhesión a los diversos cánones justificatorios puede darse con sutiles divergencias en los distintos casos de evaluaciones epistémicas particulares (sin que dichas divergencias sean significativas), y, a su vez, permite explicar la dinámica comunitaria y, con ella, la permanente mutabilidad de los cánones justificatorios.

Este modelo del consenso múltiple pero local establece la necesidad de hacer una importante aclaración a lo elaborado por mí en un trabajo previo en relación con la distinción entre *consenso parcial* y *consenso global* (Penelas, 2003, pp. 127-134). Allí decía que Rorty podía perfectamente distinguir conceptualmente la noción de *justificación* de la de *consenso de la mayoría*, pero no podía defender de la misma manera la independencia conceptual entre *justificación* y *consenso global*, esto es, consenso a lo largo de toda una comunidad (exceptuando quizás a algunos individuos a su vez descalificados epistémicamente en la comunidad). Por otra parte, una consecuencia del modelo (3) presentado por Kusch parece ser que el consenso global es un fenómeno aislado en la dinámica epistémica de las comunidades. ¿Es esto un problema para el conversacionalismo de Rorty? A mi juicio no. Lo sería si interpretáramos que este autor señala que el vínculo conceptual mencionado debe verse como una definición de *justificación* en términos de consenso global. Sin embargo sería incorrecto leerlo así. Lo que enfatizamos que se sigue de los textos de Rorty (énfasis no destacado en la bibliografía) es, más bien, que el consenso global es, a lo sumo, condición suficiente de la justificación. Esta lectura se refuerza, a su vez, si se concibe que la justificación porta una estructura *default*/desafío. En efecto, el consenso global, en tanto instancia de ausencia de desafío a la creencia en cuestión, basta para la justificación de la misma. El que dicho consenso sea un fenómeno aislado

no borra la pertinencia del vínculo conceptual señalado por Rorty. Lo que Kusch aporta es una explicación de cómo, a pesar justamente de la divergencia perenne, la misma se da dentro de un rango de razonabilidad que permite el grado de consenso necesario para poder hablar de justificación de las creencias en un determinado contexto comunitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brandom, Robert (1995). *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haack, Susan (1993). *Evidence and Inquiry towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Kusch, Martin (2002). *Knowledge by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Penelas, Federico (2003). La justificación como hecho social. *Dianoia*, XLVIII(51), 127-134.
- Penelas, Federico (2005). Universalismo, relativismo, etnocentrismo. En Elisa Carrió y Diana Maffía (eds.), *Búsquedas de sentido para una nueva política* (pp. 151-174). Buenos Aires: Paidós.
- Penelas, Federico (2007). Kalpokas ironista: falibilismo, neofundacionismo y pragmatismo. En Patricia Brunsteins y Ana Testa (eds.), *Conocimiento, normatividad y acción* (pp. 597-604). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Rorty, Richard (1988). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991). Pragmatism, Davidson and Truth. En *Objectivity, Relativism and Truth* (pp. 126-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Michael (2001). *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

**ELECCIÓN RACIONAL Y ADAPTACIÓN:
CLAVES PARA UNA COMPRENSIÓN PRAGMATISTA
DE LA ACCIÓN**

Richard Antonio Orozco

Pontificia Universidad Católica del Perú

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La teoría de la elección racional que dominó gran parte de la comprensión de la racionalidad especialmente en la primera mitad del siglo XX, y que tan valiosa ayuda ha prestado a las investigaciones en temas de economía y en temas de teorías de la decisión, ha sido, sin embargo, cuestionada cada vez más con una abrumadora evidencia empírica que demuestra su incapacidad para esclarecer la acción humana. Su nivel explicativo se presenta ahora tan ineficaz que es calificada de *indeterminada* (Elster, 1999) mostrando así su escaso valor empírico. La mayor fortaleza que exhibe es su capacidad para realzar el carácter normativo de la racionalidad. Cuando me refiero a dicho carácter estoy señalando el uso más común del concepto, tanto en ciencia como entre legos, es decir, usar la racionalidad como un estándar que determina qué acciones han cumplido los requisitos óptimos y cuáles no. Lo que ha permitido destacar la teoría de la elección racional es que las personas cuando definen una teoría científica, cuando deciden la contratación de un nuevo personal para la empresa o cuando realizan una apuesta podrán ser consideradas racionales siempre y cuando cumplan con una serie de requisitos procedimentales. Para tal fin ha sido de mucha utilidad la consideración de la *utilidad máxima esperada* así como la del *costo mínimo esperado*. Más adelante podré explicar estos conceptos y la manera en que iluminan la comprensión de la racionalidad de la acción humana. Todos estos logros teóricos han forjado, como dije, el uso más extendido del concepto de racionalidad —el normativo—, al punto tal que muchas discusiones, alrededor de mediados del siglo XX, giraban en torno a si era racional o irracional una elección o una decisión.

Cuando preguntamos por la racionalidad o la irracionalidad de una acción, estamos usando el concepto de manera normativa, es decir, tratamos de esclarecer si tal acción siguió los estándares ideales para tal situación. Incluso, habría que añadir, este uso se extrapoló y sirvió también para determinar el nivel óptimo de los sistemas en entidades sociales. Pueden ser racionales los hombres y las mujeres, los niños y adultos, los ministros y los cobradores de autobús, pero no los peces, los sauces, las montañas, las sillas o las calles. Pueden ser irracionales las disculpas, los retrasos, las intervenciones quirúrgicas, las declaraciones de guerra, las reparaciones, pero no el mal tiempo, un accidente, un premio o una enfermedad (Habermas, 1987, p. 24). Las acciones y las manifestaciones simbólicas están siendo comparadas con criterios normativos procedimentales y de allí resulta su caracterización como racionales o irracionales. Como adelanté, esta práctica del uso normativo del concepto de racionalidad es común tanto a legos como a expertos. Así por ejemplo, se puede escuchar en ambientes domésticos a alguien que califica a otro de irracional porque no fue a una fiesta que deseaba ir; pero también fue acusada de irracional la explicación kuhniana sobre la elección entre teorías. En ambos casos, el uso del concepto *racional* es normativo: indica que el invitado a la fiesta no siguió el procedimiento ideal de una persona racional, es decir, realizar aquello que cree y desea; y señala que la elección de teorías debe seguir unos principios determinados, propios del canon científico, que en la explicación kuhniana no aparecerían y, por ello, se la define como la descripción de una irracionalidad.

El problema que quiero hacer patente está ligado a las limitaciones que se presentan cuando reducimos la racionalidad a ese puro aspecto normativo. Resalto solo dos de dichas limitaciones, una en el ámbito de la filosofía de la ciencia y otra para el ámbito doméstico. En el primer caso, ocurre que si el concepto de racionalidad que se usa para la ciencia se mantiene restringido a su puro carácter normativo, entonces el concepto de racionalidad científica se vuelve una redundancia y por tanto pierde toda validez y fecundidad teórica. Esto sucede así pues asumimos que la ciencia es el modelo de la acción humana ideal, es decir, en la ciencia, se supone, se cumplen todos los principios lógicos y procedimentales ideales, aquellos que garantizan que sus productos puedan ser calificados como eficientes explicaciones de la naturaleza. Si es de suponer que la ciencia siempre mantiene estándares muy altos en cada uno de sus procedimientos ¿qué sentido tendría preguntarse si esta puede ser racional o irracional? Esta es la pregunta que se hace Ronald Giere llegando a concluir la trivialidad del concepto de racionalidad científica (1998).

Cuando nos referimos al ámbito doméstico, el segundo caso, observamos que el concepto de racionalidad, restringido a su lado normativo, puede caer en una paradoja. El argumento es de Donald Davidson (2004) y dice algo más o menos así:

¿cómo podríamos caracterizar de irracional una acción humana si desde el momento que la comprendemos, le otorgamos racionalidad? El supuesto básico, hermenéutico, es que la interpretación, o comprensión de una acción, es siempre una forma de racionalización de esta y por tanto, como dicen los hermeneutas, es una dación de sentido.

En ambos casos el tema es la reducción del concepto de racionalidad a su puro carácter normativo. El caso contrario —asumir la racionalidad desde su carácter empírico— es la consideración de un aspecto descriptivo para el concepto. De esta forma, la pregunta más interesante ya no podría ser si una acción es racional o irracional, o si un ente social es, de igual forma, racional o irracional. La pregunta filosóficamente relevante pasa a ser la siguiente: ¿cómo es racional una acción o cómo es racional un ente social? La premisa sobre la que se parte es el reconocimiento de una variedad en las formas de ser racional. Lo que significaría salvar de la acusación tanto a Kuhn como al invitado a la fiesta. En ambos casos no cabría la acusación de irracionalidad, sino que habría que preguntarse cuál es la racionalidad de la acción según un modelo adaptativo. No nos podemos preguntar si es racional o irracional una metodología científica, ni podemos hacernos la misma pregunta acerca de la elección de una teoría de la misma índole; tampoco podemos preguntarnos igualmente si es racional o irracional una acción humana. En todos estos casos, no lo podemos hacer pues, o trivializamos o caemos en una paradoja. Mas, si nuestra pretensión no es definir el ideal de la acción o de la entidad social, sino más bien describir cómo se desarrolla o despliega tal entidad o tal acción, entonces es más pertinente la nueva pregunta que estoy planteando: cómo es racional el objeto de la investigación. Significa todo un cambio paradigmático, pues nos presenta una nueva forma de usar el concepto de racionalidad.

No obstante, no pretendo defender la necesidad de elegir entre uno u otro carácter de la racionalidad —si el carácter normativo o el carácter empírico-descriptivo— sino más bien el reconocimiento de la complementariedad de ambos. Mi postura es similar a la propuesta por Susan Haack con su fundherentismo que ella define como una epistemología intermedia entre el fundacionalismo y el coherentismo (1997). La posición que pretende elegir entre uno u otro carácter del concepto cae, en ambas posibilidades, en limitaciones o reduccionismos. Si bien la reducción de la racionalidad en su puro carácter normativo cae en trivializaciones y paradojas; la otra reducción, en el puro carácter empírico, conduce a esta hacia la pura contingencia en donde también se hace inútil definir algo como racional, pues todo sería racional. El mejor ejemplo de este segundo modelo de comprensión de la racionalidad es la que presenta Paul Feyerabend, en donde, el único principio que garantiza la racionalidad es «todo vale» que a la postre significa lo mismo que el «nada vale» (2000). Creo yo que los historicismos extremos, recalcitrantes, son los que caen en esta tendencia cuasi anarquista.

Son ejemplo de ese coqueteo con el historicismo extremo los planteamientos de Richard Rorty y Michel Foucault. La posición intermedia, en cambio, no pretende superar uno de los aspectos de la racionalidad —si el empírico o el normativo— a costa del otro. En mi opinión, esta posición intermedia es la que le devuelve validez y fecundidad teórica al concepto de racionalidad y, tras este, la significatividad a la misma filosofía en la cultura contemporánea.

Voy a dividir mi trabajo en tres secciones. En la primera presentaré una evaluación del modelo de la elección racional y haré hincapié en las limitaciones de este para lograr la comprensión de la acción humana. En una segunda sección voy a argumentar a favor de un nuevo modelo de comprensión de la racionalidad que nace en las ciencias empíricas y que, de alguna forma, nos ayuda a superar las limitaciones del primer modelo. Este segundo modelo al que quiero referirme se le conoce como *bounded rationality* y es toda una tradición que tiene sus orígenes en los trabajos de Herbert Simon y es continuado por investigaciones más recientes realizadas por Gerd Gigerenzer. En la tercera sección defiendo la idea de una posible cercanía entre esta tradición —*bounded rationality*— y la tradición pragmatista, especialmente la que aparece en los trabajos de John Dewey. Mostrar esta cercanía me permite realzar la novedad de la propuesta pragmatista, pues lo que demuestra es que el pragmatismo de Dewey ya reconocía la necesidad de comprender la acción humana de una manera más adaptativa y esto lo conduce no solo a una nueva comprensión de la racionalidad, sino a una nueva comprensión de la filosofía misma.

LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL, ALCANCES Y LIMITACIONES

La teoría de la elección racional tiene su génesis en el seno de las ciencias sociales, especialmente entre las ciencias económicas y las ciencias políticas. Según Jon Elster, dos son las tesis principales que definen a esta teoría (1988). En primer lugar, una consistencia inmanente entre los deseos y las creencias; y en segundo lugar, el cumplimiento de tres optimizaciones: la acción que se decide realizar es la mejor a partir de estos deseos y creencias; las creencias están justificadas según toda la evidencia disponible; y la disponibilidad de la evidencia se justifica según una satisfacción debida entre los deseos y las limitaciones. Así pues, la primera condición de un agente racional es que sus acciones respondan a una relación optimizadora respecto de sus creencias y deseos. Esto significa que dicha acción debe ser entendida como el mejor modo posible de satisfacer los deseos del agente, dadas sus creencias. Además, también queda supuesto que sus creencias y deseos son racionales, es decir, que cuando menos guardan una coherencia interna. La segunda condición que indica la racionalidad es que las creencias del agente deben estar óptimamente relacionadas

con las pruebas disponibles para el agente. Significa esto que al formar sus creencias, los agentes deben atender todas las pruebas que están a su disposición y que sean relevantes. Asimismo, no debe permitir, el agente, que algún elemento indebido fuerce a favor o contra una hipótesis. La tercera condición es una extensión de la segunda: se exige que la compilación de las pruebas esté sujeta a cánones de racionalidad. Esto quiere decir que la escasez de pruebas, así como la sobreabundancia de las mismas empaña la racionalidad de la acción. Así pues, resumiendo tenemos que «la acción racional implica tres operaciones de optimización: hallar la mejor acción para creencias y deseos dados; formar la creencia mejor fundada para una prueba dada; y acumular la cantidad atinada de pruebas para deseos dados y creencias previas» (1999, p. 13).

En mi opinión, no parece casual que esta forma de comprender la racionalidad florezca casi en simultáneo con el auge de la matemática bayesiana y con la fuerte expectativa causada por los logros, en el campo de la lógica deductiva, de parte de Gottlob Frege. Junto con estos dos rasgos contextuales encontramos también un dato más que Gerd Gigerenzer nos presenta (2001). Me refiero a la división de campos entre la epistemología y la psicología durante la primera mitad del siglo XX. Según este autor, a la filosofía le era reservada la investigación sobre la racionalidad pero sin considerar en él los ámbitos de la creatividad y la intuición, los que correspondían más bien a los estudios en psicología. Así pues, los promisorios logros en los intentos por comprender la racionalidad a la manera de un índice que sirviera de estándar para medir la calidad de nuestras elecciones, estuvieron marcados por estas situaciones en la matemática, la lógica y la epistemología.

