

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FACULDADE DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓXICA E FILOSOFÍA MORAL



TESE DE DOUTORAMENTO

WILLIAM JAMES: EL PRAGMATISMO CONSECUENTE.
VERDAD, EXPERIENCIA Y RELATIVISMO

AUTOR: Fernando González García

DIRECTORA: M^a Uxía Rivas Monroy

SANTIAGO DE COMPOSTELA 2011

M^a Eugenia Rivas Monroy, profesora titular de universidade, da área de Lóxica e Filosofía da Ciencia, no departamento de Lóxica e Filosofía Moral da facultade de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela,

INFORMA QUE

A presente tese, titulada *William James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo*, da cal é autor o que subscribe, D. Fernando González García, cumpre todos os requisitos esixidos segundo a lexislación vixente.

Por iso, como a súa Directora, asino o correspondente VISTO E PRACE, en Santiago de Compostela, a 26 de outubro de 2011.

Asdo.: M^a Eugenia Rivas Monroy

Asdo.: Fernando González García

*Para Juan y Loreto,
por su paciencia*

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría mostrar mi aprecio y agradecimiento a los profesores y personal administrativo del Departamento de Lógica y Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. A los primeros por su magisterio y por haber tenido la gentileza de invitarme a los congresos, conferencias y seminarios que hicieron posible reflexionar, confrontar y madurar las opiniones que, finalmente, he intentado reflejar en esta tesis y que me dieron la oportunidad de conocer personalmente a muchos de los mejores especialistas en Pragmatismo de hoy en día. A los segundos porque su eficiencia y amabilidad aligeraron, más de lo que pueden suponer, el peso que los tediosos trámites burocráticos añadían al trabajo de investigación y reflexión. Finalmente, quiero agradecer especialmente a mi directora de tesis, M^o Uxía Rivas Monroy, por su guía constante, su amable firmeza, su apoyo en los buenos y malos momentos, y su amistad, sin los cuales, seguro, no hubiera podido terminar este trabajo.

ÍNDICE

WILLIAM JAMES: EL PRAGMATISMO CONSECUENTE. VERDAD, EXPERIENCIA Y RELATIVISMO

INTRODUCCIÓN

Primeras palabras.....	3
A. Hipótesis de trabajo.....	10
B. Contexto y caracterización del pragmatismo	
B.1. La Filosofía.....	16
B.2. La Ciencia.....	23
B.3. Las Máximas Pragmáticas.....	30

PRIMERA PARTE

VERDAD Y REALIDAD

1.1. El problema de la verdad.....	43
1.2. Las teorías de la correspondencia	46
1.3. Las teorías pragmatistas.....	51
1.4. C. S. Peirce: La verdad como convergencia final	
1.4.1. Creencia y verdad.....	60
1.4.2. Realidad y verdad en C. S. Peirce.....	70
1.5. W. James: La verdad construida	
1.5.1. James vs. Peirce.....	81
1.5.2. Realidad y verdad en W. James.....	88

SEGUNDA PARTE
EL EMPIRISMO RADICAL. LA EXPERIENCIA PURA

2.1. El Empirismo Radical. El monismo epistemológico neutral	
2.1.1. El Empirismo Radical: Una doctrina epistemológica.....	113
2.1.2. El monismo neutral.....	121
2.1.3. El monismo neutral y el pluralismo noético.....	148
2.2. La Experiencia Pura. Perspectivismo y plasticidad de lo dado	
2.2.1. La Experiencia Pura y el problema del subjetivismo.....	159
2.2.2. El perspectivismo y la renuncia a la exclusividad del discurso científico.....	162

