Actualidad del pragmatismo

Cristina Bosso - Catalina Hynes
Compiladoras

Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión
Cátedra de Gnoseología

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán

ACTUALIDAD del PRAGMATISMO

Cristina Bosso ◆ Catalina Hynes

(Compiladoras)

Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión
Cátedra de Gnoseología

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán

Actualidad del pragmatismo / Cristina Bosso ... [et al.] ; compilado por Cristina Bosso; Catalina Hynes - 1ª ed. San Miguel de Tucumán : Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión - Instituto de Epistemología, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo digital: descarga y online
ISBN 978-987-754-187-8

1. Filosofía. 2. Humanismo. 3. Religión. I. Bosso, Cristina II. Bosso, Cristina, comp. III. Hynes, Catalina, comp.
CDD 190

© 2018
Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Tucumán
Av. Benjamín Aráoz 800 - 4000 - S. M. de Tucumán
<www.filo.unt.edu.ar> <publicacionesfilosofiayletras@gmail.com>

ISBN 978-987-754-187-8

Diseño interior: Editorial Humanitas - Departamento de Publicaciones
Diseño de tapa: Darío Souza

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

Índice

Prólogo 7

Parte I: William James en diálogo

Las variedades de la experiencia religiosa de William James: el humanismo devoto y su conexión con el pensamiento de Ralph Emerson 13
Amira Juri

Dos posibles interpretaciones evolucionistas de las creencias religiosas 25
Natalia Zavadivker

La concepción de la religión en Peirce y James 33
María José Colombres Garmendia

Acerca de la religión: James y Wittgenstein 45
Sebastián Díaz

Apuntes para una filosofía de la religión pragmatista desde Giovanni Papini 59
Juan Pablo Martino

Parte II: Algunos conceptos de Dewey

El estado actual de la filosofía según John Dewey 73
Laura B. Di Santo

La noción de verdad en el pensamiento de John Dewey 85
Hugo José Velázquez

La dicotomía hecho/valor desde la filosofía de John Dewey 99
Martín De Boeck

Parte III: Peirce, significado, lógica y verdad

La búsqueda de la verdad según C. S. Peirce 113
Catalina Hynes

Pragmatismo, experiencia y significación 135
Susan Sarem

Quine vs. Quine: ¿Del pluralismo hacia un monismo en lógica? 145
Ivan Vladimir Gavriloff

Parte IV: El aporte de Rorty

Richard Rorty: un alegato en favor de la diversidad 159
Cristina Bosso

Ética, justicia y universalismo en Rorty 169
Nicolás Zavadivker

Prólogo

Este libro recoge una selección de los trabajos presentados en las *I Jornadas de Investigación sobre Pragmatismo,* realizadas la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT en el mes de abril de 2017 por iniciativa de un grupo de jóvenes egresados y estudiantes avanzados de la carrera de filosofía que coinciden en el interés por investigar autores y temas de la línea pragmatista. A lo largo de las mismas se presentaron numerosos trabajos que generaron fructíferas discusiones, en las que se vio reflejada la actualidad de los planteos de los representantes de las diferentes corrientes del pragmatismo clásico y contemporáneo. Ellas sirvieron para poner de relieve la vitalidad y vigencia de la propuesta de esta corriente.

A lo largo de este libro encontrarán varios trabajos que abordan el tema de las creencias religiosas, presentando y discutiendo desde diferentes puntos de vista, los conceptos que introdujo William James en su ya célebre obra *Las variedades de la experiencia religiosa*. En la primera sección, Amira Juri aborda este tema en diálogo con Ralph Waldo Emerson, María José Colombres Garmendia con Charles S. Peirce, Sebastián Díaz con Wittgenstein y Juan Pablo Martino con Giovanni Pappini. A estos se suma el trabajo de Natalia Zavadivker que nos ofrece una interpretación de las creencias religiosas de gran actualidad a la luz de la Teoría

de la Evolución. Todas estas interacciones iluminan y completan la propuesta de James a la vez que nos introducen en una reflexión de fondo sobre un tema con tantas aristas y tantas implicancias como la creencia religiosa.

En la segunda parte encontraremos trabajos que se centran en el abordaje del pensamiento de John Dewey y su legado, que nos habilita a reflexionar y discutir desde el punto de vista pragmatista diferentes conceptos: Laura Di Santo presenta su diagnóstico sobre el estado de la filosofía, que continúa siendo actual a pesar del paso del tiempo, Hugo Velázquez se aboca a la concepción de la verdad, Martín de Boeck a la dicotomía hecho/valor, Ignacio Pereyra a la experiencia; en todos los casos trabajando con temas que se encuentran presentes en las discusiones contemporáneas de la filosofía.

La tercera parte se enfoca en las ideas de Charles S. Peirce, inevitable referente a la hora de hablar de Pragmatismo. En ella Catalina Hynes aborda su búsqueda de la verdad, Susan Sarem los conceptos de experiencia y significación, proponiendo ambas nuevas lecturas de las ideas de este gran pensador. Iván Gavriloff, por su parte, trabaja sobre la obra de Quine para mostrar su matriz pragmatista.

Cierran el volumen dos artículos que a partir de la propuesta de Richard Rorty, uno de los representantes más destacados del pragmatismo contemporáneo, debaten dos temas que se encuentran en la palestra de la discusión filosófica contemporánea: Nicolás Zavadivker se enfoca en los conceptos de ética y justicia, y finalmente mi propuesta pretende mostrar que el pensamiento de Rorty abre la posibilidad de aceptar las diferencias.

Tanto las Jornadas como esta obra son el resultante del trabajo conjunto de la Cátedra de Gnoseología y el Instituto de Estudios

Antropológicos y Filosofía de la Religión. Esperamos que estos resultados sean de interés para continuar trabajando las ideas del pragmatismo y su impacto tanto en la teoría como en la praxis contemporánea.

Cristina Bosso

Parte I

William James en diálogo

Las variedades de la experiencia religiosa de William James: el humanismo devoto y su conexión con el pensamiento de Ralph Emerson

Amira Juri
UNT

"El principio más profundo de la naturaleza humana es el anhelo de ser apreciado" (W. James)

Occidente avanzó, desde la modernidad en adelante, hacia una secularización que dejó entre otras consecuencias de orden gnoseológico y teológico, una propensión hacia prácticas más personales de la vida religiosa, las cuales se concretaron en cambios cualitativos observables a nivel colectivo y también personal a lo largo de la historia contemporánea. En este sentido Charles Taylor señala: "Dicha tendencia contribuyó poderosamente al desencantamiento del mundo de los espíritus y fuerzas superiores en el que vivían nuestros antepasados (…) la posición de James surge de un modo de la cristiandad latina de los últimos siglos: el humanismo devoto"[1].

William James fue invitado al curso de 1901 y 1902 en Edimburgo a dictar las conferencias Gifford sobre religión. En dicha ocasión, James disertó sobre las "variedades de la experiencia religiosa". Su obra se publicó en junio de 1902 y sigue siendo el

[1] Taylor, Charles: *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona. Paidós. 2004. Pág. 122.

tratado más completo sobre Psicología de la Religión. Aunque adhiere a una concepción funcionalista y pragmatista del conocimiento, James procede con el método psico-biográfico que resulta de utilidad para fenomenólogos de la religión. En título del libro anuncia con propiedad su contenido.

William James distingue en lo religioso una vertiente institucional y otra personal: por un lado se sitúa la religión institucional, por otro, la personal, el individuo negocia solo y la organización eclesiástica con sus sacerdotes y sacramentos. Es decir, existe una dimensión más personal de la experiencia religiosa que se separa de las conductas vinculadas a lo institucional. El interés de James se circunscribe, nos anticipa, a la experiencia personal de lo religioso. Aclara nuestro autor que tanto para Buda, Cristo, Mahoma, como para los creadores de sectas cristianas, la experiencia personal con la divinidad resulta lo prioritario. Religión significa para James "los sentimientos, los actos, y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad". Lo religioso constituye una categoría de la sensibilidad y la fuente de la religión es el sentimiento. Los demás son elementos derivados: lo ritual y lo institucional. Las doctrinas religiosas surgen como construcciones producidas por el intelecto pero sugeridas por el sentimiento religioso. No existe una experiencia unitaria u homogénea sino que hay numerosas variedades de un mismo sentimiento religioso. En este punto, James se opone a Freud quien vio en la religión una unidad susceptible de análisis unitario.

En las conferencias IV y V, nuestro autor vincula la religión con la felicidad y la salubridad: "debemos reconocer que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad, maravillosos caminos interiores hacia una

felicidad sobrenatural"[2]. Observamos el cariz pragmatista en esta reflexión porque la función de la religión se identifica con un sentirse feliz en el accionar humano mismo que, si bien apunta a lo sobrenatural, tiene sus bases en la conducta y el comportamiento humanos. La condición humana descubre en las posibilidades que concede la vida religiosa un motivo para ser feliz y ello no es poca cosa, resulta valioso y apetecible.

Religión para James es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad. Religión son también los sentimientos, actos y experiencias del hombre en soledad en relación con la divinidad. La religión es una reacción total del hombre ante la vida caracterizada: "por la ternura y cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario"[3]. Nuestro autor relaciona las variedades de la experiencia religiosa con una doble categoría de sujetos: "los nacidos de una vez", son aquellas personas que de manera espontánea concuerdan con las cosas y descubren felicidad en ellas; y los "nacidos dos veces" que necesitan alcanzar ese acuerdo y felicidad a través de un difícil proceso de conflicto y drama. Este segundo nacimiento es relacionado por James con la conversión religiosa "que se presenta como un proceso repentino o gradual por medio del cual un yo dividido, conscientemente equivocado o infeliz se torna conscientemente feliz y correcto como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas".

La valoración de la experiencia religiosa se funda en criterios pragmatistas, avalados por la cita evangélica que James incluye en su disertación "por los frutos los conoceréis". La religión está al servicio de la vida y ha de ser juzgada por sus frutos, es la vida

2 James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*. México. FCE. 2012. Pág. 22.

3 James, W. *Op. Cit*. Pág. 25.

la que decide si los frutos son buenos. No ignora James que la sensibilidad religiosa se desarrolla también en formas enfermizas del psiquismo, pero cree firmemente en la existencia de una religiosidad sana vinculada a la felicidad. Es relevante señalar que para el filósofo norteamericano las teorías científicas se encuentran tan condicionadas orgánicamente como las teorías religiosas. Los conoceremos por sus frutos, no por sus raíces porque las raíces de la virtud de un hombre resultan inaccesibles, dice James, pero los frutos son la práctica misma, que resulta ser la única evidencia segura. Afirma William James: "el mundo real, práctico para cada uno de nosotros, el mundo efectivo del individuo, es el mundo compuesto, donde los hechos físicos y los valores emocionales están combinados de manera indiscernible"[4].

William James busca el núcleo de las más variadas experiencias religiosas. Se detiene en contenidos subjetivos, no se interesa por los dogmas ni los rituales. La experiencia religiosa es algo más que una experiencia psicológica. El componente esencial es su intención de realidad, la religión es para James "un sentimiento de realidad". Otro componente esencial es la comunicación de algo más grande que nuestra finitud, es decir, el sentimiento real por lo divino. Se trata de una comunicación real y trascendente y no de algo mental solamente. "El objeto de la experiencia religiosa es real pero no es objetivable y es experimentado como entidad misteriosa y superior pero no extraña o externa a uno mismo"[5], dice.

Las variedades de la experiencia religiosa no sólo es un libro sobre la religión, sino un libro él mismo religioso. Afirma James:

4 James, W. Op. Cit. Pág. 37.
5 James, W. Op. Cit. Pág. 39.

"Todo el hombre dentro de nosotros es el que está trabajando cuando formamos nuestras opiniones filosóficas. El intelecto, la voluntad, el gusto y la pasión religiosa cooperan justamente como lo hacen en los asuntos prácticos"[6]. Son entonces, los beneficios para la vida las que movilizan nuestras creencias religiosas. La acción humana está sujeta a buscar que nuestras ideas tengan efectos reales. Sin embargo, se trata de una racionalidad nunca descarnada y abstracta, sino volcada al sentimiento. Ese el rasgo primordial de la filosofía de la religión de James.

Su análisis se detiene en individuos que viven lo religioso como fiebre aguda, son genios en el aspecto religioso y fueron apresados por una sensibilidad emocional exaltada. La genialidad de estos líderes religiosos resulta de la combinación de un carácter psicopático con unas facultades intelectuales muy elevadas. De hecho, sería este temperamento psicopático, con su tendencia a la emotividad extrema y a la obsesión y las ideas fijas, el que daría al genio la obstinación que le permite perseguir sin descanso sus ideas nuevas y no quedar tranquilo hasta que consigue desahogarse haciéndolas públicas. El ejemplo que aporta William James es el de George Fox, fundador de la religión cuáquera, quien en una cita autobiográfica dice: *era tan poderoso el fuego del Señor en mis pies y en todo mi cuerpo que no volví a ponerme los zapatos…yo obedecía las palabras del Señor*.

En las conferencias VI y VII, aborda, entre otras cuestiones, el tema del mal, para William James, el mal es irracional y no se debe conservar, ni consagrar en ningún sistema final de la verdad. Antes, el propio filósofo mostraba su desacuerdo con Hegel para quien el mal es subsumido dialécticamente. Para James el mal

6 James, W. Op. Cit. Pág. 40.

carece de entidad, por ello, afirma: "Hay personas para quienes el mal significa un mal ajuste con las cosas, una correspondencia errónea entre la vida personal y el medio ambiente"[7]. Se observa cómo nuestro James articula la noción de verdad con la de racionalidad. Podemos preguntarnos ¿una acción mala se vincula con la ausencia de racionalidad? La respuesta parece ser afirmativa. La cuestión del mal se vincula con la adecuación conveniente entre la acción humana y nuestro ambiente.

Por otra parte, para James, la melancolía es una disposición fundamental de la religiosidad. El origen psicopático del fenómeno religioso se funda, según nuestro autor, en que todos somos débiles en algo; en el temperamento psicopático se da la emotividad, necesaria para la percepción moral. El amor metafísico y el misticismo estimulan el interés personal más allá de la superficie del mundo de la razón. En el caso de León Tolstoi (ejemplo de melancolía religiosa que analiza James) la sensación de que la vida poseía algún significado desapareció por completo y el resultado fue una transformación en la expresión total de la realidad. La melancolía de Tolstoi se manifiesta como la pérdida de sentido del mundo.

William James y Ralph Emerson

Una de las intenciones del presente trabajo es tender líneas de contacto entre la concepción de religión en James y el trascendentalismo de Emerson a partir del texto de Federico Carpenter, quien encuentra en la psicología de la religión de James un neo trascendentalismo. Señalemos que el pensamiento trascendentalista surge a principios del siglo XIX, en Massachusetts, ante el

7 James, W. Op. Cit. Pág. 43.

deterioro y poca aceptación social de la doctrina calvinista y como reacción ante la progresiva secularización de la modernidad filosófico-cultural bajo el empuje de la ciencia y la tecnología. Influidos por el romanticismo de Johann Wolfgang von Goethe, Samuel Taylor Coleridge y William Wordsworth, los trascendentalistas se preguntaban: "¿por qué no tener una poesía y una filosofía de intuición y una religión formada por una revelación, hecha a nosotros mismos?"[8]

La intuición subjetiva –"el más alto poder del alma"– se convierte en fuente de verdad y de una conciencia común que liga a la humanidad. Y aun más: Dios es inmanente al universo. El ensayista Ralph W. Emerson (1803-1882) fue la figura más relevante del trascendentalismo. En su ensayo *Nature* –publicado en Boston, en 1836– escribe: "Todo espíritu se construye una casa, y más allá de esa casa, un mundo, y más allá de ese mundo, un cielo. Entonces sabes que el mundo existe para ti. Lo que somos es lo único que podemos ver. Construye entonces tu propio mundo. Tan lejos como conformes tu vida a la idea pura en tu mente, ella se desplegará en grandes proporciones"[9].

El movimiento o doctrina espiritual trascendentalista rechazaba los convencionalismos; promovía la ideología de la *Free Church* (iglesia libre). El mensaje de Ralph W. Emerson alentaba al individuo a romper con la tiranía de la tradición religiosa rigorista y con la nostalgia del pasado. Para alcanzar instancias de libertad es necesario el re-encuentro con la naturaleza y comprender que

8 Citado por Carpenter, Federico: *William James y Ralph Emerson*. Barcelona. FCE. 2009. Pág. 27.

9 Emerson, Ralph W. *El espíritu de la naturaleza*. Pág. 4. Disponible en http://files.bibliotecadepoesiacontemporanea.webnode.es/200000114-7142571c08/Ralph%20W.%20Emerson.pdf

la confianza y realización de uno mismo –*the self-reliance*– depende de sentir en nosotros el poder que lo natural nos concede. Emerson escribe: "El amante de la naturaleza es aquel cuyos sentidos interiores y exteriores aún siguen amoldados verdaderamente el uno al otro; aquel que ha conservado en la madurez el espíritu de la infancia (…) la naturaleza dice: *he aquí mi criatura, y a pesar de sus impertinentes aflicciones, conmigo estará contenta*"[10]. Observemos cómo subraya Emerson la condición de criatura de la persona, amar la naturaleza no solo nos recuerda que somos parte de ella misma sino que realza nuestro espíritu de pureza, el de la infancia.

Tanto Ralph Emerson como William James consideran, señala Federico Carpenter, que "gracias a la Deidad, el pensamiento se renueva incansablemente cada día, y todo aquello sobre lo que brilla es, como si de polvo o arena se tratase, un nuevo objeto con innumerables relaciones"[11]. Esta idiosincrasia religiosa americana y de educación liberal de ambos pensadores articula la exaltación de la libertad individual y la fe en Dios con la posibilidad de un pensar ligado a la vida concreta de cada criatura que ilumina –por instantes– los contextos vitales mismos.

Para William James el vínculo religioso entre Dios y la criatura se gesta en soledad, nos dice: "La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador"[12]. La religión personal o mejor dicho la vivencia privada de lo religioso es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico. Un devoto humanismo se entrelaza con el sentimiento religioso que "es la beatitud del hombre partícipe

10 Emerson, Ralph W. Op. Cit. Pág. 5.
11 Carpenter, Federico. Op.Cit. Pág. 28.
12 James, W. Op. Cit. Pág. 37.

del infinito, el amor le conforta cuando elige advertido por el cielo, la obra grande y buena y penetran en su alma profundas melodías celestiales"[13]. De modo muy similar concibe la religión Ralph Emerson; para este norteamericano, el universo posee un alma ordenadora divina que es moral y es también el alma interna del hombre. La dimensión religiosa de la vida emana cuando nos aproximamos y sumergimos en la naturaleza. Para comprender en profundidad esta dirección que puede asumir lo religioso nada mejor que estas palabras de Emerson: "En el bosque, un hombre también se desprende de sus años, como una serpiente de su piel (…) En los bosques está la perpetua juventud. En esas plantaciones de Dios reinan la santidad y el decoro".[14]

Precisamente la poesía de Walt Whitman (1819-1892) materializa esta noción de lo religioso, esa hermandad del humano con la naturaleza, que James expone en sus conferencias y que Emerson defiende en sus escritos. Citemos unos versos poéticos de Walt Whitman, donde el poeta se pone en la piel de Jesucristo y siente que Dios hecho hombre (Cristo) camina las calles de los Estados Unidos

> En vano me atravesaron las manos con clavos / Recuerdo mi crucifixión y mi sangrienta coronación / recuerdo a los que se burlaban y los insultos abofeteándome / el sepulcro y la sábana blanca me han delatado/ estoy vivo en Nueva York y San Francisco / de nuevo recorro las calles después de dos mil años[15].

13 James, W. Op. Cit. Pág. 38.

14 Emerson, Ralph W. Op. Cit. Pág. 4.

15 Disponible en http://www.vanguardia.com.mx/columnas-elpatriarca-2317670.html

La concepción pragmatista de la religión que William James acuña en su obra muestra que está en consonancia con la idiosincrasia norteamericana de principios del siglo XX. La cualidad de lo divino surge precisamente desde la humanidad más hondamente percibida, no desde lo institucional. Un canto a mí mismo –*the song of myself*– posibilita que cada humano lleve consigo mismo el bagaje de sus anhelos de felicidad y es ese equipaje de nuestro propio ser la huella infinita de Dios encargada de recordarnos nuestra finitud. Uno de los casos que James expone sobre melancolía religiosa es el de un anónimo paciente que escribe en francés –y tras el cual muchos han visto al mismo James– este paciente evidencia una melancolía que se manifiesta en forma de un pánico universal a volverse loco.

Para William James, "el carácter santo –nos dice– es aquel para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal, y existe una panorámica compuesta por la santidad universal, que es la misma para todas las religiones"[16]. La santidad significa un rechazo del egoísmo, una sensibilidad expansiva, alegre, afirmativa, y una rendición de la propia voluntad a lo que se considera la voluntad superior de Dios. A su vez, estas características del carácter santo conllevan toda una serie de consecuencias prácticas, como el ascetismo, la fortaleza del alma, la pureza, la caridad. Podemos observar cómo la santidad se vincula con características virtuosas susceptibles de experimentarse, de vivirse y de ponerse en práctica con los demás.

Conclusiones

José Antonio de la Rubia Guijarro señala que en *Las variedades*

[16] James, W. Op. Cit. Pág. 42.

de la experiencia religiosa de W. James "el psicologismo recorre todo el libro a partir de su concepto central experiencia religiosa entendida como un estado psicológico individual (…) lo sentimental, lo subconsciente y lo irracional son la fuente primaria de la que brotan las creencias"[17]. Sin embargo, las ideas sobre religión de William James re-leídas en conexión con la doctrina trascendentalista de Emerson parecen no solamente enriquecer el contexto cultural de la obra de W. James sino posibilitan descubrir analogías en el modo de concebir lo religioso.

Ambos autores, siguiendo la tesis de Federico Carpenter, consideran que la dimensión de una praxis de los sentimientos prevalece sobre lo teórico-conceptual. La experiencia individual prima sobre lo institucional. Tanto W. James como R. Emerson descubren a Dios –a veces llamado Deidad– en el vínculo que los humanos tejen con la Madre Naturaleza. Este aspecto resulta crucial, principalmente para Emerson, quien caracteriza el sentimiento de criatura como un estado de pureza alcanzado por la mayor cercanía respecto de una vida en hermandad con la naturaleza.

Nos asomamos también a la poesía de Whitman, quien desde el discurso poético, reivindica muchas de las ideas que sustentan William James y Ralph Emerson respecto de la dimensión religiosa. Un poema de Whitman –como vimos– imagina a Jesucristo exclamando *en vano me atravesaron las manos con clavos*. La tarea y la vocación siempre inconclusa del cristiano revive en nuestra contemporaneidad en crisis. Un humanismo devoto podemos

[17] De la Rubia Guijarro, José Antonio. "Es solo una experiencia religiosa". Disponible en http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/viewFile/1103/1300

alcanzar si intentamos recrear desde la esfera de los sentimientos nuestro apego a la naturaleza y el vínculo bondadoso con Dios y con el prójimo.

Bibliografía

Carpenter, Federico: *William James y Ralph Emerson*. Barcelona. FCE. 2009.

De la Rubia Guijarro, José Antonio: "Es solo una experiencia religiosa". Disponible en http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/viewFile/1103/1300

Emerson, Ralph W.: *El espíritu de la naturaleza*. Disponible en http://files.bibliotecadepoesiacontemporanea.webnode.es/200000114-

James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*. México. FCE. 2012.

Taylor, Charles: *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona. Paidós. 2004.

Dos posibles interpretaciones evolucionistas de las creencias religiosas

María Natalia Zavadivker
FBQF-UNT-CONICET
zavadivker@yahoo.com.ar

Introducción

Las reflexiones que orientan este trabajo se inspiran en el libro *Dios está en el cerebro,* de Matthew Alper. Alper argumenta, mediante pruebas neurofisiológicas y justificaciones genéticas, fundamentadas a su vez en explicaciones evolucionistas, que las creencias religiosas y las presuntas experiencias en las que se fundan no serían más que el producto de modificaciones específicas en la neuroquímica del cerebro, pretendiendo demostrar que la creencia en Dios es fruto de una programación genética que "está allí" porque proporciona algún beneficio adaptativo a la especie humana. En otras palabras, la tendencia humana a creer en una divinidad existe por su eficacia biológica (en la dirección de incrementar nuestro bienestar, huir del dolor, proporcionar una base para la regulación normativa del comportamiento, etc.) y no porque tal creencia posea valor cognitivo, vale decir, no porque represente o refiera a una entidad existente fuera de nuestra mente.

Independientemente de la plausibilidad de esta hipótesis, cabe señalar que las evidencias proporcionadas por Alper no permiten concluir la inexistencia de una entidad divina, no sólo por la imposibilidad de contrastar empíricamente enunciados referen-

tes a entes metafísicos, sino porque la propia perspectiva evolucionista soportaría argumentos contrarios igualmente consistentes con la teoría de la selección natural. Por ejemplo, aun cuando existan evidencias de cambios en los patrones de actividad cerebral durante una experiencia mística (disminución del flujo sanguíneo en la amígdala –región asociada a emociones como miedo y ansiedad–, el lóbulo parietal –lo que provocaría cierta sensación de distorsión espacio-temporal–, y el lóbulo frontal –que explicaría la sensación de disolución de la conciencia–), esto no prueba que tales experiencias sean producto de ficciones construidas por la propia mente. También podría argumentarse que se trata de evidencias de la presencia de entidades *reales* que nuestra mente es capaz de inteligir de algún modo.

Lo que sugiero es que el mismo fenómeno –vale decir, la posesión de creencias religiosas, las experiencias místicas, los cambios fisiológicos experimentados durante el rezo, y, en términos generales, cualquier tipo de inclinación hacia la religiosidad o espiritualidad– admite una interpretación *realista* y una *pragmática*, y que ambas son compatibles con la teoría evolucionista. El realismo supone que toda creencia posee un contenido cognitivo, de modo tal que, "creer en 'p'" equivale a creer que 'p' es verdadera, vale decir, que dicha proposición refiere a alguna entidad efectivamente existente. Este criterio es fácilmente aplicable a las proposiciones descriptivas del tipo "Afuera llueve", o "El gato maúlla". Pero existen otras creencias que sustentamos no porque sean verdaderas o falsas, vale decir, no porque describan algún hecho o entidad, sino porque nos resultan útiles para desempeñarnos en la vida práctica. A esta categoría pertenecerían todas las creencias orientadas a la toma de decisiones, incluyendo las creencias morales o juicios valorativos: cuando afirmamos que enunciados

como "Respetar las normas es bueno" son *verdaderos*, adjudicamos al término 'verdad' el sentido pragmático que quiso darle William James: no estamos asumiendo que nuestra estimación se corresponde con algún tipo de realidad ontológica existente *per se* en el mundo mismo. Lo que hacemos es creer en ciertas consignas morales porque nos resultan útiles o eficaces para desempeñarnos en la vida práctica (por ejemplo, porque permiten regular las prácticas sociales a fin de favorecer la convivencia). Las posiciones realistas, entrampadas en la idea de que toda creencia debe tener un contenido cognitivo o representacional, tienden a multiplicar las entidades al suponer que las creencias, para ser verdaderas, deben corresponderse con algo efectivamente existente (error que, como lo reveló la filosofía analítica, deriva de la tendencia a atribuir status ontológico a términos abstractos que sólo existen en el lenguaje). Por su parte, el pragmatismo puede adoptar una versión extrema en el sentido inverso, al considerar que cualquier creencia (aun las específicamente cognitivas) debe ser juzgada sólo por su eficacia en la vida práctica, independientemente de su valor de verdad (vale decir, de su correspondencia con hechos efectivamente existentes). A mi juicio, lo más adecuado es aplicar el criterio correspondentista de verdad a las creencias cognitivas que procuran describir fenómenos empíricamente contrastables, y reservar el criterio pragmático para las creencias que orientan los juicios prácticos, vale decir, aquellas relativas a la toma de decisiones en la vida cotidiana.

Valor pragmático y pretensión de verdad

Ahora bien, una pregunta que sería lícito formularse es ¿a cuál de estas dos clases pertenecerían las creencias religiosas? Si abordamos el asunto desde el punto de vista pragmático, se trata

de creencias que promueven de hecho ciertos comportamientos y actitudes. Por un lado, poseen un alcance normativo que contribuye a orientar las acciones humanas en una dirección determinada, que puede ir desde la observancia de un conjunto de rituales indicadores de la pertenencia a un credo, hasta el ajuste del comportamiento moral a los mandatos promovidos por dicha religión (por ej., desde promover el amor, la paz y la fraternidad, hasta instar a la intolerancia, la guerra, la represión o la validación del *statu quo*). También las religiones pueden favorecer ciertas actitudes y sentimientos capaces de influir en el equilibrio psicológico y emocional de sus adeptos (seguridad, confianza, esperanza, empatía, indulgencia, o bien culpa, miedo, remordimiento, autorepresión, auto-condena –y la misma severidad moral con el prójimo–, etc.). Pero, por otro lado, está claro que las religiones no son sólo un conjunto de mandatos morales. Las creencias religiosas tienen además una pretensión cognitiva de verdad en el sentido anteriormente mencionado, ya que su completa legitimación se funda en la posibilidad de demostrar que no son construcciones humanas arbitrarias, sino que refieren a una realidad que está allí afuera y puede ser captada por el ser humano: la existencia objetiva de Dios (o, para ampliarlo a cualquier tipo de religión, incluyendo las politeístas, de una o más entidades trascendentes capaces de provocar efectos sobrenaturales, vale decir, fenómenos que trascienden las leyes del mundo natural). En síntesis, y en respuesta a la pregunta planteada, las creencias religiosas serían al mismo tiempo creencias cognitivas (ya que poseen un contenido cognitivo determinado, vale decir, incluyen un conjunto de afirmaciones que pretenden referirse o representar un estado de cosas real y pre-existente); y creencias pragmáticas (capaces de promover actitudes y sentimientos y orientar la acción moral).

La explicación realista y la pragmática en el contexto de la teoría evolucionista

A su vez, tanto la posición realista como la pragmática pueden aportar, desde una perspectiva evolucionista, explicaciones plausibles del origen y funcionalidad biológica de nuestras creencias y disposiciones, dando cuenta de por qué éstas se habrían fijado por selección natural en nuestro bagaje genético y en nuestra arquitectura psicológica. Así, el pragmatismo podría argumentar que nuestras estructuras perceptuales y cognitivas no tienen por qué proporcionarnos representaciones adecuadas y fieles de la realidad externa, puesto que éstas evolucionaron exclusivamente por su utilidad para ayudarnos a lidiar eficazmente con problemas comunes del entorno. El realismo, en cambio, sostendría que, si tales estructuras cognitivas favorecieron un desempeño conductual exitoso, es justamente por su capacidad para proporcionarnos representaciones adecuadas del entorno, vale decir, que se correspondan (al menos parcialmente) con lo que sucede en la realidad, pues si en lugar de capturar información relevante del ambiente nuestra mente sólo fabricara quimeras ¿cuál sería su valor adaptativo?