La elección racional se configuraba de esta manera en un ejercicio de formalización basado en principios y estándares con rigurosidad casi matemática. La gran expectativa que causó se debió principalmente a que dicha formalización presentaba como fortaleza su especial funcionalidad. Con este modelo, se pretendió una mayor aproximación y predicción tanto de los agentes económicos, de los ciudadanos participantes en la democracia, así como de los individuos en sus decisiones cotidianas. De lo que se trataba era de reconocer la instrumentalidad inherente a la acción racional, definir la optimización de esta, y establecer un índice que pudiera servir como estándar de la acción. Así pues, el mejor argumento a favor de tal modelo teórico era su valor práctico: no pretendió revelar la esencia de la racionalidad, ni la estructura trascendental que subyace a esta, sino que apelaba a mostrar un criterio normativo que pudiera determinar cuál sería la mejor opción entre los distintos posibles cursos de las acciones humanas. Anotemos, sin embargo, que no se trataba de asumir un tono moralista —o una pretensión exclusiva de mostrar el deber ser— pues incluía en sí también un aspecto explicativo que fue mejor desarrollado por la estadística:

en tanto la elección racional se convierte en un índice, sirve de parámetro para medir la racionalidad o la irracionalidad de las acciones comunes ya sea de agentes, ciudadanos o individuos.

Un concepto clave en la teoría que estamos comentando es el de la *utilidad esperada*. Según Pablo Abitbol y Felipe Botero, la utilidad es una descripción, no del deseo, sino «de lo que este significa en un proceso de decisión» (2005, p. 135). ¿Cómo se logra reconocer tal significatividad? Pues bien, comenzamos admitiendo que toda decisión supone posibles cursos de acción. Estos cursos de acción alternativos generan preferencias en los agentes. La racionalidad de la elección supone que en el conjunto de los posibles cursos de acción, pueda determinarse una comparación entre cada uno de sus miembros, así como también una transitividad entre ellos. Esas dos características del conjunto definirán una jerarquía de preferencias y de allí se obtiene la significatividad en la decisión. Pero como no se trata de considerar una preferencia objetiva, sino de cómo es ponderada y asumida por el agente, el concepto pasa a ser el de *utilidad esperada* que muestra más bien una jerarquización subjetiva.

El primer uso que se le dio al concepto de *utilidad esperada* fue a partir del supuesto de que todo individuo *maximiza* siempre ese valor en sus decisiones. La elección racional suponía la búsqueda de una utilidad máxima esperada, lo que significaba entonces reconocer un carácter puramente instrumental de la racionalidad. Precisiones ulteriores de la teoría —gracias a investigaciones en el campo de los juegos— llevaron a definir más bien los conceptos de *maximín* y *maximax* como alternativos al reduccionismo del simple *máximo*, brindando así un mayor margen a la comprensión de la acción. *Maximín* significaba la opción que presenta las mejores consecuencias peores, mientras que el *maximax* significaba la opción que presenta las mejores consecuencias mejores. Nuevamente se estaban abriendo campos de grandes expectativas para distintas disciplinas en el campo de las ciencias sociales.

No obstante, los costos de la formalización siempre son altos y es justamente hacia ese aspecto hacia donde se han dirigido las principales críticas y objeciones que se han levantado a este modelo teórico que estamos comentando. Paso, pues, así a resumir las que podrían ser las principales críticas que se le han formulado. Con un afán meramente pedagógico, podríamos clasificarlas en tres tipos: las que apuntan hacia la posible incoherencia de las acciones humanas, las que apuntan a la indeterminación de los componentes de la racionalidad, y finalmente las que apuntan al reduccionismo que significa definir toda elección como instrumental.

En primer lugar aparecen esas críticas que apuntan a una de las exigencias básicas de la descripción que hace la teoría de la acción racional sobre las acciones. En este modelo, las acciones son racionales porque parten de una consistencia entre

los deseos, las creencias y las acciones del agente. Sin embargo, se pueden reconocer situaciones en que dicha consistencia no solo no se dan, sino que preferiblemente no deben darse. Considérese por ejemplo lo que ocurre con una pareja que contrae matrimonio sabiendo que estadísticamente está probado que el setenta por ciento de los matrimonios fracasan. En tal situación, la mejor manera de que su matrimonio corresponda al treinta por ciento exitoso será a partir de una inconsistencia entre sus deseos y creencias. Aquí es más efectivo el olvido de las creencias y en su lugar darle más fuerza a la decisión. Algo similar ocurre en los casos en que se quiere superar una impotencia sexual en donde lo mejor resulta siendo no la consistencia de los deseos y creencias, sino más bien nuevamente el olvido de los deseos. A estos dos casos que he mencionado se les conoce como problemas de incoherencia pragmática y se definen como aquellos en que «los mismos medios para realizar el estado deseado lo impiden de ser realizado» (Elster, 2009, p. 18).

Además de este tipo de inconsistencias pragmáticas también tenemos las llamadas inconsistencias estructurales. Elster las define como aquellas elecciones en que «su estructura interna subvierte su realización» (2009, p. 20). Por estructura interna debemos entender los costos y beneficios de la opción elegida. Se dan pues los casos en que se deben elegir entre dos bienes futuros y resulta que uno de ellos es más cercano (temporalmente) pero menos útil, mientras que el otro es más remoto pero más útil. Según este autor, las investigaciones en psicología están demostrando que muchas veces la elección del primero puede terminar siendo un error para los ojos del mismo agente, pues los costos de esta decisión a la larga no traen la utilidad tan inmediatamente como parece. No se trata solo de un error en las concepciones del agente, sino que, como dice Elster, están en la misma estructura interna de la opción. Los ejemplos a los que se apelan son las decisiones militares y a las decisiones médicas. En estos casos, elegir lo inmediato no parece ser lo más racional.

En el segundo tipo de críticas a la teoría de la elección racional se apelan a la posible indeterminación de los mismos componentes de la racionalidad, esto es a la indeterminación de los deseos o de las creencias. Puede reconocerse un tipo de miopía por parte del individuo para determinar cuáles son específicamente las creencias o los deseos que motivan una acción. En tanto, la trama de nuestros deseos es tan compleja, resulta ser una pretensión demasiado forzada pensar en el reconocimiento explícito de la línea que sigue nuestra voluntad para lograr una decisión. También en este mismo sentido se ha señalado que subsiste una indeterminación respecto a la cantidad de pruebas que se requiere para lograr un nivel óptimo de decisión. En este sentido, Elster afirma que «la profunda incertidumbre en los asuntos humanos es la razón fundamental por la cual la racionalidad puede ser una guía muy débil para la acción» (1988, p. 139).

La tercera forma de crítica fue la reconsideración de la instrumentalidad de nuestras acciones. La teoría de la elección racional se hace efectiva si la acción humana es descrita como instrumental, pero si hay modelos alternativos para la comprensión de la acción, entonces su efectividad se ve minimizada. Habermas (1987) ha estado particularmente interesado en mostrar que la descripción de nuestras acciones como *arreglada-hacia-fines* es solo una de tantas otras posibles descripciones. Así tenemos que, según este autor, la manera de ser racional de un ciudadano que participa de las normatividades sociales no puede ser descrita como instrumental, porque su voluntad no persigue un fin específico. Cuando un conductor detiene su vehículo ante un semáforo en rojo a medianoche no se puede decir que está persiguiendo un fin a menos que forcemos la interpretación. La decisión de ser un ciudadano responsable no se describe plenamente cuando se la identifica con la búsqueda de un orden social o el escape de una multa. De la misma forma, Habermas también reconoce que la decisión de un individuo de buscar a un amigo para contarle algo personal no puede ser tampoco descrita como instrumental. En igual circunstancia está el parroquiano que busca la confesión o el individuo en su sesión psicoanalítica. Así pues, la acción definida como *con-arreglo-a-fines* parece ser solo un subconjunto dentro de toda la vastedad de formas que adquieren nuestras decisiones.

Para terminar esta presentación de críticas al modelo de la acción racional se puede considerar también aquellas que se derivan de la extensión del modelo desde la comprensión del individuo hacia la comprensión de la sociedad. En este caso, aparece el modelo como inapropiado e incompleto, pues para lograr tal extensión del modelo se requiere asumir a la sociedad bajo el patrón de la acción-unitaria; y eso quiere decir reconocer que también políticamente se pueden determinar deseos (preferencias colectivas), creencias (información) y acciones (actos políticos). Sin embargo, es necesario considerar que, aunque posible tal extrapolación, no lo es del todo seguro ya que puede darse que no se pueda reconocer tal unidad. El oportunismo, la honestidad de los ciudadanos, la distribución de las preferencias, la burocracia y la posibilidad de las tecnologías de la información son variables que terminan definiendo una amplia gama de posibilidades alejadas de la acción-unitaria. Incluso, Elster hace referencia de la posible paradoja que aparece en las sociedades dictatoriales: «mientras más se aproximan a la autoimagen de un sistema político bajo el modelo de actor-unitario, menos se le aproximan en la práctica» (1988, p. 147).

Seguidamente, pasaré a presentar de manera sucinta lo que puede ser una alternativa para la comprensión de la racionalidad. En este nuevo modelo, el aspecto que resalta es más bien la adaptación del agente y el uso eficiente de recursos cognitivos y naturales. La pregunta ya no es tan exclusiva —racional o irracional— sino que se exige un mayor esfuerzo hermenéutico y, por ello mismo, pienso que de alguna manera el futuro de la filosofía queda implicado en la propuesta.

EL MODELO DE RACIONALIDAD LIMITADA Y SUS CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES

La racionalidad limitada (*bounded rationality*) es un modelo de interpretación diseñado por Herbert Simon, alrededor de los años cincuenta, que ha permitido explicar de manera más descriptiva los comportamientos humanos. Nace junto con el desarrollo de la psicología experimental y se nutre de las nuevas discusiones en el campo de la economía, en especial cuando esta trata el problema de la toma de decisiones. Los mismos estudiosos de *bounded rationality* afirman ser incapaces de brindar una teoría consistente y coherente de ella, y más bien creen que esa es una tarea por hacerse; mas, sí son conscientes de lo que no es *bounded rationality*. Por lo pronto, queda claro que no es un estudio empírico que justifique la irracionalidad, ni el error de los juicios, ni las formas de optimización bajo contraste (Gigerenzer & Selten, 2001, pp. 38-40). *Bounded rationality* es un modelo que encara la situación concreta de los seres humanos quienes supeditan su toma de decisiones a una limitación de tiempo, limitación de conocimientos y limitación de sus capacidades computacionales. Simon se enfrenta a los estudios sobre racionalidad basados en la matemática bayesiana —y de paso, a los modelos normativos de la racionalidad afines al neopositivismo lógico— pues estos últimos ignoran dichas situaciones limitantes y más bien suponen a la mente humana como una superinteligencia laplaciana equipada con fuentes inagotables de tiempo, información y recursos (Gigerenzer, 1999, p. 8). Como afirma el propio Simon, se trata de un modelo que resalta más bien la simplicidad, la economía y la eficiencia con la actúan los seres humanos en la búsqueda de soluciones específicas a problemas concretos en ambientes determinados; y que se enfrenta así a los modelos ilustrados de la razón humana que resaltaban más bien los principios normativos axiomáticos determinantes de la optimización.

Para muchos intérpretes de Simon (Elster, 1999), el aporte de este fue sistematizar la teoría de la decisión a partir del concepto de *satisfacción*. En primer lugar, ya este tipo de reduccionismos le hacen violencia al modelo; y en segundo lugar, tampoco es que sea muy exacto que todo el planteamiento de Simon pudiera estar dirigido por el anhelo de satisfacción. En mi opinión, *bounded rationality* es un diseño mucho más dinámico y mucho más integral como para ser reducido a un simple estado emocional. Además, debemos considerar que una de sus principales preocupaciones es salir de la mirada reducida mentalista con la que se ha tratado el tema de la racionalidad. Los esfuerzos de Simon por darle un carácter ecológico al modelo de *bounded rationality* lo liberan de todo reduccionismo subjetivista y permiten ver como inapropiado el intento por querer resumir su planteamiento a la búsqueda de la satisfacción, o a cualquier otra alternativa psicológica.

Para Reinhard Selten *bounded rationality* significa un ajuste dinámico ante la situación (Gigerenzer & Selten, 2001, pp. 13-35). En este sentido, si la satisfacción fuera la única guía de la acción, habría que considerar que dicho estado final, no es inmutable y pre-establecido. Ante la situación concreta, el nivel de satisfacción se va ajustando a las posibilidades mismas. Un tesista comienza el desarrollo de su investigación con un plan que muchas veces resulta ajustándose a las limitaciones que van apareciendo en el proceso. *Bounded rationality* pretenden asumir, como dije, un carácter ecológico y eso significa que va considerando como relevante al entorno mismo y el proceso. Así, el estudio de la racionalidad no puede reducirse a la cuestión psicológica. Para presentar esta propuesta me concentraré en cuatro aspectos del modelo: (a) una concentración en el proceso mismo y no solo en el momento final de la decisión; (b) una consideración de dicho proceso a partir de un diseño adaptativo; (c) la contemplación de niveles de satisfacción para la determinación del logro; y finalmente, (d) el reconocimiento de estructuras básicas de la acción que, asumiendo la regularidad de los ambientes, aprovechan las limitaciones para conseguir respuestas satisfactorias a las urgencias del individuo. Dichas estructuras básicas son las que Gigerenzer ha llamado *heurísticas* y que ha sabido presentar ilustrativamente con la metáfora de la «caja de herramientas adaptativas» (*the adaptive toolbox*). Voy a explicar cada una de estas características para luego mostrar por qué creo que este modelo ilustra bastante bien lo que el pragmatismo intentó hacer en su recomposición de la filosofía. Es interesante, en este sentido, notar que así como el modelo de Simon ha sido objeto de malas interpretaciones, pues se le observa reducido a la búsqueda de la satisfacción, de la misma forma el pragmatismo también ha sido muchas veces mal leído y reducido a una simple preocupación por la eficiencia o la conveniencia, oscureciendo así la riqueza de su aporte y la novedad de esta tercera vía de interpretación para la racionalidad.

La primera característica que deseo resaltar del modelo de *bounded rationality* es su concentración en el proceso. Los modelos normativos de la racionalidad, aquellos que tienen su fuente en los sueños de Leibniz por alcanzar un lenguaje universal (la *característica universal*), suponen en todos los casos que el problema central a resolver es la toma de decisión; y eso significa que el proceso mismo, la búsqueda de los datos, no es relevante, pues se supone que en dicho proceso nada hay de significativo para la comprensión de la racionalidad (Davis, 2000, pp. 15-34). Esta es más bien determinada por principios normativos, la lógica de un lenguaje formal o los algoritmos matemáticos. Aunque muchas veces en la determinación de dichos modelos normativos, se ha tomado en cuenta las capacidades limitadas de los seres humanos, sus aproximaciones a la racionalidad, sin embargo, han partido de la idealidad y han considerado a los agentes humanos «como-si» fuesen racionalmente ilimitados.