TERCERA PARTE
EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO EN LA FILOSOFÍA DE
WILLIAM JAMES

3.1. La acusación de relativismo. La interpretación jamesiana de la máxima pragmática	
3.1.1. Presentación del problema.....	183
3.1.2. Interpretación jamesiana de la máxima pragmática.....	188
3.2. El Humanismo y sus versiones	
3.2.1. El Humanismo de Schiller y el Instrumentalismo de Dewey....	196
3.2.2. Schiller. La construcción subjetiva de la verdad.....	202
3.2.3. Dewey. La ‘Asertabilidad Garantizada’.....	214
3.2.4. Rorty y Putnam. El debate en la actualidad.....	226
3.3. El utilitarismo epistemológico de W. James.....	239
CONCLUSIÓN.....	253
BIBLIOGRAFÍA.....	271

INTRODUCCIÓN

PRIMERAS PALABRAS

Esta tesis está dedicada al estudio de la concepción de la verdad y las consecuencias que de ella se derivan en William James (New York, 1842 - Chocorua, New Hampshire, 1910), uno de los más destacados filósofos norteamericanos en el tránsito del s. XIX al XX. Este pensador, médico de formación, fundador del primer laboratorio de psicología experimental en su país y profesor en Harvard, es uno de los máximos representantes de la corriente filosófica conocida con el nombre de Pragmatismo que surge en los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX. El propio James reconoció que el mérito por iniciar la andadura del Pragmatismo debía atribuirse a Charles. S. Peirce¹ (Cambridge, Massachusetts, 1839 - Milford, Pennsylvania, 1914) quien definió la máxima pragmática –que constituirá el núcleo de la filosofía pragmatista– por primera vez en su artículo “How to Make Our Ideas Clear”², sin embargo, quien se encargó de popularizar esta nueva manera de encarar los problemas filosóficos y convertirla en un verdadero éxito en su tiempo fue el propio James.

James gozó en vida de una enorme notoriedad –aunque sufrió críticas muy importantes desde el primer momento– pero después de su muerte su fama fue declinando hasta que, prácticamente, pasó a ser considerado un pensador menor dentro de la historia de la filosofía. Sin embargo, en la actualidad, su contribución a la filosofía se considera muy significativa y su influencia en muchos pensadores contemporáneos es manifiesta.

¹ Cfr. William James, “What pragmatism Means”, *Pragmatism*, p. 506.

² Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.388-410

El caso de su amigo Charles S. Peirce fue justo el contrario. Su influencia en vida se limitó a ser el inspirador de una doctrina que encontró en James su principal divulgador. Tanto el alejamiento de Peirce de la vida académica como el escaso número de publicaciones que realizó, contribuyeron sin duda al olvido al que este pensador fue relegado hasta que, a partir de 1931, la publicación sucesiva de sus trabajos en los *Collected Papers of C. S. Peirce*, lo situó en el lugar de honor que merecía.

Aunque hoy en día ambos pensadores son frecuentemente invocados por filósofos de diversas tradiciones filosóficas, entre las que cabe destacar la analítica –de tanta raigambre en su tierra natal– o la filosofía postmoderna continental y americana, hasta hace relativamente poco tiempo, cuando R. Rorty o H. Putnam, entre otros, comenzaron a reivindicar la figura de James y la vigencia de su pensamiento, era un lugar común afirmar que Charles S. Peirce era el representante más cualificado de la doctrina pragmatista y aquél de quién se podía esperar una más fecunda inspiración.

Respecto a esto último, trataré de demostrar varias hipótesis, todas ellas relacionadas entre sí:

1. La primera hipótesis que me propongo demostrar es que no es en Peirce en donde el pragmatismo alcanza su mayor grado de coherencia, sino en James que fue, en realidad, quién llevó éste a sus últimas consecuencias. Esta opinión se sustenta en las siguientes afirmaciones que trataré de probar a lo largo de la tesis:
 - a. James y Peirce formularon cada uno de ellos su propia versión de la llamada máxima pragmática –James en realidad reformula la de Peirce. Aunque ahora no es el momento de entrar en

Introducción

profundidad en el análisis de tales máximas³, si podemos adelantar que en el caso de Peirce la máxima pragmática implica considerar las consecuencias prácticas de la concepción de un objeto. Si aplicamos este criterio a la concepción de la verdad del propio Peirce comprobaremos que no se siguen diferencias pragmáticas –esto es, diferencias prácticas relevantes– que la distinguan netamente de la concepción de la verdad de la tradición filosófica. No ocurrirá lo mismo, como veremos, con James. Por lo tanto, la ruptura drástica con la concepción tradicional de verdad la realiza James y no Peirce.