Apliquemos, entonces, cada uno de estos argumentos al problema de las creencias religiosas: un realista podría argumentar que la disposición de nuestra especie a creer en la existencia de una entidad o entidades trascendentes 'está allí' porque efectivamente tales entidades existen, de ahí la posibilidad de que poseamos ciertos mecanismos psíquicos que nos habiliten para captar de algún modo la presencia de las mismas (por ejemplo, ciertas experiencias místicas, o cierta capacidad de intuir espontáneamente la presencia de Dios). El pragmatismo, por el contrario, argumentaría que poseemos tales creencias y disposiciones sólo

porque éstas nos reportan algún tipo de beneficio adaptativo relevante. La sustentación de creencias religiosas y espirituales podría reportarnos importantes ventajas, tanto en el plano psicológico individual, como en el plano social.

En términos de beneficios psicológicos o existenciales, dichas creencias podrían proporcionarnos:

- La sensación de que gozamos de la protección de un padre omnisciente y todopoderoso.
- La adjudicación de un sentido trascendente y una lógica subyacente tanto a los acontecimientos de nuestra vida personal, como a los de la historia de la humanidad y del Universo en general, ya que no toleramos la suposición de que experiencias emocionalmente significativas (tales como situaciones límites y tragedias personales) ocurran por un mero capricho del azar o por razones arbitrarias. Sólo nos consuela pensar que tales sucesos ocurren "por algo", como desafíos que nos pone Dios para aprender algo relevante o hacernos más fuertes, creencia que opera como un atenuante del dolor y un estímulo para sobrellevar situaciones emocionalmente difíciles.
- La garantía de inmortalidad –vale decir, de que seguiremos existiendo de algún modo más allá de la muerte–, ya que, como señala Miguel de Unamuno, no podemos concebirnos como "no existiendo".
- La sensación de que podemos controlar de algún modo los sucesos futuros o asegurarnos buenos resultados mediante estrategias como rezos, ofrendas y promesas. Esto operaría además como un modo de evadirnos de nuestra propia responsabilidad como especie humana, al depositar la solución de los múltiples problemas que debemos enfrentar en un ser trascendente que todo lo puede, en lugar de asumir la pesada

carga de tener que buscar soluciones por nosotros mismos cuando sentimos que las situaciones nos sobrepasan.

- La esperanza de obtener favores y compensaciones futuras, o al menos el consuelo de un más allá en el que se pagarán las injusticias terrenales.

En lo atinente a las ventajas de sustentar un orden social sobre bases religiosas, brevemente podemos citar las siguientes (entre otras):

- Un modo de hallar una justificación trascendente, y por ende objetiva, de los valores éticos necesarios para la convivencia social.
- Un modo de favorecer la cohesión social, al promover la identificación de los individuos con su grupo de pertenencia, lo que favorecería los lazos gregarios y de apoyo mutuo entre los miembros de una misma congregación (esta ventaja no sería específica de la religión, sino extensible a cualquier organización social que promueva el sentido de pertenencia de un individuo a un colectivo social).

En otras palabras, la propia complejización de nuestras capacidades cognitivas habría dado lugar a un psiquismo más frágil y vulnerable: somos los únicos animales conscientes de nuestra condición mortal, y, por ende, de la finitud de nuestra existencia; los únicos capaces de proyectarnos a futuro, de modo tal que la preocupación por garantizar nuestra supervivencia no se dirime sólo en términos del presente inmediato, sino que nos exige una proyección a largo plazo, lo que aumenta nuestros niveles de ansiedad; los únicos con pautas de comportamiento no programadas instintivamente, por lo que necesitamos asirnos de normas de conducta percibidas como objetivamente válidas que nos eviten

la tarea de tomar decisiones autónomas, etc. Esta fragilidad existencial operaría como una presión selectiva interna capaz de generar mecanismos psíquicos compensadores, tales como la creencia en entidades sobrenaturales, que contribuiría a disminuir nuestros niveles de ansiedad (bajo el supuesto de que todo tiene un sentido y una causa justificable, y un ser superior vela por nosotros), además de proporcionarnos la garantía psicológica de que nuestras normas morales están avaladas por una entidad trascendente.

Bibliografía

Alper, Matthew, *Dios está en el cerebro,* Colombia, Ed. Norma, 2008.

Golombek, Diego, *Las neuronas de Dios,* Barcelona, Siglo XXI, 2014.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. Península, 1999.

Zavadivker, Ma. Natalia, "Adaptación biológica y valor de verdad en creencias cognitivas y morales", *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, vol. II, 2014.

Zavadivker, Ma. Natalia, "Hacia un intento de distinción entre normas morales y convenciones sociales", Actas de las XV Jornadas de Filosofía del NOA, Edic. de la Universidad Nac. de Salta, 2014.

Zavadivker, Ma. Natalia, *Homo eticus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*, S. M. de Tucumán, Edic. La Monteagudo, 2014.

La concepción de la religión en C. S. Peirce y W. James

María José Colombres Garmendia
UNT

> *La religión sin la ciencia estaría ciega, y la ciencia sin la religión estaría coja también.*
>
> Albert Einstein

La religión es sin duda uno de los grandes temas de reflexión humana a lo largo de la historia, pues es eje dador de sentido en muchos casos, y motivo de largas indagaciones para la filosofía; particularmente en el pensamiento de Charles S. Peirce y William James hallamos presente reflexiones de esta naturaleza, ligadas a otras nociones igualmente vitales –como la de ciencia–, por ello nos proponemos dar aproximaciones sobre cómo la han concebido, para lo cual nos valdremos de algunos escritos propios de nuestros autores y otros de interpretación; tratando de dar cuenta de manera expositiva qué papel tienen la religión y Dios en cada una de esas filosofías.

1. En Peirce

Charles S. Peirce, filósofo, químico y astrónomo estadounidense (1839-1914), tuvo gran interés no sólo por la filosofía y las ciencias, sino también por la religión. Es así que ciencia y religión teñirán profundamente su filosofía y su vida.

Para Peirce creer en Dios y llevar a cabo actividades científicas

son dos cuestiones que no pueden ser concebidas sin tomar en cuenta la íntima relación que guardan entre sí. De hecho, las tareas que lleva a cabo un científico son esencialmente religiosas, cree que la religión debe confiar en la ciencia, puesto que son una unidad. Esto muestra una verdadera originalidad en su pensamiento, ya que planteará la cuestión Dios-ciencia desde una perspectiva, que podríamos decir, que se "libra" de explicaciones metafísicas –que tan a menudo se han dado en la filosofía– guiándose, más bien, por el proceder científico para explicarla.

Su idea de la religión será fuertemente teísta, en decir, creerá en que existe un Dios creador del universo que interviene en su evolución. Vemos que a lo largo de sus obras hay una fuerte preeminencia de la preocupación por el conocimiento, en este sentido también le preocupa cómo es que accedemos a Dios, puesto que no fue partidario de afirmar que se lo conoce puramente por la razón ni puramente por la experiencia, sino más bien, como en la ciencia, que se necesita de ambos factores para acceder a éste.

Nuestro autor no duda en absoluto de la realidad[1] de Dios, y considera que la forma de llegar a conocerlo va ser una vía en la que se maticen lo empírico y lo racional. Dice que a menudo se le ha preguntado si cree o no en Dios, a lo que responde convincentemente que sí. Su personalidad y obra (especialmente la de su madurez) evidencian una afinidad por la iglesia protestante, las prácticas y organizaciones eclesiásticas, como las ceremonias de la comunión vividas como un momento de encuentro con el crea-

[1] Habla de "realidad" de Dios antes que de "existencia" puesto que reserva este término para seres y acontecimientos espacio-temporales, típicamente del modo de ser de la segundidad, una de sus tres categorías.

dor –esto no compartiría James–, motivo por el cual nos atrevemos a afirmar que, al contrario del proceder de muchos hombres de ciencia, nuestro pensador sostuvo fervientemente siempre la realidad de Dios; por ello nunca dividió las aguas entre religión y ciencia, muy por el contrario, se valió de esta unidad para estudiarlas, una en función de la otra.

Nubiola dice: "para Peirce Dios es real y la Mente divina es creadora (…) Además Dios es omnipotente, omnisciente, inefable, providente y no sujeto al tiempo. Por lo tanto, Peirce considera a Dios como un ser necesario, creador y que se constituye en ideal que gobierna la vida humana (…)".[2] Con todo lo dicho, Peirce no desconoce que, por sus características, Dios es un objeto incompresible, por lo cual las ideas que de él podamos llegar a tener van a ser vagas; pero esto no implica que no podamos llegar a él, cree que teniendo un espíritu científico, teniendo un espíritu que indaga acerca de la naturaleza de las cosas es que podemos llegar a Dios.

En cierto sentido, Peirce y James compartirían la idea de que, para acceder a Dios, a su idea, no debemos guiarnos estrictamente por la razón o por la experiencia de modo excluyente, como ya venimos advirtiendo, sino que surgiría de la combinación de ambos recursos cognoscitivos, lo cual constituye una prueba de que hasta en lo procedimental ciencia y religión no avanzan por senderos muy distintos, y que de base la contradicción ciencia-religión tan promulgada por ambos bandos, no sería tal.

Para mostrar que no hay contradicción entre ciencia y religión, usará el modo de proceder de la ciencia para estudiar el tema de

[2] Nubiola, J., "C. S. Peirce y la abducción de Dios", *Revista Cuenta y razón*, 2006, disponible en: http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/143/Num143_005.pdf, p. 5.

Dios y la religión, principalmente usará la abducción. La abducción entendida como la actividad de plantear hipótesis frente a hechos extraordinarios y de allí deducir consecuencias probables que verifiquen esas hipótesis.

No hay contradicciones entre ciencia y religión, la ciencia sin las formas emotivas y experienciales de la religión sería un mero cientismo, una teoría ineficaz y sin inspiración, y la religión sin ciencia se convertiría en ciega e incapaz de conocimiento.[3] Del mismo modo concibe la relación que tiene el científico con Dios, pues dice que muchas de las personas de ciencia que se declaran no creyentes, en realidad creen en Dios puesto que nuestros sentimientos están siempre apuntando hacia la verdad.

¿Cómo llegamos a Dios? Así como Peirce le dedicaba cientos de horas a la observación y contemplación del firmamento, así podemos hacerlo con el gran creador, basta elevar la mirada. Pero también, como ya advertimos, la abducción –de la mano de la experiencia– tendrá un papel importantísimo en el argumento acerca de Dios que brindará.

Para Peirce, Dios es objeto de experiencia más que objeto de fe: "¿De dónde vendría una idea tal, como la de Dios, si no es de la experiencia directa?" El conocimiento de Dios, como cualquier otro, depende de la experiencia, pues "no podemos conocer nada excepto lo que directamente experimentamos".[4]

De la mano de todo lo dicho viene inevitablemente su Argumento Olvidado que se va derivar en parte de lo antes expuesto; este argumento consiste no en una prueba de la existencia de

3 Nubiola, J., Op. Cit., p. 6.

4 Nubiola, J., Op. *Cit*., p. 8.

Dios[5], sino más bien es una explicación de nuestra habilidad para la abducción, es decir, de nuestra habilidad para adivinar la respuesta correcta eligiéndola de entre un montón de opciones, del mismo modo en cómo ha procedido históricamente el hombre de ciencia a través de conjeturas de las que ha derivado las leyes de la naturaleza. Para esta elección de la respuesta correcta mezclamos lo instintivo y lo racional que hay en nosotros.

Por otro lado, basándose en la eficacia del científico es que afirma que, hay razón para creer que Dios es el creador de la mente humana y de la naturaleza, es decir, la efectividad con la que se lleva a cabo la empresa científica es para Peirce un gran indicador de la realidad de Dios, junto con las pruebas de cierta perfección con la que cuentan sus creaturas, que no podría ser más que la semejanza de la imagen de su creador.

Cuando el hombre llega a comprender que Dios es, llega al nivel más alto al que se puede aspirar, puesto que al comprender esto estamos comprendiendo también la totalidad del universo físico–psíquico, y el hecho mismo de esta actividad de comprensión –desde una aventurada interpretación personal– constituiría un motivo más para creer en su "existencia", puesto que Peirce afirma que "su ciencia [la de Dios] no puede subsistir sin él"[6], y así la creencia resultaría inevitable e instintiva.

5 O' Hara, D., "El sentimiento que nos invita a rezar: el aspecto religioso de la filosofía de Charles S. Peirce" en Hynes y Nubiola (eds.), *Charles S. Peirce ciencia, filosofía y verdad*, San Miguel de Tucumán, La Monteagudo, 2016, p. 150.

6 Nubiola, J., "C. S. Peirce y la abducción de Dios", *Revista Cuenta y razón*, 2006, disponible en: http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/143/Num143_005.pdf, p. 7.

2. En James

William James[7], EE.UU (1842-1910), filósofo y psicólogo; junto a Peirce son considerados los fundadores del Pragmatismo. Notable por sus aportes para la independización de la psicología como disciplina, por su personalidad depresiva buscará constantemente doctrinas que inspiren a la felicidad, criado bajo la influencia del protestantismo rechazará toda institución; de grande tiene contacto y mucha afinidad con el movimiento conocido como la *New Thought*.[8] Fue partidario del empirismo, del individualismo y de que la filosofía use un lenguaje ordinario claro, entre tantos otros aspectos interesantísimos de su filosofía.

Desde la importancia que le da a lo individual y personal, y desde el rechazo al cualquier tipo institucionalizado de religión es que va a enfocar nuestro tema; en las conferencias contenidas en *Las variedades de la experiencia religiosa* anuncia que para nada se ve interesado por la religión tomada desde el punto de vista institucional que establece jerarquías en pos de una organización eclesiástica, la que hace perder el verdadero sentido espiritual, es decir, la que toma en cuenta los ritos, los cultos o procedimientos orientados a una deidad; sino por la religión personal en la que se atienden las disposiciones más internas y a la conciencia de los hombres religiosos. Dicho con sus palabras, la que va de

7 http://www.unav.es/gep/JamesPerfilBiografico.html

8 El Nuevo Pensamiento es una corriente filosófica que surgió a mediados del siglo XIX en Estados Unidos. Proclama la *necesidad de una experiencia directa con el Creador, sin necesidad de intermediarios*. El mensaje central del Nuevo Pensamiento es que el pensamiento de cada persona da origen a sus experiencias, a su visión del mundo. Por ese motivo el Nuevo Pensamiento pone un gran énfasis en la actitud mental positiva, la meditación y los ejercicios de afirmaciones. Extraído de: https://es.wikipedia.org/wiki/Nuevo_Pensamiento

corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador. A esta última la considerará más fundamental que cualquier teología o sistema eclesiástico.

Religión para él serán "(…) los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad"[9], siendo acá la divinidad considerada en un amplio sentido como aquello a lo que el hombre ve como una verdad primordial, aquella realidad primaria a la que el hombre se siente solemne y gravemente impulsado, y no restringida a una deidad en particular ni menos a un Dios, puesto que hay religiones sin Dios, como el budismo por ejemplo.

En relación a lo que anunciamos –que su filosofía responde a los problemas que lo abatían, a sus grandes preocupaciones por lo espiritual y también al contexto histórico-cultural en que pensó– es que giran todas estas conferencias en *Las variedades de la experiencia religiosa*, centrándose en el estudio de cada experiencia individual o subjetiva de la religión en cada quién, desde el abordaje de la psicología que él está inaugurando.

Nuestro autor verá a la religión como aquella experiencia que viene a rescatarnos, como propiciadora de un estado de ánimo que se convierte en el lugar donde podemos encontrar seguridad, puesto que vivifica ese mundo interior de cada hombre, y este tipo de sentimientos sólo lo encontramos en ella. Estas ideas tienen el mayor sentido si tenemos presente que James las está pensando no sólo como filósofo sino también como psicólogo.

James afirmaba que vivimos en un mundo visible, tangible,

9 James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. J. F. Yvars Ediciones Península, 1994, p. 34.

experimentable, que se extiende hasta otro que es invisible, pero que no podemos conocerlo empíricamente, lo cual no indica que debamos dejar de buscar su sentido o significado, puesto que es lo que dota de sentido a nuestra vida aquí y ahora, y por qué no, a los grandes enigmas de todo lo que nos rodea.

Con todo lo dicho, también vemos que esto está en consonancia con lo que promueve el pragmatismo, puesto que la religión así concebida es eficaz, sirve y nos proporciona efectos positivos, por ejemplo, si un hombre practica ritos desde su fe y eso genera calma en su corazón desesperado, acá la religión es eficaz.

> El norteamericano no solamente relacionó la religión con la salvación, donde bien podía hacer referencia a eventos escatológicos, también la entrelazó con la felicidad. En la obra "*Las variedades de la experiencia religiosa*" arguyó que quien poseía una creencia religiosa, poseía la felicidad y la intuición de la verdad, tal como lo habían descrito los místicos. Para él la vida religiosa, las renuncias y los sacrificios estaban positivamente unidos, e incluso añadían sacrificios innecesarios para que aumentara la felicidad.[10]

En la última conferencia de *Pragmatismo*, la VIII, dice que según los principios pragmatistas no puede rechazarse algo que proporciona consecuencias útiles, esto aplicaría perfectamente al caso de la religión. Lejos de tratar la existencia o realidad de Dios desde una justificación metafísica, James en estas partes de las dos obras que tomamos, toca al absoluto muy superficialmente

[10] Otavo Cardozo, C. H., El *concepto de "creencia religiosa" de William James en la obra de Miguel de Unamuno,* Universidad Pontificia Bolivariana, 2016, p. 73.

y en virtud de ser objeto de las religiones, solamente; contrario a lo que expusimos en Peirce.

Dice James que la utilidad del Absoluto ya se ha visto harto probada a lo largo de la historia de las religiones, en esta conferencia habla sobre la posibilidad de la salvación del mundo, frente a la cual el pesimismo considera que no hay posibilidad de salvación y el optimismo que dice que la salvación es inevitable; en una posición intermedia se encuentra el pragmatismo, que es una posición meliorista que frente a la salvación dice que ni es inevitable pero tampoco imposible, y será más probable en cuanto haya más condiciones reales que lo propicien.

Poniendo el acento en la religión y el actuar individual es que James no rechaza la posibilidad de que con su propia acción cada hombre pueda crear la salvación, pero también afirma que el mundo en su acontecer es el propio mundo del Absoluto, éste hace que el mundo fenoménico sea, es como él quiere que sea, es decir que la salvación también ha de depender de este absoluto, y que los deseos de cada particular son una condición de posibilidad para que su salvación acontezca.

Ante todo lo dicho, el pragmatista vive bajo un plan de posibilidades no garantizadas, posibilidades que van a necesitar de su intervención para consumarse muchas veces. Los monoteísmos han atribuido estas funciones a Dios, y acá es donde James hace una distinción bastante esclarecedora, la de que Dios y el Absoluto sólo tienen en común su característica de sobrehumanos.

"Según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, entonces es verdadera"[11], a esto nos referíamos cuando decía-

[11] James, W., *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar,* trad. Ramón del Castillo, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 231.

mos que el autor no ahonda ni pretende dar definiciones de Dios, puesto que no es una cuestión fácil de tratar y que históricamente se ha visto en problemas con el resto de nuestras creencias, es decir, para señalar algo de éste debemos concentrarnos en hacerlo de un modo tal que combine satisfactoriamente con todas las otras verdades operativas que poseemos. Con todo, no afirma que nuestra experiencia humana sea la más alta forma de experiencia que exista, dejando así, margen de sospecha de que hay experiencias de carácter sobrenatural, o que están más allá de lo experimentable o positivo.

Observando la historia y las experiencias de las religiones, James afirma que es muy probable que existan poderes superiores y que estos actúen para salvar al mundo. Pero el pragmatismo no propone tal o cual religión como la más adecuada para fines felices, pues eso se ve en el funcionamiento y a la larga. Entonces, el tipo de religión más adecuada, le parece, sería una pluralista y moralizadora como la mejor de las síntesis para él. Una cita final nos lo hará ver mejor:

> "Entre los dos extremos, entre el crudo naturalismo, por una parte, y el absolutismo trascendental, por otra, quizás decidan que lo que ahí me he tomado la libertad de calificar como teísmo de tipo pragmatista o meliorista es exactamente lo que ustedes requieren".[12]

Conclusiones

La filosofía de Peirce muestra la profunda relación entre ciencia y religión, que no sólo está plasmada a lo largo de su

[12] William James, Op. Cit., p. 232.

prolífica obra, sino también en su vida; del mismo modo vemos que los problemas que atravesaron la vida de James lo harán pensar la religión efectiva como aquella experiencia que rescata, da sentido y acerca al hombre a las formas más puras de felicidad.

Peirce vio en la religión y el conocimiento de Dios un proceder parecido al de la ciencia, porque ciencia y religión conforman una unidad, hablan el mismo lenguaje, una no sería tal sin la otra, para él la investigación científica fue considerada como una tarea religiosa, el científico no debe dejar de adorar a Dios en el desarrollo de las ideas y búsqueda de la verdad.

James por su parte, a nuestro modo de entenderlo, no se encuentra muy alejado, en cuanto tomó en consideración los efectos que proporciona la religión en los hombres, sin tratar en profundidad el tema Dios, vimos que presenta a la religión en tanto le da efectos positivos al individuo.

Cada uno, desde su comunitarismo (Peirce) y su individualismo (James), nos han mostrado por qué la religión sirve, en un caso a la comunidad científica y no científica, y luego al hombre; y en el otro, la exaltación y valor de la religión personal que tan efectiva ha sido a lo largo de la historia humana.

Bibliografía

Hynes, C., y Nubiola, J., *Charles S. Peirce: ciencia, filosofía y verdad,* La Monteagudo, San Miguel de Tucumán, 2016.

James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. J. F. Yvars Ediciones Península, 1994.

James, W., *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar,* trad. Ramón del Castillo, Alianza editorial, Madrid, 2000.

Martínez, I., *"Perfil Biográfico de William James",* Universidad de Navarra, 2006, disponible en: http://www.unav.es/gep/JamesPerfilBiografico.html

Nubiola, J., "C. S. Peirce y la abducción de Dios", *Revista Cuanta y razón*, 2006, disponible en: http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/143/Num143_005.pdf

Otavo Cardozo, C. H., El *concepto de "creencia religiosa" de William James en la obra de Miguel de Unamuno,* Universidad Pontificia Bolivariana, 2016, disponible en: https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/2460/EL%20CONCEPTO%20CREENCIA%20RELIGIOSA%20DE%20WILLIAM%20JAMES%20EN%20MIGUEL%20DE%20UNAMUNO%20-%202016.pdf?sequence=1

O' Hara, D., "El sentimiento que nos invita a rezar: el aspecto religioso de la filosofía de Charles S. Peirce" en Hynes y Nubiola (eds.), *Charles S. Peirce ciencia, filosofía y verdad*, San Miguel de Tucumán, La Monteagudo, 2016, páginas 137-152.

Peirce, C., *Ensayo sobre los límites del pensamiento religioso. Escrito para probar que podemos razonar a cerca de la naturaleza de Dios,* Grupo de Estudios Peirceanos, trad. Ignacio Redondo, 2007, extraído de: http://www.unav.es/gep/EnsayoLimitesPensamiento.html

Peirce, C., *El matrimonio entre ciencia y religión,* Grupo de Estudios Peirceanos, trad. Carmen Ruiz, 1893.

Algunas conexiones entre *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James y el pensamiento de Ludwig Wittgenstein

Sebastián Díaz
UNT

> "Alguien que siente que su vida carece de sentido tiene más probabilidades de levantarse a buscar un frasco de píldoras para suicidarse que de ir a consultar el diccionario"
>
> Terry Eagleton**,** *El Sentido de la vida*.

1. Introducción

Que Wittgenstein tenía a *Las variedades de la experiencia religiosa* en alta estima no es tema de controversia, ¿Qué será lo que llame la atención de Wittgenstein? En 1912 le confiesa a Russell que esta obra le resultaba totalmente beneficiosa para liberarse de la angustia (*sorge*). Es decir, era capaz de modificar su modo de ver el mundo. Y ese era precisamente el modo en que James creía que su libro era valioso: De qué modo este libro, que nace de la forma descrita, puede ser una guía para nuestra vida y una revelación, se pregunta en *Las Variedades de la experiencia religiosa*. Hace aquí James una distinción fundamental, no sólo para su libro, sino para comprender el tipo de influencia que ejerce sobre Wittgenstein. La distinción de la que hablamos es la que establece en su primera conferencia entre juicios espirituales y existenciales. Aunque su propósito inmediato haya sido tomar distancia del materialismo médico –una variante del genetismo–

que por entonces cundía –esto es, de la postura que sostiene que las ideas se encuentran en una relación de dependencia causal con las disposiciones orgánicas de quien las esgrime–, la diferenciación es filosóficamente relevante. Vale la pena citar a James *in extenso*:

> Libros recientes de lógica establecen una distinción entre dos niveles de investigación sobre cualquier tema. El primero: '¿Cuál es su naturaleza?', '¿Cómo se ha realizado?', '¿Qué constitución, qué origen, qué historia tiene?', y en segundo lugar, '¿Cuál es su importancia, su sentido y su significado actual?'. La respuesta a la primera pregunta se resuelve en un *juicio* o proposición *existencial.* A la segunda se responde mediante una *proposición de valor,* o como dicen los alemanes *Werthurtheil,* que podríamos denominar *juicio espiritual.* Cada uno de ellos no puede derivarse de forma inmediata del otro. Se originan en preocupaciones intelectuales diferentes…[1]

James establece que el criterio para evaluar las manifestaciones de religiosidad son los juicios espirituales. Buscaba pues valorar la religiosidad desde un punto de vista pragmático, para lo cual hemos de fijarnos en las consecuencias prácticas que acarrean las creencias: "Al final volvemos a nuestro criterio empirista: 'Los conoceremos por sus frutos y no por sus raíces".[2] Esto tiene para Wittgenstein el valor más preciado. En las *Lecciones y conversaciones sobre Estética, Psicoanálisis y Creencia Religiosa* dice: "Si digo que él usa una imagen estoy haciendo simplemente una

[1] James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Valencia, Península, 1994, p. 6.

[2] James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa, p*. 12.

observación *gramatical*: (lo que digo) sólo puede ser verificado por las consecuencias que él saca o no saca".[3]

Lo que buscaba Wittgenstein no era tanto una teoría que explicase la esencia de la religión, sino un bálsamo contra sus malestares espirituales. Monk destaca este aspecto de la vida del vienés cuando relata cómo Wittgenstein en cartas a Engelmann le confiesa estar pensando obsesivamente en el suicidio; así termina su carta: "Naturalmente, todo se reduce al hecho de que no tengo fe". Vale la pena leerlo junto a lo que James en su VIII Conferencia dice citando a Tolstoi: "La fe constituye el sentido de la vida, el sentido por virtud del cual el hombre no se autodestruye, sino que continúa viviendo".[4]

2. Estilos de abordaje

Al igual que Wittgenstein, James adolece de lo que podemos llamar un espíritu atribulado. Este rasgo se trasluce en su filosofía, ya que no abandonó jamás la sensibilidad del arte y practicó sobre todo la psicología experimental, interesándose por los fenómenos excepcionales, considerando a estos los mejores para describir la naturaleza humana. Sus palabras en *Pragmatismo* hacen recordar a las del segundo período de la filosofía de Wittgenstein, cuando este vivía aquejado por males intelectuales y morales: "¿No son precisamente todas nuestras teorías remedios y lugares de evasión?".[5]

3 Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicoanálisis y creencia religiosa*, Barcelona, ed. Paidós Ibérica S.A., 1992, p. 150.

4 James, William, *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, p. 88.

5 James, William, *Pragmatismo,* Madrid, Alianza Editorial S.A., 2000, p. 73.

James se fijará en los casos más emblemáticos de personalidades que han resultado ser religiosas en alto grado. A partir de la descripción de muchos casos y de los sentimientos y conductas que los acompañan en sus manifestaciones, va delineando lo que podríamos llamar la familia de nociones emparentadas con la religiosidad, "…Para entender algo correctamente hemos de observarlo dentro y fuera de su contexto y conocer la gama completa de sus variaciones".[6]

Que James se abocó a tratar la religión desde un punto de vista que acentuaba ante todo las consecuencias prácticas de la creencia queda bien ilustrado en el alcance que le da a la máxima pragmática, que comparte con Peirce. Susan Haack enfatiza precisamente este punto:

> Y esta diferencia de énfasis se magnifica tremendamente debido a la disposición de James a interpretar 'las consecuencias de una creencia' de tal modo que no sólo incluya las consecuencias de la *verdad de la proposición creída*, sino también las consecuencias de la *persona que la cree*.[7]

3. De la teoría pictórica a los juegos de lenguaje

Wittgenstein no vio en la religiosidad solamente un modo de vida "apropiado" para sus angustias. Realizó también aportes importantes acerca de cómo analizar correctamente el discurso religioso. Para comprenderlo, hay que mencionar el cambio en su filosofía respecto de cómo disolver los problemas filosóficos,

6 James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 13.

7 Haack, Susan, «*Viejo y nuevo pragmatismo*», *Dianoia*, Vol. XLVI. Núm. 47, 2001, p. 31.

lo cual está directamente vinculado con su nueva concepción del lenguaje. Este cambio implica prestar suma atención a la enorme riqueza y variedad de los usos del lenguaje, de las cuales resultaría insólito buscar su forma lógica. Al respecto, hay una anécdota que refiere Monk en su biografía, que ilustra perfectamente este cambio: Wittgenstein hablaba de la proposición y la necesidad de que ésta comparta la forma lógica con aquello que describe. Sraffa entonces se pasa los dedos por el mentón y le pregunta "¿cuál es la forma lógica de esto?". La anécdota señala el tipo de inconvenientes y limitaciones que le traía aparejada su concepción formalista del lenguaje. Wittgenstein abandonaría la teoría pictórica del *Tractatus* por lo acotado de su capacidad explicativa. Según señala Tomasini Bassols:

> No hay, por así llamarlas, palabras ideales o puras. Es por ello que los enfoques formales del lenguaje no pueden tener éxito, porque no hay en ellos cabida para consideraciones sobre actividades, contextos y situaciones particulares y, por lo tanto, una parte esencial del significado se pierde (…) Wittgenstein percibió con lucidez que, para entender lo que son el significado, el pensamiento, la comprensión, etc., el recurso a lenguajes ideales, a cálculos empíricos, es enteramente inútil.[8]

Hay que aclarar que esto no implica bajo ningún respecto que para el Wittgenstein tardío la función referencial del lenguaje no tenga valor, sino que, mientras para el Wittgenstein del

[8] Tomasini Bassolls, Alejandro, *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, México: Plaza y Valdés, 2005, 2a. edición, Pp. 2, 10.