Mas la investigación que antecede a toda toma de decisión —sea la búsqueda de una pareja, los estudios que se van a seguir o el tratamiento de una enfermedad— es siempre limitada. Ni el tiempo, ni los recursos, ni las capacidades computacionales son inagotables; por el contrario, los seres humanos, en situaciones concretas, toman decisiones bajo contundentes limitaciones que llevan necesariamente a ver las idealizaciones de la racionalidad como inapropiadas para la comprensión de la agencia humana. Consideremos un ejemplo: en la Universidad de California, en el San Diego Medical Center, el patrón de los procedimientos médicos norma la consideración de diecinueve datos cuando un paciente de ataque al corazón es admitido. No obstante, lo que ocurre en la práctica médica corriente es que, ante dicha situación, el médico debe tomar decisiones trascendentales para la vida del paciente en un tiempo tan escaso que la determinación de los diecinueve datos resulta siendo casi un lujo. El médico entonces debe aprender a tomar una decisión a partir de señales y síntomas que él va considerando relevante. El apoyo principal será su experiencia en situaciones similares. Pues *bounded rationality* es un modelo descriptivo de la racionalidad que intenta hacer frente a situaciones como esta en las que los modelos normativos hacen patente su ineficiencia explicativa. Para ello, este modelo de racionalidad asume como dato significativo las limitaciones a las que el agente queda expuesto, aquello que para los modelos normativos es irrelevante, partiendo por reconocer que la misma investigación previa, la búsqueda de los datos necesarios para la toma de decisión, está limitada a los recursos accesibles que evidentemente no son inagotables.

En el ejemplo del médico que decide sobre un paciente que ha llegado con ataque al corazón, Leo Breiman (Gigerenzer, 1999, pp. 3-5) diseñó un modelo de acción para esa situación particular que permite determinar qué pacientes son de alto riesgo, pero reduciendo las diecinueve variables propuestas por el San Diego Medical Center a solo un máximo de tres. La primera, cuando la tensión arterial sistólica es menor a 91, entonces es un caso de alto riesgo. Si es mayor, entonces hay que considerar la edad: menores de 62.5 años son pacientes de bajo riesgo. Para el caso de mayores de 62.5, hay que considerar una tercera variable: si el paciente presenta una taquicardia sinusal, entonces es un paciente de alto riesgo. Este programa de Breiman es muy interesante por varios motivos: ignora la gran mayoría de variables y datos cuantitativos, pues se basa únicamente en preguntas-respuestas de sí o no. Es preciso, rápido y permite una solución directa al problema planteado. Pero, a pesar de ello, ignorar los otros datos no significa una forma de negligencia, sino de *especificidad de dominio* que es más una ventaja que una falta. Quisiera, además, resaltar una fortaleza de este programa: el procedimiento paso-a-paso. Mientras el modelo del San Diego Medical Center toma una decisión a partir de un conocimiento global,

el programa de Breiman va decidiendo paso a paso. La decisión se podría tomar con solo la primera variable, si el paciente presenta una tensión arterial sistólica mayor a 91. Se avanza a la segunda o a la tercera variable, cuando la respuesta es negativa a preguntas específicas. El programa del San Diego Medical Center asume el razonamiento médico dentro de un paradigma computacional: se le incorporan todos los datos y se calcula la decisión a partir de algoritmos con alto grado de exactitud. De hecho, este programa puede lograr muchos más conocimientos sobre el paciente de los que sea necesario en una situación de emergencia. Así pues, este ejemplo puede darnos una noción sobre el modelo de cognición con el que está tratando *bounded rationality*. Como dice Gigerenzer: «La cognición es el arte de focalizar lo relevante y deliberadamente ignorar el resto» (1999, p. 5).

La segunda característica que deseo resaltar en el modelo de *bounded rationality* es su centralidad en el carácter adaptativo de la acción humana. Cuando Simon presentó su modelo, la novedad que proponía era la consideración de un entorno que juega un rol más participativo en la racionalidad del agente. Para explicar dicho rol, Simon utilizó la metáfora de la tijera y sus dos hojas ilustrando la exigencia de considerar tanto a la razón como al ambiente para lograr la comprensión de la racionalidad. Así como no se puede fabricar una tijera de una sola hoja, de la misma forma no se puede entender la racionalidad humana si no es atendiendo a un entorno específico. De manera *a priori* no se puede determinar la racionalidad de una acción, pues la evidencia demuestra que una acción definida como irracional en un entorno, puede ser innegablemente racional en uno distinto. Las acciones disidentes, en un Estado totalitario, pueden ser llamadas heroicas; pero si ocurriesen en una sociedad con un Estado de derecho sólido y en el que las personas gozan de confort y posibilidades, pueden incluso ser consideradas irracionales (Elster, 1999, p. 14).

La tercera característica es la consideración de niveles adaptativos de satisfacción. Selten reconoce que los niveles de satisfacción varían entre lo factible, lo permisible, lo potencial y lo no factible. Anota, además, que todo individuo, cuando toma una decisión, es consciente de que el proceso previo le ha generado costos. Una decisión siempre va antecedida por una investigación en el que el agente debe obtener los datos necesarios para decidir prudentemente. Si consideramos que existen costos en la toma de la decisión (*decision cost resources*) se puede reconocer entonces que dichos costos han ido consumiendo los recursos durante el proceso. Así pues, se consume el tiempo y algunos otros recursos como los recursos económicos, emocionales, etcétera. La consecuencia de ello es que el investigador asume nuevos niveles de satisfacción. Un estudio realizado por Gigerenzer demuestra que los investigadores en diferentes campos especializados van realizando inferencias a partir de lo que van obteniendo, de manera tal que reacomodan sus hipótesis hacia nuevos

niveles de satisfacción (1996b). Aquello que antes era solo permisible pasa luego a ser factible. No obstante, Selten no atiende solo a los que él llama «ajustes hacia abajo», reconoce que también en la toma de decisiones puede darse el caso que ocurran pasos que signifiquen «ajustes hacia arriba» (*upward adjustment steps*). Lo que se resalta es que los niveles de aspiración en una toma de decisión no tienen por qué permanecer —y de hecho no permanecen— inmutables. Cuando se atiende a una consideración integrada de la toma de decisión, y se consideran los recursos de la decisión, entonces se enriquece nuestra consideración de la conducta racional para seres humanos en situaciones siempre limitadas.

Podría parecer que el modelo de *bounded rationality* se ajusta tanto a las situaciones concretas que asume resignadamente un decrecimiento en las aspiraciones de la racionalidad. Así pues, si los modelos normativos de la racionalidad aplican estándares ideales, podría pensarse que este modelo de *bounded rationality* solo habría asumido una disminución en los estándares para acomodarlos a situaciones humanas determinadas. Mas, en mi opinión, esa es una interpretación incorrecta. El modelo de racionalidad limitada recoge características nuevas de la racionalidad humana para ser tomadas en consideración, de manera tal que esto no significa un decrecimiento en los estándares, sino una mirada más realista e integral de las acciones humanas. Selten resalta, por ejemplo, que las personas asumen expectativas cualitativas cuando toman decisiones aún en temas económicos. Frente a las explicaciones de la racionalidad basadas en la matemática bayesiana que reducen el análisis a cálculos cuantitativos —máximos y mínimos— el modelo de *bounded rationality*, incorpora expectativas cualitativas, no significando decrecimiento sino rumbo distinto. Para demostrar la ineficiencia de los modelos cuantitativos a la hora de explicar la racionalidad de nuestras decisiones, Selten utiliza el ejemplo de los compradores de seguros de vida. Estos, dice, aunque parezca sorprendente, no se guían necesariamente por cálculos de probabilidades o tasas de mortalidad para la consideración de la suma asegurable; sino que más bien atienden a sus emociones respecto de sus deudos y a una realista consideración de sus ingresos para ver la posibilidad del pago de la prima (Gigerenzer & Selten, 2001, p. 23). Otros dos aspectos que Selten contempla en el modelo de *bounded rationality*, y que de alguna forma ayudan a mostrar que no se trata de una disminución de estándares, son el carácter *ex post* de la racionalidad y la cercanía pocas veces considerada entre la racionalidad y la aproximación intuitiva. Respecto de lo primero, Selten señala que los modelos normativos de la racionalidad parecen estar comprometidos con un tipo de razonamiento *ex ante* en el cual se toman en consideración las consecuencias de las acciones posibles, pero las acciones pasadas siempre son ignoradas u opacadas por la consideración de los principios normativos de la racionalidad. Es decir, en dichos modelos, para ser racional

no se requiere aprender nada del pasado, solo seguir los principios básicos establecidos idealmente. En cambio, el modelo de racionalidad limitada se ubica siempre *ex post*, pues asume como característica fundamental el necesario aprendizaje que da la experiencia. En este modelo, la racionalidad tiene un carácter dinámico y, por tanto, ser racional no significa actuar siempre igual o tomar la misma decisión en situaciones en las que se ha asimilado nuevos aprendizajes. Al referirse también a la relación entre racionalidad y las aproximaciones intuitivas, Selten señala que los modelos normativos de la racionalidad estaban muy unidos a las aproximaciones analíticas ligadas al cálculo matemático. Frente a esto, el modelo de *bounded rationality* asume más bien una característica más concreta de los seres humanos; es decir, reconoce que estos están mucho más unidos a sus intuiciones que a cálculos cuantitativos en la toma de decisiones. Aun cuando los agentes humanos actúan sobre la base de cálculos cuantitativos, Selten reconoce que esto sucede sobre la base de lo que él llama un *análisis superficial* que es distinto del análisis en situación óptima sobre el cual pretenden los modelos normativos que se mueven las decisiones humanas. El *análisis superficial* supone la consideración de la limitación de datos para el ejercicio del cálculo matemático, lo que obliga al agente a mantenerse en «la superficie» especialmente en el momento inicial del análisis.

Una cuarta característica para resaltar del modelo es la consideración de estructuras básicas que aprovechan las regularidades y que permiten solucionar problemas ante las limitaciones específicas. Gigerenzer y su equipo han utilizado el término *heurísticas* para identificar estas regularidades. El término no es nuevo, aunque aquí se le ha pretendido asociar a un uso relativamente novedoso. Para los griegos, el término *heurística* aludía a un objeto que servía de apoyo para la investigación y el descubrimiento. En el siglo XIX, especialmente a partir de su introducción al inglés, *heurística* vino a significar «el proceso cognitivo útil» para los casos en que la lógica y la teoría de la probabilidad resultaban ineficaces. Con algunas variaciones a partir de las escuelas de psicología, el término ha pretendido seguir ateniéndose a dicho significado. Sin embargo, Gigerenzer se remite más bien al uso propuesto por Albert Einstein en uno de sus primeros escritos. El texto específico data de 1905, cuando Einstein tenía 26 años de edad, y se titula «On a Heuristic Point of View Concerning the Generation and Transformation of Light» (1999, p. 25). En dicho texto, Einstein usó el término *heurístico* para indicar que su punto de vista sobre la generación y la transformación de la luz era incompleto e incluso quizás falso, pero asombrosamente útil. Como remarca Gigerenzer, lo que habríamos aprendido de Einstein es que la heurística es una aproximación a un problema que es necesariamente dado incompleto debido al conocimiento disponible, y quizás inevitablemente falso, pero que es útil para guiar el pensamiento en direcciones apropiadas. No se puede ocultar el tono manifiestamente

contradictorio o quizás dialéctico de este nuevo significado, pero resalta así la pretensión de querer mostrar de manera más realista cómo funciona la razón. De ahí que este término *heurística* se convierta en una clave para la comprensión de la racionalidad, cuando esta es reconocida como limitada por condiciones específicas.

El equipo de Gigerenzer recoge el tono positivo de estas primeras aproximaciones: la utilidad de la heurística. Considera así a la heurística como un proceso cognitivo que termina siendo una herramienta para la razón, de manera tal que le permite salvar condiciones limitantes a partir de un aprendizaje que se da en la práctica misma. Sin embargo, toma distancia de dos aspectos que algunas escuelas de psicología han pretendido desarrollar para este concepto. En primer lugar, las heurísticas, según este autor, no pueden ser reconocidas a partir de modelos fijos matemáticos, algorítmicos ni computacionales. En segundo lugar, las heurísticas no pueden estar asociadas a estructuras de errores sistemáticos ni a los lapsus, ni a ninguna forma de irracionalidad; todo lo contrario, estos procesos cognitivos son de mucha utilidad para mostrarnos cómo funciona la razón en situaciones específicas cuando se ve enfrentada a condiciones repetidas y aprende a sacarle provecho a sus limitaciones.

Pues bien, asumiendo así a las heurísticas, Gigerenzer y su equipo se han propuesto reconocer cuáles son aquellas *adaptive tools* que los agentes usan en diferentes circunstancias atendiendo a sus específicas limitaciones. El supuesto básico es que la razón humana se adapta y forja así sus propias herramientas que le permiten salvar sus dificultades. Si entendemos a la racionalidad como el uso de la razón, entonces es necesario considerar al conjunto de heurísticas que los agentes humanos usan en su mundo real. Claro que pueden aparecer varias objeciones a este proyecto. En primer lugar, no se podría saber a ciencia cierta cuántas son las heurísticas que debemos reconocer. Es decir, una definición extensional plena del conjunto de heurísticas de las que se valen los seres humanos en sus situaciones específicas parece una tarea evidentemente imposible. En segundo lugar, afirmar con certeza que una heurística precisa es usada siempre en tales situaciones similares, resulta ser también una pretensión desmedida. Mas, si la exactitud y la rigidez matemática no acompañan al estudio de las heurísticas, no necesariamente queda este descalificado. Todo lo contrario, lo que quiero aquí resaltar es la corrección del enfoque que guía a dichas investigaciones: la razón se adapta gracias a unas herramientas cognitivas que le permiten la solución rápida y económica de sus dilemas.

Gigerenzer se ha propuesto investigar empíricamente cómo, cuándo y cuáles son las heurísticas que los agentes humanos usamos en la solución de nuestros problemas de manera adaptativa. Como él mismo señala, su interés no es indexar el conjunto de heurísticas reconocibles en un conjunto abierto de situaciones definidas; sino, más aún, lograr una mayor comprensión de la conducta humana en claves adaptativas.

Así pues, para referirse al conjunto de heurísticas, Gigerenzer habla de *the adaptive toolbox*, y dice que son ellas las que nos hacen «listos» (*smart*), no inteligentes —en el sentido en el que la Ilustración usó el concepto de *inteligencia*— sino eficaces solucionadores de problemas concretos. La analogía apropiada e ilustrativa sería esta: así como las virtudes dianoéticas nos hacen inteligentes, las heurísticas nos hacen listos. La filosofía ha puesto su énfasis durante siglos hacia el primer par de términos (virtudes dianoéticas e inteligencia); en cambio, la tradición que Simon y Gigerenzer desarrollan, pone el énfasis en el segundo par: heurísticas y habilidad resolutive.

Así pues, la investigación de Gigerenzer y el equipo del ABC Research Group estuvo encaminada hacia el reconocimiento de estas herramientas adaptativas que los agentes humanos desarrollan en sus actividades diarias. Las características que sirvieron de guía en la determinación de las mismas fueron principalmente tres: estas heurísticas debían ser soluciones rápidas, económicas y simples. No había mayor preocupación estética que la simplicidad, así como tampoco había un afán excesivo hacia la formalidad. La investigación estaba centrada en la búsqueda de esas soluciones simples, económicas y rápidas con las que los seres humanos han sabido hacer frente a sus limitaciones en determinados ambientes específicos. Por supuesto, el hecho de que dicha solución se repita constantemente en situaciones similares, hace pensar ya en un aprendizaje de la experiencia y en la posibilidad de precisar una heurística apropiada a dicho ambiente reiterado. De esta forma, fueron encontrando los investigadores una serie de heurísticas para casos particulares. Todas ellas fueron clasificadas en tres subconjuntos: las que servían como guía o apoyo al proceso de búsqueda de soluciones, las que servían como apoyo para detener la búsqueda, y por último, las que servían de apoyo en la toma de decisiones. La fecundidad de estos trabajos se ha hecho significativa en muchos campos de estudio: en la economía, en la educación, en la medicina, en la psicología empresarial y, principalmente, en los estudios sobre inteligencia artificial.

