

EL PRAGMATISMO DE F.C.S. SCHILLER

(Y POR QUÉ ES ÚTIL LEERLE HOY)

Julio Seoane Pinilla

Dos son los intereses que, de la mano de Ferdinand Canning Scott Schiller, van a guiar esta exposición. El primero es el intento de recuperación de un Pragmatismo europeo que no fue mero comentario del Pragmatismo que en los Estados Unidos se gestaba; estoy convencido de que al mismo tiempo que James, Peirce o Dewey proponían su particular visión del mundo, en Europa había propuestas o modos de planteamiento filosófico que tenían cierto parecido de familia con el Pragmatismo clásico. Que andaban por caminos similares si bien, es verdad, no con idénticos pasos; que también presentaban o trataban de presentar nuevos odres para tradicionales cuestiones filosóficas. Schiller en su doble condición de “pragmatista fundador” y de “europeo” puede servirnos para ampliar un poco las miras de lo que se puede entender como Pragmatismo. ¿Ello para qué? El segundo interés que conduce este trabajo es quizás algo más especializado, pero creo que sólo en primera instancia. Robert B. Talisse lleva ya algún tiempo presentando una particular recuperación de Peirce con el objetivo sencillo de hacer que el Pragmatismo clásico sea capaz de decir algo de interés acerca del mundo que hoy nos rodea. Su trabajo parte de una incomodidad: El Neopragmatismo, vinculado sobre todo a la figura del R. Rorty, es la única manera en que la voz pragmatista se ha levantado para dar cuenta de nuestro presente. Ello ha dejado a quienes se ocupaban de los pragmatistas clásicos reducidos a un hábitat en el que la discusión filosófica es más bien una discusión de exégesis sobre planteamientos que, querámoslo o no, no dejan de ser bastante decimonónicos en la mayoría de los casos. Talisse desea vincularse con el Pragmatismo clásico y al tiempo desea intervenir en los debates ético-políticos contemporáneos; y desea hacerlo convencido de que la voz de Rorty ni es la más adecuada, ni la que mejor refleja el verdadero sentir de la

actitud pragmatista. Para ello presenta una original recuperación de Peirce (que toma de Ch. Misak) con la que pretende intervenir de mejor y más útil manera que el neopragmatismo sobre nuestro presente. Deseo mostrar que su camino no es muy acertado y que quizás el mejor modo de hacer hablar al Pragmatismo clásico de un modo interesante y deseoso de intervenir en nuestros debates presentes sea por medio de ampliar un poco más nuestra visión de tal Pragmatismo clásico. Ampliarla con Schiller que, además, nos permite considerar el Pragmatismo con una voz europea. Y aquí europeo es adjetivo que tan sólo quiere cualificar una toma de consideración de un mundo que excede al que manejan Peirce, James o Dewey. Es el mundo del “pragmatismo en sentido amplio” que, según discutieron y concluyeron Peirce y James, corresponde a F.C.S. Schiller¹. Comenté que este segundo interés era algo más especializado sólo en primera instancia porque aunque comienza con una discusión muy al hilo de una discusión de escuela, su objetivo es presentar diferentes herramientas, conceptos y metáforas para poder dar cuenta de nuestra realidad de un modo más útil.

Para llevar a cabo estos dos objetivos mi modo de proceder será el siguiente: En primer lugar voy a tratar de hacer una breve exposición de F.C.S. Schiller. No me detendré mucho en ella pues no es mi objetivo aquí presentar una ponencia exegética sobre la obra de Schiller; tan sólo expondré los pasos más importantes de su propuesta a fin de recalcar que su Pragmatismo es un método que se aplica a la Teoría del Conocimiento que, una vez ello hecho, se convierte en Humanismo (el cual no es sino una metafísica con bases pragmatistas) y que tal Humanismo es muy similar en actitud a diferentes modos de filosofía que por la misma época estaban apareciendo (mi primer interés) y nos podría proporcionar un modo de intervención en nuestro presente que quizás nos sería más útil que las tradicionales perspectivas al uso (mi segundo interés).

1: El primer paso: la apuesta por la Lógica.

Schiller comienza su andadura con la publicación de modo anónimo de *Los enigmas de la esfinge*², libro que fue un auténtico best-seller y bien pronto recibió una segunda edición –esta vez ya bajo su nombre propio– y algo más tarde una tercera. En este libro Schiller se plantea llevar a la Teoría del Conocimiento la teoría de la evolución que con Darwin comenzaba a surcar por aquel entonces el mundo intelectual;

¹ Esa es la tesis de F.J. Down Scott, “Peirce and Schiller and Their Correspondence” en *Journal of the History of Philosophy*, 11, 3, Julio de 1973 (363-386).

² *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution*, by a Troglodyte, Londres, Swan, Sonnenschein, and Co., 1891

enfrentándose a los idealistas que campaban a sus anchas en Oxford –y tal enfrentamiento constituyó uno de los principales motivos de su obra– Schiller afirmaba que el conocimiento es un mecanismo más de adaptación al medio y que su objetivo no es descubrir ningún Absoluto sino sencillamente permitirnos alcanzar una adaptación óptima al medio. Es, en definitiva, una herramienta más dentro de nuestro equipamiento natural a fin de no perecer enseguida y obtener cierto bienestar en nuestra vida. Con este convencimiento su segunda intervención renombrable en el mundo del pensamiento fue un extenso artículo que publicó en un libro colectivo editado por H. Sturt bajo el título *Idealismo personalista*³. El artículo se titulaba “Axiomas como postulados” y creo que tal título dice todo lo que nos podemos encontrar en él: puesto que el conocimiento es un mero útil adaptativo, todo lo que maneja este conocimiento son mecanismos a fin de lograr tal adaptación los cuales, por ende, se verifican en función de tal utilidad; los mismos axiomas de la lógica no son sino postulados que se proponen con el fin de lograr un mejor conocimiento –una mejor adaptación no se olvide– y que si tienen éxito se confirman como buenos y, por ende, verdaderos y si no lo tienen se abandonan como perniciosos –o falsos–.

Este es el primer paso de Schiller, proponer una idea voluntarista de la lógica que la entiende como una estructura empapada por un interés primero por apañarnoslas en el mundo en el que estamos. Los axiomas serán postulados, los juicios tendrán un valor biológico y ambas cosas supondrán que ser útil o satisfactorio para la subsistencia del mejor modo posible⁴ es condición necesaria de lo verdadero.

Aquello que caracteriza al Humanismo es una teoría voluntarista del conocimiento que supone que el conocimiento se desarrolla desde las necesidades humanas, por ello es intencional y selectivo, se verifica mediante su aplicación y es relativo a la personalidad humana⁵; desde este convencimiento el primer objeto de crítica es la noción formal de la lógica que abstrae el significado personal. El significado, para Schiller, debe tomarse como un fenómeno psicológico que depende de cómo alguien en particular hace un juicio en un contexto dado y con unos intereses y deseos precisos. Es por ello que no se puede divorciar la psicología de la lógica ni hay nada así como “pensamiento puro”, por el contrario, todos los términos incluidos en las reglas básicas de nuestro razonamiento están vinculados al deseo, o al interés, o a la comodidad; a lo que Schiller llama cuestiones psicológicas. Esta es la crítica que se desarrolla en *Formal Logic* y a

³ Henry C. Sturt, *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, Londres & Nueva York, MacMillan, 1902.

⁴ A partir de aquí no hace falta más que dar un pequeño paso para llegar a su afirmación de que las concepciones de la lógica más fundamentales no se pueden comprender sino psicológicamente: “el estudio del conocimiento no puede escindirse entre las ciencias de la Lógica y de la Psicología de tal modo que una parte del conocimiento, a saber, el proceso por el cual aprehendemos, caiga sobre una y la otra parte, a saber, el objeto aprehendido, caiga sobre la otra. Cordialmente estoy de acuerdo en que el estudio en su totalidad es *uno*, se llame Lógica o Psicología” [F.C.S. Schiller, “Logic or Psychology?” en *Mind*, vol 18, n° 71, Julio de 1909 (400-406), p. 400].

⁵ Cfr. H.L. Searles, cit., p. 20

partir de la que en *Logic for Use*⁶ se intenta dar una nueva lógica –voluntarista–. Desde esta perspectiva su obra es un contiuo proceso de reconstrucción (de desconstrucción diríamos hoy) para mostrar que conceptos como el de certeza o el de identidad, o términos como los de “igual”, “mayor” o “individual” (aquellos que alguna vez usó Platón para demostrar que debe haber alguna serie de conceptos que permanecen inalterables y por medio de los cuales damos sentido siquiera a nuestra percepción de la realidad) no son sino el producto de un proceso por el que intentamos responder a nuestro entorno⁷.