Tractatus era ésta su función esencial (de otro modo no se habla de nada), ahora lo que se enfatiza son la multiplicidad de acciones que llevamos adelante con el lenguaje, en concomitancia con una visión holista del mismo sumado al inescindible maridaje entre las prácticas lingüísticas y las formas de vida. En las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein afirma que la expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida. Da allí una lista de juegos de lenguaje en los que nos vemos envueltos, incluyendo allí, entre otros, al rezar.[9]

Así, para comprender las diferentes gramáticas (algo así como los juegos de lenguaje junto a las formas de vida) hemos de fijarnos en casos concretos, preguntarnos cuándo se usa determinada expresión, qué respuestas relevantes aparecen cuando se la discute, bajo qué tipo de conductas se la trae colación, cuál fue su contexto de surgimiento, etcétera. Recordemos que este tipo de planteos no es ajeno al James de *Las variedades de la experiencia religiosa,* donde enfatiza que

> Es evidente que podemos deslindar mejor el significado diferenciador de la melancolía y la felicidad religiosas, o de los éxtasis religiosos comparándolos tan conscientemente como podamos con otros tipos de melancolía, felicidad y éxtasis, que cuando renunciamos a considerar su lugar en alguna serie más general[10].

9 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, ed. Atalaya S.A., 1999, sección 7, p. 10. Dice allí: Hacer un chiste; contarlo. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

10 James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 16.

El punto es que la creencia religiosa no es tratada como un concepto teórico ni como un fenómeno del mismo tipo que la creencia científica, sino como parte inseparable de las prácticas y sentimientos en las cuales cobra sentido. Wittgenstein, como James, se sentía muchas veces enfermo psicológicamente. Y lo que para él podía curarlo no era una creencia aislada, sino un modo de vivir, de conducirse, de estar en el mundo. Por eso dice Monk que: "El cristianismo era para él (en esa época) 'el único camino seguro a la felicidad': no porque prometiera una vida después de la muerte, sino porque, en las palabras y en la figura de Cristo, proporcionaba un ejemplo, una actitud a seguir, que hacía soportable el sufrimiento".[11]

4. *Praxis*, ¿más allá del lenguaje?

El discurso religioso quedaba en el *Tractatus* del lado de lo que no podía decirse, dentro del reino de lo místico. Dada la identidad estructural del lenguaje y el mundo, la teoría pictórica establecía una fuerte demarcación entre aquello que habla acerca de algo (de hechos en el mundo) y aquello que queda fuera. Eso que queda fuera incluye a la religión. "Dios no se manifiesta en el mundo" (6.41, *Tractatus*); "La solución al enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo" (6.4321, *Tractatus*). No por nada en el mismo *Tractatus* afirma que lo más importante es precisamente lo que queda fuera de su libro:

> "Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he

[11] Monk, Ray., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, ed. Anagrama, 1997, p. 127.

> escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante…" (Carta enviada a Von Ficker, editor del *Tractatus*).

Pero ya en la *Conferencia Sobre Ética* nos habla acerca de esa tendencia humana a rebasar los límites del lenguaje, "No podemos expresar lo que queremos expresar" dice allí. Lo mismo expresaba en sus *Notebooks* al afirmar que creer en Dios era notar que los hechos del mundo no significaban el fin del asunto. Wittgenstein percibe "nuestra necesidad" de ir más allá de los hechos puros desde muy tempranas épocas en su pensamiento. Ese punto de vista era el mismo que arrojaba a James a buscar la tipología de las variedades de la experiencia religiosa: "…la expresión total de la experiencia humana, tal como la entiendo objetivamente, me empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos»".[12]

En la *Conferencia sobre Ética*, Wittgenstein nos dice que la única manera posible de rebasar los límites del lenguaje es mediante analogías, hablar de casos de juicios de valor relativo en los que por analogía se ve una cercanía con los juicios de valor absoluto (inexpresables). Estos últimos, son aquellos que pueden cambiar en base a experiencias religiosas. Es decir, el reino de la religión (o la ética, que son lo mismo para él) queda confinado al ámbito de la acción.

En cierto sentido, la praxis jugará el rol que jugaba la lógica para el Wittgenstein de la década de 1910: constituye la condición de posibilidad de cualquier juego del lenguaje. Claro que esto es más complejo, Wittgenstein no nos dice sencillamente que la praxis determine la teoría. En realidad, *nos está diciendo más y*

12 James, Wiliam, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 244.

menos que eso. Más, porque antes que determinarla, Wittgenstein afirma directamente que no hay teoría, como dice en los *Comentarios a la Rama Dorada de Frazer*: "En religión, las palabras no cuentan. Puedo imaginar perfectamente una religión sin palabras". O bien esas palabras son parte de un acto religioso, no de teoría alguna. No hay pruebas que le den significado a expresiones como "juicio final", "alma", "Dios". En el mismo escrito dice además que: "…Allí donde se dan juntos una costumbre (la de la muerte del rey) y tales representaciones (*Anschauungen*), la costumbre no nace de las representaciones sino que están, sin más, allí". Pero también dice menos, porque el lenguaje, las imágenes, los conceptos, juegan también un rol importante en la vida y en la conducta: "Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje"[13].

El punto que interesa destacar es que la experiencia es primaria para Wittgenstein a la hora de entender un juego de lenguaje. Y esa manera de abordar lo religioso se intensifica en su segundo período. La primacía de la praxis es tal que Wittgenstein parece abandonar la mera posibilidad de teorizar al respecto: "Quemar en efigie, besar la imagen del amado. *Naturalmente* que esto *no* se basa en la creencia de un determinado efecto sobre el objeto representado por la imagen. Lo que se propone es una satisfacción y la obtiene. O más bien, no se *propone* nada; actuamos así, y entonces nos sentimos satisfechos".[14] Entonces un juego de lenguaje es el lenguaje en actividad *y* la actividad; diríamos: la actividad hecha lenguaje. Creencia, lenguaje y prácticas sociales van de la mano.

[13] Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios a la rama dorada de Frazer*, UNAM, Ciudad Universitaria, México, DF (1985). P. 29.

[14] Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios a la Rama dorada de Frazer*, *ibíd.*, p. 15.

5. Un Wittgenstein religioso

En la *Conferencia sobre Ética* Wittgenstein advierte acerca del error de considerar los milagros desde un punto de vista científico. Si nos imaginamos un milagro y a continuación decimos: "habría que traer un científico para que pruebe cómo pudo haber pasado esto" estamos, sencillamente, viendo el suceso desde un punto de vista en el que el milagro no cabe. Esto es precisamente lo que Wittgenstein reprocha a Frazer, su mala interpretación de los fenómenos religiosos como si fuesen superstición: "El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, perfora con arma blanca su imagen, construye su cabaña realmente de madera y talla su arco conforme a las reglas de la técnica y no en efigie".[15] No podemos ver esa diferencia entre una actitud y otra en la misma persona como una contradicción. Como dirá más adelante Wittgenstein, en 1938: "para ser un error, esto es demasiado grande".[16]

La religión tuvo para él el valor de un bálsamo espiritual capaz de dotar de un sentido al todo, un relato a la luz del cual podía modificar el rumbo total de su vida. Ahora fijémonos en lo que dice William James en las *Variedades de la experiencia religiosa* a este respecto: "La religión, sea lo que sea, es una reacción total del hombre ante la vida. Por consiguiente, ¿por qué no decir que cualquier reacción total sobre la vida es religión?".[17] Contrastemos esto con el relato de Monk, donde se dibuja a un Wittgenstein preocupado por darle un sentido a su vida: "La creencia en Dios

15 Wittgenstein, Ludwig, *Ibíd.*, p. 15.

16 Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones sobre Estética, Psicoanálisis y Creencia religiosa*, p. 139.

17 James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 19.

que había reconocido ante Morgan no consistía en suscribirse a la verdad de una doctrina concreta, sino en adoptar una actitud religiosa ante la vida". Tal como se lo expresó a Drury: 'No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar ver todos los problemas desde un punto de vista religioso'".[18]

6. Comentario final sobre Wittgenstein y James

Volviendo a James, como se dijo, a éste lo que le interesaban era encontrar una tipología de las manifestaciones de experiencias religiosas. Pero consideraba que lo valioso finalmente eran los frutos que la religiosidad podía entregar a estos hombres. Como Wittgenstein, se fijó en el valor ejemplar que esto podría tener: "Efectivamente, a James ni le dio tiempo ni le interesaba construir un sistema definido. Prefirió suscitar un cambio de perspectiva, promover otro tipo de actitudes".[19] Y esta era la manera predilecta en que debía procederse según Wittgenstein. Esto es lo que lo aleja por ejemplo del afán teorizante de un Freud, que además de terapia buscaba una teoría sobre el aparato psíquico, en cambio, "Wittgenstein tenía un objetivo eminentemente práctico: enseñar una habilidad por medio de ejemplos y evitar toda comprensión que no estuviese acompañada de un cambio en el propio modo de vida".[20]

James, muy reveladoramente, quiere convencer al lector de que aunque todos sus credos y teorías hubiesen sido absurdas, la religión constituye la más importante función de la humanidad.

18 Monk, Ray, *Wittgenstein. El Deber de un Genio*, p. 424.

19 Prólogo de Ramón del Castillo a *Pragmatismo*, de W. James, p.14.

20 Heaton, John, *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona, ed. Gedisa S.A., 2000, p. 21.

Y así lo expresa:

> *Así, la religión vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario,* y si fuese el único medio de conseguir este resultado, su importancia vital como facultad humana sería reivindicada de manera indiscutible. Deviene un órgano esencial de nuestra vida que realiza una función que ninguna otra parcela de nuestra naturaleza puede llevar a término con éxito.[21]

Wittgenstein también vio en la religiosidad una dimensión práctica irreductible a otras. Como se dijo, le era particularmente llamativa su capacidad para brindar ejemplos en el modo de conducirse frente a la totalidad de la vida. Las palabras de Eagleton en *El sentido de la vida* son aplicables entonces a uno y otro: "El sentido de la vida no es la solución de un problema; consiste, más bien, en vivir de un cierto modo. No es metafísico, sino ético".[22]

Bibliografía

Eagleton, T., *El sentido de la vida*, Barcelona, ed. Paidós Ibérica, 2008.

Haack, S., "*Viejo y nuevo pragmatismo*", *Dianoia*, Vol. XLVI. Núm. 47, 2001.

Heaton, J. M., *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona, ed. Gedisa S.A., 2000.

21 James, William, *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, p. 27.

22 Eagleton, Terry, *El sentido de la vida*, Barcelona, ed. Paidós Ibérica, 2008, p. 199.

James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Valencia, Editorial Península, 1994.

James, W., *Pragmatismo,* Madrid, Alianza Editorial S.A., 2000.

Monk, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, ed. Anagrama, 1997

Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicoanálisis y creencia religiosa*, Barcelona, ed. Paidós Ibérica S.A., 1992.

Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, ed. Altaya S.A., 1999.

Wittgenstein, L., *Comentarios a la Rama dorada de Frazer*, México D.F., ed. UNAM, Ciudad Universitaria, 1985.

Apuntes para una Filosofía de la religión *pragmatista* desde Giovanni Papini

Juan Pablo Martino
Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión
Facultad de Filosofía y Letras - UNT
martinojpablo@gmail.com

> "Se llama en hebreo, Satán, es decir, el Adversario, el Enemigo; se llama a la manera griega, el Diablo, es decir el Acusador, el Calumniador. Pero, ¿le es lícito a un cristiano odiar al enemigo? ¿Les es lícito, a los hombres honestos, calumniar al calumniador?"
>
> Giovanni Papini, *El diablo*.

Introducción

El intento de mostrar una Filosofía de la Religión hoy en día es sin duda una tarea poco sencilla, pero, al mismo tiempo, sumamente imprescindible. En épocas donde la intolerancia religiosa no cesa de reverberar, es menester repensar el fenómeno religioso a la luz de la Filosofía, una vez más. La relación entre Religión y Filosofía es como mínimo, compleja. Entre ambas se suscitan tensión y complementariedad. La vida de este *filósofo-artista* italiano es la prueba encarnada de esa –por momentos– tensa lucha existencial entre ateísmo y religiosidad, entre devoción profunda y hostilidad hacia la religión.[1] Destaca Nathan

[1] No en vano se suscita entre él y William James una conexión profunda.

Houser[2] que –en principio– el pragmatismo es un movimiento de filosofía *norteamericano*; empero permanecen en Papini relevantes notas características destacadas ya por su amigo William James y retomadas aquí por Houser, a saber:

- El importante papel que juega el pensamiento en la acción humana y su función de guía para la acción;
- La convicción de que la verdad se debe examinar por medio de las consecuencias prácticas de la creencia;
- La importancia del pragmatismo a nivel no sólo filosófico, (las ideas *tienen poder*, dice Houser), sino también a nivel social y político.

En esta misma línea de pensamiento, es atinado lo que asevera Sara Barrena: "Podría decirse que no hay una esencia pragmatista, sino una serie de características de las que unos toman unas y otros toman otras. Los pragmatistas no son un grupo de discípulos centrados en un maestro, sino un grupo de pensadores creativos interactuando y desarrollando distintas facetas de una misma empresa común"[3]. De dicha común empresa brota la fecunda y

El filósofo norteamericano había inspirado profundamente al italiano, por lo cual, no es exagerado afirmar que su obra de Psicología de la religión *Las variedades de la experiencia religiosa* fue un aporte que generó antes y un después en la historia de la Filosofía y, especialmente, en la Filosofía de la religión. Dicho sea de paso, nuestro filósofo tucumano, Samuel Schkolnik (Tucumán; 1944 - ibídem; 2010) solía decir que a William James le debía el sentido de su agnosticismo.

2 Houser, Nathan, "¿Qué es el pragmatismo y por qué es tan importante?", Conferencia impartida en diversas universidades de Buenos Aires, 4-6 de Septiembre de 2006 en: http://www.unav.es/gep/HouserImportanciaPragmatismo.html.

3 Barrena, Sara, "El pragmatismo", *Revista de Filosofía Factótum*, Universidad de Navarra, 2014, en: http://bitnavegante.blogspot.com.ar/2016/01/el-pragmatismo-1.html. Por ello consideramos irrelevante

mentada metáfora arrojada por el autor italiano, retomada por el mismísimo James y más cerca en el tiempo por pragmatistas dispares entre sí como Jaime Nubiola, Richard Rorty, Susan Haack, entre otros, donde el italiano considera al pragmatismo "como un pasillo en un hotel al que dan innumerables habitaciones. En una puede encontrarse a un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, alguien de rodillas pidiendo fe y fortaleza; en la tercera, un químico investigando las propiedades de un cuerpo. En la cuarta se está elaborando un sistema de metafísica idealista; en la quinta se demuestra la imposibilidad de la metafísica. Pero el pasillo pertenece a todos, y todos deben pasar por él si quieren encontrar una vía práctica de entrar o salir de sus respectivas habitaciones"[4].

Como se aprecia por lo antes expuesto, fue William James quien tempranamente había advertido en Papini uno de los grandes exponentes del pragmatismo europeo. Incluso el norteamericano llega hablar de un *rinascimento* (renacimiento) en la Filosofía contemporánea, de la mano de Papini. Esto se vuelve aún más patente cuando uno bucea en la prolífica bibliografía del filósofo italiano. A medida que se recorre su obra, ya sea en momentos de distanciamiento para con la religión o los momentos de fervorosa devoción en su conversión (aun cuestionada) la *filosofía de la acción* que ofrece Papini derrocha riqueza: por sus mutaciones radicales, por su compromiso con la vida y acción humanas.

retomar una discusión en torno al origen y la 'pureza' del pragmatismo en este escrito, pues excede sus límites.

4 James, William, "Papini y el movimiento pragmatista en Italia" ["G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy"], EE.UU*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* III/13 (1906), pp. 337-341, en: http://www.unav.es/gep/PragmatismoItaliano.html.

Desarrollo

Stephen Spinks sostiene acertadamente que la religión requiere al hombre "total" y por lo tanto incluye todos los aspectos de la existencia; los que la razón puede aprehender, los percibidos a través de los sentidos, aquellos a los cuales puede responderse mediante emociones y los intuidos inmediatamente sin consideraciones racionales.[5] Este sentido de totalidad es palpable en la filosofía papiniana aunque sea de manera fragmentada, dada la conmoción en la que se ve inmerso innumerables veces el genio. Desde una visión panorámica, la incipiente Filosofía de la Religión que pretendemos mostrar en Papini, *semejaría* lo que Alan Richardson denomina una Teología y una Antropología existencialistas.[6] Esta línea, instaurada en Europa por Rudolf Bultmann acepta implícitamente las categorías de la filosofía existencialista como el único medio satisfactorio de comprender la naturaleza real de la verdad cristiana.[7] Bastan como pruebas las contundentes

5 Spinks, Stephen, *Introducción a la psicología de la religión,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1965.

6 Richardson, Alan, *La biblia en la era de la ciencia,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1966.

7 Richardson señala la existencia de una 'teología existencialista' que esconde en el fondo una antropología existencialista. Destaca en su ya mencionado libro, que existen varios tipos diferentes de filosofía existencialista, desde la ateísta hasta la cristiana, pero todos ellos concuerdan en afirmar que el contacto del hombre con lo real o la verdad última, o su conocimiento de ellos, se produce a través de la subjetividad o interiorización; el pensamiento existencialista, fuera de toda filosofía particular que pueda edificarse sobre ella, es congenial con el espíritu cristiano, puesto que la fe cristiana es una afirmación de que el conocimiento humano más profundo de la verdad, descansa sobre una relación subjetiva con la realidad ("Dios") de un tipo íntimamente personal y que no es susceptible de las técnicas de

afirmaciones lanzadas por Papini al introducirnos a su libro *El diablo*:

> "Un verdadero cristiano no debe ser malvado ni siquiera con los malvados; no debe ser injusto ni siquiera con los injustos; no debe ser cruel ni siquiera con los crueles, sino que debe ser, con el tentador del mal, un tentador del bien. Tal vez el diablo no espere sino un impulso de nuestra caridad para hallar en sí mismo fuerzas con que renegar de su odio, es decir, para liberar al mundo del señorío del mal. (…) Hasta hoy Satanás ha sido insultado, odiado, maldito; o sino, imitado, loado y adorado. Este libro se propone en cambio, un fin distinto y completamente nuevo: hacer que los cristianos *comprendan* a Satanás *cristianamente*"[8].

Quien escribe eso no es teólogo sino filósofo, poeta, periodista y sobre todas las cosas, un polemista. Ningún teólogo dirá que la obra de Papini posee contenido propiamente teológico, sin embargo, bajo el prisma de la Filosofía de la Religión, esto es, desde una visión racional –no racionalista– de la Religión, reviste una riqueza inconmensurable. Destaca Hernández García, quien califica a la filosofía de Papini como *un escepticismo de la cruz*, que "Tal era el valor de su ya reconocida obra (…) que su anunciada conversión produjo reacciones violentas entre los círculos culturales europeos. El dogmático del existencialismo, Sartre, le espetó carecer de firmes convicciones nihilistas; "soy un cabeza

verificación según los métodos del pensar objetivo(científico); Se verifica únicamente en el compromiso profundamente personal de confianza, obediencia, y veneración. Op. Cit., p.126.

8 Papini, Giovanni, *El diablo*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1968, vv.pp. Las cursivas son mías.

dura porque tengo las ideas duras" parece que le contestó al filósofo francés éste italiano, cuando lo tildó de cabeza dura por no analizar siquiera la virtualidad existencialista del cristianismo. El cristianismo de Papini es vivo, en ocasiones irreverente, menos dogmático que el existencialismo de Sartre"[9].

Papini buscó un asidero más inminente y seguro en la Poesía y en el Arte. Su naturaleza no era propicia para acceder a lo trascendente mediante la ascesis o la unión mística. Su vinculación metafísica con los misterios de la fe fueron la escritura y la gnosis católica genuina; el Conocimiento no fue visto por él como mero ejercicio especulativo, sino como el develamiento de la verdad que ya se traslucía en los misterios de la fe[10]. Según este especialista antes citado, la preocupación permanente de Papini como retratista no reside en resaltar lo maravilloso o –dicho en términos de Rudolff Otto– lo *numinoso* de los santos y los artistas; sino que más bien pretende demostrarnos el pesado fardo terrenal que llevan a cuestas quienes han experimentado una visión de lo absoluto, sea a través de la contemplación o de la concentración de las virtudes eminentes. Alega también que su visión recuerda, en muchos aspectos, a la del filósofo Frithjof Schuon, el mismo que afirmaba que la vía hacia Dios entraña siempre una inversión: de la exterioridad es necesario pasar a la interioridad, de la multi-

9 Hernández García, José Antonio, *'Papini: el escepticismo de la cruz'*, México, 22/10/2006, N°DCVII, en http://www.jornada.unam.mx/2006/10/22/sem-papini.html.

10 Advierte bien Hernández García al expresar que su conocimiento de Dante vivo y de los símbolos ínsitos en la pintura de Miguel Ángel, a quienes consagró sendas biografías eruditas y llenas de poesía, sugieren que volcó su espíritu para leer entre líneas el carácter sagrado de los actos mundanos.

plicidad a la unidad, de la dispersión a la concentración, del egoísmo al desapego, de la pasión a la serenidad: tal fue la vía de Papini en su búsqueda racional y sacramental de lo trascendente.

El espíritu de Papini conserva su escepticismo fundamental, pero afincado en la doctrina de la salvación y la apocatástasis. Para él, la *poiesis*, la creación propiamente dicha, es también una forma de la revelación. Por eso un artista no es solamente una criatura; es, en cierta medida, un cómplice de Dios. El escepticismo es, quizá, la explicación más acertada para comprender su pesimismo respecto del devenir humano; nos permite apreciar cabalmente su indiferencia para acceder, por una vía iniciática regular, a los misterios del cristianismo, sentencia H. García.

Uno de los más grandes aportes de Papini para la edificación de una Filosofía de la Religión *pragmatista* a lo largo de su oceánica e innumerable producción filosófica y literaria son avizorados ya por James, al percatarse éste último que en el libro *El crepúsculo de los filósofos* el "¡Ya era hora!", que Papini grita despidiéndose de la Filosofía del pasado, parece más que nada significar para él un adiós a su exagerado respeto por los universales y las abstracciones[11]. La Realidad para él existe sólo distributivamente, en lo concreto particular de la experiencia. Lo abstracto y lo universal son meros instrumentos mediante los que encontramos y manejamos estos últimos. Según James, el filósofo italiano expone todo

[11] Papini ve en James a uno de los teóricos con más coraje del pragmatismo. Luego de su encuentro primero en 1905 en el V Congreso Internacional de Psicología en Roma, brota una sostenida admiración mutua que enriquece ambas filosofías. En su artículo dedicado a Papini, James advierte que, en su libro *El crepúsculo de los filósofos*, ofrece su programa, y se anuncia como el más radical creyente del pragmatismo que pueda encontrarse en cualquier lugar.

el ámbito y el programa pragmatista muy claramente; Fundamentalmente éste significa un 'deshinchamiento' de todas nuestras teorías y creencias atendiendo a su valor instrumental. Dirá que el pragmatismo incorpora y armoniza varias tendencias antiguas, como:

- Nominalismo, que significa el llamamiento a lo particular. El pragmatismo es nominalista no sólo respecto a las palabras, sino también respecto a las frases y las teorías.
- Utilitarismo, o la enfatización de los aspectos y problemas prácticos.
- Positivismo o el desprecio de las cuestiones verbales e inútiles.
- Kantismo, en la medida en que Kant afirma la primacía de la razón práctica.
- Voluntarismo, en el sentido psicológico, de la posición secundaria del intelecto.
- Fideísmo, en su actitud respecto a las cuestiones religiosas.

Así, el pragmatismo, de acuerdo con Papini, es sólo una colección de actitudes y métodos, y su característica principal es su armada neutralidad en medio de diversas doctrinas: es una gran teoría-pasillo.

Recuerda James que en *El Crepúsculo de los filósofos*, Papini comenta que lo que el pragmatismo ha significado siempre para él es la necesidad de ampliar nuestros significados de acción, la vanidad de lo universal como tal, el uso de nuestros poderes espirituales, y la necesidad de *hacer* el mundo en lugar de, simplemente, mantenerse al margen de él y contemplarlo; Inspira la actividad humana de forma diferente a otras filosofías. El común denominador al que todas las formas de vida humana pueden ser reducidas es este: la búsqueda de instrumentos con los que actuar, o, en

otras palabras, la búsqueda del poder, dice el pensador italiano.

De acuerdo a James, con "acción" Papini se refiere a cualquier cambio en el que el hombre entra como una causa consciente, ya sea añadir a la realidad existente o a sustraer de ella. Arte, Ciencia, Religión y Filosofía todas son otros tantos instrumentos de cambio. El Arte cambia las cosas a nuestra visión; la Religión a nuestro tono vital y nuestra esperanza; la Ciencia nos dice cómo cambiar el curso de la naturaleza y nuestra conducta para con ella; la Filosofía es sólo una 'ciencia' más penetrante. 'Tristán e Isolda', 'el Paraíso', 'los Átomos', 'la Sustancia', ninguno de ellos copia nada real; todas son creaciones colocadas sobre la realidad, para transformar, construir e interpretarla según los intereses de la necesidad y la pasión humanas. En vez de afirmar con los positivistas que nosotros debemos hacer el mundo ideal tan similar como sea posible al actual, Papini enfatiza nuestro deber de *convertir el mundo actual* en una copia tan cercana al ideal como nos permita.

No obstante, todos nuestros instrumentos ideales son todavía imperfectos. Las artes, las religiones, las ciencias, las filosofías, tienen sus vicios y defectos, y los peores de ellos son los de las filosofías. Empero, la Filosofía puede ser regenerada. Puesto que el cambio y la acción son los ideales más generales posibles, la Filosofía puede convertirse en una 'pragmática' en el sentido estricto de la palabra, significando una teoría general de la acción humana. Fines y medios pueden aquí ser estudiados juntos, en el sentido más abstracto y más inclusivo, de modo que la Filosofía puede resolverse a sí misma en una discusión comparativa de todos los posibles programas para la vida del hombre, cuando el hombre es de una vez por todas considerado como un ser creativo. Como tal, el hombre llega a ser una clase de dios, y ¿dónde hemos

de trazar sus límites?... Y para provocarnos el pasmo de los pasmos, preguntará James, con ingeniosa suspicacia: "¿Por qué no deberían ser usados los atributos divinos de omnisciencia y omnipotencia por el hombre como las estrellas polares por las que puede dirigir metódicamente su propio rumbo? ¿Por qué no debería ser el apoyo divino su propio objetivo final, apoyo logrado finalmente mediante una actividad tan inmensa que todos los deseos sean satisfechos, y no sea necesaria más acción? Los inexplorados poderes y relaciones de los hombres, tanto físicos como mentales, son ciertamente enormes; ¿por qué deberíamos ponerles límites a priori? Y, si no, ¿por qué son correctos los programas utópicos?"[12]

Conclusiones

Testimonio de la verdadera reflexión libre que en torno a la Religión es la disciplina llamada 'Filosofía de la Religión', son las palabras de Papini ante una opinión condenatoria de un periodista del *L'Osservatore Romano* sobre su libro *El Diablo*: "No pretendemos que estos sentimientos y estos pensamientos sean hoy aceptados por la doctrina oficial de la Iglesia docente; y mucho menos pretendemos hacer las veces de la Iglesia ni sustituirnos a ella. Pero lo que no es lícito enseñar como verdad cierta y segura puede y debe ser admitida como cristiana y humana esperanza. Los tratados de teología seguirán diciendo no a la doctrina de la reconciliación total y final; pero el corazón –que tiene sus razones que la razón no conoce– seguirá anhelando y esperando un sí. En la escuela de Cristo hemos aprendido que lo imposible, sobre todo, es creíble"[13].

12 James, William, *Op. Cit.,* p. 340.

13 Papini, Giovanni, *Op. Cit.*, p. 9.

Después de todo lo antes expresado sólo me queda coincidir con Manuel Fraijó, quien dice que la Filosofía de la Religión no pretende hacer al hombre ni ateo, ni creyente, sino que pretende hacerlo lúcido. La vida y las obras de Papini fueron –y aún hoy son– el testimonio viviente de dicha lucidez.

Bibliografía

Barrena, Sara, "El pragmatismo", *Revista de Filosofía Factótum*, Universidad de Navarra, 2014, en: http://bitnavegante.blogspot.com.ar/2016/01/el-pragmatismo-1.html

Hernández García, José Antonio, "Papini: el escepticismo de la cruz", México, 22/10/2006, N°DCVII en: http://www.jornada.unam.mx/2006/10/22/sem-papini.html

Houser, Nathan, "¿Qué es el pragmatismo y por qué es tan importante?", Conferencia impartida en diversas universidades de Buenos Aires, 4-6 de Septiembre de 2006, en: http://www.unav.es/gep/HouserImportanciaPragmatismo.html

James, William, "G. Papini y el movimiento pragmatista en Italia", 1906, en: http://www.unav.es/gep/PragmatismoItaliano.html

Papini, Giovanni, *El diablo*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1968.

Spinks, Stephen, *Introducción a la psicología de la religión,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1965.

Richardson, Alan, *La biblia en la era de la ciencia,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1966.

Parte II

Algunos conceptos de Dewey

John Dewey: diagnóstico sobre la situación de la filosofía. Aportes pragmatistas para su reconstrucción

Laura B. Di Santo
UNT-CONICET
Lau_disanto@hotmail.com

1. El estado de la filosofía a comienzos del siglo XX

La reflexión filosófica ha manifestado mayor preocupación sobre la labor de nuestra disciplina en los inicios del siglo XX, en el que algunos filósofos la percibieron cada vez más alejada de los problemas de los hombres. John Dewey revisó las concepciones vigentes de la filosofía y advirtió que se encontraba perdida detrás de rompecabezas abstractos, y desvinculada totalmente de los asuntos humanos. ¿Cuáles son las causas de esta distancia? ¿Qué situaciones llevan al autor a pensar que es necesario reconstruirla? ¿Qué ideas particulares ofrece el pragmatismo para llevar a cabo este propósito? El objetivo de este trabajo es atender estas cuestiones siguiendo su ensayo *El hombre y sus problemas,* y aproximarnos a la perspectiva del autor acerca del papel y objeto nuestra disciplina.