La principal crítica a la que ha estado expuesto este modelo de interpretación ha pretendido sacar a relucir su «extremo realismo». Es decir, dicen sus críticos (Elster, 1999, p. 34), en un intento por reconocer el lado más humano de la racionalidad y su carácter adaptativo, este modelo peca de excesiva descripción. Algunos dicen incluso que este modelo no llega a explicar nada, que solo se queda en el plano descriptivo. En mi opinión, esto último me parece inválido por dos razones. En primer lugar, la descripción es ya una forma de explicación y es injusto no reconocerle tal valor. En segundo lugar, quien así crítica ignora que los propios estudiosos del modelo han afirmado innumerables veces que este está todavía en construcción y que hay mucho por hacerse. Por ejemplo, todavía está por hacerse la filosofía anexa al modelo o la sociología del mismo. Es en esos desarrollos posteriores en el que

un modelo de interpretación va mostrando su fecundidad explicativa. Respecto del «extremo realismo», yo diría más bien que es una muestra del carácter pragmatista del modelo; por eso, quiero terminar este texto con un comentario sobre por qué creo que el modelo de *bounded rationality* es una perspectiva pertinente para una comprensión pragmatista de la acción.

EL PRAGMATISMO Y EL MODELO DE LA RACIONALIDAD LIMITADA

Comparto la opinión de José Miguel Esteban (2006, pp. 197-216), según la cual la teoría pragmatista del conocimiento —especialmente la que aparece en las obras de John Dewey— reflejan este modelo de racionalidad limitada que Gigerenzer, Todd y Selten desarrollan. Pretendo ahora mostrar de manera sucinta por qué creo que hay una conexión significativo entre el modelo pragmatista de hacer filosofía y la comprensión adaptativa de la racionalidad que proponen los investigadores de la tradición *bounded rationality*.

Según Joseph Margolis, el pragmatismo contemporáneo tiene una deuda con la cultura occidental: haber ignorado el carácter histórico adaptativo que la filosofía del pragmatismo clásico presentó y que pudo ser el principal argumento contra el cientificismo aún presente. Según este autor, la filosofía de los dos últimos siglos puede ser resumida a partir del *agón* que opone, por un lado, a los cientificistas de distintas tendencias —cartesianos, positivistas, materialistas, evolucionistas, analíticos y computacionalistas— y frente a ellos, a sus distintos detractores —idealistas, constructivistas, pragmatistas, hermeneutas y otros más—. Sin embargo, la principal intuición de Hegel que es «la fuente *presciente* de las principales objeciones al cientificismo del siglo XX» (2006, p. 4) y que no fueron plenamente desarrolladas por el propio Hegel, ha sido poco profundizada por estos anticientificistas. Margolis formula dicha intuición hegeliana mostrando lo que para mí significa una filosofía de las prácticas sociales que toma en cuenta al sujeto, las limitaciones del entorno, el carácter evolutivo de la historia de este, y los artefactos y mecanismos con lo que dicho sujeto encara su necesidad de comprender y controlar la naturaleza. Muchos autores, según Margolis —Marx, Foucault y otros— han sabido sacar provecho de esta intuición hegeliana, pero fue el pragmatismo —especialmente el de Dewey— el que más cerca estuvo de la formulación de una filosofía acorde. Mas, si esto es notorio en el pragmatismo clásico, no lo es en los desarrollos posteriores de dicha tendencia filosófica. Muy por el contrario, algunos como Rorty parecen haber estancado su mirada solo en los aspectos críticos del pragmatismo forjando así un decisionismo que se vuelve débil frente a las críticas.

Cuando Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey desarrollaron una serie de argumentos contra la filosofía que los precedió —por ejemplo, cuando James dice que «estamos armados contra el racionalismo», o cuando Dewey se refiere a la «falacia filosófica»— lo que están haciendo es distinguirse marcadamente de esa filosofía encerrada en el paradigma de una razón hipostasiada. Si quisiéramos hallar elementos comunes entre las tres versiones del pragmatismo mencionadas, una de ellas es su crítica manifiesta hacia ese tipo de filosofía mentalista que determinaba de manera *a priori* sus conceptos, que pretendía moverse en un espacio puramente trascendental y que se negó a considerar los elementos pragmáticos de la acción. De ese tipo de filosofía Dewey dijo que se guiaban por un método no empírico y que eso las conducía a un *triple fracaso*: no verificaron sus productos, no enriquecieron su experiencia inmediata y, como consecuencia de esto, los productos de la filosofía se volvieron arbitrarios (1948, pp. 10-11). Por el contrario, el pragmatismo, especialmente en la versión de Dewey, significaba una nueva forma de hacer filosofía. Esta nueva forma partía por reconocer una nueva unidad de análisis para la comprensión de la razón: ya no esa razón hipostasiada que hay que comprenderla por medio de la razón pura, sino que la nueva unidad de análisis era propiamente *la investigación* (1950). La investigación significaba, en primer lugar, una acción y así nos remite necesariamente al mundo y a sus objetividades. Pero también en ella quedan implicados los aspectos subjetivos tales como el interés, las expectativas y la satisfacción de logro; así como también las limitaciones y determinantes (de tiempo, de recursos y de capacidades). Estudiar la razón desde la investigación también significaba enfrentarla directamente como un proceso y no como algo acabado. Por último, también los conceptos son asumidos desde su carácter operacional —es decir, a partir de las operaciones que la identifican— y no de una forma puramente teórica. Así pues, podríamos decir que este nuevo paradigma de la acción en el que se asienta esta perspectiva de la *bounded rationality* fue ya prefigurada por el pragmatismo desde finales del siglo XIX. Y más aún creo que el modelo de racionalidad que se desprende de la teoría pragmatista del conocimiento es básicamente afín al modelo de racionalidad limitada que he presentado aquí.

Quisiera comentar dos aspectos sobre esta cercanía entre el pragmatismo y el modelo de racionalidad limitada. En primer lugar, es de sobra conocida la enorme influencia que tuvo el darwinismo en la concepción del pragmatismo. En su artículo «La influencia del darwinismo en la filosofía contemporánea» (1994). Dewey remarca que el principal campo en el que los aportes de Darwin deben sentirse es en el de la epistemología y es así que él mismo la reconstruyó a partir del modelo adaptativo que este autor propuso. La teoría pragmatista del conocimiento es diseñada como un modelo de resolución de problemas en entornos específicos y con limitaciones

determinadas. Es allí donde Dewey cree se logra enriquecer nuestras posibilidades de experimentar y controlar la naturaleza. Su misma concepción del pensar tenía que ver también con solucionar problemas, resolver acertijos, aclarar enigmas, vencer obstáculos. Solo así el pensar es visto como una tarea práctica y no como un ejercicio ajeno a la naturaleza. Así pues, es solo desde el modelo adaptativo que se puede entender la teoría del conocimiento en Dewey, pues también para él conocer no es sino conseguir nuestros fines a partir de los medios concretos con los que se cuentan, siempre limitados y en un entorno específico.

Por último, quisiera terminar aclarando que este modelo de racionalidad limitada que se desprende de la teoría pragmatista del conocimiento no es, de ninguna manera, una forma de renuncia a las exigencias de la razón. Puede ser sí un modelo de epistemología naturalizada que, por lo mismo, atiende a factores no considerados por la epistemología racionalista; pero de ninguna manera es una forma de racionalidad débil o blanda. No fue el objetivo de los pragmatistas debilitar la epistemología, sino encarar de manera más realista y honesta lo que realmente ocurre en nuestro proceso de conocer y eso necesariamente los llevó a considerar el entorno, sus limitaciones y sus expectativas concretas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abitbol, Pablo & Felipe Botero (2005). Teoría de elección racional: estructura conceptual y evolución reciente. *Colombia Internacional*, 62, 132-145.
- Davidson, Donald (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, John (1948). *Experiencia y naturaleza*. México DF: FCE.
- Dewey, John (1950). *Lógica. Teoría de la investigación*. México DF: FCE.
- Dewey, John (1994). The Influence of Darwinism on Philosophy. En James Gouinlock (ed.), *The Moral Writings of John Dewey. Revised Edition* (pp. 24-31). Nueva York: Prometheus Books.
- Elster, John (1988). La posibilidad de una política racional. En León Olivé (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología* (pp. 132-176). Madrid: Siglo XXI.
- Elster, John (1999). *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, John (2009). *Reason and Rationality*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Estaban, José Miguel (2006). *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Feyerabend, Paul (1996). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.

- Feyerabend, Paul (2000). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- Giere, Ronald (1998). Examinando la ciencia. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, suplemento 3: Filosofía actual de la ciencia, 15-36.
- Giere, Ronald (1999). *Science Without Laws*. Chicago: The University Chicago Press.
- Gigerenzer, Gerd (1996a). Mind as Computer: Birth of a Metaphor. *Creativity Research Journal*, 9(2-3), 131-144.
- Gigerenzer, Gerd (1996b). Reasoning the Fast and Frugal Way: Models of Bounded Rationality. *Psychological Review*, 102, 684-704.
- Gigerenzer, Gerd (1999). *Simple Heuristics That Make Us Smart*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gigerenzer, Gerd (2007). *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*. Nueva York: Penguin Books.
- Gigerenzer, Gerd & Reinhard Selten (2001). *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*. Massachusetts: The MIT Press.
- Haack, Susan (1997). *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Haack, Susan (1998). Defendiendo la ciencia, dentro de la razón *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, suplemento 3: Filosofía actual de la ciencia, 37-56.
- Haack, Susan (2001). Viejo y nuevo pragmatismo. *Dianoia*, XLVI(47), 21-59.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Tecnos.
- Margolis, Joseph (2002). *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Nueva York: Cornell University Press.
- Margolis, Joseph (2003). *Desarmando el cientificismo. La filosofía norteamericana a finales del siglo XX*. Oviedo: Nobel.

OCTAVA PARTE
PRAGMATISMO Y ESTÉTICA

ARTE, EXPERIENCIA Y DEMOCRACIA: UNA VUELTA A LA OPINIÓN PÚBLICA Y SUS PROBLEMAS A LA LUZ DEL CONCEPTO DE CARIDAD DE GIANNI VATTIMO

María Aurelia Di Berardino

Universidad Nacional de La Plata

INTRODUCCIÓN

Si seguimos al pie de la letra el imaginario rortyano, podemos decir que John Dewey anticipaba su temperamento edificante al comprometerse con una idea del hacer filosófico en tanto inescindible de los problemas y de las herramientas conceptuales propias del momento histórico en que discurría su estar-en-el-mundo. El viejo pragmatista tenía la convicción de que pasados ciertos años y a la luz de un recorrido histórico ineludible (sea esta cual fuere), aplicar viejas recetas para solucionar los problemas de la contemporaneidad, era poco menos que un conflicto en sí mismo. Esto es, vincularse al pasado como forma privilegiada de explicarnos, implicaba un cierto movimiento evasivo: darle la espalda a la comunidad cuya conflictividad marca el punto de partida de toda reflexión filosófica. Una vez dicho lo anterior, la lectura propuesta aquí parece traicionar el apotegma del pragmatista ya que reivindicará el concepto de *opinión pública* tal como el autor la presentara en la década de 1920. Sin embargo, entiendo, refuerza la intuición de Dewey. Una intuición que se afirma sobre una tesis mínima: solo ha transcurrido tiempo, pero los problemas han quedado amarrados a una suerte de atemporalidad que admite viejas y nuevas perspectivas para su abordaje. Entonces, seríamos fieles al espíritu del pragmatista, si aclaramos que su propuesta dicha década lejos estaba de constituir una solución y se acercaba más al planteo de una carencia, esto es, la efectiva consumación de lo que entenderemos aquí por el *arte de la opinión pública*. Y esa carencia era (es) tan recalci-trante que décadas distantes entre sí, asisten a la misma perplejidad y por lo mismo, reclaman atención. En pocas palabras, asumiré el siguiente compromiso pragmatista: en primer lugar, que la opinión pública bien entendida es parte constituyente de una democracia cabal y, en segundo lugar, que es un problema tan candente como lo fuera en los años en que Dewey le hacía frente a la élite formadora de opinión.

Ese compromiso asumido desplaza mis preocupaciones desde la pregunta «¿es relevante el concepto de opinión pública para nuestro hacer comunitario?» hacia una afirmación: *opinión pública* merece un lugar de análisis no solo por lo que tiene de conflictiva nuestra relación actual con los medios de comunicación masivos sino también porque democracia, en la era posmetafísica, precisa del arte más que de la verdad. Esta relación compleja entre democracia y arte, lleva a la confrontación con un autor que ha explorado caminos muy semejantes pero que, en virtud de ciertos giros argumentales que lo llevan hacia algún concepto de lo *clásico* y a refugiarse en Hegel, admite una lectura como la presente donde lo haremos partícipe de lo mismo que rechaza: la pertenencia al club de los nostálgicos de la verdad. Me refiero al trabajo reciente de Vattimo en el que le reconoce no pocos méritos al pensamiento pragmatista y donde afirma alejarse de la verdad. Pero, y a pesar de lo dicho, se distancia del primero (pragmatismo) y se acerca a lo segundo (verdad) haciendo peligrar sus anunciadas lealtades. En ese juego argumental del autor italiano se pierde, a mi juicio, lo más interesante de la discusión sobre democracia y opinión pública del pensamiento pragmatista y que podemos acotar de este modo: la opinión pública es la instancia por la cual el arte recrea la trama deshilachada de la experiencia bajo la forma de la continuidad. Opinión pública-arte y democracia operan como conceptos heurísticos fructíferos ahora que la verdad (metafísica) se aleja del horizonte conceptual de algunas filosofías y, particularmente, de ciertas aproximaciones políticas a problemáticas actuales. Esta heurística se refuerza si atendemos a una relación conceptual ausente en Vattimo pero fuertemente presente en Dewey. La fundamentación de esta vuelta histórica, así, se desplegará en tres instancias: (1) la presentación de las tesis de Vattimo en su texto *Adiós a la verdad*, (2) la justificación de que el pragmatismo se cura con más pragmatismo y (3) revelar en qué sentido podemos dejar de preguntar con Vattimo ¿Por qué Hegel? y responder a la no menos incómoda cuestión de ¿Por qué Dewey?