Aproximadamente en la época en que acaba de terminar “Axiomas como postulados” conoce a James y al pragmatismo. Con el primero abraza una amistad que duraría toda su vida; en el segundo reconoce paralelos y coincidencias con su propio pensamiento. ¿Qué ve Schiller en el mundo del Pragmatismo? Algo bien cercano a su propia doctrina –que el comenzaba a llamar Humanismo–, a saber, la idea de que la noción de utilidad debe formar parte integrante de nuestras verdades que, además, deben contrastarse con la realidad a fin de ver si funcionan o consiguen los objetivos para los que son propuestas. Que la verdad tiene un propósito y que por ello tiene una fuerte carga intencional (de deseos de hacer cosas con ella) es el modo en como, acertadamente o no, Schiler va a leer siempre al Pragmatismo y el punto de vista desde el que va a discutir continuamente tanto con James como con Peirce⁸

Si bien hay que ser justos y reconocer que no le dolieron prendas al renunciar a su propio nombre y tomar el del Pragmatismo; hay que decir también que continuamente trató de marcar distancias y deploró que el movimiento en el que tanto él como James se incluían tuviera un nombre que tan confundente le parecía⁹. Siempre se sintió un pragmatista, pero es bien cierto que no dejó de porfiar por que se le reconociera algún pedazo de gloria en la invención de aquel nuevo modo de pensar que parecía reducirse a lo que James y Dewey proponían. El hecho de que continuamente buscara un nombre más apropiado que el de Pragmatismo –ora Humanismo, ora Voluntarismo, ora Personalismo– algo debe querer decir sobre su convicción interna de que su camino era más meritorio que el de James o Dewey. De cualquier manera, creo que esto es una discusión que aunque curiosa no nos lleva a ningún lado; el mismo Schiller aceptó ser un

⁶ *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*. London: Macmillan, 1912. *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*, Londres, G. Bell and Sons, 1929

⁷ “La estructura general de la mente y los principios fundamentales que la soportan también debe ser concebida en crecimiento, como el resto de nuestros poderes y actividades, esto es, como un proceso de experimentación diseñado para hacer el mundo más conforme a nuestros deseos” [F.C.S. Schiller, “Axioms as Postulates” incluido en Henry Sturt (ed.), *Personal Idealism*, Londres y Nueva York, Macmillan, 1902 (47-133), p. 64].

⁸ No son un mero recuerdo exegético el recuerdo de estas dos amistades; y no lo son porque entre ambos padres fundadores del Pragmatismo encontrará su sitio Schiller y no lo son porque es importante el modo en como los primeros pragmatistas discutieron entre sí para limar lo que entendían por Pragmatismo que, en no pocos casos, era algo bastante diferente sostenido sólo por un parecido de familia (para el cual era básico que hubiera un hermano que se hiciera de intermedio entre dos parecidos bien distantes).

⁹ Es habitual incorporar en la exposición de la obra de Schiller la discusión de si propuso su Humanismo antes de conocer el Pragmatismo o no. Lo cierto es que adopta de modo explícito la denominación de Humanismo en 1903, cuando publica su *Humanism*, pero el núcleo de su pensamiento ya estaba en *Riddles of Sphinx* que se publicó en 1891, antes de que tuviera noticias del sistema de James (leyó y reseñó la *Voluntad de Creer* de James en 1897). Concretamente, adoptó el nombre de “humanismo” como su etiqueta filosófica porque remitía al dictum de Protágoras de que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son” y no porque tuviera nada que ver ni con el humanismo renacentista, ni con el humanismo religioso de los unitaristas ni con el humanismo naturalista de C. Lamont).

pragmatista y ello puede valer. Y lo acepto en sus dos primeros libros como pensador reputado, en *Humanism* (1903) y *Studies in Humanism* (1907) pues en ambos encontramos artículos en los que identifica Humanismo y Pragmatismo y en ambos encontramos su convicción de que se debiera tener en cuenta que su Humanismo toma para sí algunas tareas (las propiamente metafísicas) que al Pragmatismo no le interesan¹⁰.

2: De la construcción de la verdad a la construcción de la realidad

Borrar la diferencia entre valor y verdad es el primer paso¹¹; el segundo es que toda verdad aparece como construida en la medida que es verdad aquello que hemos hecho para constituir una mejor adaptación biológica; el tercer paso es el que dice que puesto que tocamos la realidad a través de nuestro conocimiento del mundo y este es construido, hecho, resulta que los hechos también están hechos, que no hay más realidad que la que somos capaces de comprender y conocer (esto es, de constituir). Que fabricamos la verdad, que fabricamos, por ende, la realidad y que ello puede llevar a asunciones metafísicas es el camino que Schiller repite en toda su obra, de un modo algo machacón, tras haber presentado las identidades entre su Humanismo y el Pragmatismo y tras haber demostrado, a base de un estilo tan vivo como tremendamente destructivo, que no hay sino el Pragmatismo para dar cuenta de nuestro presente

2.1: La construcción de la verdad: Desde una lógica voluntarista, la verdad se presenta como es algo cambiante y abierta a constante revisión. No es incorregible y se liga a los intereses del hombre (y no a un mundo externo independiente) con lo cual se forma a través de una “lógica para el uso”. Schiller piensa que no se puede abstraer el juicio de las circunstancias en que se concibe y forma y por ello no se le debe “degradar” a una proposición. Puesto que no es posible concebir pensamiento ni teoría ninguna sin su realización práctica (de lo contrario, se nos dice una y otra vez, “la misma naturaleza acabaría con nuestra reflexión”), una vez que nos damos cuenta de que el significado y definición de los términos que usamos en una discusión están siempre en un contexto, debemos reconocer que es inútil discutir el valor de una

¹⁰ Realmente si al pensamiento de Schiller hubiera que adscribirle alguna denominación, tal sería la de “humanismo pragmatista” [Pragmatic Humanism]. Tal denominación, que a buen seguro sería aceptada por Schiller, se la debería a R. Abel quien tiene en su haber el único estudio de la obra completa de Schiller [R. Abel, *Humanistic Pragmatism: The Philosophy of F.C.S. Schiller*, Nueva York, Free Press, 1966] y, además, realizó la única antología de Schiller que había disponible hasta el año pasado tal y como anteriormente se ha comentado [R. Abel (ed.), *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, Nueva York, King’s Crown Press, 1955].

¹¹ Ahora bien, teniendo en cuenta que el asunto no se plantea nunca en los términos psicologistas de James (no se trata de reclamar un derecho a creer) sino que hablamos del campo de la lógica y del modo en como se establece el conocimiento humano (y decimos que Lógica y Psicología van de la mano).

proposición “sin contar con las circunstancias en las que se originó y las consecuencias a las que realmente nos ha llevado o, en una sola frase, aparte de su *uso* en un contexto. Sin ello su significado no puede ser determinado y no sabemos de qué estamos hablando”¹².

El camino de la verdad, entonces, es un constante proceso de elaboración de la misma que adapta lo afirmado a su uso; por decirlo con palabras del mismo Schiller, el humanismo contempla la verdad como algo que: (a) no debe ser meramente formal sino que (b) debe estar vinculada a la verdad tal y como la podemos conseguir y no nos debe dejar fuera a fuerza de criterios que son tan inaplicables como ideales. (c) Por ello términos como “independiente”, “trascendente” y otros de ese tipo deben ser comprendidos en su relación con el hombre mismo y lo que para él le es valioso. (d) Además no debemos tomar nada como incuestionable y todo debe estar sujeto a revisión e investigación. (e) Por último, no debemos olvidar el propósito natural del proceso de conocer¹³.

Si todo ello es así, lo verdadero y lo falso son definibles no tanto en función de si funcionan o no, sino de los propósitos de la investigación. Lo que no trabaja para tales propósitos es falso y lo que si lo hace es verdadero¹⁴. Llegados al punto donde lo verdadero es “verdadero *para* hacer algo”, Schiller siempre se apresta a afirmar que al enarbolar la bandera bajo la cual se defiende que “la verdad es lo útil” no se está proponiendo “lo útil es verdad”; pues hay cosas que siendo útiles no son verdad. La verdad no es equivalente a utilidad ni a lo que funciona: “debe ser admitido e incluso enfatizado, que decir que *toda verdad debe funcionar y ser útil* no es, de un modo estricto, definir absolutamente nada. Es insistir en un requisito muy importante y vital que, desafortunadamente, ha sido soslayado; pero no tiene la *forma* de una definición”¹⁵. Aquí, apunta R. Abel, se hace evidente que la verdad no se puede definir como lo que funciona, ni como lo que únicamente es útil (aun cuando lo verdadero funciona y resulta útil), pero “qué, entiende exactamente Schiller cuando dice que las verdades «funcionan»? O mejor: ¿tiene claro qué entiende por verdad? Este es un problema que nunca fue capaz de resolver satisfactoriamente”¹⁶. Realmente Schiller de un modo muy honesto confesaba sus dificultades para dar buena cuenta del concepto de “utilidad” o de “la verdad que funciona”, y ello ha llevado a suponer que su personalismo debilitaba su concepto de significado al no dar juego al problema de la comunicación de significados¹⁷. Como se mostrará, no es tan clara esta conclusión

¹² F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, cit. p. 211. Esto es lo que, acertadamente o no, Schiller consideraba que era el núcleo de la psicología de James.