La reflexión de Dewey sobre la situación de la filosofía gira en torno a un informe publicado por *The American Philosophical Association*. La fundación Rockefeller, un organismo constituido por personas que no eran filósofos de profesión, le había encargado esta tarea. El pedido consistía en examinar la función de la filosofía en el desarrollo de una vida libre y razonable dentro de

la comunidad y el papel de ésta en la educación liberal.[1] En tal informe el autor establece que existe una división dentro de la filosofía entre las tendencias teológicas y seculares, los viejos y nuevos factores de la vida actual. La primera, propia del periodo medieval, pretende que se acepten sus doctrinas por autoridad fundadas en la revelación sobrenatural. La segunda, en cambio, considera que las tesis filosóficas deberían formularse sobre bases independientes de la revelación y prescindir de una institución que les sirva de órgano; se ha formado en oposición a las orientaciones e intereses de la anterior.

A pesar de esto, el autor considera que existe un acuerdo entre ambas en lo referido al objetivo y el papel de la filosofía, a saber, las dos coinciden en que su finalidad principal es el conocimiento del Ser o la Realidad, un conocimiento más esencial y fundamental que el que pueden proporcionar los métodos que se hallan a disposición de las ciencias particulares, un conocimiento de lo eterno y necesario, que sirve de base sólida para erigir todo tipo de conocimiento.[2] Desde luego, las escuelas modernas no han rechazado la antigua concepción clásica de la tarea de la filosofía, que implica investigar una realidad primera, una que se oculta detrás de los hechos descubiertos por las ciencias particulares.

Para colmo, a medida que crecía el conocimiento aprovechable nuestra disciplina se ocupaba gradualmente de tareas alejadas del interés humano, los problemas prácticos eran relegados a un lugar subordinado. La sabiduría comprendida como la aplicación

1 Dewey, John, *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1952, pág. 7.

2 Recordemos a Descartes, quien quería encontrar el punto arquimídeo a partir del cual construir todo el edificio del conocimiento.

de lo que se conoce a la conducción inteligente de los asuntos de la vida humana se desplazaba a segundo plano. Así pues, mientras aumentaban los avances de la ciencia y la tecnología la escisión dentro del campo de la filosofía se hizo más profunda. Los intereses se ubicaron sólo en torno a éstas (a tal punto que los problemas de los fundamentos y las posibilidades del conocimiento se reservaron para el interés profesional). En consecuencia, el resultado del descuido de temas que son urgentes y la preocupación por otros alejados del activo interés humano explica, para el autor, el descrédito popular en que ha ido cayendo progresivamente la filosofía. Este proceso de desvalorización ha sido un factor decisivo en la determinación de su función tanto en el ambiente académico como en la opinión popular.

Dewey advierte, además, la falta de interés de los pensadores por reflexionar sobre el estado de los fines y los valores. Cuestión de gran relevancia ya que los métodos científicos influyen y determinan las condiciones socioeconómicas de los hombres, que quedan libradas a la costumbre, el prejuicio, los intereses de clase, las tradiciones incorporadas a las instituciones y las decisiones tomadas por quienes las dirigen. En este contexto, surge una perspectiva filosófica de gran impacto, que pretende investigar la realidad a partir de las matemáticas, despreciando todo aspecto vinculado a la práctica humana, ésta:

> Convierte el interés práctico de los filósofos modernos por los temas políticos y morales, en una negación teórica y sistemática de la posibilidad de encararlos intelectualmente, y sostiene que los asuntos prácticos de los hombres, que tienen la más profunda y elevada significación, son cuestión de valores y valoraciones, y que por ello son, en razón de su misma naturaleza, no susceptibles de determinación inte-

> lectual, ni de justificación o condena sobre bases racionales. Este movimiento conserva, en la forma más enérgica, la antigua concepción griega según la cual la teoría es intrínsecamente superior a cualquier forma de interés práctico (…) Afirma que la moral, ocupándose como lo hace de valores intrínsecos, de fines en sí mismos se halla por completo fuera del dominio de cualquier forma de conocimiento.[3]

Incluso, hay quienes están convencidos de que de la ciencia sólo provienen valores que son medios, de tal manera que no hay diferencia entre el uso de la energía atómica con el fin de destruir la humanidad y su utilización con fines industriales para hacer la vida más segura y rica. La preocupación radica en que las condiciones del hombre en el mundo, como su posición socioeconómica, su felicidad o su forma de participación moral sean decididas por cosas que son meros medios y de modo arbitrario. Siguiendo a López, en este contexto de profundas transformaciones sociales, a Dewey le llama la atención la incapacidad de las humanidades y el descuido de los filósofos sobre los problemas que generaban tales transformaciones en la vida de los hombres. Este descuido lograba que el problema de la reforma de las instituciones sociales, como también la elaboración de las herramientas conceptuales necesarias para ello, quedaran sin ser dilucidadas. La mayor parte de los filósofos desconfiaban de la capacidad de nuestra disciplina para llevar a cabo tal tarea.[4] Todo esto lo lleva a preguntarse: ¿cuál es el destino probable del hombre sobre la tierra, si el domi-

[3] Ibídem, págs. 13-14.

[4] López, Federico, "John Dewey y la reconstrucción de la filosofía para el siglo XX", *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, pág. 62.

nio de las condiciones concretas en que viven los hombres sigue aumentando con el ritmo actual, en tanto las consecuencias que ellos producen quedan a merced del agrado y del desagrado, que están a su vez, a merced de hábitos e instituciones irracionales y de una distribución clasista y sectaria del poder entre el más fuerte y el más débil?[5]

2. La reconstrucción de la filosofía

Este recorrido da cuenta someramente de los factores que han promovido la desvinculación del interés filosófico respecto de los asuntos de los hombres. Este desprendimiento hace necesario el replanteo de la tarea y finalidad de nuestra disciplina. En efecto, Dewey se pregunta ¿qué pueden hacer las filosofías que, a pesar del cambio fundamental de condiciones ocurrido en la ciencia y en las cuestiones humanas, siguen ocupándose del problema de las condiciones del conocimiento y descuidan el vital problema de sus consecuencias efectivas y potenciales? Responde que podrán desempeñar algún papel en tanto investiguen de manera sistemática las consecuencias de las ciencias y sus aplicaciones, y que se propongan examinar la razón y las causas por las cuales el método científico influye en las condiciones de vida de las personas. En otras palabras, les compete la tarea de examinar las consecuencias prácticas de la aplicación de los productos de la ciencia y la tecnología en la sociedad.

Motivado por tales inquietudes emerge el pragmatismo, también denominado por el autor experimentalismo o instrumentalismo. Para él, esta perspectiva concibe que el objeto de la filosofía

5 Dewey, John, *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1952, pág. 15.

es la deliberación sobre los fines y valores que dirigen las actividades de los hombres y que los medios que guían esta búsqueda son los métodos y conclusiones del conocimiento científico. Afín con estas ideas, considera que en el centro de la atención filosófica deben estar las consecuencias derivadas de los asuntos concernientes a la conducción de la vida humana, en tanto producen el bien y el mal. Éstas requieren la atención más sistemática y reflexiva que se pueda concederles.[6] De igual modo, piensa que para que la labor del filósofo pueda influir sobre las condiciones actuales, debemos antes liberarnos de doctrinas y proyectos que justifican la separación de los asuntos económicos, políticos, morales, pues se convierten en escollos para la elaboración de estrategias y planes por medio de los cuales la ciencia y la técnica puedan cumplir una misión más humana y liberal. Añade a propósito:

> La filosofía tiene ahora que realizar una tarea ardua y, que para muchos de nosotros, desagradable. Consiste ésta en desembarazarse, por medio del pensamiento más exacto y crítico posible, de los residuos de actitudes superadas que impiden a quienes se dedican a la reflexión filosófica aprovechar las oportunidades que ahora se le ofrecen. Es este el aspecto crítico (…) de la tarea que se debe emprender en el estado actual de la filosofía (…) es un aspecto de la labor positiva y constructiva que la filosofía puede, y por ello debe, hacer.[7]

De esta manera, para que nuestra tarea pueda desempeñar

6 Además, para Dewey, es de inmensa importancia para el hombre que se conceda esa atención utilizando los recursos mejor probados que la investigación disponga.

7 Ibídem, pág. 23.

un papel en el mundo debe desprenderse de los residuos de ideas obsoletas y obstaculizadoras.[8] A su vez, necesita averiguar por qué el hombre se halla enajenado del hombre, puede proponer hipótesis que sirvan como directiva intelectual a los hombres en la búsqueda de métodos para hacer efectivamente del mundo un lugar más familiar de valores y significados. Por eso, la filosofía se va reconquistar a sí misma cuando deje de ser una forma de tratar los problemas de los filósofos y se convierta en un método cultivado por los filósofos para tratar los problemas de los hombres.

Por su parte, el pragmatismo nos ofrece una actitud necesaria para este proyecto de transformación. Siguiendo a Faerna, el espíritu pragmatista propone recuperar el dominio sobre una acción irreflexiva para la razón y los valores humanos, que amenaza con imponer a los individuos su propia lógica deshumanizada en la cultura moderna. Asimismo, promueve restituir la *práctica*, comprendida como las diferentes formas de experiencia real y concreta, como juez de los productos del pensamiento.[9] Empero,

8 Señala Dewey al respecto: La referencia a este tema de los valores sirve para presentar otro ejemplo de la tarea que debe realizar una filosofía que aspire a desempeñar un papel en el mundo actual. Una de las razones que se dan para eliminar los valores como valores, de todo contacto con un juicio fundado, es su pretendida naturaleza subjetiva. Ningún estudioso de la filosofía necesita que le expliquen la importancia que ha tenido en la filosofía moderna el dualismo de lo subjetivo y objetivo. En su tiempo, en los orígenes de la ciencia moderna este dogma tuvo cierta utilidad práctica. La ciencia debía combatir contra la multitud de enemigos u adopto la táctica de establecer la autoridad interna de un espíritu por encima de la autoridad externa de la costumbre y las instituciones establecidas. (Ibídem, pág. 22.)

9 Faerna, Manuel Ángel, *Introducción a la teoría pragmatista del conoci-*

el reconocimiento de la importancia de la práctica en filosofía no debe interpretarse como una glorificación de la acción, sino más bien como una variable decisiva en el tratamiento de los problemas. Esta postura puede apreciarse en las ideas de creencia como una disposición a la acción de Alexander Bain o en la tesis de que el significado de una palabra reside en sus reflejos concebibles en la conducta humana como expresaba Peirce.[10]

En consonancia con la preocupación del autor por la situación de la filosofía, décadas más tarde, Hilary Putnam[11] expresa su descontento en *Cómo renovar la filosofía*[12], pues la concibe atrapada entre la Escila del cientificismo y la Caribdis del relativismo. Por un lado, la pretensión de algunos filósofos de convertirla en una "disciplina científica" (o auxiliar de la ciencia de turno) ha producido indiferencia ante las inquietudes que emanan de la vida de los hombres. Sumado a la fuerza de la dicotomía establecida entre hechos y valores, que relega toda cuestión relacionada con la valoración exclusivamente al ámbito de lo subjetivo negando, por ejemplo, la existencia de los valores epistémicos (al igual que Dewey, Putnam sostiene que hechos y valores están imbricados en toda área del discurso y un examen atento de nuestra praxis permite dar cuenta de ello). Por el otro lado, el relativismo echa por tierra el concepto de objetividad, reduciéndolo a una

miento, Madrid, Siglo XXI de España editores S. A., 1996, págs. 2-3.

10 El pragmatismo comprendido por Peirce señala que para comprender el significado de una idea debemos medir la praxis, los hábitos de respuesta que genera una idea.

11 El pensamiento de Putnam ha sufrido constantes cambios a causa de las continuas revisiones de sus propias ideas, en efecto, a partir de 1976 se considera a sí mismo un pensador pragmatista.

12 Véase Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía,* España, Ed. Cátedra, 1994.

cuestión de mero acuerdo, de manera que la reflexión filosófica no tiene mucho para ofrecernos.

Pese a las diferencias en cuanto al contexto histórico e intelectual en el que ambos pensadores realizan su diagnóstico, la valoración de Putnam es coherente con la de Dewey. Incluso la proyección deweyana para la filosofía, la cual debe tener una labor positiva y constructiva, librarse de prejuicios y dogmas, revisar las consecuencias de los avances científicos en la vida cotidiana, dilucidar sobre la cuestión de los valores en tanto medios y fines, y proponer hipótesis o planes de acción para aplicarlos en la sociedad puede complementarse con la propuesta putneana para revitalizarla. Ya que en ésta se considera, también, que es necesario un cambio de actitud: atender a los problemas de la vida de los hombres, en los cuales se entrelazan cuestiones éticas, metafísicas, políticas, ámbitos que no deben tratarse separados pues los experimentamos imbricados. De ahí que, se debe poner el foco en las "formas de vida", ya que se necesitan evaluar los modos ya establecidos y predominantes para luego construir nuevas formas que se adapten a las necesidades actuales de las personas. Pues no reconocer el mundo que tenemos en común no sirve para construir un mundo mejor. [13]

3. Conclusión

Como se puede observar en este breve itinerario muchos factores han contribuido a aumentar la brecha entre la concepción el objeto de la filosofía y las cuestiones vitales de los hombres. Dewey intenta mostrar cómo desde la antigüedad se ha priorizado

[13] Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía,* España, Ed. Cátedra, 1994, pág. 199.

la búsqueda del conocimiento de una realidad primera. Tanto en la filosofía medieval como en la moderna se ha insistido en que hay una realidad más fundamental que debemos investigar, que es el objeto de estudio de la filosofía y para la cual debemos encontrar métodos que nos garanticen neutralidad y objetividad absoluta. Con el avance de la ciencia y la tecnología la filosofía se ha separado un poco más de las cuestiones profundamente humanas, ignorando la necesidad de examinar las consecuencias y aplicaciones que tienen en la vida cotidiana. Incluso, con estos avances todo aquello que contenía valores fue relegado al ámbito de la subjetividad y tomado por arbitrario.

En este contexto, Dewey declara la necesidad revisar el papel y las finalidades de nuestra disciplina. Para lograr esto se requiere antes realizar un diagnóstico de las consecuencias que han tenido las aplicaciones de la ciencia en la cotidianeidad, desprendernos de prejuicios y discursos instalados, y sobre ellas proyectar planes de acción, que recuperen la reflexión sobre los valores y los fines que predominan y que deberían promoverse. En pocas palabras, se debe tener en cuenta que lo que tiene peso en nuestra vida debe tenerlo en la filosofía.

Así pues, le debemos al pragmatismo el hecho de recuperar como punto de partida nuestra reflexión la práctica humana. Este supuesto de la investigación evitará que el filósofo se tope en su tarea con los escollos producidos por los dualismos, el cientificismo y la tendencia técnicista de la filosofía, los excesos de la razón y las aspiraciones fundacionalistas de la filosofía moderna, ya que el abordaje de los problemas e ideas filosóficas se llevaran a cabo desde la praxis misma del sujeto y no serán despojados de la humanidad que los caracteriza.

Bibliografía

Dewey, John, *El hombre y sus problemas,* Buenos Aires, Editorial Paidós, 1952.

Dewey, John, *Teoría de la Valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva S. L., 2008.

Di Santo, Laura, "Hilary Putnam: la transformación de la filosofía", *Revista de Estudios de Epistemología,* Tucumán, Ed. Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2016, N° VIII, Págs. 33-47.

Faerna, Manuel Ángel, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento,* Madrid, Siglo XXI de España editores S. A., 1996.

López, Federico, "John Dewey y la reconstrucción de la filosofía para el siglo XX", *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty*. *Usos y revisiones del pragmatismo clásico,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009.

Parravicini, Andrea, *Dewey. Experimentar el pensamiento*, Buenos Aires, Ed. Bonalletra, Alcompas S.L., 2016.

Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía,* España, Ed. Cátedra, 1994.

Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos,* Barcelona, Ed. Paidós, 2004.

La noción de *verdad* en el pensamiento de John Dewey

Hugo José Francisco Velázquez
Universidad Nacional de Tucumán
hugovelazq@hotmail.com

1. Introducción

Como se sabe, a partir del surgimiento de la corriente pragmatista –a raíz de la formulación por parte de Charles S. Peirce de la máxima pragmática– la noción de verdad ha ocupado un lugar central en su modo peculiar de filosofar. Tal es el peso que esta cuestión tiene desde el origen del pragmatismo que el más reconocido de sus representantes, William James, llegó a decir que el pragmatismo debe entenderse como una teoría de la verdad.[1] En este sentido, me resulta desmesurada la postura rortiana en tanto que pretende interpretar el espíritu pragmatista como una actitud filosófica que considera que respecto de la verdad, como así también de otras nociones epistemológicas, no hay algo interesante para decir más allá de lo que pueda pensarse dentro de determinadas prácticas sociales.[2] Más que una interpretación del movimiento pragmatista, Rorty efectúa una relectura forzada llevando

1 Cf. James, William, *Pragmatismo*, trad. Ramón del Castillo, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 85.

2 Cf. Haack, Susan, "Viejo y nuevo pragmatismo", *Diánoia*, México, 2001, Vol. XLVI, nº 47, p. 23; cf. Del Castillo Ramón, "¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey", *Ágora*, Santiago de Compostela, Vol. 21, nº 2, 2002, p. 110.

agua para su molino radical. Es cierto que Dewey y James no son Peirce, pero lejos están de encarnar claros antecedentes del espíritu rortiano, el cual concibe el conocimiento en términos de solidaridad y la verdad en términos de un acuerdo no forzado de un grupo particular. Tales nociones rortianas de verdad y conocimiento enclavadas en el culturalismo permiten ubicar tanto a James como a Dewey fuera de la jurisdicción del neopragmatismo radical y, consecuentemente, acercarlos al reformismo tal y como pretende Haack. En efecto, la fundadora del *fundherentismo* distingue entre un pragmatismo reformista y un pragmatismo radical. El primero, a cuya cabeza se ubica Peirce, va a reconocer la validez de las problemáticas tradicionales sobre la verdad, el conocimiento y la realidad, aceptando cierta objetividad en torno a ellas. En cambio, el segundo, llamado también pragmatismo revolucionario o vulgar, no reconoce legitimidad alguna a las cuestiones epistemológicas fuera de las prácticas sociales, y rechaza todo tipo de objetividad en relación al conocimiento, a la verdad y a la realidad. A partir de esta distinción Haack coloca a Dewey y a James a medio camino entre el reformismo y el radicalismo, por lo que pasarían a integrar un pragmatismo intermedio en donde algunos de sus miembros se acercarían más al reformismo, otros al radicalismo.[3] Sin embargo, Del Castillo considera vanos los esfuerzos por parte de Haack para acercar a James y a Dewey al reformismo peirceano. Por el contrario, sostiene que ambos filósofos integran las filas del radicalismo, aunque un radicalismo distinto del de

[3] Cf. Haack, Susan, *op. cit.*, pp. 22-23; cf. Del Castillo Ramón, "Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a 'Viejo y nuevo pragmatismo' de Susan Haack", *Diánoia*, México, Vol. XLVIII, 2003, nº 50, pp. 146-149.

Rorty.[4] Sin ánimos de participar de la polémica, al menos en esta oportunidad, encuentro más acertada la propuesta de Susan Haack pues, sencillamente, entiendo que para ambos filósofos sí tiene cierta legitimidad e importancia la reflexión en torno a las tópicas epistemológicas, especialmente, en torno a la noción de verdad.[5]

Dejando de lado tales disputas, deseo señalar que es opinión de muchos considerar la teoría pragmática de la verdad como aquella que identifica la verdad con lo útil, con lo que funciona, o bien con lo que nos provoca satisfacción. Como corolario, quienes así entienden la teoría pragmatista de la verdad, ven en el pragmatismo una corriente de pensamiento oportunista, inescrupulosa y relativista, en la que todo vale en tanto se satisfaga nuestros intereses personales o de una determinada comunidad, y esto –sostienen– acarrea nefastas consecuencias ético-políticas como la legitimación del uso de la fuerza, la aceptación de la supervivencia del más fuerte, la justificación del imperialismo o del totalitarismo, entre otras. Tal cuestión interpretativa no carece de relevancia, prueba de ello es que filósofos de gran talla como Russell y Moore interpretaron la teoría de la verdad pragmática en modo semejante.[6] En este sentido, y a fin de zanjar esta cuestión, el

4 Cf. Ramón del Castillo, "¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey", *op. cit.*, p. 134-136.

5 Tanto James como Dewey sostienen categóricamente una teoría de la verdad y del cocimiento. A ello podría agregarse el hecho de que para ambos la verdad, el conocimiento y la realidad son conceptos que implican rasgos de objetividad. Asimismo, para ambos la verdad sí supone una relación de correspondencia, aunque no entendida únicamente como copia sino más vinculada a un ajuste funcional con la realidad.

6 Cf. Di Berardino, María A., "La concepción pragmática de la verdad.

objeto del presente trabajo será explicitar la concepción acerca de la verdad que sostiene el filósofo John Dewey y sus réplicas a este impropio modo de interpretar al pragmatismo.

2. Teoría de la verdad de John Dewey

El pensador oriundo de Vermont considera a la verdad como una asertabilidad garantizada que se establece a través de un proceso de investigación.[7] Dado que la verdad está definida en función del proceso de investigación, será necesario explicar qué entiende Dewey por "investigación".

Para Dewey la investigación consiste en un proceso controlado, operacional y experimental que tiene por objeto pasar de una situación problemática a una situación determinada que implica la reorganización de la experiencia de manera tal que la nueva situación permita un equilibrio entre el organismo y su ambiente.

Este proceso se inicia con una duda real y concreta que genera perplejidad y pone en marcha el pensamiento, el cual, tendrá como finalidad la reordenación de la experiencia que aclarará la situación problemática que generó la incertidumbre.[8] En primer lugar, Dewey plantea que a partir de una serie de elementos no problemáticos identificables a través de la observación en la situa-

Diálogo entre William James y Bertrand Russell", *V° Jornadas de Investigación en Filosofía*, UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 9 al 11 de diciembre de 2004; cf. Russell, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 380.

7 Cf. Dewey, John, *Lógica*, México: FCE, 1950, pp. 16, 19, 23,24 y 30.

8 Cf. Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Planeta, 1994, pp. 154-156; cf. Dewey, John, "El patrón de la investigación" (1938), en *La miseria de la epistemología*, Ángel Manuel Faerna (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 120-122.

ción indeterminada, se produce la delimitación del problema, lo cual ya supone una primera determinación que va a conducir a una eventual solución.[9] Huelga aclarar que Dewey considera que la incertidumbre no es subjetiva sino objetiva, es decir, la situación en sí misma es problemática.[10] Esto debe entenderse a la luz de que la situación como tal comprende tanto al objeto como al sujeto y al entorno, y en razón de ello puede hablarse de una situación objetivamente dudosa y confusa.

Ahora bien, del establecimiento de las condiciones fácticas a partir de la observación empírica realizada (materiales perceptivos), se abstrae una posible solución, la cual, viene representada por una idea, pensamiento o concepto (materiales conceptuales o ideales) que se erige como *hipótesis* y que dirigirá la experimentación posterior, pues, la misma implica las consecuencias anticipadas de lo que sucederá cuando ciertas operaciones se ejecuten teniendo en cuenta las condiciones fácticas determinadas por la observación. Como cabe apreciar, tanto los hechos como las ideas son concebidos desde un punto de vista operacional y existe entre ellos una mutua correspondencia. En este sentido ni unos ni otros son autosuficientes, los hechos sirven para delimitar el problema y para poner a prueba la validez las ideas y, por su parte, las ideas sirven para dirigir las observaciones, mostrar nuevos hechos relevantes y organizar los hechos seleccionados.[11]

Por otro lado, Dewey señala, como un paso ineludible a toda investigación, la necesidad de simbolizar el vínculo operativo entre hechos e ideas. En este sentido, toda investigación necesita tradu-

9 Cf. Dewey, John, *op. cit.* pp. 120-122.
10 Cf. Dewey, John, *op. cit.* pp. 118-119.
11 Cf. Dewey, John, *op. cit.* pp. 122-126.

cir el material perceptivo y el material ideacional a proposiciones lingüísticas que permitan una óptima consideración y utilización de sus contenidos significativos. De este modo, es posible inferir a través de razonamientos otros significados intermedios que, finalmente, llevarán a la elaboración de un significado más acabado (hipótesis) que indicará qué operaciones han de realizarse para testear su propia aplicabilidad.[12] Cuando esta hipótesis es confirmada a la luz de la observación de nuevos hechos relevantes (guiados a través de la experimentación) se produce el establecimiento de un juicio (aserción garantizada). En este sentido, el juicio ostenta un estatus lógico diferente al de las construcciones simbólicas intermedias llamadas proposiciones. En efecto, si bien tanto los juicios como las proposiciones son construcciones simbólicas que se elaboran en el curso de la investigación, las proposiciones poseen un carácter intermedio mientras que el juicio constituye el fin de la investigación. Siguiendo este orden de ideas, las proposiciones son entidades lingüísticas que suponen, meramente, un valor instrumental interno a la investigación y, estrictamente hablando, de ellas no puede predicarse verdad o falsedad sino, más bien, se inquiere acerca de su relevancia o eficacia en relación al problema en cuestión.[13] En cambio, los juicios a pesar de ser construcciones simbólicas suponen, además, un componente existencial que los vincula directamente con la situación en cuestión, lo cual, permite que de ellos pueda predicarse verdad o falsedad en sentido estricto. De ahí que –para Dewey– juzgar implique un acto de determinación que reorganiza las condiciones de la

12 Cf. Dewey, John, *op. cit.* pp. 122-124.

13 Cf. Dewey, John, "Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad" (1941), en *La miseria de la epistemología*, Ángel Manuel Faerna (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 142.

situación problemática tornándola una situación determinada, eliminando los aspectos indeterminados de la situación y modificando la consciencia del organismo respecto de la misma, lo cual, también modificará su forma de interactuar con ella. Así, las proposiciones son meros instrumentos lingüísticos que se emplean en el curso de la investigación a fin de arribar al establecimiento de juicio que supone una relación de correspondencia objetiva con la situación de que se trata.[14] En este sentido, Hebrard *et al*. afirman "la verdad de la proposición es una verdad en el lenguaje, pero la verdad del juicio es una correspondencia con el objeto".[15] Así como Dewey distingue entre proposición y juicio, así también distingue entre afirmación y aserción. La primera importa el acto por el que se formula un proposición, la segunda el acto de establecer un juicio en tanto que resultado final de una investigación. De este modo, la verdad es una relación de correspondencia con una situación determinada que se predica de un juicio y que es resultado del acto indagatorio final de emitir una aserción.[16]

Ahora bien, la verdad como aserción se encuentra garantizada (justificada) por las condiciones y procedimientos objetivos de la investigación y, por ello, no puede entenderse sino a través del proceso de investigación.[17] En este sentido Faerna explica que "la

[14] Cf. Faerna, Ángel Manuel, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 211-214.

[15] Cf. Hebrard Andrés, Mercau Horacio & Badenes Andrés, "La teoría lógica de Dewey y la lógica formal", *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 10 al 12 de noviembre de 2008.

[16] Cf. Dewey, John, "Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad" (1941), *op. cit.*, pp. 140-141.

[17] En tal sentido tanto la verdad como el conocimiento son *mediatos*, pues, ambos siempre se encuentran mediatizados a través de un proceso de investigación.

verdad es, por consiguiente, inseparable del complejo de acciones y operaciones que derivan del juicio y que prolongan la investigación –en la forma de prueba o verificación del juicio– hasta lograr plenamente sus objetivos".[18] Tales objetivos, es decir, los objetivos de la investigación no son arbitrarios ni dependen de decisiones metodológicas del investigador, sino que son determinados por las condiciones objetivas de la situación que motiva dicha investigación. En otros términos, las necesidades de la investigación que fijan el rumbo de la misma y de cuya satisfacción depende la verificación de las hipótesis y, por tanto, la verdad del juicio al que se arriba, están dadas objetivamente por las condiciones reales y concretas de la situación, entendiéndose por tales al conjunto natural interactivo de tres elementos principales, a saber: el objeto, el sujeto y el entorno. Entonces, si bien la verdad de un juicio constituye una propiedad de sus consecuencias, del éxito de la acción de determinación de la situación antes problemática, las condiciones de ese éxito vienen determinadas objetivamente por la situación misma. Así, un juicio es verdadero cuando resuelve o esclarece la situación problemática que motivó el proceso de investigación, es decir, cuando concuerda o se corresponde con la realidad, sin embargo, esa correspondencia no puede entenderse en términos puramente epistemológicos. Para Dewey se tiene que partir del hecho de que la situación supone la interacción natural de un organismo con su entorno, por lo cual, un juicio verdadero, en tanto producto de un proceso de investigación motivado para esclarecer una situación indeterminada que provoca un desequilibrio entre el organismo y su medio, no solo implica una correspondencia en el sentido de una representación adecua-

[18] Faerna, Ángel Manuel, *op. cit.*, p. 211.

da de la realidad, sino que dicha representación adecuada resulta valiosa, a su vez, porque permite un reajuste armónico entre el organismo y su entorno y, quizás, ello sea la razón preponderante de la búsqueda de la verdad. En otros términos, la verdad y el conocimiento suponen una relación representacionista de adecuación con la realidad, sin embargo, son también considerados desde un punto de vista operativo o instrumental, ya que, el hombre busca la verdad y el conocimiento con miras a lograr un reajuste exitoso con su entorno, que no podría lograrse de no establecer una correcta representación de la situación (realidad). Por ello es que Dewey distingue entre proposición y juicio. En efecto, la proposición es puramente instrumental mientras que el juicio tiene un componente objetivo y existencial que lo pone en relación directa con la situación misma. Por supuesto, debe tenerse presente que Dewey, al igual que Peirce, considera que todo conocimiento humano es falible.[19]

En este sentido, para Dewey las verdades a las que arribamos no son en ningún modo definitivas, absolutas e inmutables, siempre presentarán un margen de error dado que siempre estarán condicionadas a nuestros métodos de comprobación inevitablemente parciales. Además de la precariedad de nuestros métodos e instrumentos de comprobación y verificación, debe tenerse presente que para Dewey, al igual que para Peirce, la realidad está evolucionado, toda situación nunca deja de evolucionar, de ahí que no haya verdades o conocimientos definitivos.[20] A su vez, su talante naturalista, instrumentalista y falibilista hacen que carezca de total sentido hablar de *la Verdad* en tanto valor incondicional

19 Cf. Dewey, John, *Lógica*, *op. cit.*, p. 21.

20 Cf. Faerna, Ángel Manuel, *op. cit.*, pp. 216-217.

y absoluto. En efecto, Dewey, al igual que James, prefiere hablar de verdades en plural, es decir, de verdades concretas corroboradas a través de un proceso de investigación.