VATTIMO EN EL FORO

Vattimo recrea la problemática del fin de la metafísica y del rol del filósofo en la era del nihilismo en su libro *Adiós a la verdad*. Allí se declara neopragmatista (tal vez por la impronta historicista heredada de Hegel) y heideggeriano que, aunque paradójico en principio, permite hablar —según el autor italiano— de ambas tradiciones compartiendo rasgos antiabsolutistas, proyectivos y solidarios. Su objetivo final alienta la muerte de la verdad —ya que esta implica siempre alguna forma de violencia— sustituyéndola por el concepto de caridad. La verdad es un peligro; la caridad, un valor. Vattimo hace equivaler su concepto de caridad al rortyano *solidaridad*, es decir,

al proyecto de construir una sociedad más democrática, inclusiva y amigable. Una construcción, por otra parte, que solo es posible si nos explicamos (y explicamos el mundo) desde un marco interpretativo. Desde esta perspectiva, nuestras diferencias se dirimen en el foro y la verdad resulta del consenso. En esta tarea hermenéutica, el filósofo se ubica ya no más como el asesor del poder, puesto que las verdades son solo maneras de nombrar nuestras aspiraciones comunes; sino como una mezcla emergente, no constituida aún, entre el sacerdote y el artista callejero. El filósofo no es un técnico ni un científico, sino alguien que «reúne las experiencias actuales con las pasadas, en una continuidad que es el sentido fundamental del propio término *logos*, discurso, y que construye continuidad también en la comunidad, ayudando a la formación de nuevos modos de entendimiento [...]» (2010, pp. 40-41). En otros términos, el filósofo necesita cierta distancia crítica para no perderse en los acontecimientos, en la narración sucesiva y espasmódica de lo que ocurre. Esta distancia es un acto de creación, puesto que la continuidad solo se dejaría ver en un esfuerzo constitutivo de fines comunes que atraviesan los intereses variados de la comunidad de pertenencia. Pero para el autor, el filósofo no puede quedar atrapado en la opinión pública, categoría que en muchas ocasiones, representa, en su narración, el sentido negativo de lo común pero no de lo consensuado.

Por el contrario, el filósofo que acompaña el movimiento metafísico que conceptualmente estamos abandonando, según Vattimo, está representado por el consejero detrás del rey, el legitimador de la necesidad de ciertos programas sociales en virtud de su intimidad con la verdad *verdadera*. Como decíamos para este autor lo anterior es sinónimo de violencia: la idea de verdad objetiva conlleva el rastro de la totalidad. Así lo vieron Sartre y Adorno para quienes, la totalidad se lleva de maravillas con los regímenes totalitarios. Es cierto, sostiene el autor, que muchas filosofías contemporáneas acuerdan en alejarse de la violencia que implica la verdad como captación del todo, pero esta consagración de la decadencia de la *idea de correspondencia* no se ha plasmado en el sentimiento común. En la arena política, y en virtud de la proclama casi unánime de que los «medios mienten», se busca *aún* el trasfondo de verdad que opere como criterio para dirimir qué prácticas y qué métodos admiten adjetivarse como verdaderos. Esta búsqueda objetiva se podría explicar porque la ausencia de verdad —en el sentido *correspondentista*— y la preeminencia de la interpretación parecería conducirnos a una declaración abierta de irracionalidad puesto que, entre otras cosas, lo interpretado no remite a hechos objetivos que sirvan de justificación para el consenso. Contrariamente, el consenso supone el trabajo comunitario de construcción compartida de paradigmas comunes que sostengan las elecciones individuales. Así, la racionalidad queda amparada por la búsqueda consciente del ajuste entre nuestras pretensiones y las del otro y la puesta en común de una plataforma compartida.

A pesar del desafío que supone este anclaje en un mundo interpretado, la idea de que la verdad, si es que podemos darle este nombre, se construye pero no se encuentra, permite revelar los engranajes de la sociedad mediática actual, «al menos —señala Vattimo— al cortar toda legitimidad a la pretensión de proveer la «verdad» verdadera y concentrar la atención en los trasfondos, en lo «no dicho» que subyace a toda pretensión de objetividad» (2010, pp. 19-20). Pero también deslegitima políticas que dicen tener de su parte a la objetividad, o que dicen acceder a lo que es para que desde ese no lugar, se efectivicen acciones coercitivas, restrictivas, reaccionarias: la libertad del mercado ha de asegurarse, no importa si ello ponen en juego la vida o la dignidad de unos cuantos. La fuerza legitimadora de estas políticas que se justifican «objetivamente» viene dada por la fuerza de una convicción que las mismas estrategias políticas nos imponen: hacernos creer que *nos* defienden o que defienden *nuestro* estilo de vida, incluso más allá —o independientemente de— lo que efectivamente deseamos.

Si se trata de evitar el fundamentalismo y la violencia que conlleva, dirá Vattimo que despedirnos de la verdad es condición necesaria para la vida democrática. Desandar el camino de la verdad viene a significar además la reivindicación —y no el abandono— de la racionalidad que opera en nuestras elecciones. Dicho en otros términos, si existiera una verdad «objetiva» de leyes económicas y sociales, haríamos bien en confiar en los expertos para conducir el destino de nuestras sociedades: tendrían sentido, el rey-filósofo o el conjunto de todos los premios Nobel de todas las disciplinas. Creernos libres se volvería un sinsentido puesto que el ser verdadero estaría allí, como las ideas platónicas, consumándose en su eternidad, independientemente de nuestros deseos, incertidumbres y proyectos. En algún sentido, para Vattimo, si hablamos de verdad, solo podemos pensarla como la marca de una apertura, esto es, de las condiciones previas —incluso prejuiciosas— sobre las que establecemos relaciones y consensos. Pensar la apertura o las condiciones relativas sobre las que constituimos *sociedad*, es un pensar político que desnuda lo impropio de entender la verdad como el anclaje con lo real. Reflexionar sobre este carácter abierto y relativo, entonces, es consecuente con la tarea filosófica de remover el andamiaje metafísico que se sospecha detrás de todo vínculo social expresado, en último análisis, en la relación entre los medios y los fines de una comunidad. Es decir, si hay algo que el filósofo puede hacer, es ese intento por pensar lo que no es pensado por la multiplicidad de voces que componen una cultura. No implica descubrir detrás de los eventos la inalterabilidad de lo que existe, sino pensar las condiciones históricas que hacen que la acción comunitaria refiera, en última instancia, a la acción sentida por los integrantes del colectivo. Es la búsqueda de una objetividad muy *sui generis*, como dice Vattimo. Algo del orden de una racionalidad estética o hermenéutica,

universalmente válida puesto que se basa en la comunidad que a la vez, se instituye históricamente en la relación establecida entre sujetos que comparten la «experiencia «estética». No solo en la apreciación de las propias obras de arte o de la belleza natural, sino en el reconocimiento de los mismos modelos, míticos, religiosos, civiles [...]» (2010, p. 148). El único salvataje contra las opiniones infundadas en este acaecer comunitario históricamente situado se traduce en la idea gadameriana de «clásico»: un logro histórico que sale del puro acontecimiento para proyectarse en comunidad. La legitimidad de lo que está bien para nosotros, se retoma en esta referencia que abandona la insustancialidad contingente del momento para proyectarse como norma de la comunidad actual y de la que devendrá. Vattimo encuentra en esta suerte de filosofía como generadora de nuevos efectos, la marca del arte en tanto que hacedor de lo perdurable. Y a su vez, el recurso hegeliano que impide caer en la superficialidad pragmatista que haga de nuestros deseos contingentes el único motor de la creación comunitaria. En ese sentido, aun cuando no podamos remontarnos a un absoluto antecedente y expiatorio, Vattimo redescubre a Hegel desde el horizonte proyectual *de la verdad que funciona*. Así puede establecer el lazo armónico entre el pragmatismo y el hegelianismo de Gadamer. En sus palabras:

Desde el punto de vista de Hegel, podemos pensar que ese horizonte es aquel espíritu absoluto que no se deja apartar del todo, sino que se convierte en el horizonte final de la historia que legitima cada una de nuestras elecciones intermedias. Para nosotros, el carácter absoluto del espíritu no consiste en el hecho...de ser en sí mismo en la certeza y en la autotransparencia más totales, sino en la constitución del único fin al que pueden apuntar todos los logros objetivos y las verdades pragmáticas, como la auténtica, la única dada por completo, superación de toda forma de alienación (2010, p. 151).

LA CURA HEGELIANA AL PRAGMATISMO

Hemos dicho hasta aquí que el amigo italiano de Rorty pretende maridar su pensamiento débil, profundamente ligado a una versión del pragmatismo, con una suerte de promesa hegeliana totalizante pero nunca totalizable por completo, a saber: la superación de toda forma de alienación. Este redescubrimiento de Hegel le permite condicionar su lectura del pragmatismo puesto que tal vez, lo sospecha más débil que su propia posición filosófica. En otras palabras, el pragmatismo cometería el pecado de volver demasiado contingentes a los logros comunitarios dado que el primer móvil de todo accionar político serían los intereses sociales siempre cambiantes. Por el contrario, las versiones neopragmatistas como la de Rorty, desnudan en sus conceptualizaciones un cierto Hegel que hablaría de la proyectualidad de nuestras acciones.

Detrás de la contingencia habría una apertura, una suerte de trasfondo cuyo olvido, nos abandona a la violencia y a la crueldad. La solidaridad rotyana es esa ausencia que se nombra en cada uno de los intentos por acercarnos a comunidades cada vez más tolerantes y democráticas. Ese Hegel guardián al final de una historia que nunca termina, parece ser la única garantía de que el nihilismo nos lleve a defender la democracia en lugar del despotismo. Vaciada de verdad la interrogación política, elegir entre un sistema y otro es cuestión de compromiso con un valor: la *caridad*.

En un sentido, su sospecha de la debilidad del pragmatismo se justifica no desde las tesis pragmatistas mismas, sino a partir de su propio proyecto hegeliano que admite una suerte de totalidad desde la cual mirar, como instancias superadoras unas de otras, cada logro comunitario particular. Es decir, su compromiso con lo perdurable del arte o lo que es igual, de la construcción de continuidad, necesita restaurar un punto de fuga tal que haga posible cierta distancia crítica para pensarnos situacionalmente. Una recuperación de perspectiva importante, puesto que detrás de toda la argumentación de Vattimo, subyace una declaración explícita que vuelve necesaria su estrategia hegeliana: si hablamos del fin de la verdad, hay que explicar por qué no elegir entre un despotismo y una democracia. Vattimo cree que no hay un criterio que nos salve de esta alternativa, excepto apelar a esta suerte de ideal regulativo que es el fin de toda violencia. Solo tenemos como herramientas, la caridad, la responsabilidad y el cuidado. Disminuir la violencia, dirá Vattimo, cercar la crueldad, supo decir Rorty.

Lo que ha dicho el italiano supone una lectura del pragmatismo que se fortalece *solo* en la medida en que Hegel se constituye en el garante puesto que su absoluto (no absolutizable) arrojado al final de nuestra búsqueda nihilista, abraza «caritativamente» la pluralidad de las perspectivas comunitarias. Lo que ha dicho Vattimo, nuevamente, es que la pregunta que importa es aquella que de responderla, nos traería un sustituto de la verdad perdida. Aquel compromiso responsable por el cuidado del otro, bajo la forma de la caridad, se parece mucho a una versión entre sagrada y profana de la vieja *verdad*.

HUBO UNA VEZ UN HEGELIANO

Vattimo juega a atrasar relojes, lo hace trayendo a nuestra discusión actual nada menos que la figura de Hegel para contrarrestar la debilidad que supone la declaración pragmatista de la *verdad-que-funciona*. Este redescubrimiento salva a su amigo Rorty o le da una «sustancialidad» peculiar a la solidaridad y a la huida de toda alienación. Pero en este refugio hegeliano no encontramos una solución a la debilidad del pragmatismo (en sentido estricto, del neopragmatismo), pero probablemente

sí para las propias tesis de Vattimo. Y lo hace, tal vez, promoviendo algunas costuras que bien podrían hacer por huir de la trama.

En esta encrucijada de relojería me permito convocar a un autor que supo ser hegeliano solo que abandonó el pulso del espíritu y se dedicó a lavar las penas de la comunidad desde el proyecto democrático. Lejos de debilitar su posición, este hegeliano renegado —desde la comunidad— provocó una torsión, gestó un giro diferente. Me refiero a Dewey, a quien invito a este diálogo extemporáneo para dar cuenta de algunas tesis que presentara en *La opinión pública y sus problemas* (2004) y en *Arte como experiencia* (2008). La invitación tiene un as en la manga: es hacerle decir a Dewey lo que el Hegel gadameriano del italiano no puede decir. La vinculación que Vattimo establece con Hegel queda, como dijimos, refrendada por la búsqueda de aquello fijo aunque no realizable que garantice el camino recto por el que llegar al consenso a pesar de la pluralidad. Lo *uno* y lo *múltiple* se conjugan en la convergencia nunca definitiva hacia la caridad promoviendo aquellas formas que permitan organizarnos para resistir frente a la común y no consensuado. Pero la mirada es clásica, apolínea. Por ello creo que el pragmatismo es débil bajo la luz de esta interpretación que se queda sin verdad pero la reclama. Por el contrario, y a pesar de que estoy a punto de confesar que más allá de los artificios conceptuales, Vattimo nos está contando el último Dewey, el énfasis del viejo pragmatista cae del lado de la multiplicidad. Y en este punto al menos, esta mirada no es una elección temperamental del segundo, ni una concesión de que lo múltiple es la «materia» de nuestra reflexión, etcétera; esta mirada *sencillamente* elige otra pregunta. Dewey no está en el foro mirando al filósofo que desenvuelve su *logos* afónico en medio de los otros. El autor mira al ciudadano a quien van dirigidos los discursos de quienes se dicen sus representantes. Esos ciudadanos comunes son, o mejor, podrían llegar a ser, un público, o *quizás*, muchos. Su pregunta es, claramente, quiénes y cómo habrán de constituir el tipo de asociación comunitaria donde el deseo coincida con la acción; en cuyo marco, entendimiento, emoción e inteligencia ligen medios y fines en una trama razonada. El único problema es que el *quién* y el *cómo* no existen, no son nada más que potencialidades, instancias que se darán a sí mismas su forma en el momento en que se constituyan. Dicho de otro modo, mientras que Vattimo deja a la opinión pública como el costado inanalizable de la democracia y exige para esta un valor que la sostenga, a saber, el de caridad, Dewey se hace cargo de lo que pueda ser esa opinión para mostrar que una y la misma cosa son el público y la democracia. Por ello es que conjugo aquí el arte como experiencia para mostrar en qué casos y bajo qué circunstancias un público (o muchos) es la garantía de que los valores recreen una unidad que solo el arte es capaz de ofrecer.