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 145-6. “Es así como “la lógica humanista [...] desafía a todas las lógicas antiguas y las acusa de un intelectualismo falso y loco que ha ignorado y se ha abstraído de todas las operaciones características del pensamiento real y las ha sustituido por un sistema completo de ficticias nociones de abstracción. [...] De este modo la lógica se ha convertido en un juego de palabras [...] que no tiene relación con cualquier cosa que sea adquirir y asegurar el conocimiento, ni ninguna importancia para el progreso de las ciencias” [F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, cit., p. 283]

¹⁴ Cfr. *Logic for Use*, cit., p. 147

¹⁵ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, cit., p. 157

¹⁶ R. Abel, *Humanistic Pragmatism*, cit., p. 101

¹⁷ Cfr. R. Abel, *Ibid.*, p. 107-108. A poco que leamos con detenimiento los comentarios de Peirce sobre Schiller, advertiremos que es desde este punto desde donde parte su convencimiento de que Schiller no había entendido bien la naturaleza del Pragmatismo.

2.2: *La construcción de la realidad*: Puesto que el proceso mediante el cual se proponen aquellos métodos y soluciones que resultan adoptados como verdaderos, es un proceso enteramente voluntarista, resulta que nuestra verdad es construida, hecha y no encontrada. No es algo a lo que se llega porque esté allí, sino que es algo que se propone y se somete a prueba por nuestros propios intereses. Bien, es la realidad la que nos dice el sí o el no (y aquí, de nuevo, como a continuación se dirá, creo que habría que tomar esta realidad con cierta prevención), pero somos nosotros quienes proponemos, sometemos a prueba y nos complacemos o dolemos con la respuesta de la realidad (y por ende tomamos como verdadero o bueno o como falso o malo aquello que hemos propuesto y sometido a prueba).

De la asunción de que nuestras verdades resultan hechas se debe concluir la construcción de la realidad puesto que nuestras verdades van cercenando, delimitando, definiendo lo ámbitos de la realidad en los cuales vamos a vivir, a imaginar nuevas verdades y someterlas a prueba. Efectivamente, a Schiller le resultaba bien claro y distinto que apostar por una determinada verdad es apostar por una determinada realidad. Puesto que con el conocimiento tocamos la realidad –i.e.: nos relacionamos con la realidad–, es obvio que las verdades que constituyen nuestro conocimiento rehacen de alguna manera lo que sea la realidad. Si recordamos que la verdad comenzaba su andadura con un primer paso psicológico –aquel que nos ligaba a las intenciones, propósitos y deseos–, veremos que, en último término, la Metafísica y la Psicología quedan reunidas en la conformación de la realidad. Tal reunión nos indica que la realidad ni es absoluta, ni formal, ni tampoco queda reducida a lo puramente psicológico (entendiendo aquí por ello el proceso de experimentación de la realidad), sino que es el resultado de un presentarse del hombre ante el mundo pragmáticamente: la realidad es aquello que evaluamos como importante¹⁸. La misma creencia en la realidad del mundo externo no es un dato de la experiencia original, sino que es el resultado de un tipo de selección por el que reducimos el caos al orden y que nos lleva, de la mano de Schiller, a recoger la noción aristotélica de *hylé* para comprender qué

¹⁸ Cfr. F.C.S. Schiller, *Humanism*, Londres, MacMillan, 1903, cap. XI.

podiera ser realmente la realidad: un magma al que otorgamos significados y utilidades. *Para vivir*¹⁹.

Lo que hace el pragmatismo humanista de Schiller no es negar que tengamos percepciones de un mundo allende nosotros, sino afirmar que es la fase volicional de tales percepciones la que hace realmente que aquello que está más allá de nosotros se convierta en *nuestro* mundo. Esto último lo que constituye, ciertamente, una de las particularidades principales de Schiller. Pues si la realidad no deja de ser una construcción que realizamos desde nuestro modo de habitar pragmáticamente el mundo y, al mismo tiempo, también es el sustrato en el que se apoyarán nuestras verdades y axiomas (que, al cabo, no dejan de ser “experimentos” que tratan de configurar una manera determinada de relacionarse con tal realidad), al final la realidad no es nada sino una ficción. Ahora bien, siendo ficción, es la trama en la que se entreteje toda nuestra vida. En este punto, por parafrasear aquello que una y otra vez se nos repite a lo largo de la extensísima obra schilleriana, debiéramos decir que si el Pragmatismo es un Método que se debe aplicar al campo de la Teoría del Conocimiento, el Humanismo es un paso más (que no es obligado dar, por supuesto, porque con el Pragmatismo nos sobra y basta para dar cuenta de nuestra vida cotidiana) que trata de exponer las consecuencias metafísicas, éticas y antropológicas que de tal método se derivarían.

3: Las fundamentos éticos de la metafísica

Llegados aquí tenemos la siguiente situación. Por un lado el hecho es hecho mediante nuestra selección de datos y nuestro interés en tomar como relevantes unas situaciones y no otras. A tal elección personalista del hecho sigue una comprobación que le otorgará un valor de verdad (verdadero o falso) según que sea bueno o malo para quien lo ha seleccionado y experimentado²⁰. Tal comprobación proviene de la reacción de la realidad ante nuestras propuestas de verdad.

Cuando Peirce leyó el ensayo de Schiller titulado “El fundamento ético de la metafísica”²¹ dictaminó que aquello no dejaba de ser un galimatías pues se hablaba mucho de realidad sin decir qué se entendiera por tal realidad. Tenía cierta razón Peirce. La idea principal de Schiller es que puesto que hemos borrado la distinción entre valor y

¹⁹ “La observación de nuestro procedimiento cognitivo de hecho muestra claramente que no puede haber ni «cosas» ni «personas», ni «efectos» ni «causas», hasta que el flujo caótico de los sucesos haya sido puesto en orden mediante discriminaciones exitosas” [F.C.S. Schiller, “Are Secondary Qualities Independent of Perception?” en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. X, 1910 (218-231), p. 226]

²⁰ No me voy a entretener con ello mucho ahora, pero sí debe decirse que si bien es cierto que las descripciones que da Schiller de la construcción de la verdad y de la construcción de la realidad siempre manejan un “experimentador”, un “individuo” que propone y comprueba; ello no impide su convencimiento de que es en plural donde se da el experimento y la adquisición de significados y valores (lo cual, dice él, es el primer convencimiento del Pragmatismo: la verdad es un proceso que se crea en comunidad). Schiller nunca dejó de afirmar que el proceso de consolidación del significado –y de la verdad– es un proceso de “negociación” social (o, cuando menos, de co-participación): “para conseguir un significado «objetivo» [quien piensa] debe pasar de *su* significado a *el* significado, y de *el* significado al significado *para los demás*, a fin de que pueda saber si ellos también comprenden *el* significado. Además, el camino entre estos tres pasos debe ser constantemente reformulado si su significado ha de permanecer «objetivo». Porque evidentemente si su significado no es compartido por los demás, no es inteligible ni «común»; se convierte en una peculiaridad «subjetiva» de sí mismo” [F.C.S. Schiller, “Logic or Psychology?”, *cit.*, p. 401].