En suma, podemos afirmar que para Dewey la verdad como asertabilidad garantizada importa la adecuación representacionista y operativa entre un juicio y una situación determinada, que se establece como resultado de un proceso de investigación falible que tiene como objetivo esclarecer una situación inicialmente problemática para lograr reestablecer interacciones equilibradas entre el organismo y su entorno. El *éxito* en esta empresa está determinado por las condiciones y requisitos objetivos que exige la situación, y no por los efectos satisfactorios de una creencia subjetiva o bien por meras decisiones metodológicas del investigador.

En efecto, dicha correspondencia debe entenderse establecida entre un juicio y una situación determinada y, principalmente, enfocada en su cariz instrumental, lo que de ningún modo excluye la faz representacionalista de toda correspondencia, la cual, en última instancia, es lo que asegura su éxito.

Resulta conveniente aclarar, que esta concepción de la verdad como asertabilidad garantizada, principalmente desarrollada por Dewey en su *Lógica* (1938), no contraría su definición de la verdad como satisfacción o utilidad esbozada en su *Reconstrucción de la filosofía* (1920). En efecto, en *La reconstrucción de la filosofía* Dewey plantea que una teoría, pensamiento, creencia o idea es verdadera si nos guía exitosa o satisfactoriamente, es decir, si sus consecuencias nos son útiles o satisfactorias. Ahora bien, cabría preguntar acerca de los objetivos respecto de los cuales habrán de ser exitosas, útiles o satisfactorias. En este caso, al igual que en su definición de verdad como asertabilidad garantizada, los criterios respecto de los cuales una idea es satisfactoria o útil

están delimitados por las exigencias de la investigación, las cuales surgen, a su vez, de las condiciones y necesidades públicas y objetivas de la situación problemática que busca ser aclarada. Dewey explica enfáticamente que de ningún modo puede interpretarse la palabra *satisfacción* en el sentido de una satisfacción puramente emotiva, particular o personal. En sentido semejante, cuando se la define como utilidad, no debe entenderse el término *utilidad* como haciéndose referencia al beneficio que redunda del cumplimiento de algún fin personal o privado, pues, según Dewey representaría una definición de carácter moralmente repulsivo y contrario a todo concepto de verdad. De modo que verdad como utilidad significa que una idea o teoría es capaz de reorganizar nuestra experiencia de manera tal que se aclare la situación confusa que da origen a la investigación.[21] Así, cuando Dewey habla de una idea o teoría verdadera en cuanto a que se trata de una guía útil o satisfactoria, no se está refiriendo a la satisfacción de una necesidad privada que importe un beneficio personal, sino que está aludiendo a que tal idea o teoría resuelve una situación problemática en tanto se adecúa a las necesidades y condiciones objetivas que tal situación le demanda. Entonces, es la situación objetiva (la realidad) la que impone las condiciones necesarias a las que deberá adecuarse la idea si quiere ser verdadera. En este sentido, Dewey dice que la idea se comprueba.[22]

3. Consideraciones finales

En conclusión, entiendo que Dewey sostiene una teoría de la verdad donde la misma implica una relación de correspondencia

21 Cf. Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, p. 169.

22 Cf. Dewey, John, *op. cit.*, p. 170.

entre un juicio y una situación objetiva determinada que resulta de un proceso falible de investigación en el que intervienen elementos perceptivos e intelectuales, y que tiene por finalidad esclarecer una situación problemática para reestablecer el equilibrio entre un organismo y su entorno (reorganización de la experiencia). Esta correspondencia es principalmente entendida en términos instrumentales u operativos, por lo que en parte será concebida como una relación entre medios y fines, es decir, se evaluarán las consecuencias del juicio al que se ha arribado (se evalúa si los medios son idóneos para alcanzar los fines). En efecto, si el juicio posibilita la reorganización de la experiencia de modo tal que el organismo pueda interactuar eficazmente con su entorno, como consecuencia de que la situación problemática se ha tornado determinada, entonces ese juicio es verdadero. Aquí caben dos aclaraciones importantes, a saber: 1. Dewey, al igual que los demás pragmatistas clásicos, hacen hincapié en la merituación de las consecuencias dado que solo a través de ellas es posible comprobar, aunque de manera no definitiva, la verdad de un juicio. 2. La perspectiva instrumentalista y, por tanto, consecuencialista, no excluye el carácter representacionista de la verdad. En efecto, la verdad en tanto relación de correspondencia, calificación que el mismo Dewey atribuye en grado sumo a su teoría, supone dos aspectos que lejos de excluirse se encuentran íntimamente vinculados, un *aspecto representacionista* y un *aspecto operativo*. El primero supone que la correspondencia entraña una representación más o menos adecuada de la realidad, mientras que el segundo consiste en dos cosas fundamentales: a. la verdad solo puede corroborarse a través de las consecuencias experimentales del juicio, b. la verdad, al igual que el conocimiento, se busca por su aptitud para resolver problemas concretos. Más aún, entiendo

que para Dewey la causa de que un juicio funcione en la práctica, resolviendo la necesidad que motivó su establecimiento, radica en que dicho juicio representa correctamente la situación objetiva en cuestión, caso contrario tal juicio no sería exitoso. Esto se explica a la luz de que el oriundo de Vermont, al igual que Peirce y James, no abandona la noción de correspondencia.

Siguiendo este orden de ideas, juzgo que Dewey no sólo considera relevantes los asuntos epistemológicos al punto de desarrollar una teoría propia de la verdad como asertabilidad garantizada, sino que además constituye un malentendido interpretar dicha teoría en términos de satisfacción o utilidad personal. Espero que estas breves líneas contribuyan, aunque sea mínimamente, con las pretensiones reformistas de Haack que, desde luego, considero muy acertadas.

Bibliografía

Del Castillo, Ramón, "¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey", *Ágora*, Santiago de Compostela, Vol. 21, nº 2, 2002, pp. 109-136.

Del Castillo, Ramón, "Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a 'Viejo y nuevo pragmatismo' de Susan Haack", *Diánoia*, México, Vol. XLVIII, 2003, nº 50, pp. 145-180.

Dewey, John, "El patrón de la investigación" (1938), en *La miseria de la epistemología*, Ángel Manuel Faerna (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 113-132.

Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Planeta, 1994.

Dewey, John, *Lógica*, México: FCE, 1950.

Dewey, John, "Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad" (1941), en *La miseria de la epistemología*, Ángel Manuel Faerna (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Di Berardino, María A., "La concepción pragmática de la verdad. Diálogo entre William James y Bertrand Russell", *V° Jornadas de Investigación en Filosofía*, UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 9 al 11 de diciembre de 2004.

Faerna, Ángel Manuel, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

Haack, Susan, "Viejo y nuevo pragmatismo", *Diánoia*, México, 2001, Vol. XLVI, n° 47.

Hebrard, Andrés, Mercau, Horario & Badenes, Andrés, "La teoría lógica de Dewey y la lógica formal", *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 10 al 12 de noviembre de 2008.

James, William, *Pragmatismo*, trad. Ramón del Castillo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Russell, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Buenos Aires, Losada, 2003.

La dicotomía hecho/valor desde la filosofía de John Dewey

Martín Eduardo De Boeck
UNT
martindeboeck@gmail.com

1. Introducción

Ha devenido un lugar común para muchos, como por ejemplo para quienes sostienen en materia de ética las denominadas teorías emotivistas, la posibilidad de establecer una clara separación entre juicios de hecho y juicios de valor, con la correlativa consecuencia del carácter neutro y objetivo de los primeros, en contraposición con los segundos, meramente subjetivos. Por otro lado, para aquellos que promueven las llamadas teorías objetivistas, sin ninguna duda podemos dirimir sobre la verdad o falsedad de los juicios valorativos, aunque en este caso dicho carácter, a diferencia de los juicios de hecho, proviene de fuentes diferentes del análisis de la realidad empírica, como ser, por ejemplo, algún tipo de intuición (Dewey 2008, 12-13).

El terreno compartido por ambas posturas es esta distinción tajante entre la esfera de los hechos y la de los valores. Asumir la dicotomía tiene enormes consecuencias a la hora de abordar problemáticas éticas, políticas y morales. Por el lado del emotivismo, la imposibilidad de adscribir a las reflexiones en estos rubros las características que gustosamente adosamos, generalmente, al conocimiento en el ámbito de las ciencias, como ser la perfectibilidad, verificabilidad, precisión, potencial predictivo, etc. Por

el lado del objetivismo, el que las herramientas metodológicas de las distintas ciencias se sitúen, en el mejor de los casos, y por definición, en un lugar secundario o marginal. Según Dewey, lo que está en juego en torno a esta cuestión es la posibilidad de direccionar los asuntos humanos a través de los procedimientos heurísticos y argumentativos propios de las ciencias y la lógica (2008, 85).

Como los miembros del Círculo de Viena adhirieron mayormente al emotivismo, y dado que Dewey compartió con ellos un mismo perfil de intelectual progresista, convencido de que la adquisición de una verdadera cultura científica representa la pieza clave para el progreso social, la racionalización de la política y la educación de las masas (Dewey 2008, 16-18; Faerna 2006, 28), procuro destacar algunas ideas de fondo en las que su filosofía difiere de los lineamientos del positivismo lógico, para mostrar cómo esta dicotomía entre hechos y valores se diluye en su propuesta. Finalmente, voy a sugerir algunos paralelismos en torno a esta cuestión entre la posición de Dewey y la del filósofo argentino Mario Bunge.

2. El rechazo de una psicología mentalista como trasfondo de una teoría semántica de los enunciados valorativos

Tomando como representante de las teorías emotivistas a C. L. Stevenson[1], quien busca apuntalar las tesis de A. Ayer en materia de ética, un juicio valorativo como "X está bien" o "X es correcto" comprende una dimensión normativa que no está presente

[1] Según Faerna (2006, 29), aunque no podamos hablar propiamente de un intercambio entre ambos filósofos, contamos con reseñas críticas de algunos de sus trabajos por parte de ambos, por lo que esos textos pueden servir a los fines de establecer un diálogo entre ellos.

en enunciados como "X me gusta", que también manifiestan de forma evidente una preferencia por parte del hablante. En su análisis del significado del lenguaje moral, los juicios cumplen tres funciones: expresan la actitud del hablante, impelen a los oyentes a adoptar el juicio en cuestión buscando persuadirlos por medio del efecto conjunto de los componentes expresivo e imperativo (efecto que no tendrían por separado), y por último, poseen un componente descriptivo, pues hacen referencia a las creencias del hablante sobre cuestiones de hecho (O'Connor 1971, 92-97).

Para Stevenson, que el lenguaje pueda ser utilizado para comunicar un estado emocional implica la existencia de términos con significado netamente emotivo, que le sirven a modo de unidades básicas. Las interjecciones y exclamaciones, expresiones como ¡ah!, ¡oh!, ¡ay!, serían estos marcadores o signos lingüísticos específicamente emotivos, que exteriorizan emociones de forma natural, del mismo modo que lo haría un suspiro o una carcajada. En última instancia, desde su perspectiva, términos como "bueno" y "malo" constituyen artificios semánticos que pueden asemejarse a estas unidades básicas en cuestión de significado (Dewey 2008, 29-35, 176-180).

Asumir que existen marcadores lingüísticos que expresan naturalmente las emociones de los sujetos y carecen de una referencia objetiva, al modo de Stevenson, supone para Dewey un marco de explicación totalmente inadecuado en el que subyace un planteamiento semántico que postula, por un lado, un estado mental interno, la "emoción", y por otro, su descarga o exteriorización en forma de risa, llanto o interjección. Esto no es más que la consecuencia de una psicología mentalista y pre-científica que el positivismo lógico toma del empirismo clásico, que para explicar

las acciones de los agentes en términos de acciones intencionales se ve en la obligación, paradójicamente, de sobreañadir a la dimensión causal que enlaza una acción con la subsiguiente en tanto que fenómenos físicos, una serie correlativa de hechos intrínsecamente subjetivos y enteramente inobservables, en flagrante contradicción con sus objetivos de hacer descansar el análisis filosófico sobre bases exclusivamente empíricas y científicas (Faerna 2006, 35-36; Dewey 2008, 37, 91, 180).

Sobre este punto, como indica Hilary Putnam (2004, 28-36) siguiendo a Elijah Millgram, desde la doctrina de Hume que afirma la imposibilidad de inferir un "debe" a partir de un "es", pareciera desprenderse una teoría semántica figurativa (*pictorial semantics*) como criterio para discriminar cuáles son las cuestiones de hecho. Según su teoría sobre cómo funciona la mente humana, los conceptos son un tipo de idea que se forja a partir de impresiones sensoriales. Estas ideas tienen propiedades figurativas al representar lo percibido asemejándose a ello, y además, propiedades no figurativas cuando entrañan o estén asociadas a emociones suscitadas en el fuero interno de los individuos.

De ello se sigue, para Hume, que no puede haber cuestiones de hecho acerca de todo aquello que en la mente no es susceptible de ser figurado (aunque no solamente en el sentido visual, pues también las ideas pueden ser táctiles, u olfativas), al modo de cualquier objeto que tenga dimensiones y propiedades físicas, como ser una manzana. Putnam lo sintetiza claramente al afirmar que la noción que sostiene Hume de hecho es simplemente la de algo de lo que puede haber una impresión sensorial. En el fondo, la dicotomía hecho/valor no sería entonces una mera distinción, útil en algunos casos, sino más bien una tesis metafísica que tiene como blanco fundamental a la ética, y que buscar afirmar de ella

que no puede tratar de cuestiones de hecho, por lo que sus enunciados quedan excluidos del dominio del discurso racional, y no son susceptibles de marca alguna de objetividad, quedando así expulsada del dominio del conocimiento y la objetividad[2].

Dewey procura evitar esta consecuencia. Para ello, propone entender la conducta humana como un único proceso físico de materia en movimiento entre un organismo y su medio o contexto, un acto de coordinación sensorio-motora que persigue un fin, resolver algún tipo de desequilibro o perturbación que le permita al organismo arribar a un nuevo estadio de adaptación o equilibrio (Dewey 2000, 105-108). Desde esta perspectiva, los ejemplos de Stevenson, como el llanto o cualquiera de las interjecciones, cuando son comunicativos, y por ende diferentes a otros procesos orgánicos como la sudoración, deben comprenderse como partes de un único suceso de integración de conductas referidas a un otro con el fin de producir en ese otro un determinado tipo de respuesta comportamental. Son procesos orgánicos susceptibles de descripción como cualquier otro, que devienen signos, conductas lingüísticas, una vez que han sido introducidos en un contexto tanto lingüístico como extralingüístico en el que tienen asignado un significado, el de manifestar nuestras preferencias, y por ende, pueden ser utilizados para generar efectos en la conducta de los

[2] La argumentación moral para emotivistas como A. Ayer, sólo es posible si entendemos que en realidad las disputas axiológicas son discusiones sobre hechos, en las que objetamos a nuestro interlocutor su comprensión de las circunstancias del caso, o los efectos de la acción en cuestión. De todos modos, el consenso moral a partir de una coincidencia en el plano descriptivo, debe suponer un condicionamiento moral análogo a través de la educación en ambos interlocutores. De lo contrario, convencer a la otra parte mediante el razonamiento, desde los presupuestos de esta teoría, es imposible (Zavadivker 2016, 80-82).

demás. De este modo, es posible dotarlos de una referencia específica y observable, por lo que la apelación a estados internos inobservables para comprender el comportamiento intencional se vuelve totalmente innecesaria (Dewey 2008, 89-95; Faerna 2006, 34-35).

En una línea bastante próxima a Dewey en torno a esta cuestión podría situarse, tal vez, al filósofo argentino Mario Bunge (1983, 28 y 94-110), para quien las preferencias o valoraciones no constituyen una esfera de objetos aparte del mundo de las cosas, actos, o sistemas conceptuales que consideremos valiosos, del mismo modo que los colores no constituyen una esfera de objetos aparte e independiente de los objetos coloreados. Ellos son un aspecto de nuestra experiencia, y pueden comprenderse, en su opinión, del siguiente modo: *X* es valioso en la medida S, en el respecto R, para la unidad social U con los *desiderata* D, en las circunstancias C y a la luz del cuerpo de conocimientos K, si *X* es capaz de satisfacer en la medida S, los desiderata D de U, en el respecto R, en las circunstancias C y a la luz del cuerpo de conocimientos K. Interpretados así, son disposiciones a la acción analizables por métodos científicos.

Mirados desde este ángulo, análisis como el de Stevenson se equivocan porque infieren a partir de diferencias funcionales de nuestros enunciados éticos en el lenguaje una diferencia en la estructura y contenido de los fenómenos referidos por ellos. El hecho de que el lenguaje moral cumpla una determinada función específica es de utilidad solo para seleccionar el conjunto de hechos relevantes para la ética como área de investigación, pero de ello no se sigue que no puedan ser sometidos a un tipo de descripción análogo al de las otras ciencias (Dewey 2008, 174-179). Como indica Faerna (2006, 37), el objetivo de la crítica de

Dewey es mostrar que los juicios de valor pueden y deben ser entendidos como juicios empíricos, haciendo notar que no existen obstáculos semánticos para ello, sin importar que su entera función sea práctica (Dewey 2000, 163-164; 2008, 183).

3. El carácter práctico de lo real como trasfondo para la comprensión de la conducta intencional

La acción intencional debe comprenderse, para Dewey, como un sistema de continuos reajustes dinámicos del comportamiento, entendiendo que el organismo conforma un todo junto a su entorno material y social, que responde a los cambios en dicho entorno a través de un proceso de investigación permanente que implica modificaciones controladas y dirigidas de su conducta, o actividad sensorio-motora, mediante operaciones que de hecho alteren las condiciones existentes del entorno. En este esquema, se produce una espiral de interrelaciones entre hechos observados e ideas, en donde ambos términos son operacionales: los hechos, que en tanto seleccionados y descriptos en forma de proposiciones sirven al propósito de recolectar evidencia para la resolución de una dificultad, son juzgados en base a su capacidad para formar un todo ordenado en respuesta a las propuestas o planes para actuar sobre las condiciones existentes que representan las ideas (Dewey 200, 116-118; Faerna 2006, 38).

Así, ser razonable consiste justamente en ser capaz de calcular la importancia de diversos planes de acción mediante un ensayo imaginario (*dramatic rehearsal*) de distintas líneas de conducta que prevea todo lo que podría resultar de cada una de ellas, a partir del conocimiento disponible, en caso de ser llevadas a la práctica. Una vez calculados los medios disponibles para alcanzar el fin propuesto, los efectos adicionales que implica la utilización

de esos medios, y los efectos que podrían suscitarse a su vez de la consecución del fin, una de estas líneas de acción es llevada a la práctica. Las modificaciones producidas ocasionan nuevas observaciones, que determinan a su vez un nuevo orden de hechos que les sirve de respaldo o refutación. Este nuevo orden de hechos suscita a su vez una nueva serie de instancias experimentales o ensayos. La consecuencia de la puesta en marcha de esta espiral de interrelaciones entre hechos e ideas es la producción de conocimiento, entendido como "asertabilidad garantizada", es decir, planes de acción, creencias, que han demostrado ser fértiles a partir de un examen crítico de nuestra experiencia. Para Dewey, la diferencia entre medios y fines es relativa, pues dado que el proceso de investigación, estrictamente hablando, no cesa, un fin significa tan solo un cierre momentáneo, y representa un medio en la medida en que proporciona una condición a ser tenida en cuenta en la próxima actividad (Dewey 2000, 125-147; 2008, 126-127; Mercau 2012, 95-105).

Así, desde esta perspectiva, la existencia de agentes dotados de deseos, intenciones y preferencias producto de las transacciones con el entorno, y que motorizan este proceso de investigación, forma parte de la descripción de la situación desde el principio. Tomar como unidad de análisis las transformaciones en el tiempo que acontecen en lo que se denomina situación, o unidad de comportamiento, a través de sucesivos procesos de investigación, se propone con el propósito de superar una dicotomía lógica y epistemológica entre sujeto y objeto, correlativa a la dicotomía entre hechos y valores (2000, 117).

Estas dicotomías, en opinión de Dewey, son subsidiarias de una comprensión del universo como estático, sin cabos sueltos ni puntos de partida nuevos, que concibe al conocimiento en tér-

minos de copia de lo real. Desde su propuesta filosófica, se asume que el mundo se encuentra en constante transformación, y que el conocimiento consiste en prever y acertar a la hora de introducir una diferencia favorable, de interés vital, en el curso de los acontecimientos (2000, 159-166). Como afirma Mercau (2012, 92, 105-106, 122), estas consideraciones dotan a la acción inteligente e intencional de un carácter moral, donde tanto medios como fines son interpretados como formando parte de un todo integrado de causas y efectos pleno de sentido, en vistas a un mayor disfrute por medio de transacciones racionales y creativas con el entorno material y social. Así, la acción se tiñe de una dimensión estética y política.

4. Consideraciones finales

En resumen, Dewey propone una teoría moral que siente las bases en una suerte de semiología de la conducta humana, estableciendo qué líneas de acción en las transacciones sociales han demostrado ser las más eficaces en la consecución del bienestar de cada una de las partes, sin desatender los efectos futuros de esas acciones, para purgar paulatinamente nuestro comportamiento de bases irracionales en la determinación de qué es lo que debemos hacer. Los principios, reglas y normas que guían nuestra conducta social serían tratados como instrumentos intelectuales que tienen que ser puestos a prueba, y modificados eventualmente en función de las consecuencias prácticas que acarrean, del mismo modo que los conceptos e instrumentos utilizados en la ciencia experimental (Mercau 2012, 97).

Por otro lado, una comprensión adecuada del problema de la determinación y la legalidad, como señala Bunge (1983, 47-48), permite sortear el equívoco de suponer que la afirmación del

carácter legal de la conducta humana implique que ésta deba ser uniforme. Las leyes exigen la constancia de las relaciones entre las variables en juego, y no la repetición de los sucesos. Dado que en distintas sociedades se presentan distintas variables, el abordaje científico de la conducta humana es congruente con una pluralidad de éticas en correspondencia con la multiplicidad de formas de vida social.

Así, la diferencia entre buenas y malas prácticas éticas sería análoga a la diferencia entre buenas y malas prácticas médicas, o agrícolas, donde la cuestión reside en la utilización de los medios disponibles para alcanzar determinados resultados que se muestran como los más racionales dado que se basan en generalizaciones empíricas corroboradas, una suerte de ingeniería de la acción humana (Bunge 1983, 77-78; Dewey 2008, 166). Esta teoría moral para Dewey (2008, 139-140), o ciencia de la conducta deseable, como la denomina Bunge (1983, 61), debería reposar entonces sobre el cuerpo de conocimientos de múltiples disciplinas científicas, como ser fisiología, psicología, sociología, economía y antropología, para dar cuenta del papel que juegan las condiciones materiales y las instituciones culturales en la configuración de los deseos y fines de los individuos, y así poder juzgar las consecuencias de las acciones promovidas por estos deseos, verificables a través de la observación de la conducta. De este modo, para Bunge (1983, 54-58), aserción que presumiblemente Dewey acataría, es posible justificar teóricamente una norma en la medida en que sea compatible con las demás normas y deseos de una unidad social (mientras se mantengan las circunstancias que las sustentan), y si dicha norma y el fin al que aspira, más las presuposiciones que implican, son compatibles con las leyes biológicas, psicológicas, y sociales conocidas.

Prescindir de un enfoque científico de los fenómenos valorativos en tanto que modos biológicos de comportamiento bajo el influjo de condiciones culturales equivale a mantener este conjunto de fenómenos bajo el dictado de la tradición, la superstición, el prejuicio, el dogma, el interés de clase, la autoridad externa, la costumbre, y otros poderes similares (Bunge 1983, 48-49; Dewey 2000, 116-117; 2008, 21-22, 184-185; Mercau 2012, 93, 112). Como señala Bunge (1983, 45-46), ciertas prácticas se han visto permeadas por el conocimiento científico, y han mostrado, en aquellos casos donde han sido implementadas correcta y sistemáticamente, mejoras sustantivas, como ser la sustitución del castigo físico por la reeducación psíquica y social a la hora de administrar las penas en el ámbito jurídico.

Bibliografía

Bunge, Mario, *Ética y ciencia*, Bs. As., Ed. Siglo XX, 1983.

Dewey, John, *La miseria de la epistemología*, Ed. Biblioteca Nueva, 2000.

Dewey, John, *Teoría de la valoración*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2008.

Faerna, Ángel Manuel, "Significado y valor: la crítica pragmatista la emotivismo", en *Quaderns de filosofía i ciencia*, 2006.

Mercau, Horacio, "El proceso de la experiencia en la filosofía de John Dewey: acción inteligente, creativa y democrática", en *Logos*, Bogotá, 2012, Nº 21.

O'Connor, D. J., *Introducción a la filosofía de la educación*, Bs. As., Ed. Paidós, 1971.

Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Ed. Paidós, 2004.

Stevenson, C. L., "Introducción a Ética (1908) de Dewey y Tufts", en *Teoría de la valoración*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2008.

Zavadivker, Nicolás, "Emotivismo y argumentación moral", en *Estudios de Epistemología, Nº XIII*, Tucumán, 2016.

Parte III

Peirce, significado, lógica y verdad

La búsqueda de la verdad según C. S. Peirce

Catalina Hynes
UNT

1. Introducción[1]

Asombra un poco al lector el hecho de no encontrar en Peirce un tratamiento exhaustivo de la cuestión de la verdad, siendo ésta –como creo que es– una noción clave de su trabajo; y no solo del suyo. Puede decirse, con Aristóteles, que la filosofía es la ciencia teórica de la verdad. Sin embargo, Peirce dedicó muchísimas páginas a temas técnicos de la lógica, por poner solo un ejemplo, mientras que no hizo lo mismo con la noción de verdad. Los textos en los que se ocupa de ella están sembrados a lo largo y a lo ancho de toda su obra y es menester paciencia para recogerlos y sopesarlos. En efecto, la dispersión cronológica ha sido motivo de no pocos malentendidos sobre su pensamiento tocante a la verdad.

Al parecer no experimentó la necesidad de justificar demasiado su noción de verdad ni de confrontarla con la de otros filósofos. Una explicación plausible para este escaso tratamiento del tema podría ser de carácter histórico: durante la vida de Peirce, era incuestionable que las ciencias tienen como objetivo la búsqueda de la verdad. Hacia 1915 todavía podía decir José Ortega y Gasset sin ocasionar ningún escándalo: *"Flotan las ciencias en la inmensa*

[1] Este trabajo fue presentado por primera vez en el Seminario del 26 enero 2017 en el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra (Pamplona).

suposición de la verdad" ("A qué llamamos verdad"). Pienso resulta razonable creer que Peirce no considerara problemática su tesis de la verdad como fin de la investigación científica. De ahí que se muestre siempre bastante conforme con su caracterización de esta noción.

El corazón de la noción peirceana de verdad puede encontrarse en la siguiente afirmación:

> La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. (*CP* 5.407, 1878)

Peirce sitúa desde el comienzo su noción de verdad en relación con la actividad humana de averiguar cómo son las cosas, esto es, con la investigación. No debe confundirse, sin embargo, esta mención de la investigación con un burdo cientificismo. Para Peirce tanto la metafísica como la ética y la estética son ciencias. Todas ellas se nutren de la experiencia aunque no de la misma manera.

A lo largo del extenso camino filosófico de Peirce aparecen importantes desarrollos que impactan de lleno en nuestra interpretación de la noción de verdad. En lo que sigue intentaré brindar el itinerario cronológico de la noción peirceana de verdad en sus mojones más destacados.

2. La noción de verdad en la Reseña de las *Obras de Berkeley* de Fraser

El filósofo irlandés George Berkeley[2] (1685-1753) merece,

[2] Nació en los alrededores de *Kilkenny* –Irlanda– el 12 de marzo de

sin lugar a dudas, que se haya bautizado con su nombre una ciudad, una universidad y hasta un sistema operativo de computación. Escribió bellamente[3] sobre problemas interesantísimos, fue un psicólogo experimental de primera magnitud, se adelantó a los problemas actuales de la neurología de la conciencia y, además de ser representante del empirismo británico, podría considerársele el precursor de la filosofía analítica. No resulta extraño, entonces, que Peirce haya celebrado la aparición de sus obras completas en 1871, editadas por Alexander Campbell Fraser[4], ni que haya hecho una entusiasta reseña de las mismas que constituye un verdadero tratado filosófico[5]. Para nuestros fines, la reseña presen-

1685; su familia era de origen inglés. A los ocho años era, según él, "desconfiado y, por ende, naturalmente inclinado hacia las nuevas doctrinas". Cuando ingresó *Trinity College* de Dublín (en 1700) fue el único alumno registrado directamente en segundo año. Allí cursó estudios eclesiásticos en la fe anglicana y permaneció como profesor un tiempo. Fue sacerdote y luego Obispo de Cloyne (1734). Murió en Oxford en 1753.

3 Berkeley comenzó precozmente a publicar su pensamiento, cuando apenas tenía 22 años apareció en forma anónima: *Aritmetica absque Algebra aut Euclide demostrata* (1707), luego seguirían 23 obras más, entre ellas cabe destacar: *Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713), *De Motu* (1721), *Alciphron, or the Minute Philosopher* (1732), *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Enquiries concerning the Virtues of Tar-Water.*

4 *The Works of George Berkeley, D. D.formerly Bishop of Cloyne: including many of his writings hitherto unpublished,* 4 vols., A. C. Fraser, ed., Clarendon Press, Oxford 1871.

5 La recensión de Peirce se *publicó* en *The North American Review* en octubre de 1871. El texto puede leerse en *W2*, pp. 462-487 y en *EP1*, pp. 84-105. Es la más importante de las numerosas reseñas que Peirce escribió.

ta sumo interés pues en ella aparece formulada explícitamente la noción peirceana de verdad y una suerte de protomáxima pragmática.