Sabemos que para Dewey la democracia es una experiencia comunitaria más que una conformación política. *Democracia* es un modo de *estar en el mundo*, es la plena conciencia del alcance de las consecuencias de las acciones en el todo de la comunidad. Esas acciones reclaman una mediación que siempre es puesta en manos de quienes componen unas instituciones prontas a garantizar que los intereses de todos consoliden los valores compartidos. Estos valores surgen de la experiencia y existe la posibilidad de que se comuniquen y compartan. Dichos valores no tienen otra provincia que la inmediatez con que se aprehenden los bienes y cuya mediación simbólica desarma en reflexión y crítica. Solo la imaginación, que siempre es personal y artística logra recrear la unión vivida de las potencialidades de la experiencia. Sostenía que el arte como experiencia es esa confluencia de opuestos (potencial y real, ideal o posible, nuevo y viejo, individual y universal) en el que los mismos «se integran en una experiencia que transfigura la significación que tienen cuando la reflexión las aísla» (Dewey, 2008, p. 335). Esta imaginación creadora común a poetas y filósofos, solo necesita ser direccionada. En *La opinión pública y sus problemas* Dewey sostiene que el público, lejos de gestarse pasivamente, es un movimiento que surge de la inconformidad de una minoría, incluso una minoría de una sola persona. No tiene sustancia hasta tanto tenga a su alcance los medios apropiados para oponerse al hábito del que se nutren los Estados o los medios de comunicación. La profusión de medios no garantiza el aumento de comunicación, porque para que esta exista es preciso el esfuerzo imaginario que haga de *lo posible* la chispa que enciende la organización de un público en vistas de un fin deseado. El público no es un mito dice Dewey, tampoco puede ser la opinión pública como la entiende y en ocasiones desprecia, Vattimo. Puesto que la opinión pública no es el efecto de la propaganda ni de los espasmos de las noticias amarillas o sensacionalistas. Hay público solo en el caso de que se logre, a través del arte, vincular simbólicamente, lo presente y lo ausente en una unidad perdida. Sostiene el autor (2004), que la Babel a la que asistimos *no es de lenguas sino de símbolos* sin los cuales es imposible la experiencia compartida. El punto es qué compartir y cómo en el seno de una vida democrática. Aquello que se comparte es la deseabilidad de una forma comunitaria posible, ese proyecto comunitario es vislumbrado por el arte; por otra parte, el *cómo* es un asunto que trae en su auxilio la investigación social. Para Dewey, este tipo de investigación tiene dos caras como Jano: por un lado, analiza las noticias y, en su faceta erudita, reflexiona sobre los medios para la investigación. Los resultados obtenidos han de ser divulgados, y el hecho mismo de comunicarlos es exactamente lo mismo que formar la opinión pública. El análisis de las noticias equivale a quitarle el carácter contingente y abrupto a lo que ocurre. El investigador social tiene hace las veces de mediador entre la noticia y su dimensión social, esto es, a qué fines responde,

cuáles son sus consecuencias y en qué pasado se inscribe la misma. El significado total se desenvuelve en esta doble direccionalidad pasado/futuro que todo acontecimiento ha de tener si es que quiere ser comunicable y por tanto, público. La opinión pública no puede decidir en el vacío: cuando lo hace es síntoma ineludible de manipulación, propaganda, censura y fomento del secreto en manos de quienes ostentan el poder político y/o económico.

El catastrofismo, el sensacionalismo, especialmente crímenes, accidentes, disputas familiares, choques y conflictos personales, son las formas más obvias de ruptura de la continuidad; suministran, sin duda, el elemento de impacto emocional más próximo al mundo de la sensación; son la *noticia* por excelencia, aunque únicamente la fecha del periódico nos pueda informar de si ocurrieron el año pasado o este; aunque estén tan completamente aisladas de sus conexiones (Dewey, 2004, p. 154).

De suerte que para Dewey, la opinión pública es el requisito para la vida comunitaria y la vida comunitaria por excelencia, donde la continuidad admite la proyección hacia un ideal de sociedad posible, es la democrática. Hablar de opinión pública en cualquier otro contexto, es desconocer la relación entre vida común, divulgación efectiva del conocimiento, decisión colectiva y democracia.

En este juego de conocimientos que se entrelazan con el sentimiento de «comunidad», el arte antecede a cualquier gestación del público, y por lo mismo, de la democracia. El filósofo debe escuchar tanto la voz de quienes investigan los acontecimientos como la imaginación desbordada del artista que trae al mundo las auténticas novedades (posibilidades):

Las palabras proporcionan un registro de lo que ha sucedido y ofrecen orientaciones para las acciones futuras particulares. La literatura transmite el sentido del pasado, significativo en la experiencia presente, y profetiza el movimiento más amplio del futuro. Solo la visión imaginativa explicita las posibilidades contenidas en la trama de lo actual. Las primeras agitaciones de insatisfacción y las primeras insinuaciones de un futuro mejor se encuentran siempre en las obras de arte. La impregnación de las artes característicamente nuevas de un período, con un sentido de valores diferentes a los que preveían, es la razón por la cual los conservadores encuentran que tal arte es inmoral y sórdido... El cambio en el clima de la imaginación es precursor de los cambios que afectan a algo más que a los detalles de la vida (2008, p. 391).

La auténtica crítica social no la hace la investigación social, ni siquiera el filósofo: es el artista quien descubre imaginativamente las posibilidades que contrastan con las condiciones actuales y en la medida que denuncia este descubrimiento, produce crítica. El arte es más moral que las moralidades (p. 393). Las moralidades solo legitiman el *establishment*, son formas de referirse a los hábitos establecidos y de reforzar,

en este movimiento reflexivo, lo dado socialmente. El arte no consagra, desgarrar y construye el orden existente.

En la medida en que el artista funciona en el foro como la perspectiva futura, el filósofo se configura en el mismo *pathos* o en su negación. Si volvemos a la idea de Vattimo que postulaba que el filósofo de su era nihilista sería un emergente no constituido mitad sacerdote-mitad artista callejero, podríamos afirmar que la suya es, cuanto menos, una pretensión ya dada, analítica y efectivamente: es el artista el que comparte la vestidura sino sacerdotal al menos oracular y el que hace de la calle (el foro) su lugar de vaticinio. Fue nada menos que Dewey quien vislumbrara en el arte no la consagración de lo clásico sino la apertura imaginaria hacia lo que podría ser. El filósofo solo se parece al artista en que se apropia del esfuerzo imaginario; pero en cualquier caso, lo hace solo de segunda mano, puesto que la tarea reflexiva siempre descompone mientras que el arte restaura la experiencia entendida como vivencia. La vieja diferencia entre *Erlebnis* y *Erfahrung* se deja ver en esta contraposición entre filosofía y arte. Por supuesto que el filósofo que no se sostiene en las voces proféticas del arte, solo puede tejer moralidades, defender el *statu quo*, permanecer en lo común, perderse en propaganda.

El filósofo de Dewey, preocupado por la continuidad de la experiencia, deja para el arte la difícil tarea de consumir la creación de un público, porque además, el artista se completa en la medida en que tiene otro a quien expresarle sus «descubrimientos»: El artista trabaja para crear un público con el cual comunicarse. Al cabo, las obras de arte son el único medio de comunicación completa y sin estorbos, entre hombre y hombre, que hay en un mundo lleno de abismos y muros que limitan la comunidad de la experiencia (p. 118).

Liberar las potencialidades de los individuos y educar artísticamente es el requisito previo para entender la continuidad de nuestras acciones y deseos, conducir la emoción por las vías de la opinión razonada y compartir una vivencia. En la medida de lo posible, le hacemos decir a Dewey, una vivencia democrática. Hablar de opinión pública como si el público no fuera más que una masa desorganizada es no creer en las posibilidades que cantan los bardos en el foro. Una opinión pública desorganizada es una contradicción en los términos, lo que hay es un alejamiento de la experiencia en su sentido primitivo. Lo que existe, ochenta años después de Dewey, es más profusión de medios, más arte publicitario (que para él era negocio, no arte) y menos, muchísimo menos, reflexión acerca de sobre qué queremos ser consultados, por qué, para qué y por quiénes.

Tal vez es hora de volver al pragmatismo para analizar precisamente estas cuestiones y aceptar la incomodidad de la pregunta *¿Por qué Dewey?* Dewey porque anticipó nuestro estado actual donde las comunidades se diluyen en el frenético curso

de las noticias, y en donde cada vez resulta más complejo constituir un nosotros que se deje imaginar y que se imagine desde otro lugar. Dewey porque no resolvió lo que nos toca resolver a nosotros. Esto es, que nos falta comunidad, y sin imaginación, no la tendremos nunca:

Todo arte comunica porque expresa. Nos permite participar vívida y hondamente en significados a los que éramos sordos o a los que solo oíamos dejándoles seguir su tránsito. Porque la comunicación no consiste en anunciar cosas, aun cuando se digan con el énfasis de una gran sonoridad, sino que es un proceso creador de participación que hace común lo que era aislado y singular; y parte del milagro que realiza, es que, al comunicarse, la transmisión de significado da cuerpo y definición a la experiencia, tanto del que expresa como de todos aquellos que escuchan (2008, p. 275).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Traducción de Roc Filella. Madrid: Morata.
- Dewey, John (2008). *El arte como experiencia*. Traducción de Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, Gianni (2010). *Adiós a la verdad*. Traducción de María Teresa D'Meza. Barcelona: Gedisa.

REDENCIÓN ESTÉTICA EN WILLIAM JAMES

Franco Zingone

Universidad Nacional de Córdoba

ODE

*There was a time when meadow, grove, and stream,
The earth, and every common sight,
To me did seem
Apparell'd in celestial light,
The glory and the freshness of a dream.
It is not now as it has been of yore;
—Turn wheresoe'er I may,
By night or day,
The things which I have seen I now can see no more.
The Rainbow comes and goes,
And lovely is the Rose¹*

William Wordsworth, *Poems*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo intento continuar la investigación iniciada en «Misticismo y Estética en Williams James», artículo aún no publicado. Aquella vez, analicé la experiencia mística descrita en las *Variedades de la experiencia religiosa* (en adelante, *VRE*), derivando de ella, según la cuádruple caracterización de la experiencia mística, una *experiencia estética*.

Como es bien sabido, James presenta en las *VRE* una fenomenología de las almas (mentalidad sana, almas enfermas y los nacidos dos veces) que son caracterizadas por la felicidad, la morbidez y la recuperación de la morbidez respectivamente.

¹ «Hubo un tiempo en el cual la pradera, la arboleda y el arroyo, / La tierra y cada lugar, / A mí me parecieron / Aparecer en luz celestial, / La gloria y la frescura de un sueño. / No es ahora como ha sido antes, /—cambia donde sea que crea, / Sea noche o día, / Las cosas que he visto ahora no las puedo ver más. // El arcoíris viene y se va, / y adorable es la rosa» (traducción del autor).

Una vez presentado este esquema intentaré rastrear en la filosofía de James la concepción del proceso estético como un proceso de *redención* no religioso.

La *redención* consiste en experimentar un cambio de conciencia, atravesar cierto umbral. La persona que transita la vivencia estética, siguiendo la caracterización nombrada en el primer párrafo. Los nacidos dos veces se recuperan de su morbidez gracias a experiencias de este tipo. Es decir, es un proceso de redención marcado por estados de conciencia que superan cualquier idea, imagen o representación cotidiana.

A la redención de la morbidez de las almas enfermas, James las llama almas recuperadas o almas renacidas, también se habla de los nacidos dos veces. Los artistas y pensadores citados en *VRE* nos ayudarán a comprender el proceso de redención estética. Tolstoi es el caso sobre el cual trabajo, así como también lo es John Stuart Mill. Estos hombres transitaron los primeros niveles de la mística o cierta experiencia que llamo estética.

Se presentan indicios de experiencias estéticas ya en la actividad de la lectura y la escritura. Aunque debemos recordar que dichas experiencias, las experiencias del tipo estéticas o artísticas, no puede ser inducidas. Tanto la poesía lírica como la música, serán objetos de investigación. Lugares comunes donde se reúnen los redimidos de su morbidez natural. La poesía reúne rasgos de lo particular, siendo el poeta quien en su actividad poética realiza ese ejercicio.

ALMAS SANAS, ALMAS ENFERMAS Y RENACIDOS

La conferencia XIX que lleva por título «Otras características» de *VRE*, da cuenta del valor de la estética en la vida del individuo. Particularmente, el filósofo norteamericano vincula estética y religión: «El primer punto a tratar es la participación que aduce la vida estética en el momento de determinar la elección personal de la religión» (James, 2005, p. 192). Es la vida estética la que nos aproxima a las creencias, a la religión.

Esta lectura no entra en contradicción con el principio pragmatista, el cual es el núcleo filosófico del texto: «las creencias son reglas para la acción y la función entera del pensamiento solo es un elemento en la producción de hábitos activos» (2005, pp. 177-178). No es mi intención desviarme con la última cita, más bien simplemente marcar los límites del trabajo.

Otra afirmación que muestra el interés de James por la estética y que ha quedado solapado lo encontramos en la siguiente afirmación de *VRE* «la satisfacción de determinadas necesidades estéticas contribuye a su influencia sobre la naturaleza humana» (p. 193).

Como anticipo en la introducción la triple distinción de James de las almas se vincula a la pregunta por la dicha de vivir, por la felicidad. Esta parece ser una inquietud propia a la vida humana. La respuesta del filósofo consiste en acentuar la importancia de la religión en la respuesta, en definitiva vincula religión y felicidad.

Mi hipótesis es, sin embargo, la de unir arte y felicidad, siendo la música, la poesía, la literatura, el cine y —por qué no— la experiencia de un bello paisaje, puentes que permitan alcanzar una vida feliz. Aún en esos casos conservamos la tripartición y la fenomenología de las almas «Dios tiene en la tierra dos clases de criaturas —dice Francis W. Newman— los nacidos una vez y los nacidos dos veces, y a los nacidos una vez los describe de la siguiente forma: «No piensan en Dios como un estricto juez, ni como potencia inmortal, sino como Espíritu que da vida a un mundo ideal armonioso [...]» (p. 79).

Como se puede observar no hay presencia de morbilidad o, crisis, en las almas sanas. Ese será, al contrario, un elemento que diferencie a las almas enfermas. Sin embargo antes de pasar a las almas enfermas haré una pequeña cita donde se evidencia cierto interés por la belleza en los nacidos una vez. La cita es de Walt Whitman, paradigmático de los nacidos una vez: «su distracción preferida parece que era pasear y dar vueltas solo, contemplando la hierba, los árboles, las flores, las perspectivas de luz, los aspectos cambiantes del cielo, escuchar los pájaros, los grillos y los cientos de sonidos naturales; era evidente que estas cosas le proporcionaban un placer mayor que a la gente corriente» (p. 82).

En sus versos repite «lo que llamamos bueno es perfecto y lo que llamamos malo es igualmente perfecto»

Las conferencias VI y VII de *VRE* James las dedica a las *almas enfermas*, antes de entrar en tema, con el conocido nombre Tolstoi, me gustaría reflexionar un instante respecto de la persona de James. Entiendo, conociendo someramente su biografía, que su caso podría citarse dentro de las personas de *mentalidad enferma*. Su depresión no es un dato menor a la hora de hacer ese juicio. Pero también, luego de haber pasado cierto umbral, alcanzó la redención religiosa. Advierto que dentro de *VRE* el tono que adquieren las conferencias suelen ser de un elevado vuelo poético, por ejemplo la referencia al Mont-Blanc y otras intuiciones poéticas que irán apareciendo a lo largo del trabajo. En el sentido anterior comparto la visión de Allan Shield. Las mentalidades sanas son ciegas ante la forma de concebir el mundo de la mentalidad morbosa. Pero fracasan cuando aparece la melancolía, no pueden explicarla.

Tolstoi, el otro nombre representativo de las almas enfermas, habla sobre un ataque de melancolía. Y según el reporte que hace en su libro *Mi confesión*, James dirá que se trata de un caso típico de pérdida pasiva por la apetencia por cualquiera

de los valores de la vida. «En segundo lugar, muestra cómo el aspecto alterado y distante que adquiere el mundo en consecuencia estimuló la inteligencia de Tolstoi inducida hacia un tormentoso interrogatorio y a un esforzado intento de consuelo filosófico» (p. 140). Vale aclarar que no hay conexión que permita deducir racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que provocan.