²¹ Este artículo es el primer capítulo de su *Humanism* y es originalmente del año 1903.

verdad, aquello que resulta bueno es lo que es verdadero. Entendemos lo bueno como una apuesta ética y por ello es la ética la que fundamenta toda nuestra realidad que de este modo se entiende como una construcción –simbólica se podría decir–. Será la realidad la que compruebe, la que someta a test, a nuestra realidad construida, siendo esta válida si aquella no la desaprueba. El galimatías que entendía Peirce (a saber, ¿cómo si no hay realidad, puede haber una realidad que compruebe la realidad –siempre fabricada–¿) no lo entendía así Schiller quien funcionaba siempre bajo un convencimiento kantiano: es bien cierto que fabricamos la realidad en la que vivimos, pero también lo debe de ser (no lo “debe ser”) que pudiera haber una realidad por debajo de aquella que construimos y a la que tratamos de adaptarnos con nuestra realidad fabricada. De cómo sea tal realidad última dará cuenta la apuesta metafísica que siempre se considera que será personal y propia de la vida característica de cada quien que la desee concebir; es algo que debe estar abierto al pensamiento, que debe también someterse a prueba en la vida cotidiana, pero que, en todo caso, no puede sostener una respuesta última y definitiva. Sólo tenemos la realidad fabricada y con ella creamos nuestra realidad que, además, ha de establecerse en una realidad a la que no tenemos acceso –al menos no de una manera sencilla–. La cuestión no tiene por qué ser muy complicada de entender hoy y, a poco que se piense, repite un convencimiento general hasta poco después de la primera mitad del siglo XX según el cual hay algo así como un magma de realidad “en sí” al que sólo accedemos cuando accedemos a ella convirtiéndola en “para sí” (con lo que, por ello, nos resulta por un lado imposible de imaginar y, por otro, imposible de obviar)²².

Creamos la realidad en la medida en que nuestros intereses, deseos y aspiraciones, son los que llevan el pensamiento y la acción con la que moldeamos nuestro mundo. Pero este es el primer paso de la “creación de la realidad”; el segundo es el que dice que nuestros intereses, deseos y aspiraciones, no obran desde la nada, sino desde una comprensión de la realidad –y una reacción ante la misma– que, a la vez, es creada por tales intereses, deseos y aspiraciones. No hay un modo de poner el punto inicial en todo este proceso pues ya sólo podemos imaginar nuestra vida en una realidad construida como respuesta a una realidad construida. No hay que tener miedo a identificar esta construcción de la realidad como una ficción. Y no lo hay porque sea o no una ficción, así es nuestra realidad.

Nuestras afirmaciones, nuestras pretensiones de verdad, nuestras palabras, se originan en nuestros deseos e intereses; la voluntad de creer –y decir– cambia la realidad, puesto que creemos y

²² La propuesta de Schiller es sencilla: afirmar que de esa realidad “en sí” cada quien puede alzar su propia visión; y afirmar que “alzar la propia visión” supone al tiempo someterla a prueba en nuestra vida cotidiana con los demás. Quizás sea la metafísica el lugar en el que se pueden forjar nuestras esperanzas; desde luego es el lugar desde el cual Schiller puede plantear la pluralidad de mundos o la posibilidad de vida más allá de esta que vivimos y donde lo hace, no se debe olvidar, con interés personal y con propósito de estudiar tales propuestas de modo científico [Cfr. *Must Philosophers Disagree?*; Londres & Nueva York, MacMillan, 1934, p. 286]

actuamos, y al actuar transformamos la realidad de acuerdo con nuestra creencia; pero tal transformación, a su vez, está originada en el deseo de transformar el mundo donde vivimos que es el que forja nuestra voluntad de creer. Es en este punto donde Schiller en no pocas ocasiones muestra su distancia con la propuesta de James (Schiller dirá que a este respecto él es más claramente pragmatista que James): no es que la “fe” modifique nuestra actitud hacia las cosas, pero no las cosas mismas, por el contrario la “voluntad de creer” modifica la realidad porque se origina en una actitud hacia tal realidad que desea llevarse a cabo (y para ello ha de reformar la realidad). A Schiller le resulta evidente que nuestra vida no es un compendio de individuos creando realidades a su antojo, sino, más bien, el lugar en el que tales individuos acuerdan vivir; pero ello no le lleva a olvidar que aquello que se muestra como “nuestra vida corriente”, bien pudiera ampliarse a otro mundo que cada quien puede soñar esperanzadamente. Es obvio que tales esperanzas deberán redundar en la vida real y para que ello sea así se deberá pasar por el acuerdo social, por la negociación, por las trabas de la vida pragmáticamente entendida. Que entre los escasos estudiosos de Schiller siempre se pase por alto su convencimiento de que la verdad y la realidad son construcciones tan individuales como colectivas, es algo que merecería un estudio detallado.

Pero ¿qué es realmente lo que Schiller tiene en la cabeza cuando habla de Metafísica? La respuesta es sencilla, una cosmovisión que parte del compendio del conocimiento que la ciencia proporciona. El conocimiento científico es parcelado y especializado, la Metafísica sería la encargada de recoger todos esos saberes especializados y proporcionar una cosmovisión que al tiempo que los reuniera pudiera decir algo más desde ellos. Por parecidas fechas Scheler afirmará un similar cometido para la Antropología filosófica: recoger todos los saberes que sobre el hombre hablan y recopilarlos no como un popurrí de saberes, como una mera yuxtaposición de conocimientos, sino integrándolos en un saber diferente. Este es el mundo de Schiller.

(a) Por un lado esta dependencia del conocimiento científico siempre en formación afirma la noción de una verdad inconclusa, en permanente elaboración, experimental;

(b) por otro lado se asegura autonomía al conocimiento científico pues la Metafísica no es guardiana ni fiscalizadora de tal saber, sino simplemente un compendio que se establece allende la física; (c) ello, en tercer lugar, afirma el carácter voluntario –tanto como voluntarista– de la Metafísica: no es obligado llegar a ella, por el contrario tenemos el derecho a quedarnos en el mundo de más acá de la física (derecho que, dígase de paso, se ve afirmado cuando cotidianamente comprobamos que con tal mundo podemos dar cuenta –y de la mejor manera– de nuestros asuntos). Queda la Metafísica como un asunto para espíritus aventureros que por propia iniciativa y gusto deciden caminar por la montaña y escalar hasta alguna cumbre. (d) En cuarto lugar esta concepción de la Metafísica subraya la idea pragmatista que debe regir toda la actividad humana: sea lo que sea que imaginemos ello debe comprobarse en el mundo de la práctica humana y, de este modo, no sólo avanzamos desde lo ya comprobado, el

conocimiento científico, sino que todas nuestras conclusiones vuelven a esas primeras bases y se someten a prueba a fin de poder validarse.

Estas dos últimas características creo que deben retenerse. O al menos retenerse lo que con ellas se está diciendo. Schiller afirma repetidamente que de nuestras salidas a la montaña y del esfuerzo que realizamos atravesando cumbres y señalando con nuestra mirada las perspectivas desconocidas que desde las alturas se divisan, obtenemos un tónico formidable que vigoriza cualquier deseo de aprestarse a dar cuenta de la realidad. Es decir: la Metafísica tiene algún efecto sobre la actividad práctica. Tal efecto, deberá someterse a prueba si desea afirmar algo, por supuesto, pero en tal sometimiento a prueba influye –y mucho– el mismo coraje de afirmar lo que fuere. No es un mero compendio lo que se ofrece como Metafísica; no es un mero entretenimiento; siendo ambas cosas una cosmovisión ya supone cuando menos un determinado modo de mirar, de concebir la realidad. Teniendo en cuenta que nuestro conocimiento parte de una primera selección de lo real, de un primer modo de atender, afectarse y componer lo real, resultará que la Metafísica no es *de facto* nunca un paseo ocioso. Aun siendo siempre, *de iure*, tan sólo una apuesta que no es obligado realizar. El Método – Pragmatismo– regula el Derecho; la Metafísica, de fundamento ético y voluntarista, “cuida” de los hechos y nos anima a hacerlos, a construirlos. A crearlos.

4: El perfeccionismo humanista

Lo que en “Los fundamentos éticos de la Metafísica” se intenta exponer –si bien es cierto que al final, tal y como Peirce afirmó, lo que tenemos es un pequeño galimatías sobre la realidad– es algo en principio bastante simple: si es nuestro propósito e interés el que guía la validez de nuestros juicios haciendo que sean verdaderos aquellos que nos resultan buenos, es la ética, al cabo, la que llevará la conformación de la realidad. Y, además, será ella la que lleve la imaginación de aquella realidad última que actuaría como la metafísica que se pudiera derivar de nuestro conocimiento. ¿De qué ética se habla aquí? Creo que es más bien una actitud ética que se configura desde la no distinción entre hecho y valor. No es una ética egoísta por más que en Schiller leamos una y otra vez que depende del propósito –interés– de cada quien; y no lo es porque en todo momento somos conscientes de que estamos con los demás y porque la misma noción de significado, de la validez que estamos dispuestos a otorgar a una proposición, se construye desde el *uso* que tal proposición tiene dentro de una comunidad. Tampoco es una ética meramente utilitarista porque cuando se habla de utilidad, de que algo es

verdadero cuando sirve a nuestros propósitos, *al mismo tiempo* se nos dice que si bien el conocimiento es algo que entra dentro de nuestro equipamiento biológico para perdurar en la vida, tal perduración es algo más complejo que la comida y el bienestar y por ello el conocimiento se puede hacer más extenso²³.