Peirce cree necesario comenzar con unas páginas sobre la controversia medieval de los universales porque piensa que la metafísica medieval "ha estado (…) completamente olvidada y tiene una conexión histórica (…) estrecha con la moderna filosofía inglesa y (…) repercusión en la verdad de la doctrina de Berkeley" (*EP*1: 85, 1871). Al presentar esta disputa, Peirce introduce además un extendido elogio de los escolásticos. Creo que no se debe solamente a su gran admiración por ellos sino que intenta, abundando en detalles, que sus contemporáneos puedan mirar más allá de los prejuicios anti-medievales que la filosofía de la Ilustración[6] sembró por doquier. Piensa que las obras más representativas del Medioevo son las catedrales góticas y las *summas,* y que ambas son un ejemplo de auto-sacrificio en aras del bien de la comunidad:

> Los hombres de aquella época creían firmemente y pensaban que valía la pena renunciar aquí a todos los placeres de la vida en aras a dedicarse por completo a la tarea enorme de

[6] No se trata de deshacer el prejuicio simplemente porque se está en desacuerdo con él, lo importante es que estos prejuicios detuvieron el avance de la lógica, por ejemplo. En efecto, en tiempos de Peirce hubo que redescubrir muchos de los logros de los escolásticos en esta disciplina porque la Ilustración los había sumergido en el olvido, relegándolos al arcón de la Edad "oscura". Casos como éste harán que Peirce, en su madurez, establezca como regla de la razón, la siguiente: "A esta primera, y en cierto sentido única, regla de la razón, que para aprender se debe desear aprender, y al desearlo, no quedarse satisfecho con lo que ya se está inclinado a pensar, le sigue un corolario que por sí mismo merece ser inscrito en cada pared de la ciudad de la filosofía: No bloquear el camino de la investigación". (*CP* 1.135, 1899)

> construir y de escribir. Pensemos en el espíritu con que debió de trabajar Duns Escoto, que antes de los 34 años había escrito sus trece volúmenes in folio, en un estilo tan denso como las partes más densas de Aristóteles. Nada es más sorprendente en las dos grandes producciones de aquella época que la total ausencia de engreimiento por parte del artista o del filósofo. Lo que éste nunca concibió es que pudiera añadirse algo de valor a su católica y sagrada obra infundiéndole un toque de individualidad. Su obra no está diseñada para encarnar *sus* ideas, sino la verdad universal (...) Y con independencia de lo escondido y pequeño que pueda ser un detalle, ha sido estudiado concienzudamente como si fuese planeado para los ojos de Dios. (*EP1*: 86-87, 1871)[7]

En su encomiástica descripción se puede ver que no mira a los escolásticos con una visión sencillamente romántica sino que tiene motivos filosóficos subyacentes. Un *leitmotiv* importante de toda su obra es oponerse al egoísmo individualista, denominado por él como "Evangelio de la avaricia" (en oposición al Evangelio del amor), que impera en la sociedad de su tiempo –y seguramente también en la nuestra– y pasa por "científico" en las teorías económicas dominantes. Habrá que optar, entonces, entre el bien supremo de la comunidad y el interés individual:

> Así la cuestión del realismo y el nominalismo tiene sus raíces en los tecnicismos de la lógica, sus ramas alcanzan toda nuestra vida. La cuestión de si el género homo tiene alguna existencia salvo como individuos, es la cuestión de si hay

[7] Utilizo la traducción castellana de José Vericat disponible en http://www.unav.es/gep/ObrasBerkel.html

> algo de mayor dignidad, valor e importancia que la felicidad individual, las aspiraciones individuales y la vida individual. Si los hombres tienen algo realmente en común, entonces la comunidad debe ser considerada un fin en sí misma, y si es así, cuál es el valor relativo de los dos factores, es la cuestión práctica más fundamental respecto a toda institución cuya constitución esté en nuestro poder influenciar. (*EP1*: 105, 1871)

En estos textos tempranos de Peirce presenciamos un cambio de paradigma en la filosofía: el paso del "yo" al "nosotros". Peirce da un paso crucial mostrando las raíces comunitarias del carácter razonable del ser humano, dejando atrás a un tiempo al *cogito* cartesiano y a la autoconciencia trascendental kantiana. Es por esto que la comunidad[8] de investigadores desempeña, en la filosofía de Peirce, un papel central a la hora de caracterizar la noción de verdad. Si bien ya había adelantado esta noción en la *Cognition Series,* la formula ahora, por primera vez, de forma explícita. Vale la pena citar *in extenso* el párrafo:

> Toda opinión y pensamiento humano contiene un elemento accidental, arbitrario, dependiente de las limitaciones de las circunstancias, del poder, y de las inclinaciones del individuo, en suma, un elemento de error. Pero, a la larga, la opinión humana tiende universalmente a una forma definida, que es la verdad. Hagamos que todo ser humano

[8] Para un estudio detallado de la noción peirceana de comunidad se puede consultar el excelente trabajo de David Carnicer: *Comunidad y cooperación en Charles Sanders Peirce (Lectura Ética del Sentido Común Crítico)*, tesis doctoral presentada en 2003 en la Universidad de Valencia, disponible en: http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales.html

> tenga la suficiente información y ejercite lo bastante el pensamiento sobre cualquier cuestión, y el resultado será el de que llegue a una cierta conclusión definida, que será la misma que la que, bajo circunstancias suficientemente favorables, alcance cualquier otra mente (…) Hay, pues, para cada cuestión una respuesta verdadera, una conclusión final hacia la que gravita constantemente la opinión de cada hombre. Puede sustraerse a la misma por un tiempo, pero démosle más experiencia y más tiempo de reflexión y finalmente se aproximará a ella. Puede que el individuo no viva lo suficiente para alcanzar la verdad; en todas las opiniones individuales hay un residuo de error. No importa, lo cierto es que hay una opinión definida, hacia la que tiende, en conjunto y a la larga, la mente del hombre. (*EP1*: 89, 1871)

Esta es la noción de verdad que Peirce defenderá toda su vida. Ella aparecerá bajo diversas formulaciones según el contexto. Cuando Peirce desarrolle su semiótica tendrá herramientas teóricas para precisar los diversos aspectos de su noción pero el núcleo de esta concepción permanecerá. Muy esquemáticamente podemos adelantar desde ahora que las diversas formulaciones de la noción de verdad en Peirce ocasionarán desconcierto entre sus lectores, al punto de convertirse en un problema el determinar qué noción de verdad sostiene realmente Peirce. En mi trabajo se defiendo la unidad de la noción de verdad a lo largo del desarrollo de la obra filosófica peirceana.

Esta reseña es también importante en relación con el pragmatismo de Peirce. Cuando discute la filosofía de Berkeley, entre otras reflexiones, critica el desatino que significa la propuesta berkeleyana de desestimar como inexistentes aquellas cosas de las cuales no podemos formarnos una idea, *i. e*., la materia (porque

es una idea abstracta y según Berkeley no tenemos el poder de abstracción). Si fuésemos a seguir el consejo de Berkeley, la ciencia se paralizaría, tendríamos que renunciar en matemáticas, por ejemplo, a las cantidades negativas, a la raíz cuadrada de *minus* y a los infinitesimales "sobre la base de que no podemos formar idea alguna de tales cosas". Peirce coincide con Berkeley en que muchas discusiones tienen un origen en discrepancias semánticas y es necesario esforzarse para encauzar el diálogo, pero propone un remedio diferente:

> Una regla mejor para evitar los equívocos del lenguaje es esta: ¿Cumplen las cosas prácticamente la misma función? Entonces que las signifique la misma palabra. ¿No la cumplen? Entonces que se distingan. (*EP1*, 102, 1871)

Fueron sus reflexiones sobre el método de Berkeley las que condujeron a Peirce a formular el principio del pragmatismo. Aunque esta formulación no es tan cuidada como lo será la de 1877 sin embargo contiene en germen la idea de que el significado de las palabras debe buscarse en las funciones prácticas que cumple y que se debe "aprender a reconocer el concepto bajo cualquier disfraz" mediante la familiaridad con un gran número de casos en los que aparece. Cuarenta años después, Peirce dirá al respecto:

> En 1871, en un Club Metafísico en Cambridge, Massachusetts, solía predicar este principio como un tipo de evangelio lógico, representando al método no formulado que siguió Berkeley, y en una conversación sobre él lo denominé "Pragmatismo". (CP 6.482, 1908)

Este "principio del pragmatismo" tiene robustas raíces empi-

ristas pero no cae en la estrechez que luego podremos ver en el principio verificacionista del significado, típico del positivismo lógico, con el cual podría confundirse. Las afinidades, claro está, radican en estas raíces empiristas comunes. Peirce desarrolló una filosofía que anticipó mucho del desarrollo del empirismo del siglo XX y sorteó con éxito las muchas trampas en la que éste cayó más tarde. Veamos ahora el siguiente paso en el desarrollo de esta noción.

3. La verdad como meta de la investigación en las "Ilustraciones de la lógica de la ciencia"

En los años que siguieron a las reuniones del Club Metafísico, Peirce trabajó en precisar sus ideas, revisó su teoría de la realidad tanto como los métodos para conducir el intelecto y la naturaleza de los signos. Hacia 1873 comenzó a bosquejar un gran libro de lógica ("The Logic of 1873") que nunca concluyó. Entre los borradores se encuentran importantes páginas que luego serán incorporadas a los célebres artículos "La fijación de la creencia" (1877) y "Cómo aclarar nuestras ideas" (1878), ambos escritos originalmente en francés y publicados en *Popular Science Monthly*. Peirce contribuyó a la revista con seis artículos que se denominaron "Ilustraciones de la lógica de la ciencia"[9].

"La fijación…" trata acerca de los métodos de la investigación, tema que obsesionó a Peirce durante, al menos, cuarenta años. Presenta a la indagación como una actividad tendiente a calmar la irritación que produce en nosotros la duda: "La irritación de la

[9] Además de los ya citados, las "Ilustraciones de la Lógica de la Ciencia" contienen los siguientes artículos, publicados en 1878: "La doctrina de las posibilidades", "La probabilidad de la inducción", "El orden de la naturaleza" y "Deducción, inducción e hipótesis".

duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia. Llamaré a esta lucha *indagación* (inquiry), aunque debo admitir que no es esta con frecuencia una designación muy adecuada" (*EP1*:114, 1877). La indagación tiene como objetivo, entonces, alcanzar un estado de creencia estable, a salvo de la inquietud de la duda. Examina a continuación los métodos empleados por la humanidad, a lo largo de la historia, para establecer creencias –tanto en la vida cotidiana como en la filosofía y la ciencia–. Dichos métodos son cuatro: 1) la *tenacidad*, que consiste en el mero aferrarse en forma obstinada a las creencias que ya se profesan; 2) la *autoridad*, es decir, la imposición de creencias al conjunto de la sociedad por parte de un grupo dominante; 3) el método *a priori*, típico de los metafísicos, que consiste en adoptar sus proposiciones fundamentales porque parecen "agradables a la razón"; 4) el método *científico*, que permite establecer las creencias "no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno" (EP1: 120, 1877).

En el orden en que Peirce los presenta, cada uno de los métodos de fijar creencia representa un estadio superior respecto al anterior. Los tres primeros no pueden garantizar la estabilidad de nuestras creencias por mucho tiempo. Contra la tenacidad atenta nuestro impulso a la sociabilidad, esto es, al intercambio amigable con otros –otros individuos, otras culturas– que nos lleva a confrontar nuestras creencias con las suyas y brinda la ocasión de comenzar a dudar. Tampoco hay autoridad que pueda lograr un control absoluto sobre toda creencia, siempre hay resquicios de libertad por los cuales un hombre se atreve a pensar de un modo diferente al del conjunto. El método *a priori* se verá asimismo amenazado por la experiencia: tan pronto se advierta que lo que se cree contradice los hechos, se verá minada la confian-

za que se había depositado en esa creencia. Frente a estos métodos, el método de la ciencia tiene la ventaja de ser constreñido por los hechos externos. Al hablar de algo externo que afecta "nuestros sentidos" no se refiere con esta expresión a la sensibilidad individual sino a algo que ejerce su influencia, o puede ejercerla, sobre todo hombre.

De esta manera llega Peirce a establecer la "hipótesis de realidad" como la hipótesis fundamental del método científico:

> Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental, expresada en un lenguaje más familiar, es ésta. Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estos reales afectan a nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares, y aun cuando nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones a los objetos, con todo, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera. (*EP1*: 120, 1877)

Los primeros tres métodos –señala Hookway[10]– entran en conflicto con esta hipótesis de realidad. Los dos primeros hacen que lo verdadero sea determinado por la voluntad de un individuo o de un grupo. El segundo, si bien produce consenso entre los miembros de la comunidad particular sobre la cual se ejerce la autoridad, no puede extenderlo sobre todo agente racional. El tercero está en mejores condiciones para producir tal consenso

[10] *Cf*. Hookway, C.: *Peirce*, Routledge, London-New York, 1992, p. 46.

pero tiene el defecto de ser vulnerable a aquel factor que el método no tiene en cuenta: la acción de las cosas externas. Cada uno de los tres métodos contiene en sí el germen para el surgimiento de nuevas dudas. No ocurre lo mismo con el cuarto método. Aceptar el método científico, por el contrario, es aceptar la hipótesis de realidad y decidirse a emplear solamente aquellos métodos de investigación que puedan justificarse porque conducen al conocimiento de la realidad.

Vale la pena remarcar algunas de las importantes ideas de Peirce sobre las cosas reales, según vimos en la última cita:

1) Sus características "son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas".
2) "Estos reales afectan nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares".
3) "Aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas".
4) "Cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la *única conclusión verdadera*". (*EP1*: 120, 1877. Subrayado mío)

De (3) podemos decir que no se trata aquí de la cosa en sí kantiana. Si bien es cierto que las cosas nos afectan de determinada *manera* debido a nuestra peculiar estructura sensitiva, también lo es que podemos conocer cómo somos afectados y de qué manera. No hay, entonces, un abismo entre nuestras percepciones y ellas. Tampoco quedamos prisioneros de nuestras percepciones subjetivas (cercados por ellas), a la manera de los escépticos.

La conclusión verdadera (4) posee la unicidad de la realidad

misma. No hay proliferación de mundos en Peirce. El hecho de que sea compartida por todos los que investigan lo suficiente, tiene que ver con (1), (2) y (3). Esto es, el acuerdo resultante no debe entenderse como un consenso de voluntades sobre alguna cuestión difícil a decidir, como las que se presentan a los cuerpos deliberativos de gobierno. Se llega a una única conclusión verdadera cuando se logra determinar cómo es esa realidad que "no depende de nuestras opiniones". Una nota aclaratoria, agregada al texto en 1893, debería bastar para dejar sentado que el acuerdo final peirceano no debe entenderse como mero consenso:

> Los cambios de opinión los provocan acontecimientos fuera del control humano. Toda la humanidad era de una tan firme opinión de que los cuerpos pesados tienen que caer más rápidos que los ligeros que cualquier otra idea era descartada como absurda, excéntrica y probablemente falsa. Con todo, tan pronto como algunos hombres absurdos y excéntricos lograron inducir a algunos de los partidarios del sentido común a considerar sus experimentos –tarea no fácil– se hizo evidente que la naturaleza no seguiría a la opinión humana, *por muy unánime que fuese*. (Nota 31, subrayado mío)

El ejemplo, la idea de que los cuerpos pesados deberían caer más rápido, ilustra claramente una de esas creencias de los científicos establecidas por el método *a priori*, es decir, sin tener en cuenta los hechos sino lo que es "agradable a la razón". Surge desde ahora, entonces, uno de los rasgos característicos de la noción peirceana de verdad, tal como lo expresará más tarde: "la esencia de la verdad se encuentra en su resistencia a ser ignorada" (*CP* 2.135, 2.139, 1902). Las proposiciones verdaderas, podríamos

decir, son tales a pesar nuestro.

En "La fijación…", a mi juicio, Peirce deja establecida una relación estrecha entre investigación, realidad y verdad, a fin de escapar de la cosa en sí kantiana. La verdad que tiene en cuenta es la verdad accesible al conocimiento humano, no una verdad trascendente e inaccesible. Podríamos decir que quiere, además, justificar las formas de razonamiento probable mostrando su eficacia: son los métodos que nos conducen al conocimiento de la realidad.

En "Cómo aclarar nuestras ideas" (1878)[11] encontramos más precisiones respecto a la relación verdad/realidad/comunidad y la formulación canónica de la máxima pragmática. Continuando con sus reflexiones en torno a la lógica de la ciencia, comienza el artículo protestando porque los lógicos se han adormecido sobre las nociones de claridad y distinción (de las ideas) sin explicar claramente ni siquiera la idea de claridad.

La primera lección que "tenemos derecho a pedir –dice Peirce– que nos enseña la lógica es la de cómo esclarecer nuestras ideas". En la historia de la lógica vemos que se ha considerado suficiente muchas veces la familiaridad con un concepto como ejemplo de claridad de la aprehensión. Pero la familiaridad (saber reconocerlo cuando se lo encuentra, saber usarlo) es apenas un primer grado de claridad. También se ha sobreestimado la definición abstracta de conceptos, considerando que quien la posee tiene también una absoluta distintividad del concepto en cuestión. Pero este es solamente un segundo grado de claridad y "nunca se puede apren-

[11] Está publicada en *W*3, pp. 257-76, en *CP* 5.388-410 y en *EP1*: 124-141. Utilizo la traducción castellana de José Vericat en: *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, pp. 200-223. También disponible en http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html

der nada nuevo analizando definiciones". Pueden aceptarse estos dos grados apenas en la medida en que deseemos poner orden en nuestros pensamientos. Peirce, en cambio, aspira a un grado mayor de claridad, a un tercer grado:

> Parece por tanto que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad de aprehensión es como sigue: 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. (*EP1*: 125, 1878)

No analizaré esta máxima aquí por mor de la brevedad. Quiero regresar ahora sobre nuestra noción de verdad y su relación con la indagación, y recordarles que los métodos de la indagación consisten en razonar tratando de comprender (understand) lo real, por ello no es descabellado decir que lo que Peirce tiene en mente es, sobre todo, la verdad de nuestras hipótesis: qué debemos esperar (experimentar y realizar) en el caso de que una hipótesis sea verdadera[12]. Estamos ahora en condiciones de reproducir la noción (no definición) peirceana de verdad, no sin antes aclarar que el contexto de la cita es el de una elucidación pragmática[13] de otro concepto, el de realidad:

[12] Coincido plenamente con Misak cuando afirma que esto es lo más importante para Peirce: "Peirce considera que lo más importante que puede decirse sobre la verdad es una especificación de lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera. Así, (…) no debemos esperar que las propiedades de la verdad que el pragmatista determina constituyan una lista exhaustiva". Misak, Ch.: *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth,* p. 37.

[13] Para explicar mejor los tres grados de claridad que acaba de distinguir toma como ejemplo el concepto de "real".

> La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad. (*EP1*: 139, 1878).

Si bien esta caracterización está en línea con pensamientos anteriores de Peirce, puede llamar la atención el adjetivo "destinada" con el que califica a la opinión final. En una nota aclaratoria nos dice que destino "significa meramente aquello que con toda certeza se realizará, y no puede en modo alguno evitarse". No hay que suponer que tiene un tinte supersticioso sino que se emplea igual que en la frase: "Todos nosotros estamos destinados a morir". Nuestros métodos correctos de razonar científicamente van a dar, a la larga, a una opinión final, a una respuesta única para cada pregunta científica. Del mismo modo que la hipótesis de realidad está a la base de la lógica y del método científico, la verdad debe ser asumida como el fin –en el sentido de finalidad– de la investigación. En el mismo parágrafo llama a la verdad "feliz esperanza" y "enorme esperanza". Nadie investigaría si no tuviera la esperanza de encontrar la respuesta a las preguntas que hace o averiguar cómo son realmente las cosas. Bien pudiera suceder que "nuestra perversidad y la de otros" posterguen de hecho, indefinidamente, el establecimiento de la opinión final. De todos modos eso no cambia, para Peirce, la naturaleza de la investigación. Peirce cita aquí al poeta alemán W. C. Bryant cuando dice: "la verdad, sepultada en la tierra resurgirá de nuevo".

4. La verdad en el pensamiento maduro de Peirce

Desde mediados de la década de 1880, la filosofía de Peirce exhibe un viraje hacia temas y motivos que serán característicos

de su filosofía de la madurez. Max Fisch denominó a este período, con el nombre de "Arisbe", no solo porque fue el nombre de la última residencia de Peirce sino también por la creciente influencia de la filosofía griega en sus reflexiones. Muy sumariamente, y omitiendo sus numerosos aportes a la lógica y a las matemáticas, podemos decir que este es el período "metafísico" de Peirce: en esta etapa final él desarrolla su metafísica científica, especialmente su teoría de las tres categorías y su cosmología evolutiva. Enriquece su ontología al admitir la realidad de las posibilidades, como así también la del reino de los sentimientos y de la acción y reacción de los existentes. Se acentúa en este tiempo la religiosidad de Peirce, un rasgo algo incómodo para algunos de sus intérpretes pero de mucha relevancia para comprender su pensamiento. Peirce logra en esta época ensamblar de un modo armonioso muchas de sus doctrinas desarrollando una verdadera filosofía de la continuidad; algunas de las teorías que resultan así integradas son el pragmatismo y la semiótica.

Otra de las ideas centrales de la filosofía peirceana –nos dice Nathan Houser [14]– es que hay concepciones que son básicas para otras, y estas a su vez para otras, y así sucesivamente, al punto que podemos reducir nuestros diferentes sistemas teóricos (nuestras ciencias) a una jerarquía de dependencias. En la cima de esa jerarquía se encuentran las categorías universales. Esta conexión jerárquica de las concepciones proporciona la base para una clasificación de las ciencias. Veamos cómo resume Houser esta clasificación, ya nos brinda una idea sumaria del conjunto del pensamiento peirceano maduro:

14 *Cf*. Houser, N.: Prólogo a Peirce, C. S.: *Artikulu eta hitzaldien bilduma,* p. 3.

> Al ocuparse de las leyes de la relación de los fenómenos con los fines, la ciencia normativa trata de los fenómenos como segundos. Las tres ciencias normativas (estética, ética, lógica) se asociaban a tres tipos de bondad: la bondad estética (la estética considera "las cosas cuyo fin es dar cuerpo a cualidades del sentimiento"), la bondad ética (la ética considera "las cosas cuyo fin es la acción"), y la bondad lógica (la lógica considera "las cosas cuyo fin es representar algo"). Las ciencias normativas corresponden a las tres categorías y dependen unas de otras, también en orden inverso. La lógica (o semiótica), a su vez, tiene tres ramas: gramática especulativa, crítica y retórica especulativa (Peirce usa a veces nombres diferentes). La gramática especulativa estudia los requisitos para cualquier tipo de representación: es el estudio de las "condiciones generales para que los signos sean signos" (*CP* 1.444). La crítica es la ciencia formal sobre la verdad de las representaciones: es el estudio de la referencia de los signos a sus objetos. La retórica especulativa estudia la transmisión del conocimiento: se le puede denominar como ciencia de la interpretación.[15]

Hay en esta clasificación varios puntos dignos de nota para nuestro tema:

1) Las tres ciencias normativas, estética, ética y lógica estudian la relación de los fenómenos con los fines; ahora bien, esos fines, en cada caso serán: la belleza (o más precisamente *lo admirable*), el bien y la verdad.
2) Quizás resulte "extremo" el orden propuesto por Peirce: la lógica se subordina a la ética y ésta a la estética. Uno podría

[15] *Cf*. Houser, N.: Prólogo a Peirce, C. S.: *Artikulu eta hitzaldien bilduma,* p. 4-5.

pensar, relacionando verdad, bien y belleza con los trascendentales escolásticos[16], que las tres ciencias deberían estar en el mismo nivel puesto que cada uno de los trascendentales se *convierten* con el ser. Pero no es esta la opinión de Peirce.

3) La lógica es considerada como semiótica (la doctrina cuasi necesaria o formal de los signos) y sus tres partes estudian los tres elementos de los signos: el signo, su objeto y el interpretante.
4) Si bien toda la lógica dice relación al fin que es la verdad, hay una parte de ella, la crítica, que tiene por tarea tematizar formalmente la verdad de las representaciones, la cual se sitúa al nivel de la relación entre las representaciones (o proposiciones) y sus objetos. Así, la crítica es "la ciencia de las condiciones *necesarias* para alcanzar la verdad" (*CP* 1.445, subrayado mío) y abarca temas que tienen que ver con la verdad y la referencia[17]. La crítica estudia también los argumentos, los divide en "buenos" y "malos", y clasifica los buenos según varios órdenes de validez (*CP* 2.203).
5) La retórica especulativa, es la ciencia de las condiciones *generales* para alcanzar la verdad. A veces Peirce la llamó también "metodéutica". Abarca los problemas del significado y la interpretación, por ello "es probable que el pragmatismo, como una teoría del significado o de la investigación, pertenezca a

16 No entraré aquí –puesto que excede por completo el objetivo de este trabajo– en discusiones acerca de si la belleza debe o no debe considerarse un trascendental del ser. Hay estudiosos que agregan sin demasiadas dificultades esta noción a la lista tradicional (*Unum, Verum, Bonum*).

17 *Cf*. Houser, N.: Prólogo a Peirce, C. S.: *Artikulu eta hitzaldien bilduma,* p. 10.

esta rama".[18]

6) El pragmatismo *no deberá interpretarse, entonces, como una filosofía* ni como un principio de la filosofía. Tiene un papel más acotado, a saber, el de una regla para aclarar el significado de los signos. Su lugar en la clasificación de las ciencias es en la lógica o semiótica y, dentro de ella, en la retórica especulativa (o metodéutica).

Vemos ahora claramente que la noción de verdad tendrá ahora, gracias al enorme desarrollo de la semiótica durante este período, ricos matices técnicos –en los que no tenemos tiempo ahora de profundizar– que nos permiten articular las nociones tradicionales de verdad en una única noción polifacética. La noción tradicional de correspondencia, por ejemplo, se analiza ahora como relación entre un tipo de símbolo, las proposiciones, y sus objetos. Verdad y falsedad son propiedades de las proposiciones. Cuando hablamos de verdad y falsedad –nos dice– "nos referimos a la posibilidad de la proposición de ser refutada; y esta refutación tiene lugar en un único sentido" (*CP* 5.569, 1901). A saber, nuestra proposición produce en nosotros la expectativa de una cierta descripción o percepción en una cierta ocasión. Cuando la ocasión llega la percepción es diferente de lo que esperábamos. Nuestra proposición es, entonces, falsa. Si la percepción es tal y como la esperábamos, la proposición es verdadera.

5. Conclusiones

Lo que antecede es apenas la punta del iceberg en torno a la verdad. Permítaseme resumir algo del resto sumergido. En el pensamiento maduro de Peirce, la noción de verdad se refiere al

[18] *Ib*.

carácter indicial de nuestros signos: éstos están en relación referencial con sus objetos y los suponen existentes (como en la expresión "ese cerdo", en el contexto de una conversación entre granjeros). En el caso de las proposiciones, que son signos complejos, la atribución de verdad tiene que ver con la naturaleza del mundo: con que las cosas estén relacionadas allí del modo como nuestras proposiciones afirman que lo están. Pero hilando más finamente, Peirce hacia el final de su vida relacionará la verdad sobre todo con la aseveración: no es tanto en proposiciones pensadas o asentidas por mí donde radica la verdad sino que hay que buscarla, sobre todo, en lo que afirmo y niego frente a los demás. Al hablar a otros, asumo un compromiso social con la verdad de mis aseveraciones y ese compromiso implica un sistema de penalizaciones en caso de incumplimiento. La verdad se relaciona entonces con la ética, no solo por la relación de subordinación teórica que la lógica como ciencia tiene respecto a la ética, sino también en particular, con cada acto de aseveración.

Hay otro rasgo de la noción madura de verdad en Peirce que es menester destacar: la verdad como causa final. A menudo Peirce habla de la capacidad humana de formular hipótesis y realizar inducciones como de un *instinto*. Esto es, el instinto de adivinar cuál es la hipótesis correcta entre millones de hipótesis lógicamente posibles. En un texto de 1901 llama a este poder de nuestra mente un "instinctive scent for the truth" (*CP* 6.531, 1901). El término "scent" significa, en su forma sustantiva, olor, perfume, aroma; también pista, rastro. La forma verbal alude al olfato. Puede decirse entonces que la mente humana tiene –según Peirce– un olfato para la verdad, una capacidad de percibir el aroma de la verdad como quien percibe un rastro. Esta bella metáfora nos sirve para expresar el carácter de finalidad de la noción de verdad.

Caracterizar la verdad como el fin u objetivo de la investigación, la sitúa claramente dentro del dominio de la causalidad final. Esa actividad humana que llamamos investigación tiende a un fin o está "influida por una causa final" (*W* 3, p. 8, 1872) en la medida en que busca averiguar cómo son las cosas. La búsqueda de la verdad señala, entonces, el sumo bien de nuestra actividad cognoscitiva y, por tanto, apunta al horizonte de perfección de nuestra humana naturaleza.

Tabla de abreviaturas de las obras de Peirce citadas en el presente trabajo:

CP Peirce, C. S. 1931-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

EP Houser, Nathan et al. (eds.)1992-98. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2. Bloomington: Indiana University Press.

W Peirce, C. S. 1982-2000. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6 y 8, M. H. Fisch et al. (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

Pragmatismo, experiencia y significación

Susan Sarem
UNT

Este trabajo tiene que ver con una investigación más amplia relacionada con la búsqueda de un/os método/s que dé/den cuenta de la significación como objeto de estudio de la semiótica y de su interpretación en el marco de ésta. Ante tal indagación, el pragmatismo peirceano como "método lógico para clarificar conceptos" (Barrena, 2014:16), pero también como "una actitud de búsqueda […] que se aleja de abstracciones y tiene en cuenta los propósitos y los contextos de la acción" (9), se nos presenta como un procedimiento factible en pos de tal propósito.

Para avanzar en dicha exploración, trataremos de establecer aquí un posible vínculo entre la máxima pragmática de Charles Sanders Peirce y una forma viable de abordaje de la significación, desde la importancia atribuida por aquella tanto al objeto –segundo de la relación triádica–, como a la experiencia; recordemos su enunciación: "Considérese qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto". (4)

Creemos que este planteo tiene su fundamento en dos hechos: por un lado en que, para Peirce, una de las dimensiones del objeto es el dinámico y éste "es la Realidad que, por algún medio, arbitra la manera de determinar al Signo a su Representación" (Peirce, 1974:65). Por otro lado, en el hecho de que la prevalencia de la experiencia enunciada en la máxima tiene su origen en el carácter

abductivo del método pragmatista; por ello la abordamos como un componente propio de él, como una manera de concebir la investigación, de enfrentarnos a los problemas científicos. Según Herman Parret:

> La inferencia de la abducción apunta a la realización de la máxima pragmática, es decir, el requisito de que las hipótesis no pueden considerarse válidamente sino en el campo de la verificación experimental de sus consecuencias prácticas. Este propósito puede cumplirse por el trabajo del razonamiento de tipo "opinativo" basado en una lógica de la interrogación y la preferencia (ver Peirce 1931: 6.525). Esta preferencia es un hábito, es decir, el hábito creativo de un intérprete lógico final. (Parret, 1983:114*)*

Así la abducción se nos presenta como un camino ineludible del método en cuanto la generación de hipótesis es el modo de acceder al conocimiento basándose en la experiencia no sólo individual sino también colectiva del sujeto. De este modo nos preguntamos: ¿cuál de las dos entidades, sujeto o mundo, es la que predomina en este abordaje? ¿O lo que prevalece es la relación en sí? ¿O el sinejismo peirceano? ¿Podemos decir que el método pragmatista da cuenta finalmente de la significación?