En Tolstoi opera para su recuperación un proceso que intenta salirse del par intelectual-emocional. Siendo lo que caracteriza su *alma enferma*, el profundo desencanto por la vida y la pérdida temporal de valores. Él pudo ponerlo en palabras haciendo uso de una vieja fábula: un viajero atravesaba un bosque, escapaba de una bestia que lo sigue, ante la adversidad se deja caer en el pozo de agua, donde un dragón lo espera para devorarlo, él se aferra a un arbusto, pero el arbusto tienen dos ratones, uno negro y uno blanco que roen sus raíces. Inevitablemente el viajero sabe que va a morir, le queda beber de la miel del arbusto, recoger todo lo que puede mientras dure el día o el suicidio.

La sensación que asechó a Tolstoi es el temor, cercano a la muerte, sin embargo él intenta decir que se trata de una sensación aún más amplia que el suicidio, en algún momento lo liga a una fuerza mayor, podría parafrasearlo diciendo la fuerza del mal o el mal natural. Él se pregunta, en algún momento, ¿cómo terminar con eso?, ¿con una soga o una bala? Hay una presencia de una forma elevada de mal. Dios en ese instante es considerado lo contrario al movimiento de sus ideas.

James diferencia la melancolía objetiva de Tolstoi, caracterizada anteriormente, de la melancolía morbosa de Bunyan. Sin embargo, se encarga de mostrar que las patologías tienen orientación religiosa, dejándome guiar por las primeras conferencias tengo que decir que esas patologías no dejan de ser patologías por ser religiosas. No es el punto del trabajo clasificar y dividir las patologías, sino simplemente mostrar otro tono en ellas, la paráfrasis de James que lo sintetiza es: De todos modos no se trata de conceder la existencia intelectual del mal sino de la sensación paralizadora que hiela la sangre.

El proceso de redención

La cita que ilustra el concepto de redención es la siguiente «Se trata de un proceso de redención y no de un simple retorno a la salud natural, y el enfermo, cuando se salva, experimenta aquello que le parece un segundo nacimiento, una forma de ser consciente mucho más profunda que la que antes disfrutaba» (pp. 146-147).

El proceso de redención por cuestiones metodológicas y para su mayor comprensión he decidido dividirlo en dos apartados. El primero se vincula a la actividad de lectura y escritura en la obra de Tolstoi y John Stuart Mill, siendo el primero

quien inaugura la actividad productiva o de escritura. El segundo, en cambio, se presenta como un intérprete válido de la obra de arte, evocando la actividad receptiva: la lectura. Incluyendo los dos polos de la esfera, escritura y lectura, se dibuja el recorrido de la experiencia estética.

El otro costado de la experiencia estética que decidí presentar es el de la música. Sin embargo, no tengo la pretensión de acabar todo tipo de experiencia estética, ya que de hecho el conjunto de las artes liberales no es suficiente para marcar los límites de la experiencia estética. Por tanto, el concepto mismo tiene límites difusos, en esto guarda su semejanza con la experiencia mística cuya gama es muy amplia. La experiencia estética se compone de los primeros grados de la experiencia mística.

Lectura y escritura

El proceso de redención no es un simple retorno a la salud natural del individuo, es una forma de ser consciente mucho más profunda que la que antes disfrutaba. Es el paso de la morbilidad, es decir, del alma enferma a nacer por segunda vez. El proceso es semejante a ver la luz y abrirse camino del mal que permea el mundo. La conferencia sobre redención es la número VIII y lleva por título «El yo dividido y su proceso de unificación». James, al dirigir la mirada sobre Tolstoi muestra que hay dos formas de lograr la unificación interior, una gradual y otra súbita. En Tolstoi opera la forma gradual. Durante la cual afirmará que: sin algunas ideas no habría vida, reflexión dirigida a la humanidad. El proceso de redención es gradual en Tolstoi, en efecto, demora dos años en llegar al eje de su problema: «Poco a poco Tolstoi llega a la convicción de que su problema no estriba en la vida en general, ni en la vida corriente de los hombres corrientes, sino en la vida de las clases superiores, la vida intelectual, la vida de los convencionalismos, artificialidades y ambiciones personales» (p. 172).

La redención llega a Tolstoi al dar cuenta del bien que rompió el estado de tristeza, en efecto alguna cosa que surge del interior de su conciencia y ponga en un lugar secundario su melancolía. Esa redención del alma enferma se da por un estímulo, el deseo positivo de vivir. Ese esfuerzo, fruto de su trabajo de escritor, artístico al fin y al cabo, ayudan al viejo Tolstoi a responder a la duda del propósito y el significado general de la vida. En la novela *Anna Karenina*, el crítico literario Lionel Trilling ve la encarnación del propio Tolstoi en el personaje Levin. Aunque Trilling está lejos de vitalizar la obra del escritor ruso, entiende su crisis espiritual en estos términos: «Tolstoi, llega a una crisis espiritual por pensar que «para cada hombre, y también para él mismo, solo hay sufrimiento, muerte y olvido», y llega a un punto en que cree que «debe interpretar la vida de modo tal que no se le presente como la perversa broma de un demonio o bien pegarse un tiro» (1956, pp. 70-71).

Lo importante es intentar mirar el caso de Tolstoi como un caso de redención estética. Redención generalizada a los artistas, literatos, músicos y poetas. Las almas mórbidas pueden superar su morbidez a través del arte, llegando a ser *nacidos dos veces*. No es menor que Tolstoi haya podido poner en palabras con la fábula del viajero y su obra, en efecto, esa es parte de su redención. El lazo se da por medio de las emociones propias de la religión y propias del arte.

Otro de los casos nombrados en la introducción es el de John Stuart Mill. James le llama «otro caso de interés metafísico general». Siguiendo de cerca su *Autobiografía* damos en dos oportunidades con la recuperación del filósofo inglés luego de pasar por una crisis en su historia mental: la primera es mediante la lectura de las *Mémoires de Marmontel*.

«Un débil rayo de luz rompió mi obscuridad. Estaba leyendo, casualmente, las *Mémoires de Marmontel*, y llegué al pasaje donde relata la muerte de su padre, la mísera situación de la familia y la repentina inspiración por la que él, entonces un niño, sintió y les hizo sentir que sería todo para ellos, reemplazarían todo lo que habían perdido» (1939, p. 94).

Pero no son solo esos pasajes los que redimieron al joven Mill sino también la música de Mozart: «Había buscado una y otra vez alivio por este medio, pero no encontré ninguno. Después que pasó la marea estuve en camino de alivio, la música me ayudó a mejorar, pero en forma menos elevada» (pp. 96-97).

Otras de las experiencias dan cuenta de la redención de Mill es la hermosa poesía de William Wordsworth: «Tal estado de mis ideas y sentimientos convirtió mi primera lectura de Wordsworth —en el otoño de 1828— en acontecimiento importante de mi vida. Cogí la colección de sus poemas por casualidad, sin esperar de ellos alivio espiritual, aunque otras veces hubiera acudido a la poesía con tal esperanza» (p. 98).

Fueron los poemas de 1815 de Wordsworth los que afectaron poderosamente la vida de Mill, sacándolo de la melancolía apática diagnosticada por James.

Los casos precedentes dan cuenta de la formación del yo romántico, al que tanto Wordsworth y Tolstoi intentaron moldear. El ámbito bucólico y la vitalidad de la Naturaleza recorren gran parte de sus obras². En efecto, ese rasgo de la poesía de Wordsworth es el que llama la atención a Mill. Pero no es solamente el objeto de este trabajo mostrar cómo la actividad de la escritura posibilita una experiencia estética sino también, mostrar el paralelismo con la actividad de la escritura, es decir, en la escritura puede darse experiencias estéticas.

² En esta dirección es conveniente no dejar de tener en cuenta la importancia de la *Crítica de la facultad de juzgar* del filósofo alemán Emmanuel Kant. Con especial arreglo al libro segundo: «Analítica de lo sublime».

Música

La música es también para analizar ya que ocupa un lugar importante sobre el final de la ruptura de las «ontologías clásicas» siguiendo las palabras de James en la conferencia XVI y XVII «lo místico».

Mill, encuentra alivio en las sinfonías. En su *Autobiografía* fija la atención en los estados emocionales placenteros³ al escuchar a Mozart y Weber. Sin embargo aclara que con dificultad pueda la música alcanzar el estado que le brindó la lectura de Wordsworth y Marmontel.

Cuando describe la inefabilidad dice: «Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado» (James, 2005, p. 117) El vínculo entre mística y estética se puede remontar al Banquete o Simposio de Platón. En ese diálogo Diotima, la maestra de Sócrates en los problemas relativos al amor, argumenta a favor del amor. Diotima era mística, explica que el amor trasciende los objetos corpóreos para vincularlos a la Belleza eterna, relaciona el arte a la Idea, a la Forma.

La autoridad epistémica de la primera persona al percibir la obra de arte, al escuchar una sinfonía, por ejemplo, nos llevan a pensar que verdaderamente existe un componente noético o conocimiento noético o cualidad de conocimiento.

Redención y experiencia estética

Tal como James presenta el problema de lo místico en *VRE*, las experiencias místicas estarían constituidas en sus primeros grados por experiencias estéticas. Experiencias que encontrarían su reemplazo en la gente común precisamente en el alcohol. Con lo cual, James parece sugerir que lo que llamamos estética se constituye en tanto vivenciamos la música o la escritura, según mis apuntes en los dos apartados anteriores. La experiencia mística está constituida en los primeros grados por la experiencia estética y cumple con la cuádruple caracterización desarrollada por James en *VRE* durante la conferencia XVI. Después de pasar cierto umbral que en mi investigación aún me resulta difícil discretizar, las experiencias estéticas se convierten en experiencias místicas. La diferencia o punto de encuentro con James es que efectivamente él toma a las experiencias estéticas como parte del conjunto variopinto de experiencias místicas sin discretizar y sin entrar en detalle. En efecto, podría sospechar que un análisis más detallado de experiencias místicas puede ser delineado a partir

³ La película *Todas las mañanas del mundo* muestra claramente la conexión que se establece entre música y experiencia mística. Solo que allí el Señor de Saint Coulomb hace un fuerte esfuerzo para alcanza la experiencia. En este sentido podría usarse como contraejemplo frente a la pasividad o, la tercera característica de la mística según James.

de considerar algunas pasivas y otras activas. Quizás este sea el punto que diferencia a las experiencias místicas de las estéticas, en tanto que según James junto a la inefabilidad, el conocimiento noético, y la transitoriedad existe la pasividad.

Efectivamente las experiencias que el filósofo americano ofrece pueden ser consideradas algunas en el marco de la actividad y otras, dentro de la pasividad. La distinción es útil dentro del campo del arte, sin pretender reducir la estética al arte. El arte tiene en sus extremos dos polos o partes. El primero es el artista, el segundo el receptor o espectador. El artista ¿es realmente pasivo en la producción de la obra? Es un problema complejo, se puede pensar que efectivamente el artista es atravesado por la fuerza productiva de la estética, a lo cual algunos llaman inspiración. El receptor de la obra es pasivo y es el comprometido por la cuádruple caracterización antes citada.

CONCLUSIÓN

Es importante hacer notar que este ensayo muestra la legitimidad de la redención estética siendo un proceso y no un simple salto. En ese proceso el *self* intenta unificarse con el mundo. El problema de la Redención se vincula con la potencia mental de conocer, en efecto, «[s]e trata de que nuestra conciencia despierta, normal, la conciencia que llamamos racional, es solo un tipo particular de conciencia, mientras que por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potenciales de conciencia completamente diferentes» (James, 2005, p. 123). Insisto en abrir la posibilidad de una potencial conciencia estética. Próximo a este asunto y vinculado a lo planteado del párrafo anterior. De hecho, efectivamente existe una conversión al modo de la redención no religiosa practicada por Mill.

Concluyo citando a James:

Así pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo conscientes que redimen su vida. No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como «subconscientes» y al hablar de sus efectos afirmando que se deben a la «incubación» o a la «meditación», implica que no trasciende la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la Divinidad (2005, p. 198).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander M. Thomas (1987[1952]). *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature*. Nueva York: State University of New York Press.
- Dewey, John (2008). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. 38 volúmenes. Editado por Jo Ann Boydston. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Faerna, Ángel Manuel (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Gavin, William J. (1974). William James on the Richness and Intensity of Life. *Journal of Aesthetic Education*, 8(3), 150-153.
- James, William (1899). *Los ideales de la vida (discurso a los jóvenes sobre psicología)*. Traducción castellana de Carlos M. Soldevila, de 1904. <http://www.unav.es/gep/TalksToStudents.html>
- James, William (1902). *Varieties of Religious Experience* [versión digital]. Londres: Longmans, Green & Co.
- James, William (1931). *The Principles of Psychology*. Nueva York: Holt.
- James, William (2005). *Las variedades de la experiencia religiosa*. México DF: Lectorum.
- Kant, Emmanuel (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índice Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.
- Mill, John Stuart (1939). *Autobiografía*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Perry, Ralph Barton (1996[1948]). *The Thought and Character of William James*. Tennessee: Vanderbilt University Press.
- Porché, François (1958). *Tolstoi Retrato Psicológico*. Buenos Aires: Losada.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2006). *Dewey's Aesthetic*. <http://plato.stanford.edu/entries/dewey-aesthetics/>

SOBRE LOS AUTORES

Samuel Cabanchik es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesor en la misma casa de estudios en los cursos de Fundamentos de Filosofía y Filosofía Contemporánea, materia que también dicta en la Universidad Nacional del Litoral. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina y ha sido senador de esta nación (2007-2013). Ha dictado cursos, seminarios y conferencias en diversas universidades de la Argentina y de Latinoamérica, como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad de la República de Uruguay y varias universidades de España. Ha publicado más de diez libros entre los que destacan *Introducciones a la filosofía* (2000), *El giro pragmático en la filosofía contemporánea* (coeditor, 2003), *El abandono del mundo* (2006), *Wittgenstein o la filosofía como ética* (2010) y *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas* (coeditor, 2010). También ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y ha contribuido con capítulos a su cargo en diversas publicaciones colectivas, así como con dos capítulos para la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*.

María Aurelia Di Berardino es doctora por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la misma universidad.

Su tesis doctoral versó sobre el problema del realismo en el pragmatismo clásico, en particular, en las obras de Ferdinand Schiller y John Dewey. Sus temas principales de investigación son la epistemología contemporánea, el pragmatismo, la relación epistemología y la política. Ha participado en numerosos equipos de investigación de Argentina y de España. Los resultados de estas investigaciones se han plasmado en distintas presentaciones en eventos nacionales y extranjeros, así como en publicaciones de artículos, capítulos de libros y libros completos, entre los que destacan la edición y traducción, con Ángel Manuel Faerna, del libro *Teoría de la valoración*, de John Dewey (2008) y la compilación del libro *Conocimiento, realidad y relativismo*, junto a Cristina Di Gregori (2006).