Hablar de ética en la obra de Schiller es simplemente afirmar que nuestra verdad tanto como nuestra realidad vienen mediadas por nuestro interés efectivo por estar de la mejor manera en el mundo. Ello supone un cierto utilitarismo en la medida en que se considera que todo tiene un propósito, que es para un uso; pero es un utilitarismo interpretado de manera biológica –o evolucionista que también diría Schiller–. Es el reconocimiento de que no pensamos en el vacío, que estamos en un mundo natural y en una trama social y en ambos queremos vivir con una cierta tranquilidad y bienestar. Es una ética, pues, que no tiene valores absolutos, sino que pide que sea lo que sea aquello que afirmemos, seamos capaces de someterlo a prueba, de comprobarlo, argumentarlo y discutirlo abandonándolo cuando se nos muestre que es falso, ahondando en nuestro convencimiento cuando comprobemos su utilidad y, siempre, sospechando que ese proceso de reformulación de nuestras verdades va de la mano del proceso de discusión y avance de la investigación. Es una ética que por ser interesada, sin por ello ser egoísta, tiñe nuestra metafísica y nuestro conocimiento y que, de este modo, presenta, contra Peirce, la idea de que no hay división definitiva entre la ciencia y la metafísica: la primera se empapa de la visión de la segunda y esta desarrolla su posición desde los conocimientos de aquélla.

5: La voluntad de construir realidad

El valor del significado de la realidad es la voluntad del individuo de llevar a cabo sus intereses, deseos, querencias, etc. Y así es como siempre termina la Metafísica de

²³ Aunque los ejemplos de Schiller son, ciertamente, bastante simplones en este punto. Valga el siguiente como muestra: “Un ejemplo simple debería elucidar el beneficio de la acción pensada y las mejoras llevadas a cabo por su control del impulso. Supongamos un hombre que camina por un campo seco en un día caluroso. Cuando llegue donde hay agua naturalmente se sentirá impulsado a beber y si fuera una criatura sin pensamiento indudablemente bebería. Pero si es “capaz de reflexión” se detendrá a pensar sobre su (particular) situación antes de saciar su sed. Podría ocurrirle entonces que el agua le pareciera algo contaminada y que hubiera un buen manantial una milla más allá. De este modo se controlará y “actuará razonablemente” refrenándose de beber. Sin embargo, si supiera que no había más agua en las siguientes diez millas podría ser más razonable correr el riesgo de beber el agua sospechosa antes que morir de sed. Ambos casos ejemplificarían el valor biológico del pensamiento y la adaptación mejorada que nos posibilita realizar: el acto reflexivo está más claramente ajustado de un modo cercano a las circunstancias reales de la situación particular (cfr. § 5) que la incitación del impulso orgánico que establece simplemente una conexión general entre agua y beber sin considerar las circunstancias especiales del caso. El hecho de que nos capacite para considerarlas es la justificación real de la “razón”, del “pensar” y del “juicio”[F.C.S. Schiller, “Lo biológico del Juicio”]

Schiller: por un lado conocimiento e interés están íntimamente ligados en nuestra concepción del mundo (de la naturaleza y de los demás); por otra parte, puesto que hemos comenzado con una concepción personalista o voluntarista del conocimiento, es de cada individuo de quien parte una voluntad de creer que acaba siendo de poder²⁴. Poder que configura la realidad y al individuo mismo que trata de apañárselas dentro de ella: poder que crea. Es aquí donde podemos construir el puente de unión con lo que me gustaría entender como el pragmatismo europeo. Nuestro oficio es *crear* realidad²⁵.

Papini a partir de aquí supuso que el objetivo final del Pragmatismo es un hombre similar a Dios puesto que no dejamos de crear realidad a partir de nuestra querencia de conocer-actuar y esto fue algo que llamó poderosamente la atención de James hasta el punto de comentárselo a Schiller y ser el nervio de un pequeño artículo sobre el pragmatismo italiano²⁶. Era como si James se diera cuenta de algo que estaba *in nuce* en su filosofía; era como si se lo confiara a quien en principio podemos imaginar que había provocado aquello que le llamaba la atención²⁷. Es, desde aquí, que considero que Schiller puede sernos relevante para recuperar un “pragmatismo europeo”. A esta cuestión, al convencimiento schilleriano de que nuestro oficio es crear realidad, dedica varias páginas Durkheim cuando al final de su vida consideró de importancia

²⁴ No se debe olvidar que para Schiller la experiencia es la de un particular y en esta medida el individuo que conoce es el determinante del conocimiento. Fue aquí donde comenzó su trabajo desde la oposición al idealismo absoluto que personificó en Bradley y al naturalismo que conocía desde Spencer. El primero, al separar lo real del mundo ordinario, elimina la participación directa del hombre tanto en lo real como en la verdad; el segundo sigue una extensión del método del empirismo tradicional donde el hombre no es activo en el conocimiento de la realidad. La objetividad que se logra en ambos es a cargo de olvidar el interés humano por conocer, y por considerar tal conocimiento como un mecanismo ajeno a la actividad del hombre.

²⁵ Ya comenté que la lógica schilleriana era voluntarista; recuérdese ahora que tal voluntad es de un individuo que trabaja con los demás; el personalismo de Schiller se debe matizar, o por lo menos debe de ir siempre de consuno con el recuerdo de que no hay modo de utilizar un significado (y para eso están los significados) si no es en una comunidad a la que hay que dárselo y atender el resultado que tiene tanto en la entrega como en la posterior recepción y utilización. Somos dioses, si se quiere seguir a Papini, pero, eso sí, sin olvidar que somos unos dioses que trabajan en comunidad, que tienen intereses, deseos, voluntad de una cosa u otra; y que tienen claro que no son omniscientes sino que dependen de que aquello que proponen como verdad, como realidad, realmente sea útil para construir su vida, su realidad

²⁶ “Papini es una joya” confiesa en una carta antes de escribir su “G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy” [*Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3, 1906, (337-341)] en el que aunque no se encuentra muy a gusto con el concepto de hombre-Dios, lo cierto es que no deja de fascinarle. Una referencia exhaustiva a esta cuestión se puede encontrar en E. Paul Colella, “Philosophy in the Piazza: Giovanni Papini’s Pragmatism and Italian Politics”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol XI, nº 2, 1997 (124-142) especialmente p. 126 y p. 133.

²⁷ La idea de “hombre-Dios” es de Prezzolini que escribió “L’uomo-Dio” en *Leonardo* en Marzo de 1903 antes de que Papini escribiera el “Dall’uomo a Dio” que fue el germen de aquello que tanto le llamó la atención a James. Pues bien, Prezzolini era un declarado seguidor de Schiller. Tanto al menos como Papini aseguraba preferir a James.

reflexionar sobre el Pragmatismo²⁸ y marcar distancias con el mismo al igual que le resultó necesario hacerlo a Bergson pues, en ambos casos, se veían muy cercanos y similares los planteamientos propios y los que se encontraban en el Pragmatismo (leído siempre *con* la obra de Schiller como pieza constitutiva). Es aquel convencimiento pragmatista y humanista lo que podemos aunar con la noción de creencia de Unamuno, D'Ors o Ganivet²⁹. No es que Europa recibiera así el Pragmatismo, es que así era su Pragmatismo. Pensar que se estaba dialogando con un modo de concebir la filosofía que nacía allende el Atlántico es, ciertamente, correcto, pero creo que nada perderíamos si imagináramos que realmente se estaba descubriendo un hermano en las búsquedas filosóficas; que en el Pragmatismo se encontraba un intento similar al que ya de hecho *se estaba haciendo* dentro de la “tradiciones” filosóficas propias de cada país.

Nada más fuera de lugar que elaborar ahora un panegírico de autores olvidados o de firmar una reclamación de justicia poética con autores perdidos; pero nada más ajustado a nuestras necesidades de reconocernos en el pasado que alguna vez tuvimos que considerar la posibilidad de un pragmatismo europeo. El Pragmatismo son odres nuevos en la medida en que todo pensamiento novedoso se proclama como radicalmente diferente; pero las discusiones vienen de antaño, las tradiciones de pensamiento no se olvidan, el vino añejo se sigue haciendo de las mismas uvas aun cuando, es inevitable, los sabores que busquemos sean diferentes y los procedimientos de fermentación y embotellado cambien sustancialmente.