Para responder a estas preguntas, proponemos partir de la noción de experiencia, para luego continuar con las de semiosis y significación. Nathan Houser (2006), tomando como base la definición de pragmatismo del *Diccionario Online Merriam-Webster*[1], muestra que en los pragmatistas originarios "el pensa-

[1] Esto es: "un movimiento […] caracterizado por las doctrinas de que el significado de las concepciones se debe buscar en sus repercusiones

miento funciona como guía para la acción y que, como tal, conecta la experiencia pasada con las circunstancias presentes y con las expectativas futuras. Es fundamental que el pensamiento juegue un importante papel en la supervivencia humana." Así entendida, la experiencia es ese cúmulo de saberes aprendidos por el hombre, tanto desde su aspecto individual como social. Asentamos esta idea en que para Peirce "el hombre […] no es otra cosa que un signo que se desarrolla en el tiempo" (Verón, 2002:217) en tanto, como tal, desde un presente, momento de manifestación del signo, da cuenta de la experiencia pasada acumulada en él, con vistas a un futuro. Este proceso que acabamos de relatar es la semiosis, una infinita cadena de sentido, donde el signo se presenta como un eslabón de ella. Por ello asentamos también aquella concepción en la de semiosis, según lo que acabamos de observar; y en la símbolo, como veremos en el párrafo siguiente.

La importancia de lo colectivo en la experiencia subjetiva tiene sus orígenes en la idea del interpretante lógico final que mencionaba Parret y que se vincula a la legislación simbólica que ejerce este tipo de signo peirceano sobre los sujetos, en tanto éste es la expresión sígnica última y más convencional, categoría dentro de la que se encuentran los signos lingüísticos para Peirce. En consecuencia, podríamos anticipar que si el pragmatismo es un método que tiene que ver con las consecuencias lógicas de la acción y la conducta imbuida de razón (Barrena, 2014:4), en busca de las posibilidades futuras del significado de una idea, entonces el objeto dinámico es el elemento central del método de esta corriente filosófica porque –como tal– da cuenta de un

> prácticas, de que la función del pensamiento es guiar la acción y de que la verdad se debe examinar preeminentemente por medio de las consecuencias prácticas de la creencia".

comportamiento histórico social, es decir, experiencial del conocimiento, abordable abductivamente.

Como sabemos, el de semiosis es un concepto privativo de la tradición ternaria de la semiótica; sin embargo sostenemos que es posible equipararlo al de significación a partir del encuentro de la teoría peirceana con la binaria de Ferdinand de Saussure, gracias a las miradas sintetizadoras de Algirdas Julien Greimas y Roland Barthes, tras el antecedente del lingüista danés Louis Hjelmslev (1971). En el *Curso de Lingüística General* (1945:92-93) la significación aparece ligada tanto al valor conceptual del signo (significado) como al signo en sí (significación). Saussure la define de la siguiente manera, vinculándola a la noción de signo: "Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica [...] *significado y significante;* [...] Aunque el significante y el significado, tomado cada uno aparte, sean puramente negativos y diferenciales, su combinación [la significación] es un hecho positivo" (144). La significación es aquí la totalidad del signo lingüístico, su identidad, descontextualizada y estática todavía. Con la reformulación que introduce Hjelmslev, como seguidor de esta tradición, acerca del signo saussureano, queda instaurada la idea de significación vinculada al contexto, porque expresión y contenido se presentan como funtivos de una relación de función que tiene lugar sólo por influencia de aquel.

En *La aventura semiológica* (1990) Barthes, seguidor de la misma tradición, propone la significación como objeto de estudio de la semiótica e inclusive identificada con semiosis; esto es posible gracias a una modificación del punto de vista de los estudios semiológicos en los años '60, giro que permite observar la relación entre significado y significante de un modo procesual y no estático, como en el saussureano: "La *significación* puede concebirse como

un proceso: es el acto que une el significante y el significado, acto cuyo producto es el signo. […] la significación (*semiosis*) no une entes unilaterales, no acerca dos términos, por la sencilla razón de que el significante y el significado son, cada uno a la vez, término y relación." (Barthes, 1990:46). Pero para que este proceso se efectúe es necesaria la presencia de un sujeto que lo realice, en un contexto que lo autorice.

Greimas, desde *Semiótica de las pasiones* (1994)[2], concibe "la instalación de un sujeto operador, capaz de producir las primeras articulaciones de la significación" (16), a partir de una homogeneización de lo interoceptivo y de lo exteroceptivo mediante el cuerpo sintiente, proceso denominado propioceptividad (14), que resulta la condición para que tal significación ocurra. Así el sujeto del hacer garantiza la existencia semiótica que impone como condición no sólo el pensamiento sino el cuerpo del actante (9); según este semiólogo,

> "[…] el objeto de la semiótica es fenoménico y, al mismo tiempo, paradójicamente real. […] Se ha observado que los rasgos, las figuras, los objetos del mundo natural, que constituyen por así decir 'el significante' se ven transformados por efecto de la percepción en rasgos, figuras y objetos del significado de la lengua, al ser sustituido el primer significante por uno nuevo, de carácter fonético. Es por la mediación del cuerpo percibiente que el mundo se transforma en sentido –en lengua–, que las figuras exteroceptivas se interiorizan y que, finalmente, resulta posible considerar la figuratividad como un modo de pensamiento del sujeto. (12-13)"

[2] También semiótica de la acción en tanto la pasión es un efecto de una acción.

La fuerte impronta subjetiva de estas afirmaciones se manifiesta en tanto el sujeto opera la significación. Se trata de una experiencia vital que hace de él un elemento determinante de la misma, no sólo cognitiva sino corporalmente, porque se nos presenta como un espacio de intelección o frontera semiótica traductora. Dicha experiencia vital, según adelantamos, no es sólo individual sino también colectiva. A partir de aquí podemos sostener que, si cada interpretante es el resultado de cada acto de semiosis, esto es posible no sólo porque el signo determina al objeto –como vimos al comienzo a propósito de Peirce– sino también porque el objeto determina al signo (de manera tal que el objeto determina al interpretante); y, si la significación se identifica con semiosis, según hemos intentado mostrar, el objeto determina la significación.

La acción central del sujeto en relación con la significación ya está expuesta en lo sintetizado por José Ferrater Mora, cuando se refiere a que una de las dimensiones de la semiótica, junto con la sintáctica y la semántica, es la pragmática que "consiste […] en el estudio de la relación existente entre los signos y los sujetos que usan los signos. Lo que es un signo para el sujeto que lo usa equivale a la significación de este signo; la pragmática es definida, pues, primariamente como el estudio de las significaciones" (Ferrater Mora, s/f: 453). Esta dimensión privilegia entonces la relación de los signos con sus usuarios, tal como el pragmatismo de Peirce y la Semiótica de las pasiones de Greimas, al tiempo que identifica los objetos de estudio de cada una en la significación como proceso, donde la pasión o efecto del sujeto es determinante para la interpretación. Así la dimensión pragmática de la Semiótica podría corresponderse con la categoría faneroscópica de la terceridad de Peirce en tanto esta última, en relación con el objeto, instaura el hábito o la ley, en consonancia con el hecho de que el

objeto, como dinámico, determina al interpretante en tanto establece la costumbre de interpretar de determinada manera. Porque, en última instancia, en términos de Eliseo Verón (1998:118), el objeto dinámico representa el espesor de real, en tanto se presenta como "una cuestión de conocimientos supuestos", validando la interpretación resultante de cada acto de semiosis.

En *La semiosis social,* Verón pone de manifiesto la "aparente paradoja" existente en la concepción del objeto de la semiosis por parte de Peirce, dependiente e independiente del signo a la vez, ya que "supone una suerte de *desdoblamiento* en la representación del objeto" (117) que lleva a la existencia de dos tipos de objeto, inmediato y dinámico. El primero es "el modo de representación del objeto en el signo" (118). "Pero el signo [...] también representa su propia relación con el objeto: contiene, de alguna manera, una representación de segundo grado [...] *impuesta a cada signo en particular por el funcionamiento de la semiosis*" (118)[3]. En esta segunda relación, el objeto desborda al signo en tanto el interpretante, en términos de discurso, no puede dar cuenta de la totalidad del objeto sino solamente de un aspecto de él; esto es así porque aquel da cuenta no sólo de éste sino de todos los discursos que han hablado ya de ese objeto: a partir del momento en que el signo se produce como tal por acción de un sujeto, se actualizan los otros discursos sobre el objeto, y por ende, de todo el flujo histórico social de la semiosis, esto es, el espesor de lo real; como consecuencia, el accionar del sujeto trasciende lo individual transformándose en acción social en virtud del desbordamiento del signo por el objeto dinámico: "*Lo social*

[3] Esto es posible porque el objeto es también un tercero y, como tal, puede determinar al signo (relación causal) y no sólo ser determinado por éste (relación referencial).

aparece así como el fundamento último de la realidad y, al mismo tiempo, como el fundamento último de la verdad" (119)[4]. Éste se asienta en lo que acabamos de explicar y en la idea de hábito y ley propia de la terceridad y particular del símbolo como signo peirceano. Podemos intuir aquí una fundamentación actualizada del pragmatismo tradicional en la medida que sostenemos que, a pesar de que el tercero es el que completa la relación triádica, la importancia puesta en el segundo –el pragma– es determinante para el interpretante y la semiosis porque conlleva lo experiencial; de dicha importancia podemos inferir otra causal del nombre "pragmatismo".[5]

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos planteado preguntas que hemos intentado responder y que tienen que ver con la relación entre sujeto y mundo en el pragmatismo, a fin de establecer si el método de esta corriente filosófica nos permite dar cuenta de la significación como objeto de estudio de la semiótica. Por ese camino exploratorio hemos podido evidenciar la relevancia del objeto dinámico para el método pragmatista en tanto nos permite establecer los elementos que deben presentarse como condición obligatoria para un abordaje de la significación desde tal doctrina. Esos elementos, desde nuestra perspectiva, son los siguientes: la consideración de la experiencia como un continuo individual y colectivo; que define la significación como un proceso, mediada por un sujeto con cuerpo que la instaura; produciendo efectos en

4 En cursiva en el texto original.

5 Para la corriente que privilegia lo experiencial y lo que esta forma de conocimiento implica.

la realidad que se convencionalizan conforme son absorbidos por una sociedad y una comunidad que los legitima. En este abordaje no hay por tanto una entidad que prevalezca en la relación sujeto-mundo sino que lo fundamental es la "tendencia" peirceana a "considerar todo como un continuo"[6], de modo tal que el punto de vista predominante es el sinejista.

En otras palabras, a partir de la vinculación que hemos propuesto entre pragmatismo, experiencia y significación, podemos afirmar que ni el sujeto ni el mundo predominan en este abordaje de la significación, sino la relación entre ambos, en el marco del sinejismo peirceano, porque lo predominante es lo continuo: la experiencia vital no sólo individual sino también social. El método pragmatista puede entonces dar cuenta de la significación porque permite verla como un devenir donde el hacer del sujeto produce efectos en la realidad a través de los signos. En consecuencia podemos decir que el método pragmatista, mediado por la abducción, es un camino posible de acercamiento a la significación tal como se la concibe desde la Semiótica de las pasiones hasta nuestros días.

Bibliografía

Barrena, Sara, "El pragmatismo", *Factótum 12,* 2014, pp. 1-18, disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf (Recuperado el 17/3/17).

Barthes, Roland, "Elementos de Semiología", *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós Comunicaciones, 1990.

Blanco, Desiderio, "Semiótica y Ciencias Humanas", disponible en:

6 http://www.unav.es/gep/ImmortalityInLightSynechism.html

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/letras/n111-112/a05.pdf. (Recuperado el 20/09/2016).

Fabbri, Paolo, *El giro semiótico*. Barcelona, Gedisa, 2000.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía Tomo II L-Z*, Buenos Aires, Sudamericana, s/f, disponible en: https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-ii.pdf.

Greimas, Algirdas J. y Fontanille, Jacques, *Semiótica de las Pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, México, Siglo XXI Editores, 1994.

Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje,* Madrid, Gredos, 1971.

Houser, Nathan, "¿Qué es el pragmatismo y por qué es importante?", Buenos Aires, 2006, disponible en: http://www.unav.es/gep/HouserImportanciaPragmatismo.html (Recuperado el 30/6/17)

Landowisky, Eric, "¿Habría que rehacer la semiótica?", 2012, disponible en: http://www3.ulima.edu.pe/Revistas/contratexto/v20/7.pdf. (Recuperado el 20/3/2017)

Parret, Herman, *Semiótica y Pragmática,* Buenos Aires, Edicial, 1983.

Peirce, Charles Sanders, *La ciencia de la Semiótica,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.

Peirce, Charles Sanders, "La inmortalidad a la luz del sinejismo", 1893, traducción de Marta Revuelta (2001), disponible en: http://www.unav.es/gep/ImmortalityInLightSynechism.html.

Saussure, Ferdinand, *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada, 1945.

Verón, Eliseo, *La semiosis social,* Barcelona, Gedisa, 1998.

Verón, Eliseo, "Signo", en Carlos Altamirano (director), *Términos críticos de sociología de la cultura,* Buenos Aires, Paidós, 2002.

Quine vs Quine: ¿Del pluralismo hacia un monismo en lógica?

Ivan Vladimir Gavriloff
UNT
soyivan@gmail.com

En el presente trabajo pretendemos indagar las posibles características acerca de los principios lógicos que pueden derivarse de dos escritos de Quine: "Dos dogmas del empirismo" y *Filosofía de la lógica*. En el primero, Quine desestima la distinción analítico-sintético de los enunciados para luego proponer el principio de revisión el cual permite rever cualquier principio de un sistema a partir de una nueva experiencia teniendo en cuenta que ningún enunciado individual puede ser contrastado empíricamente sin, en última instancia, revisando el sistema en su conjunto. Con esta propuesta uno puede considerar que Quine da lugar a la creación de nuevas lógicas, debido a que estas se desvían de los principios lógicos dados por la lógica proposicional. Sin embargo, en el segundo texto que enunciamos antes, Quine se enmarca dentro de la categoría del monismo lógico, la cual declara que sólo una lógica (la lógica clásica) es la correcta y que no hay auténtica necesidad de otras lógicas, o en última instancia, las lógicas desviadas hablan acerca de "otro tema". Con 19 años de diferencia entre un texto y el otro, la mirada que podemos extraer de ellos acerca de los principios lógicos es opuesta: en el primero Quine aboga por una mirada pragmática y plural acerca de los principios, mientras que en la otra deja marcada su impronta monista.

1. El incipiente pluralismo pragmático en "Dos dogmas del empirismo"

En "Dos dogmas del empirismo" Quine se propone tirar por tierra, lo que él llama *dogmas* concretamente, dos de ellos: la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos; y el llamado reductivismo, la creencia de que todo enunciado con sentido puede equivaler a un enunciado lógico con referencia a experiencias inmediatas.[1]

Para desdibujar el primer *dogma*, Quine se concentrará en encontrar o formular una definición de analiticidad que, en una primera instancia, permita sostener la división entre los enunciados analíticos y sintéticos. Para Quine un enunciado es analítico cuando: "es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de los hechos,"[2] por cual lo importante es el significado de los enunciados. Para poder realizar un claro análisis acerca de la analiticidad debemos tener en cuenta que el significar es distinto que el nombrar, es decir hay una diferencia acerca de lo que el enunciado (o nombres) hace referencia con su significado. A este tema los autores canónicos de la filosofía del lenguaje como Frege y Russell ya lo trataron con sumo detalle, por lo que no indagaremos sobre ello, pero consideramos que se encuentra en la base para poder llevar a cabo lo que Quine quiere. Si se considera que la teoría de la significación y la teoría de la referencia son distintas y se separan, según Quine[3], el objeto de la significación es la sinonimia de las formas lingüísticas. Por ende, los enunciados

1 Quine, W. V., *Desde un punto de vista lógico*. Paidós, Barcelona, 1953, pág. 61.

2 Ibídem, pág. 62.

3 Ibídem, pág. 64.

analíticos pueden ser de dos tipos, aquí los ejemplos dados por nuestro autor:

1) Ningún hombre no casado es casado
2) Ningún soltero es casado

Lo característico de 1) es que es verdadero para cualquier interpretación de "hombre" y "casado". El problema surge con 2), debido a que si sustituimos "soltero" por la sinonimia con "hombre no casado" lo convierte en un enunciado analítico, pero no hemos explicado el concepto de analiticidad, ya que hemos introducido el concepto de sinonimia para explicar 2) en base a 1).

El segundo intento realizado por Quine es recurriendo al concepto de definición, siguiendo con los ejemplos, el poder reducir 2) en 1) por definición. Aún así, el problema persiste, pues quién o qué es lo que determina la definición de la definición: "Está claro que la «definición», que no es más que el informe del lexicógrafo acerca de una sinonimia observada, no puede tomarse como fundamento de la sinonimia."[4] En última instancia la sinonimia está dada por el uso, pero la definición no explica suficientemente esa conexión de sinonimia entre una forma lingüística y otra, para luego poder explicar la analiticidad de un enunciado. Quine analiza el concepto de explicación de Carnap, el cual intenta perfeccionar el *definiendum*, pero aún esa perfección de ser posible, descansa en otras sinonimias preexistentes, por lo que es otro intento fallido para Quine. El último caso dado, la definición por convención, es un caso en que si se aplicase a todas las definiciones, la sinonimia no podría explicarse[5].

4 Ibídem, pág. 66.
5 Ibídem, pág. 68.

El tercer intento de explicar la analiticidad dada por el autor es el de la intercambiabilidad *salva veritate*. Es decir, siguiendo con los ejemplos 1) y 2) si podemos cambiar los términos "soltero" y "hombre no casado" y, aun así, mantener la verdad del enunciado en cada caso posible. Hay ciertos casos en donde la intercambiabilidad sí podrá ser darse, pero hay otro gran conjunto de enunciados en donde no será posible. Para poder analizar mejor la intercambiabilidad, Quine hace hincapié en la sinonimia que quiere probar, la que él llama sinonimia cognitiva que consiste en lo siguiente: "decir que 'soltero' y 'hombre no casado' son cognitivamente sinónimos no es ni más ni menos que decir que el enunciado: 3) Todos y sólo los solteros son hombres no casados es analítico."[6] Nos preguntamos: ¿Es suficiente esta intercambiabilidad para la sinonimia cognitiva? Quine nos dirá que no, pues con el ejemplo dado entre "soltero" y "hombre no casado" sean extensionalmente iguales debido a la "descanse en la significación y no en circunstancias fácticas accidentales."[7] Dicho esto y con el agravante de que para poder explicar la intercambiabilidad *salva veritate* se necesita de un concepto de analiticidad, Quine descarta también esta opción.

El último intento por explicar la analiticidad analizado por Quine es el de las reglas semánticas. Es decir, que para poder distinguir entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos es necesario tener reglas semánticas precisas. Teniendo ciertas reglas semánticas dentro de un cierto lenguaje, son estas las que nos permiten decidir cuales enunciados son analíticos y cuáles no. El

6 Ibídem, pág 71. Cabe aclarar que, para dar cuenta de esta explicación, es necesario tener un concepto de analiticidad, el cual, para seguir la argumentación, Quine da por sentado que lo tiene.

7 Ibídem, pág 74.

problema se centra ahora en a que llamamos "reglas semánticas" y ya no la analiticidad. Como podemos imaginar si uno llama reglas semánticas a reglas dadas por convención, volvemos a tener el mismo problema que teníamos con el concepto de definición. En los lenguajes naturales el problema se encuentra en que no tenemos nada que nos diga cuales son las reglas semánticas para tal lenguaje.

Dados los cuatro intentos anteriores: dar cuenta de la analiticidad a través de la sinonimia; dar cuenta de la sinonimia a través de la definición; dar cuenta sinonimia (sinonimia cognitiva) a través de la intercambiabilidad *salva veritate*; y dar cuenta de la analiticidad a través de las reglas semánticas, los cuales todos han fracasado Quine concluye:

> "Es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico. […] Parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y éstos son los enunciados analíticos. Pero por razonable que sea todo eso a priori, sigue sin trazarse una línea separadora entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe."[8]

En segundo lugar, como dijimos anteriormente, Quine también dará por tierra lo que él denomina la teoría de la verificación. Quine enuncia la teoría del siguiente modo: "sostiene que el sentido o significación de un enunciado es el método de confirma-

[8] Ibídem, pág. 80.

ción o confutación empírica del mismo."[9] Es decir que para que dos enunciados sean sinónimos, siguiendo esta teoría, ambos deben coincidir en cuanto a su método de contrastación empírica. Quine define la analiticidad la mera sinonimia de los enunciados más la verdad lógica. Pero esto trae otro problema a resolver, a saber: ¿Cuál es la relación entre el enunciado y las exigencias de la comprobación?

Quine destaca el intento realizado por Carnap, al que Quine enmarca dentro del "reductivismo radical", quien intentó "especificar un lenguaje de los datos sensibles y de mostrar la forma de traducir a él, enunciado por enunciado, el resto del discurso significante".[10] Aunque Carnap luego desiste de la teoría de la verificación, ésta ha seguido influenciando a los filósofos. La teoría de la verificación trata de contrastar cada enunciado individualmente con un cúmulo de datos sensoriales. A esto, Quine propone que todos los enunciados acerca del mundo exterior son aquellos que se someten a la verificación con la experiencia, como un cuerpo total no así individualmente. Para Quine la unidad de significación empírica es la ciencia en su totalidad, él mismo añade: "Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno."[11]

Quine nos provee de un buen símil para comprender lo que está tratando de mostrar una vez que se da por baja la distinción analítico/sintético y la teoría de la verificación: "el todo de la

9 Ibídem, pág. 81.
10 Ibídem, pág. 83.
11 Ibídem, pág. 86.

ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia."[12] Cuando hay conflicto entre el campo y la experiencia, entonces pueden producirse ajustes en el campo para preservarlo. Estos ajustes puede que realicen otros reajustes más cercanos al núcleo del sistema. Es decir que la experiencia puede permitir ajustes directos del sistema científico si se encuentran en la periferia del campo, para seguir con el símil, o bien pueden reajustar indirectamente enunciados nucleares al sistema, como los principios lógicos.

En última instancia, todo enunciado es revisable, directa o indirectamente. Con este punto, Quine mismo tiene una actitud pragmática hacia la revisión del sistema científico. Cualquier experiencia que ponga en jaque al sistema, permite que éste también pueda reorganizarse y cambiar. Es más, dado que ningún enunciado se encuentra libre de revisión, puesto que no hay una diferencia tajante entre enunciados analíticos y sintéticos, los sistemas lógicos también pueden reajustarse para poder permitir explicar mejor los hechos del mundo exterior.

Si nos atenemos a la caída de la distinción entre analítico y sintético y también a las fallas de la teoría de la verificación nos permiten hablar acerca de una pluralidad de sistemas científicos en general y lógicos en particular para poder explicar las experiencias dadas por el mundo exterior. Al no haber ningún enunciado que es únicamente verdadero por su significación, puede existir más de un sistema lógico correcto. Es por ello que, en esta sección, fundamentándonos en "Dos dogmas del empirismo" podemos decir que Quine permite un pluralismo de sistemas lógicos.

12 Ibídem, pág. 86.

2. El monismo lógico en *Filosofía de la lógica*

Quine en un libro completamente dedicado a la lógica, *Filosofía de la lógica,* escrito casi veinte años después del artículo anteriormente visto, analiza las características de lo que él llama lógicas divergentes:

> "No se trata simplemente de cambiar de métodos de producción de la clase de las verdades lógicas, sino de cambiar esa clase misma. No se trata tampoco de un simple cambio de fronteras entre lo que se ha de llamar verdad lógica y lo que merece el nombre de verdad extra-lógica. Se trata más bien de recusar abiertamente, por considerarla falsa, una parte de nuestra lógica".[13]

Para Quine estas lógicas heterodoxas no hablan acerca de lo mismo que la lógica *standard*, por lo que cuando la lógica ortodoxa habla de la aceptación de una proposición como por ejemplo: $(p \cdot \sim p)$ mientras que la lógica ortodoxa no admite las contradicciones de ese modo ya que de este tipo de enunciados se puede derivar cualquier otro enunciado, lo que realmente sucede que no hay un dialogo entre las dos lógicas. Ambas hablan de temas distintos, en palabras de Quine: "cuando [la lógica divergente] intenta negar la doctrina clásica no hace más que cambiar de tema."[14] Para sostener esto, Quine dará algunos argumentos que procederemos a analizar. Algunos de ellos son: 1) 1a lógica en la traducción; 2) el principio del tercero excluido, 3) el problema del intuicionismo, entre otros. Tomaremos estos tres debido a su

[13] Quine, W. V., *Filosofía de la Lógica,* Alianza Editorial S.A., Madrid, 1973, pág 140.

[14] Ibídem, pág. 141.

fuerza argumentativa.

Para el primer argumento, Quine nos presenta un pequeño experimento mental: Supongamos en la situación de que debemos traducir un idioma desconocido sobre la base de comportamiento observable. Dada la situación en la que el hablante de ese idioma asienta a una oración, pero no a otra, nos permite reconstruir que entre esas dos oraciones no puede haber una conjunción. Dada una oración compuesta, si el hablante nativo asiente sólo a una oración que constituye la compuesta pero no a la compuesta, nos permite reconstruir que entre esas oraciones no hay una disyunción. Dado este experimento, para Quine, somos nosotros quienes le imponemos al nativo nuestra lógica ortodoxa. Es decir, al momento de la traducción no sólo estamos traduciendo sus palabras a nuestro idioma, sino que realizamos una imposición de la lógica ortodoxa a ese lenguaje. Entrometemos la lógica ortodoxa al momento de la traducción porque debemos "preservar lo obvio", cuando intentamos traducir un idioma desconocido, lo que se trata es de traducir las oraciones obvias del lenguaje desconocido a oraciones de nuestro lenguaje que sea verdadero (2) y (3) y que sean obvias dentro de lo posible. Para poder llevar a cabo esta tarea es que necesitamos la lógica ortodoxa.[15]

El segundo argumento hace referencia al principio del tercero excluido. Para afirmar este principio como para afirmar que quien rechaza el principio cambia de tema, Quine analiza la lógica trivalente. Esta es aquella lógica que tiene tres valores veritativos (verdadero, intermedio y falso) en vez de dos (verdadero o falso).

Dada una lógica trivalente, ¿puede salvarse el principio del tercero excluido? Para Quine no es posible. Sean los valores verita-

[15] Ibídem, pág. 142-143.

tivos: 1, 2 y 3; podemos agrupar a 1 con el nombre de "verdadero" y a 2 y 3 con el nombre de "falso" o, por otro lado, podemos explicar la falsedad como la verdad de la negación. En ambos casos:

> "hemos salvado verbalmente el principio de tercio excluso en esa lógica trivalente al precio de la ley de doble negación. Se mire como se mire, la lógica trivalente se mantiene coherente: es el rechazo de la dicotomía clásica verdad-falsedad o de la negación clásica."[16]

El tercer argumento que vamos a analizar es acerca del intuicionismo. Quine define el intuicionismo como una vertiente del constructivismo en matemáticas. El constructivismo sólo admite entidades, matemáticas, las cuales tienen una prueba para demostrar su existencia. El intuicionismo rechaza también el principio del tercero excluido, ya no por la negación sino por la disyunción. El intuicionista considera las ideas de negación y de disyunción de la lógica no clásica como no científicas y propone otras que son análogas a las clásicas.[17] Por ello es que indefectiblemente la lógica intuicionista también cambia de tema cuando se la compara con la lógica clásica.

Dados tres argumentos, que no son los únicos que dados por Quine, le permiten fundamentar su postura monista en lógica. Es decir, para Quine la lógica clásica es la única lógica correcta, por ello pone en jaque la lógica multivalente y la lógica intuicionista.

[16] Ibídem, pág. 145. No realizaremos la prueba de cómo explicar la falsedad a través de la verdad de la negación debido a que es necesario una explicación lógica que coloca más tecnicismo lógico del que el lector necesita para poder llegar al punto que deseamos demostrar.

[17] Ibídem, pág. 149.

3. ¿Quine se contradice?

Ahora bien, en las dos secciones anteriores vistas podemos decir que Quine parece caer en una contradicción, puesto que en "*Dos dogmas...*" puede interpretarse un espacio para abogar por un pluralismo dentro de la lógica, ya que ningún enunciado dentro de una teoría se encuentra libre de revisión, ni siquiera los principios lógicos. Sin embargo, en "*Filosofía de la lógica*" Quine se declara monista lógico y considera a la lógica clásica *la* lógica, ya que las lógicas divergentes cuando cambian los principios lógicos (como por ejemplo la lógica intuicionista) o cuando cambian los valores veritativos (como por ejemplo la lógica multivalente) lo que realizan es un cambio de tema, no puede haber diálogo entre las lógicas divergentes con la clásica. Por lo tanto, Quine, ¿es pluralista o monista respecto de la lógica? ¿Podemos encontrar alguna manera en que sus ideas, respecto a la lógica se vean coherentes? ¿Hay posibilidad de que un escrito desdiga el otro? También cabe la pregunta si hemos interpretado bien lo que él nos está diciendo.

Si volvemos al problema de la analiticidad puede que encontremos una solución posible. El planteo que vamos a realizar sigue a Flanagan[18]:

Si tomamos el enunciado: "No hay verdaderas contradicciones" (P1) que puede considerarse un enunciado analítico, pero teniendo en cuenta el análisis de Quine, un lógico divergente puede formular: "No hay verdaderas contradicciones, estrictamente hablando." (P2) El lógico divergente puede realizar esta critica al sistema porque considera que el esquema conceptual

[18] Flanagan, B., *Analyticity and the Deviant Logician: Williamson's Argument from Disagreement*, Acta Analitica, 2013, págs. 345-352.

no es satisfactorio para los propósitos a llevarse a cabo.[19] Como bien Quine nos ha remarcado antes en "Dos dogmas..." si reajustamos uno de los enunciados del sistema de una manera u otra este reajuste involucra otros reajustes relevantes dentro del sistema. Sin embargo, podemos realizar otra interpretación de lo dicho por Quine en "Dos dogmas...", en sus palabras:

> "[...] todo hombre recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuego de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas."[20]

Lo importante de la cita es el concepto de "racional", al tratar de realizar nuestras modificaciones, nuestro ajuste al esquema conceptual además de realizar debido a la experiencia, los realizamos racionalmente. Es allí donde para Quine los lógicos divergentes fallan, en que muchos de los reajustes de sus esquemas conceptuales son realizados no racionalmente. Cómo él dice, hablando de la lógica intuicionista: "La lógica intuicionista no tiene la familiaridad, ni la conveniencia, ni la sencillez, ni la belleza de nuestra lógica clásica"[21]. La familiaridad, la conveniencia, la sencillez, la belleza son todos valores que entran dentro del concepto de racionalidad quineano, los cuales determinan si es relevante introducir cambios y ajustes en los principios lógicos que son parte del núcleo duro de los esquemas conceptuales de la ciencia.