César Escajadillo es magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente se desempeña como profesor de los cursos de Teoría del Conocimiento en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y Advenimiento del Sujeto en el Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima. Es el coordinador actual del grupo interdisciplinario de investigación Mente y Lenguaje. Es coautor del libro *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009), con Pablo Quintanilla y Richard Antonio Orozco. Sus intereses de investigación se centran en la filosofía del lenguaje y la mente, el pragmatismo y la epistemología.

Ángel Manuel Faerna es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, es profesor de filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha (España). Sus investigaciones giran en torno al pragmatismo, la filosofía norteamericana y la epistemología. Ha sido autor de *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento* (1996) y ha coeditado y contribuido con *Identidad, individuo e historia* (2003) y *Caminos de la hermenéutica* (2006). Ha sido editor y traductor al castellano de libros de Richard Rorty como *Truth and Progress* (2000) y de George Santayana como *Scepticism and Animal Faith* (2011). Actualmente, conduce dos proyectos de investigación sobre la lógica de la experiencia, el pragmatismo y la crítica contemporánea al conocimiento; proyectos llevados a cabo con colaboradores de Argentina, Perú, España y Estados Unidos.

Eduardo Fernandois realizó estudios universitarios en Münster, Granada y en la Universidad Católica de Chile, donde obtuvo la licenciatura en Filosofía. Fue becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, por sus siglas en alemán) y se doctoró en la Universidad Libre de Berlín. Entre 1997 y 2003 trabajó como profesor asistente en el Instituto de Filosofía de dicha universidad y desde el 2004 es profesor asociado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile. Sus principales temas de investigación y docencia son: Wittgenstein, actos de habla, metáfora, relativismo, escepticismo, pragmatismo, teorías de la verdad, virtudes de la verdad, sentido de la vida. Ha obtenido diversos proyectos Fondecyt y entre 2009 y 2011 fue becario investigador de la Fundación Humboldt. Es autor del libro *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche* y de diversos artículos.

Laura Inés García es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Actualmente es doctoranda de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC y becaria del CONICET. Ha participado en investigaciones teóricas relacionadas con la filosofía pragmatista, filosofía de la mente

y filosofía de la educación. Como resultado de dichas investigaciones es autora y coautora de algunos artículos de revistas y capítulos de libros. Se ha desempeñado como docente a nivel medio y a nivel universitario. Actualmente es profesora asistente del cursillo de ingreso a la carrera de Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC y es profesora adscripta a la cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología, de la Facultad de Psicología de la UNC. Se especializa en filosofía de la mente con especial interés en algunos abordajes filosóficos interdisciplinarios y pragmatistas sobre temáticas relacionadas con emociones y racionalidad.

Larry A. Hickman es director del Centro Dewey y profesor de filosofía en la Southern Illinois University, en Carbondale. Es autor de *Modern Theories of Higher Level Predicates* (1980), *John Dewey's Pragmatic Technology* (1990), *Philosophical Tools for Technological Culture* (2001) y *Pragmatism as Post-Postmodernism* (2007). Es editor y coeditor de más de una docena de volúmenes, entre los que destacan *Technology as a Human Affair* (1990), *Reading Dewey* (1998), *The Essential Dewey* (con Thomas Alexander, 1998), *The Correspondence of John Dewey* (1999, 2001, 2005 y 2008), *John Dewey: Between Pragmatism and Constructivism* (con Stefan Neubert y Kersten Reich, 2008) y *John Dewey's Educational Philosophy in International Perspective* (con Giuseppe Spadafora, 2009). Sus publicaciones han sido traducidas a diez lenguas.

Daniel Kalpokas es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador adjunto del CONICET y como profesor adjunto regular en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Es autor de *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología* (2005) y de varios artículos en revistas nacionales y extranjeras. Sus áreas de interés son la teoría del conocimiento, la filosofía de la percepción, la filosofía del lenguaje, la filosofía contemporánea (principalmente pragmatismo clásico y nuevo) y la ética.

Nicolás Lavagnino es doctor en Filosofía y profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integra la cátedra de Filosofía de la Historia de la misma casa de estudios. Ha dictado cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). En la actualidad es becario posdoctoral del CONICET. Recientemente ha publicado y coeditado el libro *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de historiografía* (2012). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas como *Signos Filosóficos*, *Revista Latinoamericana de Filosofía* (RLF), *Pragmatism Today*, *Cuadernos de Filosofía*, *Areté*, *Ideas y Valores*, así como también en publicaciones como *El Ojo Mocho*, *En Ciernes-Epistolarias* y *Revista No Retornable*.

Ha participado en numerosos congresos, simposios y reuniones académicas, así como también ha coorganizado eventos, simposios, encuentros y congresos internacionales desde su rol de codirector de «Metahistorias. Proyecto de Investigación en Nuevas Filosofías de la Historia». Su investigación se ocupa de articular la filosofía de la historia de Hayden White, la teoría literaria de Northrop Frye y la filosofía pragmatista del lenguaje que deriva de la obra de Donald Davidson y Richard Rorty con miras a reconsiderar el modo en el que empleamos el lenguaje referido al pasado en común.

Eduardo Mattio es licenciado y doctor en Filosofía por la UNC. Su tesis doctoral fue publicada con el título *Richard Rorty: la construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral* (2009). Dicta clases en la UNC y en la Universidad Católica de Córdoba; también ha sido docente en la Universidad Nacional de Villa María. Ha dictado cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Catamarca, en la Universidad Nacional de Rosario y en la UNC. Ha sido coeditor de los libros *Objetividad, interpretación e historia: perspectivas filosóficas* (2006) y *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular* (2013). Es miembro del Comité de admisión y seguimiento del doctorado en Estudios de Género (Centro de Estudios Avanzados de la UNC). Ha publicado artículos en diversos volúmenes colectivos en el país y en el exterior, así como en revistas académicas de filosofía y ciencias sociales. Sus áreas de interés son la filosofía práctica, la filosofía contemporánea y los estudios de género.

Juan Carlos Mougan Rivero es profesor titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Cádiz. Se especializa en el pensamiento de John Dewey, y sus investigaciones giran, en la actualidad, en torno a la filosofía política y educación, virtudes cívicas y calidad de la democracia y democracia «como modo de vida». Entre sus publicaciones cabe destacar *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de J. Dewey* (2000), así como diversos artículos.

Richard Antonio Orozco es doctor en Filosofía por la PUCP. Fue ganador de la beca Huiracocha PUCP-2010 para la investigación y el desarrollo del trabajo doctoral. Es especialista en temas sobre el pragmatismo, filosofía de la ciencia y filosofía de la educación; y coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009) y *Reflexiones sobre la complejidad educativa. Contribuciones italo-peruanas* (2008), además de diversos artículos sobre temas referidos al pragmatismo y a la filosofía de John Dewey en particular. Es profesor del doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y profesor de la maestría en Desarrollo Ambiental en la PUCP. Eventualmente, es profesor de Filosofía de la Educación en las maestrías de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, la Universidad Marcelino Champagnat y la Universidad San Ignacio de Loyola.

Gregory Fernando Pappas es autor de numerosos artículos sobre la filosofía de William James y John Dewey. Sus investigaciones forman parte del pragmatismo americano y las tradiciones latinoamericanas de la filosofía de la ética y la filosofía sociopolítica. Su publicación más reciente se titula *Pragmatism in the Americas*, un trabajo sobre las conexiones filosóficas entre el pragmatismo americano y la filosofía latinoamericana. Es autor de *John Dewey's Ethics: Democracy and Experience*, la primera interpretación comprensiva de la ética de Dewey. Ha sido becario de la Fundación Ford para trabajos posdoctorales, así como de la Asociación de Filosofía Americana. Es editor en jefe de la *Inter-American Journal of Philosophy*, la primera revista dedicada a la filosofía interamericana.

Federico Penelas es licenciado y doctor en Filosofía por la UBA. Es investigador del CONICET. Ha dictado clases en la UBA, la Universidad Nacional de Mar del Plata, la Universidad Nacional del Litoral, la Universidad Nacional de General Sarmiento y la Universidad de San Andrés. Ha dictado cursos de posgrado en la UNTREF, la Universidad de Quilmes y la Universidad Federal de Bahía. Ha sido coeditor de los libros *El giro pragmático de la filosofía* (2003) y *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein* (2006). Ha publicado numerosos artículos en diversos volúmenes colectivos en el país y en el exterior, así como en prestigiosas revistas académicas como *Areté*, *Análisis Filosófico*, *Cuadernos de Filosofía*, *Dianoia*, *Ideas y Valores*, *Inter-American Journal of Philosophy*, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *Ragion Pratica*, entre otras. Se especializa en teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje, con especial énfasis en las corrientes neopragmatistas y en los vínculos entre dichas áreas temáticas y la filosofía política.

Pablo Quintanilla es Ph.D. en Filosofía por la Universidad de Virginia y magíster en Filosofía por la Universidad de Londres (King's College). Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, así como en el pensamiento pragmatista. Es coeditor de *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño* (2014) y editor de *Ensayos de metafilosofía* (2009). También es coeditor de *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (2009) y de *Lógica, lenguaje y mente*, volumen IV de la colección Tolerancia (2012) y coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009). Actualmente es profesor principal de filosofía en la PUCP y decano de Estudios Generales Letras. Es miembro de diversas sociedades académicas internacionales, incluyendo el Grupo Interdisciplinario de Investigación Mente y Lenguaje. Ha recibido becas de investigación del Consejo Británico, la Fundación Fulbright, el Instituto Riva-Agüero y la PUCP.

Paula Rossi es licenciada y profesora en Filosofía por la UBA. Actualmente se encuentra finalizando sus estudios de doctorado y desempeña tareas docentes en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Ciclo Básico Común de la UBA, y en la Universidad Nacional de Moreno. Su actividad de investigación se concentra en torno a los temas de pragmatismo y humanismo. Ha participado en numerosos congresos en calidad de expositora y es autora de diversos artículos en libros y revistas especializadas.

Aarón Saal es licenciado en Psicología y médico cirujano por la UNC. Actualmente, es profesor titular de Problemas Epistemológicos de la Psicología en la Facultad de Psicología y profesor titular de Historia de la Ciencia I en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Asimismo, se desempeña como subsecretario de Promoción y Desarrollo de la Investigación Científica y Tecnológica en la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la misma universidad.

Darío Sandrone es profesor de Filosofía por la UNC y licenciado en Filosofía por esa misma casa de estudios. Ha publicado capítulos de libros, artículos en revistas especializadas y participado en diversas reuniones científicas con ponencias acerca del pragmatismo en general y la obra de John Dewey en particular. También ha integrado e integra proyectos de investigación interdisciplinarios radicados en la Facultad de Psicología, en la Facultad de Astronomía Matemáticas y Física y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, en relación con el estudio de concepciones naturalistas del conocimiento y de la filosofía de la tecnología. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía en la UNC como becario del CONICET.

Verónica Tozzi es doctora en Filosofía por la UBA, investigadora independiente del CONICET, coordinadora en el Posgrado de Epistemología e Historia de la Ciencia de la UNTREF, profesora de Filosofía de la Historia en la UBA y de Epistemología de las Ciencias Sociales en la UNTREF. Es directora del grupo Metahistorias desde el año 2000. Es autora de *La historia según la nueva filosofía de la historia* (2009) y coeditora de *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía* (2012) y *El giro pragmático en la filosofía* (2003). Ha estado a cargo de las ediciones en español de *El giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica de Frank Ankersmit* (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (2009) y *El texto histórico como artefacto literario* (2003), ambos de Hayden White. Ha publicado en diversas revistas nacionales e internacionales artículos especializados sobre filosofía de la historia y problemas de representación histórica del pasado reciente en Argentina.

Nicolás Venturelli es doctor en Filosofía por la UNC, profesor asistente de la asignatura Problemas Epistemológicos de la Psicología de dicha universidad y becario posdoctoral del CONICET. Se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Humanidades y dicta cursos de posgrado en la Facultad de Psicología y en el marco del doctorado en Neurociencias de la UNC. Se especializa en filosofía de las ciencias cognitivas y de las neurociencias, con particular interés en aspectos metodológicos y epistemológicos inherentes a desarrollos recientes en estos sectores de la investigación.

Claudio Viale es doctor en Filosofía por la UNC y ha hecho estudios de posdoctorado en el Max Weber Kolleg de Erfurt. Actualmente es investigador de carrera del CONICET, investigador de la UNC y profesor de teología en la Universidad Nacional de La Rioja. Sus áreas de especialización son el pragmatismo clásico, por un lado, y su vinculación con el protestantismo, por el otro. Ha publicado numerosos trabajos en revistas internacionales como *Cognitio*, *Contemporary Pragmatism* y *Pragmatism Today*.

Christopher J. Voparil es Ph.D. en Teoría Política por la New School for Social Research de Nueva York, máster en Ciencia Política y B.A. en Ciencia Política y Economía por la State University of New York. Es profesor en la Union Institute & University, donde actualmente es jefe del Departamento de la especialidad de Humanidades y Cultura. Es autor de *Richard Rorty: Politics and Vision* (2006) y coeditor, con Richard Bernstein, de *The Rorty Reader* (2010). Actualmente es secretario de la Society for the Advancement of American Philosophy.

Roger Ward es Ph.D. en Filosofía por la Pennsylvania State University. Actualmente es profesor de Filosofía en el Georgetown College. Sus publicaciones incluyen cuatro libros: *Conversion in American Philosophy* (2004), *The Scholarly Vocation and the Baptist Academy* (2008), *Tradition and the Baptist Academy* (2011) y *Harry Potter and the Magic of Self-Discovery* (2012). Sus áreas de investigación principales son Jonathan Edwards, C. S. Peirce, pragmatismo y religión y la ética de los negocios.

Raúl Zegarra es magíster y licenciado en Filosofía por la PUCP. Actualmente desarrolla estudios de maestría en Teología en la Universidad de Notre Dame, en Estados Unidos, donde también se desempeña como asistente de investigación de Gustavo Gutiérrez. Ha sido profesor de la PUCP y de la UPC. Ha trabajado en la World Conference of Religions for Peace, Oficina Regional para Latinoamérica y el Caribe. Es miembro del comité de colaboradores de la revista *Páginas*, del comité editorial de la revista *Philosophy Study* y autor de varios artículos y capítulos de libros

publicados en Perú, Colombia, Argentina y Estados Unidos. Ha sido distinguido con el Premio Galileo PUCP 2010 a la excelencia académica y con una beca de investigación de la fundación alemana ICALA (2010-2011). Ha recibido la International Educational Opportunity Grant del Kellogg Institute (2013) y la Common Good Initiative Grant del Departamento de Teología (2013). Sus temas de interés giran en torno a la filosofía de la religión y a la teología, con particular énfasis en la obra de Gustavo Gutiérrez, William James, David Tracy y John D. Caputo. Actualmente trabaja en la traducción al español de *The Weakness of God: A Theology of the Event*, de Caputo.

Franco Zingone es estudiante de Filosofía en la UNC. Ha participado en las jornadas de filosofía SIRCA en dos oportunidades: la primera con un trabajo sobre Merleau Ponty, la segunda con un trabajo sobre Kant. Además es miembro editor de la revista de filosofía *Lektón*. Se encuentra investigando la estética en dos pragmatistas clásicos: William James y John Dewey.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
octubre 2015 Lima - Perú