6: La recuperación del Pragmatismo clásico hablando en el mundo del Neopragmatismo

Robert B. Talisse es autor que en los últimos diez años ha propuesto una recuperación de Peirce con un objetivo cuando menos estimable. Su idea es que el Pragmatismo que remite a los padres fundadores ha quedado hundido en discusiones de expertos y que desde los años 80 del pasado siglo su voz ha sido sustituida por la del Neopragmatismo liderado, principalmente, por R. Rorty. Talisse considera que con tal sustitución se ha hecho un flaco favor tanto al Pragmatismo (pues el Neopragmatismo no es actualización sino equivocación del Pragmatismo clásico) y a nuestros problemas contemporáneos que no han tenido la voz mesurada y capaz de lidiar con la pluralidad

²⁸ E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, París, Vrin, 1955.

²⁹ Aunque aquí habría que ir con pies de plomo. Al respecto se puede ver: Carlos Ortiz, “Las fuentes hispanas de la noción de creencia a través de D'Ors, Ortega, Unamuno y GTanivet” en *Anuario Filosófico*, XL/2, 2007 (451-469).

sin caer en el relativismo³⁰ que les hubiera proporcionado el Pragmatismo clásico. En suma, traer el Pragmatismo clásico a la luz de los debates contemporáneos (que son en su mayoría debates sobre la filosofía moral y política) y proponerlo como la mejor solución a nuestras confusiones ético-políticas, es el cometido de Talisse (cometido que lleva a cabo con una lectura de Peirce que creo se puede calificar de *light*).

6.1. El problema: Las democracias occidentales, desde hace ya años se encuentran con un problema de fundamentación. Las versiones liberales de la democracia, como en su día anotaron las críticas comunitaristas, han terminado constituyendo una visión de la vida política en la que los individuos actuamos como átomos sin posibilidad ni necesidad de interactuar con los demás más allá de tenerles como el “límite” de nuestra libertad, de nuestra actuación. No voy a dar muchas vueltas al tema en este momento, tan sólo recordar que con las críticas comunitaristas y con las desavenencias multiculturalistas aprendimos que un modelo social que no tenga en cuenta que debemos hacer comunidad de alguna manera, que debemos vivir con los demás y vincularnos a tal vida *con* los demás, es un modelo social de cualquier cosa menos de una democracia que, al cabo, es la participación de todos en el mundo *común* de la ciudad. Pobre ciudad democrática resultaría aquella donde no hay un deseo de construirla, de hacerla, de edificarla, donde no hay algún tipo de compromiso con la vida con los demás. Las propuestas a este problema han sido tan diversas como lo que han dado de sí los últimos veinte años. Desgraciadamente para Talisse las propuestas son solamente las que se han escrito en inglés en los últimos diez años y es difícil ver en sus textos una discusión con el primer comunitarismo de MacIntyre (e incluso las referencias a Sandel no son de gran calado) o una comprensión de lo que significó Ch. Taylor en su momento y las discusiones que generó en Europa (con Habermas en primer lugar, pero también con el recuerdo de Foucault o con el republicanismo italiano o alemán); con todo creo que si bien con notables ausencias, resume con precisión los debates entre republicanismo y liberalismo de los últimos quince años y plantea una solución que puede ser útil contraponerla a la lectura que vengo haciendo de Schiller.

6.2. La solución: El debate ético-político contemporáneo tiende a subrayar la necesidad que tenemos de algún tipo de virtudes cívicas que den cuerpo a las

³⁰ Aunque aquí debiárese cualificar la noción de pluralidad pues como el mismo Talisse ha mostrado, el Pragmatismo no tiene por qué llevarse bien con tal concepto, Cfr. Robert B. Talisse & Scout F. Aikin, “Why Pragmatists Cannot be Pluralist” en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol, XLI, nº 1, Invierno de 2005 (101-118).

democracias que habitamos. Por las razones que fueren, lo cierto es que los dos contendientes que juegan el partido de la reflexión filosófica práctica, los que se agrupan bajo los colores del liberalismo y aquellos que defienden los del republicanismo, llegan de forma inevitable al convencimiento de que son precisas algún tipo de virtudes ciudadanas. Se podrá asistir a la discusión sobre su aplicación y su extensión, pero quienes hoy reflexionan sobre nuestro universo ético y político son en su totalidad conscientes de que el pilar básico de nuestra democracia pasa por reconocer cuánto debemos a las virtudes cívicas. Puesta la partida en estos términos, Talisse resume la situación como sigue: o bien tales virtudes son virtudes morales –y políticas– y por ello necesitamos de un Estado fuerte que eduque a los ciudadanos para ser buenos ciudadanos (es el mundo que Talisse ejemplifica con Dewey) o bien rechazamos tales virtudes con lo que nos veríamos en la situación de los liberales que por no desear un Estado que pudiera interferir en las cuestiones privadas, que pudiera imponer una visión comprensiva de la realidad, terminan con una visión tremendamente formalista de la realidad o tremendamente ineficaz cuando se han de dar cuenta de cuestiones como la diversidad o la respuesta que merecen aquellos que no desean participar en nuestras democracias (pero que son cobijados y alimentados por ellas). Ante ello, una lectura de Peirce, afirma Talisse, nos puede recordar que existen virtudes epistémicas que, por no ser morales, no afirman ninguna cosmovisión del mundo y son neutrales moral y políticamente (no interfieren con nuestras doctrinas del bien) sin dejar de normar el modo en como argumentamos y deliberamos sobre nuestra realidad social. Virtudes epistémicas, o de la investigación, que afirman que debemos cuidarnos de oír a los demás, de reconocer que uno no siempre está acertado y ha de seguir investigando y no detenerse nunca pues la verdad es algo que se adquiere en un largo proceso en comunidad³¹. Estas virtudes no son trascendentales, son simplemente virtudes del método: no podemos deliberar si en el mismo momento de comenzar a reflexionar no admitimos ya un mundo que viene siendo el que Peirce dibujó cuando tuvo que presentar cómo caminaba la investigación científica. Así, pues, en la medida en que no son trascendentales son perfectamente asumibles por cualquiera (no hacen referencia a

³¹ Las virtudes epistémicas que Talisse, recogiénolas de Misak, propone como virtudes de la deliberación, como virtudes cívicas en suma, son las siguientes: Honestidad en la deliberación y propósito de seguir la evidencia y sopesar diferentes factores, Modestia que viene de admitir que nunca sabremos como funcionará exactamente nuestra propuesta, Caridad para considerar que nuestros oponentes no son estúpidos y bien pueden estar acertados, e Integridad para aceptar caminar en un camino que a veces no es el que más le conviene personalmente (Cfr. R. B. Talisse, *Pragmatism and Deliberative Politics*, Nueva York & Londres, Routledge, 2005, p. 112-3)

un mundo que vaya más allá de la práctica habitual de cualquier tipo de deliberación) y en la medida en que no son morales, que son simplemente epistémicas (como si fueran una pragmática universal de la deliberación) no habrá motivos para que nadie reniegue de ellas por no coincidir con sus convicciones privadas.

Lo que Talisse ofrece son virtudes cívicas talla única, asequibles y adaptadas a todos los gustos. ¿Quién no las afirme? Estará afirmando un mundo que no es el de aquellos que consideramos que debemos sentarnos y tratar de dar con el mejor argumento para dar cuenta de nuestros problemas. Lo cual, afirma Talisse, es algo connatural al ser humano. No podemos rechazar, afirma, que cuando tratamos de dirimir nuestros conflictos damos razones y argumentamos nuestras propuestas porque consideramos que aquello que indican tales propuestas es lo verdadero y, por ende, deseable por todos y a lo que todos acabarían llegando tras un proceso deliberativo siempre y cuando tal proceso deliberativo fuera realmente deliberativo y racional, esto es, forjado desde las virtudes epistémicas que son el fundamento del modo de argumentación humano (y racional)³².

6.3. La esencia de la solución: Talisse una y otra vez refiere a la recuperación que Ch. Misak ha hecho de Peirce para mostrar que estas virtudes epistémicas pueden retrotraerse al mismo proyecto de investigación peirceano. Porque efectivamente hay una verdad y eso es lo que da una tercera ventaja a las virtudes cívicas epistémicas sobre las morales: si no la hubiera nadie se dedicaría a deliberar y cuando se adopta una solución esta se tiene como la solución que a todos conviene por ser la verdadera. No es que sea la solución que como consenso adviene, sino la que aparece tras una investigación cuidadosa. Mientras que las virtudes que dependen de ideas comprensivas del bien, las morales, siempre necesitan de un golpe de mano moral que al final es el que impone una cosmovisión u otra, las virtudes epistémicas se van conformando en el diá-logo, en la sincera preocupación por llegar a una verdad que a todos nos una aun sabiendo que tal verdad suele quedarnos bastante lejos³³. En algún momento se le objeta que Peirce es mucho más que un compendio de recetas para razonar bien (una serie de virtudes de la investigación científica dicho de modo más ajustado), y Talisse responderá que el Peirce que necesitamos para dar algún tipo de solución a nuestros

³² Estoy tratando de exponer muy brevemente su *Democracy after Liberalism* (cit.).