19 Ibídem, pág. 349.

20 Quine, W. V., *Desde un punto de vista lógico.* Paidós, Barcelona, 1953, pág. 91.

21 Quine, W. V., *Filosofía de la Lógica,* Alianza Editorial S.A., Madrid, 1973, pág. 149.

4. Conclusiones

Para finalizar, siguiendo a Flanagan, cualquier enunciando se encuentra en posibilidad de ser revisado y modificado, eso no implicaría no hay enunciados verdaderos sólo en virtud de su significado. Seguido de esto, los principios lógicos que son tomados como enunciados analíticos (como por ejemplo el principio de no contradicción $\sim(p \cdot \sim p)$ o el principio del tercero excluido $(p \vee \sim p)$ para poder ser cambiados o rechazados deben tener una justificación racional, en donde entran las cuestiones valorativas de cada esquema conceptual. Esta racionalidad no es una racionalidad rígida, atemporal que no toma en consideración a la experiencia, que juzga cada esquema de la misma manera, sino es una racionalidad que tiene en cuenta que todo hombre recibe una herencia científica más un conjunto de estímulos sensoriales, es decir la racionalidad de la que Quine habla es una racionalidad pragmática.

Respondiendo a la pregunta incitada en el título: ¿Del pluralismo hacia un monismo en lógica? Consideramos que si leemos atentamente a Quine, su postura es coherente con su monismo expresado en *Filosofía de la lógica* aun todo lo dicho en "Dos dogmas...". Desdibujar la dicotomía de los enunciados analítico/sintético y dar de baja la teoría de la verificación no son condiciones suficientes para decir que Quine propone un pluralismo lógico y luego se retracta y se vuelve monista lógico. Para poder llevar a cabo cambios en los principios lógicos hay que realizar cambios en el sentido de que enunciados del núcleo del esquema son considerados relevantemente racionales y aplicar un criterio de racionalidad para poder cambiarlos. Se puede tener consideraciones pragmáticas acerca de la racionalidad de los esquemas conceptuales de la ciencia e igualmente tener consideraciones

monistas con respecto a la lógica, ya que las consideraciones monistas sobre la lógica no van en contra los esquemas conceptuales científicos tenidos en cuenta por nuestro autor. Para Quine, las lógicas divergentes no realizan este reajuste racional, lo que realmente realizan es un cambio de tema.

Bibliografía

Flanagan, B., *Analyticity and the Deviant Logician: Williamson's Argument from Disagreement*, Acta Analitica, 2013.

Quine, W. V., *Desde un punto de vista lógico*. Paidós, Barcelona, 1953.

Quine, W. V., *Filosofía de la Lógica,* Alianza Editorial S.A., Madrid, 1973.

Parte IV

El aporte de Rorty

Richard Rorty: un alegato en favor de la diversidad

Cristina Bosso
UNT

1. Introducción

Dice Miguel Morey: "El hombre es el único animal que se acompaña. Y muy probablemente sea saber acompañarse todo cuanto de fundamental puede alcanzar el hombre. En todo caso, lo seguro es que sin este saber cualquier otro nada vale"[1]. Esta cita me permite retomar la antigua idea del hombre como un animal social introduciendo un matiz interesante, puesto que nos permite dar cuenta de que este *acompañarse,* fundamental para la vida humana, considerado por muchos pensadores como una característica esencial del ser humano, no constituye un rasgo natural sino que parece resultar el producto de un aprendizaje que conlleva no pocas dificultades.

Esto nos lleva a reflexionar sobre la tensión que se genera entre la disposición del ser humano para vivir en sociedad y las dificultades con las que nos encontramos para llevarla a la praxis. Fácilmente podemos advertir en la vida diaria cuanto nos cuesta esta vida en común y las dificultades de la vida en sociedad, en la que el vínculo con el otro se nos presenta siempre complejo y problemático, a veces amenazante, a veces enriquecedor, pero

[1] Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad,* Madrid, Editorial Sexto piso, 2007, pág. 11.

nunca sencillo. Para el más complejo de los seres vivientes la vida en sociedad es, a la vez, una necesidad y un desafío en la que el *otro*, el *alter*, nos enfrenta a la indeclinable tarea de construir una vida en común.

Éste es un problema que siempre ha preocupado a Richard Rorty a lo largo de su vida; criado en un hogar teñido por la militancia política, Rorty es en un pensador interesado por la vida en sociedad. Como James, como los pragmatistas en general, considera que la filosofía no puede desentenderse de los problemas de la vida humana. Es por ello que en este trabajo abordaremos algunas de sus propuestas para realizar un posible diagnóstico acerca del origen de las dificultades de la vida en sociedad y la propuesta de Rorty de un modo de pensar alternativo que puede resultar una vía para superarlas.

2. El canon de la identidad

Como señala Rorty, la filosofía ha buscado siempre lo común, la identidad que subyace por debajo de las diferencias y que nos permite a hablar de "lo mismo". Es que la diversidad goza de mala prensa; lo diferente se presenta como lo peligroso, genera alarma, sospecha, temor, por eso se pretende diluirlo en pos de una identidad a veces ficticia, a veces forzada.

A fines del siglo XIX, momento en que la antropología se formalizó como ciencia, comienzan a postularse modelos teóricos para comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. En este camino, el evolucionismo antropológico clásico relativizó tanto la alteridad como la pluralidad a partir de un examen que anula las diferencias al considerar a otras culturas como estadios inferiores en el proceso de evolución. Las diferencias culturales se explicaban en términos evolucionistas, a partir del supuesto

de que en el transcurso del tiempo se van operando progresos en un proceso pensado bajo la forma de un aumento continuo en la complejidad, lo que los lleva a concebir a las culturas primitivas como estadios inferiores en el proceso de evolución. En este modelo, las culturas menos desarrolladas representan las huellas del pasado en el presente, en tanto la cultura europea occidental se considera la cúspide del progreso.[2] A causa de esto la diversidad sólo puede ser concebida como un estadio inferior en el desarrollo de un proceso que tiende hacia una finalidad predeterminada.

Bajo este paradigma se busca disolver la pluralidad bajo una forzada unificación, renegando de la riqueza que puede desplegarse a partir del reconocimiento y el respeto por lo diferente. Bajo la consigna de la inclusión, de la civilización, de la evangelización, la conquista de América ha aplastado al otro, al primitivo, al salvaje. La historia contemporánea ensaya una fuerte crítica a ese proceso y se reivindican tardíamente los derechos de los pueblos originarios. El pensamiento contemporáneo comienza así a deshacerse de este paradigma con dificultad.

También en el interior de las sociedades asistimos a un proceso análogo, que pretende diluir las diferencias a partir de la imposición de estructuras hegemónicas, excluyendo y anulando a aquellos que no se adaptan. Los problemas que se presentan en nuestra sociedad dan cuenta de las dificultades que aún hoy tenemos para aceptar la diversidad, de la exclusión con que se condena a los discapacitados, a los homosexuales, a los inmigrantes, a los que piensan diferente, a todo aquel que no se adapta al canon que se impone. Estamos frente a un problema de envergadura

[2] Mauricio Boivin, Ana Rosato, Victoria Arribas (Compiladores), *Constructores de otredad*, Editorial Antropofagia, Bs. As., 2004.

que se funda en la práctica milenaria de distinguir "lo mismo" de "lo otro", según sostiene Foucault[3]. Identidad y diferencia constituye un eterno juego de opuestos que ha marcado la historia de la filosofía y la vida de los hombres.

La sociedad contemporánea aparece fragmentada y dividida en parcelas aparentemente irreconciliables, que se enfrentan y se descalifican entre sí haciendo imposible el diálogo y dificultosa la convivencia. Asistimos al recrudecimiento de enfrentamientos que generan posturas cada vez más intolerantes, que de un lado y otro rechazan lo diferente. Como dice Wittgenstein "Donde se encuentran dos principios irreconciliables entre sí, entonces cada cual dice del otro que es un loco y un hereje"[4]. Y se pregunta ¿tenemos derecho o no de combatirlos? Creo que esta es la gran pregunta, puesto que pone en juego la posibilidad de convivir con lo diferente.

3. Un alegato en favor de la diversidad

La propuesta de Rorty abre una perspectiva diferente desde dónde enfrentar este problema. Como sabemos, este pensador ha renegado de la búsqueda de una verdad objetiva como punto de llegada para nuestras indagaciones; sostiene, por eso, que no hay una única interpretación del mundo. En esta misma dirección nos desafía a desprendernos también del prejuicio de que existe una meta en común para la humanidad, un destino prefijado de antemano por la naturaleza. Para Rorty, el anhelo de encontrar la unidad ha llevado a pensar que existe un modelo de hombre, un

[3] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1988.

[4] Ludwig Wittgenstein *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, parágrafo 611.

ideal al que adaptarse e imponer a los demás, que es necesario decidir entre modos excluyentes de concebir al ser humano, que resulta necesario elegir entre el modelo de Nietzsche o Kant. Considera que resultaría propicio abandonar la idea de que existe algo así como un ser humano paradigmático para asumir, en cambio, que nos encontramos frente a un campo de posibilidades, de diferentes formas de adaptación y estrategias para hacer frente al mundo. De este modo, no resultaría necesario elegir entre el "poeta vigoroso" de Nietzsche y el "obediente cumplidor de obligaciones universales" de Kant, puesto que ninguno de ellos da cuenta de "la verdadera naturaleza del hombre". Esto implicaría, para Rorty, deshacernos de la última ciudadela de la necesidad, del último intento de concebirnos como seres enfrentados a los mismos imperativos y las mismas exigencias, y ganaría espacio la posibilidad de aceptar la diferencia.[5]

Alérgico a las grandes síntesis –como dice Ramón del Castillo– para él las ciencias y las artes *siempre* presentarán un espectáculo de feroz competencia entre teorías, movimientos y escuelas alternativas. Y no resulta necesario aspirar a la unificación de este panorama, ya que en la variedad es dónde se muestra la dinámica de la actividad del hombre, siempre dispuesto a buscar un argumento mejor.[6]

Como vemos, Rorty no pretende disolver las diferencias en pos de la unidad sino, por el contrario, reconocerlas y respetarlas partiendo de la aceptación de la intrínseca e irresoluble diversidad. Para él, en muchos casos el acuerdo no es posible, incluso no es

5 Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996, pág.64

6 Richard Rorty, "La ciencia como solidaridad, en *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Editorial Paidós, 1996

ni siquiera necesario. La diversidad de opiniones puede convivir en tanto se respeten acuerdos no forzosos, en tanto se respete al otro como diferente y no se pretenda imponer un punto de vista hegemónico. En una línea argumentativa bastante próxima a la de Rorty, Marc Augé propone el concepto de "pluralidad" para hacer referencia al abanico de irreductible diversidad que se inscribe dentro del marco de una cultura compartida, en el que se superpone un cúmulo de identidades contrapuestas.[7]

Tenemos muchos ejemplos los que resulta posible incorporar la diversidad sin que esto conspire contra una convivencia armónica, esto es, aceptar que hay sectores que promueven valores diferentes, que no atentan con el marco de la legalidad. No estamos hablando de aceptar al terrorista o al asesino, ejemplos extremos a los que se alude muchas veces en defensa de la imposibilidad de respetar a quienes piensan diferente, sino de casos en los cuales la diversidad no genera problemas reales, y sin embargo asistimos a la discriminación y la pretensión de negar lo diferente, descalificar, ridiculizarlo y estigmatizarlo bajo el injustificado prejuicio de la superioridad de nuestros propios supuestos. Nuestra sociedad está plagada de ejemplos: individuos de otras razas y otras religiones, con tradiciones y usanzas diferentes. Ninguno de ellos representa una amenaza para nuestra sociedad, sin embargo sufren a diario la intolerancia y la exclusión porque no se adaptan al "modelo" impuesto y aceptado.

Como señala Rorty, aceptar la diversidad requiere cambiar nuestro punto de vista; se trata de ensayar estrategias diferentes en el incierto camino de la vida humana, donde no hay recetas ni

7 Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

certezas, en el que la meta es un repertorio abierto de descripciones y no una única descripción correcta.

Nos encontramos en graves dificultades para llevar a la práctica esta transformación en el marco de una sociedad que tiende a la uniformización y a la homogeneidad como componentes deseados. Es por ello que Rorty propone buscar nuevas descripciones y nuevos léxicos que generen un ejercicio más inclusivo de nuestras prácticas sociales. Contra las concepciones finalistas de perfección humana, Rorty hace suya la propuesta de Isaiah Berlín, para quién es preciso renunciar a la creencia de que todos los valores positivos deben ser compatibles e implicarse recíprocamente[8]. Por el contrario: para él lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de sus propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente. "Pedir más que esto es, quizás, una necesidad metafísica profunda e incurable; pero permitir que ello determine nuestras prácticas es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa"[9].

Esta propuesta se encuentra en consonancia con el modo en que Rorty concibe la racionalidad, a la que además de su dimensión cognoscitiva la relaciona con la función que propicia el ejercicio de la tolerancia, el respeto de las opiniones de quiénes nos rodean, la disposición a escuchar, el recurso a la persuasión antes que a la fuerza. Le interesa la razón en su función comunicativa, por ello concibe la filosofía como un diálogo interminable, en el que siempre importa la perspectiva del otro.

8 Isaiah Berlín, *Four Essays on Liberty*, Oxford Unity Press, 1969, pág 167.

9 Berlín cita en este párrafo a Joseph Schumpeter. Op. Cit., pág 134.

Esta concepción de la racionalidad toma distancia de la tradicional, no tiene mucho que ver con la búsqueda de la verdad, dice Rorty, pero es la más importante puesto que resulta indispensable para vivir en sociedad.[10] Este enfoque apunta a mostrar a la razón como una facultad relacional, cuya función no se reduce a la justificación lógica de nuestras creencias sino que abarca la dimensión práctica en tanto se encuentra directamente ligada a la acción.

Siempre original en sus propuestas, Rorty nos enfrenta al desafío de pensar de modo diferente, a buscar nuevas estrategias. Para hacerle justicia como pragmatista tenemos que evaluar la utilidad de esta estas ideas.

Bibliografía

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

Berlín, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford Unity Press, 1969.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1988.

Morey, Miguel, *Pequeñas doctrinas de la soledad,* Madrid, Editorial Sexto piso, 2007.

Mauricio Boivin, Ana Rosato, Victoria Arribas (Compiladores), *Constructores de otredad*, Editorial Antropofagia, Bs. As., 2004.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996.

[10] Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 58.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1996.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

Ética, justicia y universalismo en Richard Rorty

Nicolás Zavadivker
Conicet/UNT

Este trabajo pretende esbozar la posición adoptada por el filósofo contemporáneo Richard Rorty ante uno de los principales debates ético-políticos que se plantea hoy la civilización occidental.

El debate en cuestión se conoce con el nombre de "Universalismo versus Particularismo". La esencia del problema podría formularse a través de las dos siguientes preguntas: ¿Son la libertad, la igualdad, la tolerancia y la soberanía popular valores de validez universal? ¿Debería Occidente abstenerse de intervenir en países autoritarios e intolerantes, o más bien debería procurar el establecimiento en ellos de los sistemas y prácticas políticas que permiten realizar esos valores?

En el pensamiento occidental contemporáneo encontramos respuestas antagónicas a estas preguntas. Bosquejaré esquemáticamente las dos posiciones más tajantes, para ilustrar así el horizonte problemático abierto por la cuestión.

Los filósofos partidarios del "universalismo", posición cuyo máximo esplendor debe ubicarse en el iluminista siglo XVIII, reivindican el carácter universal de ciertas prácticas originadas históricamente en occidente, como por ejemplo la cultura de los derechos humanos, la instauración de una democracia liberal, el fomento de la discusión racional, etc. Consecuentemente defienden la acción política tendiente a globalizar dichas prácticas. Entre los partidarios representativos actuales de posturas universalistas

pueden mencionarse, por ejemplo, a Jürgen Habermas y a John Rawls.

En la vereda opuesta se sitúan autores que sostienen la inconmensurabilidad de las distintas culturas, y que perciben la interferencia de unas en otras como un acto de violación de espacios. Descartando la posibilidad de acceder a una referencia ética supracontextual, destacan que la moral y la identidad se construyen siempre en el marco de una comunidad histórica y cultural concreta. Consecuentemente, quienes defienden esta postura suelen ser reacios a la acción política tendiente a extender a otros pueblos las costumbres y prácticas occidentales. Pueden mencionarse como partidarios de posiciones semejantes a un posmoderno como François Lyotard o a un comunitarista conservador como Alaisdair MacIntyre.

Bosquejadas las respuestas antagónicas a las anteriores preguntas, parecería que la discusión "universalismo versus particularismo" compondría una disyunción exclusiva en la que hay que optar necesariamente por alguno de los dos términos.

Sin embargo, en el presente trabajo se expondrá una posición ante el problema que no se ajusta claramente a la disyunción mencionada. El filósofo norteamericano Richard Rorty, cuya postura será aquí expuesta, se encuentra cercano a posiciones particularistas y posmodernas, a la vez que es partidario de la progresiva extensión en el orden mundial de algunas prácticas occidentales, especialmente aquellas surgidas en el marco de la tradición liberal.

La posición defendida por este autor se aparece como sumamente original, pues pese a ser Rorty un convencido representante de una variante neopragmatista del posmodernismo en Estados Unidos, y por lo tanto pese a ser reacio a la aceptación del discurso

universalista moderno, no obstante no infiere de allí que deba optarse por una posición no intervencionista en la práctica política.

¿Cómo conciliar la defensa de la existencia de una diversidad inconmensurable de 'juegos del lenguaje' con la defensa de la universalización de los valores occidentales legados por la tradición liberal? Para entender la particular posición de Richard Rorty en el debate "universalismo versus particularismo" resultará necesario desarrollar su concepción acerca del status de los valores, tarea que emprenderemos a continuación.

Para exponer la postura axiológica de Rorty, tomaremos como referencia su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*[1] y su artículo "Una ética sin obligaciones universales".[2]

El pensador norteamericano se enfrenta a gran parte de la tradición filosófica al cuestionar la objetividad de los principios éticos. Desde diversas posturas (racionalismo, intuicionismo, naturalismo, consecuencialismo, etc.), muchos filósofos habían venido sosteniendo la existencia de valores absolutos o de normas morales incondicionadas. Esas posiciones suponían el carácter universal de esas normas y valores. Negar la existencia de tales cosas implica afirmar el carácter contingente e histórico de los preceptos y valores que rigen a cada sociedad, incluyendo la propia. Rorty da firmemente este paso, y califica de "metafísica" o "teológica" a toda creencia en una moral objetiva, cualquiera sea su proveniencia ideológica:

1 Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Buenos Aires, Paidós, 1998.

2 Incluido en Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

> "'¿Es correcto entregar a *n* inocentes a la tortura para salvar la vida de otros *n* x *m* inocentes? En ese caso, ¿cuáles son los valores correctos de *n* y de *m*?' [...] '¿Cuándo se puede favorecer a miembros de la propia familia, o de la propia comunidad, frente a otros seres humanos tomados al azar?'. El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas –algoritmos para la resolución de dilemas morales de esa especie– es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico. Cree que existe, más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana y establece una jerarquía de responsabilidades."[3]

Rorty no cree que exista tal cosa y, por lo tanto, no cree que sea posible ofrecer un fundamento sólido de determinados valores y normas, como siempre intentó la Ética. Se reconoce a sí mismo como una persona que admite la contingencia de sus propias creencias y deseos, renunciando a todo intento por mostrar que estas reflejan mejor la realidad que cualesquiera otras. Llama "ironistas" a las personas que –como él– así piensan; y adhiere el adjetivo "liberales" para designar a aquellos hombres que consideran que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. El pensador norteamericano parece verse a sí mismo como un "ironista liberal" y, como tal, reconoce que sus valores no tienen mejores fundamentos que los valores de los demás:

> "Para el ironista liberal no hay respuesta alguna a la pregunta: 'Por qué no ser cruel', ni hay ningún apoyo teórico que no sea circular a la creencia de que la crueldad es horrible".[4]

[3] Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 17.

[4] *Ibíd.*, p. 17.

La inexistencia de un apoyo sólido para justificar nuestras creencias morales horroriza al metafísico. Si algo caracterizaba a la metafísica tradicional, de la que el universalismo moral sería un secreto deudor, es su sed de absoluto. El metafísico no cesaba hasta que creía toparse con una realidad eterna e inmutable: todo aquello sometido a los vaivenes del tiempo le parecía hecho de una sustancia despreciable, indigna de lo humano. El pragmatista Rorty no puede sino revelarse ante la ilusión de haber alcanzado 'lo incondicionado':

> "Las ideas de 'descubrir la naturaleza intrínseca de la realidad física' y de 'clarificar nuestras obligaciones morales no condicionales' son poco gratas a los pragmatistas porque presuponen la existencia de algo no relacional, algo exento de las vicisitudes del tiempo y de la historia, algo no afectado por los intereses y las necesidades cambiantes".[5]

La moralidad humana no tiene para Rorty raíces trascendentes, y las creencias morales suelen estar estrechamente vinculadas a la educación recibida en el marco de una determinada sociedad. En ese marco, el autor reconoce "el papel de la familia y, en particular, del amor materno en la creación de personas no psicópatas, seres humanos que encuentran natural preocuparse por otros seres humanos".[6]

Admitida la relatividad de los valores, Rorty encuentra normal intentar que sus valores (que son básicamente los de su comunidad) sean extendidos hacia otras personas, no porque sean *absolutos*, sino porque son *suyos*. Así, por ejemplo, cuando se le pregunta

5 Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 93.

6 *Ibíd.*, p. 86.

por qué defiende la exportación de la democracia (siendo que no la considera una forma de gobierno de validez universal), Rorty suele responder "Porque soy norteamericano".[7] Nótese que, de un modo voluntario, el autor no ofrece una justificación de su posición,[8] sino más bien una explicación de por qué llegó a creer en esos valores. Es decir que reconoce que su defensa de la democracia se debe finalmente a que no puede dejar de sentir a la misma como valiosa debido a que ha sido educado en un país en el que se le inculcó ello.

Es característico del ser humano que cada quien quiera que los demás sientan las cosas como uno, y Rorty no necesita apelar a un 'Bien Absoluto' o a un 'Imperativo Categórico' para justificar ese deseo. Siendo que es imposible escapar de cierto etnocentrismo (no lo hacen los norteamericanos pero tampoco los iraníes o las culturas arcaicas), a Rorty le parece más honesto reconocer el etnocentrismo occidental –sin por ello renegar del mismo– que intentar disfrazarlo de "valor absoluto".[9]

7 Es importante aclarar, no obstante, que en muchas ocasiones (particularmente durante la Guerra Fría) Estados Unidos no sólo no fue un defensor de la extensión mundial de la democracia, sino que colaboró activamente –a través de la CIA– en golpes de estado que dieron lugar a gobiernos dictatoriales.

8 Como dijimos antes, las justificaciones morales (es decir, el mostrar que algo es justo) son para Rorty circulares, y por lo tanto no demuestran nada. El autor trata de ser consecuente con esa idea aun cuando se pongan en tela de juicio sus propios valores.

9 Habiendo reconocido Rorty el carácter contingente de sus propios valores, no podemos menos que considerar injusta la crítica que le dirige el filósofo argentino Julio De Zan: "Rorty ha podido concebir y legitimar sus fines [...] mediante alguna intuición privilegiada que él ha tenido de cuál es el verdadero bien de todos. [...]. Con este procedimiento Rorty parece recaer detrás de sus propias críticas a la epistemo-

Para procurar la progresiva extensión de la civilización occidental en el mundo, este pensador propone un programa tendiente a modificar los sentimientos morales de otras culturas, mediante su "manipulación". Esta palabra, expresamente utilizada por Rorty, no tiene para él las connotaciones chocantes que suele provocarnos, pues todo discurso sería manipulatorio en el sentido de que intenta modificar las actitudes y los puntos de vista de sus destinatarios. Rorty explica la finalidad de su programa de la siguiente manera:

> "el objetivo de esta clase de manipulación del sentimiento es hacer que los otros, los que son diferentes, lleguen a ser gente de nuestra clase, gente como uno".[10]

Es probable que al apañar esta vía de "universalización", el autor tenga en mente la notable influencia mediática ya ejercida por Estados Unidos en gran parte del mundo, incluyendo países como el nuestro. La notable extensión de los gustos, valores y costumbres norteamericanos ya acaecida fue realizada en parte por la vía de la seducción, y no sólo por la vía de las armas. Así, por ejemplo, no hubo mejor propaganda del *american way of life* que la transmitida a través del cine, el comic y la TV norteameri-

logía moderna". De Zan, Julio, "Dos desafíos teóricos a la razón práctica", *Desafíos a la razón*, UNSE, Santiago del Estero, 1999.

10 Richard Rorty; "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", Buenos Aires, 1995, p. 69. Nos parece que habría que examinar, no obstante, si la globalización está realmente produciendo gente como la norteamericana. El progresivo aumento de la desigualdad económica en el mundo globalizado tiende más bien a producir personas frustradas que comparten las aspiraciones consumistas del estadounidense, pero que carecen del dinero para participar del consumo.

canas, formas de expresión claramente manipulatorias en sentido rortyano.

¿Cuál es el contenido del programa moral que Rorty quiere extender por el mundo? ¿Qué es aquello que este filósofo quiere que los otros sientan?

> "lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a la necesidad de una variedad más y más extensa de personas y de cosas."[11]
>
> "El desarrollo moral en el individuo y el progreso moral en la especie humana como un todo tienen que ver con advertir otros yos humanos de modo de extender las variadas relaciones que los constituyen. El límite ideal de este proceso de extensión es el yo entrevisto en la concepción cristiana y budista de la santidad, un yo ideal para quien el hambre y el sufrimiento de *cualquier* ser humano (y aún, quizá, de cualquier animal) resultan intensamente dolorosos."[12]

Estos ideales humanistas y universalistas atraviesan toda la obra de Rorty, mostrándolo como un claro defensor de ciertas ideas, valores y costumbres occidentales, los cuales son considerados por otros pensadores como universales. Rorty se encuentra defendiendo, a la par de autores universalistas como Habermas o Rawls, la introducción –no necesariamente violenta– de la

[11] Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 91.

[12] *Ibíd*., p. 88. Tal vez sea importante aclarar que la "gente como uno" en la que el autor parece estar pensando no tiene que ser exactamente igual a la norteamericana, sino más que nada compartir ciertos ideales de tolerancia y de sensibilidad ante el sufrimiento de cualquier ser humano, aunque no comparta su forma de vida.

democracia en naciones autoritarias, y la defensa de las personas que en las distintas regiones del globo son objeto de crueldades de toda especie. Pero, a diferencia de los universalistas, no cree en una fundamentación objetiva de tales motivaciones. Véase por ejemplo su visión de la generalmente enarbolada doctrina de los derechos humanos:

> "Desde el punto de vista del pragmatista, la noción de 'derechos humanos inalienables' no es ni mejor ni peor que el eslogan de la 'obediencia a la voluntad divina'. Cuando se los invoca como motores inmóviles, estos eslóganes son, sencillamente, una manera de decir que no va más, que hemos agotado nuestros recursos argumentativos. Hablar de la voluntad de Dios o de los derechos del hombre, como hablar del 'honor de la familia' o de la 'patria en peligro', no es algo que resulte apropiado para la crítica y el análisis filosófico. Es infructuoso mirar más allá de ellos. Ninguna de estas nociones debe analizarse porque todas son maneras de decir 'aquí me paro: no puedo hacer otra cosa". No son razones para la acción, sino anuncios de que se ha pensado bien el problema y se ha tomado una decisión"[13]
>
> "Decir que el respeto a los derechos humanos demanda nuestra intervención para salvar a los judíos de los nazis o a los bosnios musulmanes de los serbios es decir que si fallamos en nuestra intervención nos sentiremos disconformes con nosotros mismos"[14]

Los derechos humanos, y más en general los valores occidentales, son para Rorty constructos sociales, pero "una vez que nos

[13] *Ibid*, p. 95.
[14] *Ibid*, p. 97.

desprendemos de la idea de que la finalidad del discurso es representar la realidad con corrección, no estaremos ya interesados en distinguir los constructos sociales de otras cosas. Nos limitaremos a debatir la utilidad de los constructos sociales alternativos"[15]. Eso mismo hace Rorty: "escoge" ciertos constructos sociales occidentales e intenta, como hacemos todos, que los otros los acepten también.

De ese modo el pensador conjuga una posición particularista y relativista de la moral con la defensa de la universalización (y no de la universalidad) de cierta moral occidental. Con ello, creemos haber mostrado que la discusión entre particularistas y universalistas admite posicionamientos intermedios, y también que es posible defender –en un sentido débil del término– determinados valores a la vez que creer en la relatividad de los mismos.

Bibliografía

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Buenos Aires, Paidós, 1998.

Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Rorty, Richard, "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en Tomás Abraham, Alan Badiou y Richard Rorty, *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

15 *Ibid*, p. 98.

Actualidad del pragmatismo

Este libro recoge una selección trabajos presentados en las I Jornadas de Investigación sobre el Pragmatismo, realizadas la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT en el año 2017 por iniciativa de un grupo de jóvenes egresados y estudiantes avanzados de la carrera de Filosofía que coinciden en el interés en investigar autores y temas de la línea pragmatista. A lo largo de las mismas se presentaron numerosos trabajos que generaron fructíferas discusiones en las que se vio reflejada la actualidad de los planteos de los representantes de las diferentes corrientes del pragmatismo clásico y contemporáneo, que sirvieron para poner de relieve la vitalidad y vigencia de esta propuesta. Tanto las Jornadas como esta obra son el resultante del trabajo conjunto de la Cátedra de Gnoseología y el Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Esperamos que estos resultados sean de interés para continuar trabajando las ideas del pragmatismo y su impacto tanto en la teoría como en la praxis contemporánea.

EDITORIAL Humanitas

ISBN 978-987-754-187-8

9 789877 541878