³³ Esta es la razón por la que Talisse argumenta que el Pragmatismo –que con Peirce se recoge– no se aviene bien con la pluralidad: hay una verdad aunque bien es cierto que puesto que es lejana, debemos conformarnos con una cierta pluralidad que, en modo alguno, supone que haya muchas respuestas, sino simplemente afirma que por el momento no tenemos una respuesta única

debates ético-políticos es simplemente el que hace dos “modestas afirmaciones acerca de la investigación. La primera es semántica: el modo de comprender nuestras ideas es examinar como funcionan en la práctica y ello supone discernir qué podría hablar a favor y en contra de ellas. Esta afirmación se liga con una afirmación epistemológica: cuando creemos que p consideramos que p es verdad; y cuando consideramos que p es verdad consideramos que las consideraciones relevantes (evidencia, argumento, razones, etc.) hablarán a favor de, y no en contra de, p ”³⁴ No necesita de un Peirce más complejo.

7: Desde el recuerdo de Schiller:

El primer uso para el que me sirvió Schiller fue para proponer una manera europea de reflexionar pragmatistamente. A buen seguro que tal manera tenía mucho de imaginada, pero, en cualquier caso, no deja ello de ser un “proyecto de investigación”, una clave eurística con la cual me parece podríamos recuperar buena parte de nuestro pasado de un modo fructífero e interesante (como se ve estoy aplicando la noción de verdad que se construye –y de realidad construida desde nuestra investigación e interés– del mismo Schiller). El segundo uso para el que quiero proponerle es para dirimir el caso Talisse. Lo cual no está muy apartado del primer uso. Y no lo está porque si Schiller propone un Humanismo que es un Pragmatismo con mayor incardinación en las cuestiones más continentales o europeas, me da la impresión de que son estas cuestiones las que pondrían algo más de luz en la búsqueda de Talisse a veces demasiado limitada a aquello que ilumine su particular linterna (que, siendo bien potente, no deja de crear un bastante escaso surco de luz).

Lo que con Schiller se argumentaría contra Talisse es que el mismo fundamento de nuestro modo de conocer es ético, o cuando menos voluntarista, o interesado en un lenguaje más contemporáneo. La lógica tiene una base biológica, un interés por mejorar nuestra adaptación al mundo y proporcionarnos bienestar. No hay virtudes, pues, epistémicas, sino que toda virtud es moral, es una apuesta por un mundo que consideramos más cercano al que queremos vivir (o al que nos merecemos vivir). El conocimiento sirve para encontrar “alimentos, sexo, acuerdos” por recordar a Rorty, y todos esos intereses modifican nuestro mismo acercamiento a la realidad. Pero aun cuando así no fuera leamos con detenimiento a Talisse: las virtudes epistémicas son

³⁴ Robert B. Talisse, “Responses to my Critics en *transactions of the Charles S. Peirce Society*, vo. 45, nº 1, 2009, p. 100

algo en lo que hay que educar a la población a fin de mejorar su nivel deliberativo y conseguir, con ello, una verdadera democracia plural; pero ¿cómo educar sin proponer una visión de la realidad, una “metafísica”? En este punto el denostado –por Talisse– Rorty tiene razón (y la tiene en lo que repite a Schiller): la educación siempre parte de una apuesta, de una visión, de una, al cabo, ficción. Imaginar que la lógica que regula nuestros procesos deliberativos, que el amor al cuidado argumentativo, que la atención a los argumentos ajenos, que el estar dispuesto a abandonar una opción cuando se muestre que no es al caso (que es falsa), es una lógica que se apoya en virtudes epistémicas, es apostar por una lógica formal que era aquello que Schiller siempre rechazó de Peirce³⁵. No, esas virtudes son morales o, si se prefiere, dependientes de una visión comprensiva del mundo y, por ende, tremendamente controvertibles. Y la controversia no viene por el hecho de que aún no hemos alcanzado el punto deliberativo en el que todos lleguemos a estar convencidos de algo, sino que adviene por la evidencia de que las mismas bases de ese proceso deliberativo son “interesadas”, tienen que ver con nuestra personal percepción del mundo en el que deseamos vivir y por el que queremos apostar, son etnocéntricas en palabras de Rorty (que traducidas por Schiller tan sólo indicarían que son “éticas”).

Realmente con Schiller debemos afirmar que nuestros valores son “ético-epistemológicos” que regulan la experiencia; esto le diferencia del resto de los pragmatistas pues la experiencia al ser fabricada no es la última piedra de toque de nada³⁶. Sé que la cuestión, de nuevo y con Peirce, está en cómo pueden nuestras afirmaciones ser sometidas a prueba en una experiencia que queda regulada por tales afirmaciones, pero con todo lo que ha sido el final del siglo XX esto no es algo que nos suene muy lejano y quizás, tan sólo, sea cuestión de cambiar el problema de la verdad por el problema del poder de la verdad. En todo caso, lo cierto es que considerar que existen valores epistémicos ajenos al mundo en como cotidianamente nos establecemos, nos educamos y estamos interesados en vivir, no deja de ser algo bastante alejado de la realidad. Nada que ver, obviamente, con el Humanismo que es una proclama voluntarista para que cada quien sea señor del mundo, donde la libertad es mejor atendida como la libre voluntad de creer y sentir, donde la existencia fáctica marca todo lo que decir de nuestro carácter y persona, de nuestros derechos y expectativas que, de

³⁵ Continuamente Schiller echa en cara a Peirce el no haber sacado consecuencias de su afirmación primera pragmatista por estar preso del mito de la exactitud y del formalismo.

³⁶ Cfr. Hugh P. McDonald, “First Philosophy in the Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller”, p. 515 y 518.

tal modo, son tan plásticos e impredecibles que nada se puede decir fundamentalmente de ellos. Somos siempre, como afirmará Rorty mucho después, en la apuesta por el mundo en el cual queremos ser. Este es el mundo de Schiller; y me da la impresión de que es también nuestro mundo.

G. Gullace, hablando del pragmatismo en Italia, recoge la idea de Giovanni Vailati según la cual, aun estando en el mismo campo de batalla, realmente había, en la Italia de principios del siglo XX, dos modelos de pragmatismo; uno mágico y otro lógico. Al primero pertenecen los nombres más conocidos de G. Pappini y G. Prezzolini. Al segundo los más olvidados de G. Vailati y M. Calderoni³⁷. Estos últimos leían en Peirce un pragmatismo que daba cuenta de problemas clásicos de la teoría del conocimiento, de la verdad y del método científico. Los primeros, como ocurrió también con Unamuno, con D'Ors o con insignes representantes del pragmatismo francés, consideraban que puesto que todo dependía del modo en que era conocido, al cabo el conocimiento tenía el poder de crear la realidad y ese poder hacía que nuestra vida fuera continua actividad de creación del mundo (muy cercano al ideal del genio romántico, muy cercano también a la figura del Dios creador)³⁸.

La contraposición entre el pragmatismo mágico y el lógico nos ayudaría a caracterizar el pensamiento de Schiller pues subrayaría su interés por aplicar un método a la teoría del conocimiento del cual se pudiera generar un nuevo tipo de vida. Desde aquí sus repetidas argumentaciones contra el idealismo y en defensa del método pragmático se pueden valorar por lo que teóricamente ofrecen, pero también, y en mayor medida, por la esperanza que abren a una nueva vida. Vista así, la posición de Schiller se puede desvelar en clave rortyana: el valor de la esperanza que nos proporciona lo afirmado es su valor de verdad. El test pragmático se debe aplicar a todo lo que afirmamos y reclamamos como verdad, pero tal aplicación es un método de nuestro modo correcto de conocer que supone, antes que nada, un desbrozo de aquello que nos afecta, una elección de hacia donde dirigir la mirada y de qué percepciones vamos a tomar como más relevantes. Parte del test pragmático es decidir si tal elección y desbrozo nos procura la precisa esperanza para sostenernos en el mundo.

¿Relativismo, pues? ¿Imposibilidad de llegar a acuerdos universales o cuando menos acuerdos amplios basados no es la imposición de nociones comprensivas del bien sino en acuerdos alcanzados deliberativamente? Estas son las incomodidades que impulsaron a Misak y a Talisse a releer a Peirce de un modo contemporáneo, a hacerle hablar en los debates que nos acucian. Convencidos como estaban de que la voz pragmatista que salía de Dewey (y de un modo más marginal de James) se expresaba en un idioma que solía llevar al mundo de Rorty, y convencidos también de que el Pragmatismo no debía llevar en ningún caso al pluralismo (que en último término suele ser relativista), si bien sabía avenirse con tal pluralismo (sabía reconocer otras voces sin

³⁷ No deja de ser relevante que quien expusiera en su día tal idea fuera compañero de viaje tanto de los mágicos como de los lógicos, mostrando aquello de que el Pragmatismo es un método que cobija parecidos de familia. Cfr. Giovanni Gullace, *cit.*, p. 97.

³⁸ Gullace resume el pragmatismo “mágico” de Pappini con estas frases: “La verdadera filosofía debe hacer capaz al hombre de transformar o dirigir la realidad. Los sistemas de filosofías tradicionales, tal y como son, más ocupados con los principios que con las necesidades del hombre, no son capaces de dar tal poder. Sólo el pragmatismo puede espolear al hombre a la acción. El resultado de la acción es el poder; y a través del poder el hombre llega a ser similar a Dios” [G. Gullace, *cit.*, p. 93].

caer en la renuncia a la verdad), recogieron en Peirce un plan que les pareció genial: existen virtudes que a modo de una pragmática universal de la deliberación uniforman nuestro razonamiento en el momento en que tal es elaborado. No debemos preocuparnos por su universalidad: toda deliberación lo es en tanto utiliza tales virtudes. Llegamos a un lugar que en algún momento ya fue propuesto por Habermas aunque aquí, se supone, que estamos exentos de su trascendentalismo pues los trascendentales habermasianos (si es que realmente al cabo de su camino aún pudieramos imaginarlos) pueden en este momento ser únicamente los mecanismos habituales del proceso de investigación. Mecanismos a los que vamos a llamar virtudes y a calificar de epistémicos para diferenciarlos de las virtudes comunitaristas y de los difusos “nosotros” que supone la educación sentimental rortyana.

A esas incomodidades no sabría responder con Schiller. Él es consciente, la mayor parte de las veces, de que nuestro mundo es como el que Peirce pintaba, que la ciencia va reuniendo a los hombres al converger en una verdad. Y cree también, frente a James, que este proceso de convergencia no es un proceso que comience en nuestra psicología, sino que de un modo objetivo se reconstruye con el avance de la humanidad, del conocimiento de los seres humanos. La verdad sería esa mejor adaptación, ese mayor bienestar que de hecho, para Schiller, constituye ya nuestra vida³⁹. La situación de Schiller aquí puede ser algo ingenua, pero, en cualquier caso, no discute nunca los términos del relativismo pues es bien cierto que hay una verdad; cambiante, actualizada continuamente, no definitiva, pero siempre única (y guiada por el progreso científico). Ante las incomodidades que desagradaban a Misak y Talisse, la respuesta no se da en los términos de si está o no con el pluralismo (recuerdo que el mundo de Schiller no es del siglo XXI, sino el de comienzos del XX que no imaginaba lo que el pluralismo podía suponer para las democracias occidentales), sino en términos de educación, de subrayar el lugar donde hacemos el uso de nuestros significados.

En último término tan sólo sabría aquí recordar el hincapié que Schiller hace de modo continuo en el hecho de que no debemos temer al error. El error es vitoreado más que evitado, pues es la garantía del proceso continuo del avance científico y el mejor seguro, si le perdemos el miedo y le incorporamos como primer elemento a tomar en

³⁹ Precisamente este es el origen de su apuesta por la eugenesia: no deja de ser el último paso que la ciencia nos presenta en un proceso evolutivo donde conocimiento y mejor adaptación convergen (recuerdo la verdad es aquello que resulta aprobado por nuestro interés biológico). Un paso donde la ciencia gobierna no tanto la reproducción, cuanto la asignación de individuos a diferentes puestos

consideración de nuestra Lógica, de nuestra propia autonomía. Realmente lo que caracteriza al método científico no es que sea objetivo y haga abstracción del individuo que investiga, sino que este juega con sus deseos e intereses y aprende cuales son malos y cuales ha de usar con prudencia. Es, así, un método de aprendizaje en el que se incluye, se enseña, la vida entera⁴⁰. Esta es la esencia de la Lógica voluntarista, enseñar prudencia, no evitar riesgos: vivimos en la contingencia y plasticidad y así ha de ser el esquema de nuestro pensamiento, a saber, no formal y siempre adecuado y adaptado a la realidad que se *desea* vivir (adaptado al deseo y sus problemas para hacerse efectivo).

Posiblemente lo que tengamos sea ficticio, pero lo tenemos porque estamos interesados en tenerlo y tal interés no es espúreo o malvado, ni siquiera indiferente, sino el mismo modo en como nos recomponemos y configuramos: tenemos desde lo que queremos ser. Este acto de voluntad primero (que es el que subyace a mi intento de recuperar un Pragmatismo europeo) no obvia que somos en un lugar pre-dado y en culturas que nos preceden, pero dice que podemos reconfigurarnos a través del cuidado que tomemos de nosotros mismos (del cuidado de sí que se inserta en las culturas donde se dibujan identidades). El interés que guía nuestra verdad y el mundo que construimos es un interés “humano”. No universalmente humano, sino humano en el sentido en como entendemos la humanidad –y cómo nos entendemos en la humanidad–. Este “humano” es optado, querido y supone, ya lo comenté, un cierto perfeccionismo. Entre otras cosas supone que no necesariamente nos debemos quedar en el mundo que el progreso de la investigación científica nos muestra a todos por igual y quizás no nos hiciera mal imaginar un mundo desde una Metafísica personal. Sí es una apuesta ironista, pero me da la impresión que mejor presentada que la de Rorty. O por lo menos que lleva de mejor manera a la solidaridad que, en Schiller, vendría dada simplemente porque no podemos usar significados si no los usamos con los demás, en la trama de competición, lucha, discusión y retórica que tal vida con los demás supone⁴¹. Pero ese

⁴⁰ La lógica formal, dice Schiller, quiere evitar riesgos, pero nuestro mundo contingente y frágil es el de los riesgos. Por eso el observador-conocedor debe admitir que está inmerso en lo que conoce y tiene que saber jugar a incluirse él mismo en el conocimiento. Cfr., *Must Philosophers Disagree?* (cit.), p. 288.

⁴¹ Y la cuestión, como apuntó hace tiempo, Mailloux, es de Retórica, no sólo de investigación o deliberación, sino de convencimiento, de interrelación donde se trata de convencer. ¿Con la verdad? No, no somos Cicerón, no se convence del mejor modo con la verdad, sino que convencemos y aquello a lo que llegamos y acordamos, damos en llamar verdad. Y esta ya supone un determinado “poder”, instituye ciertas procesos de hegemonía. “el carácter pragmático de la verdad [de Schiller], su valor o utilidad, emerge desde y es completado con la política retórica de la sociedad, sus coerciones y engaños, sus amenazas y persuasiones” [Steven Mailloux en “Sophistry and Rhetorical Pragmatism” incluido en Steven Mailloux (ed.), *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge University Press, 1995, p. 11]. Es

interés, en sociedades avanzadas, es también un interés por vivir a la humana manera, por poder seleccionar desde nuestra propia, personal e “ironista”, metafísica del mundo⁴²: creamos lo real, pero no como algo último, sino como un sistema que conocemos-vivimos⁴³, que intercambiamos con los demás (y que modificamos en tal intercambio) y que, en último término, se constituye en el relato de nuestra propia vida. Por terminar: y ello es una obligación moral. O más en palabras de Schiller: es una obligación moral buscar una esperanza, poder proponer una apuesta para nuestro mundo. En promover tal esperanza se puede especificar el trasunto moral de la obra de Schiller; en promoverla y saber que tal promoción parte de la educación, de la adquisición de un mundo y de virtudes epistémicas, por supuesto, que tienen un marcado origen “ético”⁴⁴.

esta la línea que me da la impresión que nos permitiría leer el Neopragmatismo de una manera “europea” y quizás hacerle menos epatante y más discreto y efectivo

⁴² Si ello no es posible Schiller dice que el saber no es válido sino una gran apisonadora

⁴³ Cfr. “La construcción de la verdad” § 3 final

⁴⁴ Que además, con Foucault, suponen determinadas tramas de poder en la medida en que configuran la realidad que tenemos y el modo en como nos configuramos. Si bien queda siempre, en Schiller, una irrenunciable apuesta personalista por el cuidado de sí que, lejos de ser un mero recurso del ironista, termina, en el intercambio de usos significativos, construyendo realidades.