- b. El porqué de esta ausencia de diferencias prácticas con respecto a la tradición en el caso de Peirce hay que buscarlo en las diferentes maneras de entender la realidad que fundamentan las respectivas concepciones de la verdad de Peirce y James. Pese a todas las matizaciones teóricas que Peirce realiza para diferenciarse de la postura tradicional que identifica la realidad con ‘lo dado’, no parece que, tampoco en este caso, tenga una concepción de la realidad que presente diferencias pragmáticas de relevancia con la tradición. El concepto de realidad en James permite, en cambio, establecer nítidamente estas diferencias, por lo que la novedosa concepción de la verdad en él fundamentada se verá auxiliada por esta circunstancia.

³ Trataremos este tema en el apartado “B.1. Las Máximas Pragmáticas”, dentro de esta misma Introducción

2. Trataré, también, de mostrar cómo la concepción de la verdad de James es no sólo una exposición coherente con los planteamientos pragmatistas originarios –que la postura ontológica de Peirce desmiente en la práctica por su compromiso más o menos manifiesto con el realismo⁴– sino también una teoría de la verdad que se libra con éxito del lastre de relativismo con el que muchos –incluidos sus defensores postmodernos– pretenden cargarla. Es cierto que en James ya no existe este compromiso con el realismo presente en Peirce por lo que, analizando la cuestión desde el punto de vista de la tradición, podría parecer plausible acusar de relativismo a nuestro autor. Pero en realidad, si asumimos la posición del propio James, podemos afirmar sin ningún género de dudas que no existe tal relativismo, pues esta acusación sólo tiene sentido desde un paradigma realista en el que él ya no está instalado.

William James nos propondrá una versión del Pragmatismo que rechazará la concepción tradicional –que él identifica con el racionalismo– según la cual si la realidad es algo fijo, permanente, entonces nuestra facultad cognoscitiva debe ser capaz de acceder a una verdad igualmente fija y permanente⁵. Este rechazo tiene, evidentemente, consecuencias ontológicas.

⁴ Tanto con el que nosotros pudiéramos llamar ordinario, por su creencia en la existencia objetiva de las cosas –llamadas por Peirce ‘hechos brutos’–, como con el denominado por el propio Peirce ‘realismo de los universales’.

⁵ “The ruling tradition in philosophy has always been the platonic and aristotelian belief that fixity is a nobler and worthier thing than change. Reality must be one and unalterable. Concepts, being themselves fixities, agree best with this fixed nature of truth, so that for any knowledge of ours to be quite true it must be knowledge by universal concepts rather than by particular experiences, for these notoriously are mutable and corruptible. This is the tradition known as rationalism in philosophy, and what I have called intellectualism is only the extreme application of it.” Willam James, “Bergson and Intellectualism”, *A Pluralistic*

Introducción

Ahora bien, esto no quiere decir, como han afirmado muchos críticos del pragmatismo –tanto contemporáneos de James como posteriores– que su pragmatismo niegue la existencia de los objetos, sino que pone en evidencia el olvido en el que la tradición racionalista ha dejado las relaciones empíricas entre las cosas, relaciones que, con su doctrina del *Empirismo Radical*, James quiere dignificar⁶. No se trata tanto de que el objeto no exista sino de que no es lo único que existe. Las relaciones conjuntivas son tan reales como los términos que unen, y ello determina una nueva visión del ámbito de lo real puesto que la multiplicidad de relaciones que se tejen entre los objetos dota a la realidad de una *plasticidad* que en la visión estática de la tradición no es de ningún modo posible.

En este sentido tiene que entenderse, como veremos más adelante, la crítica a la teoría de la verdad como correspondencia como la única visión posible acerca del problema de la verdad, pues en esta teoría no cabe la interpretación, el ‘punto de vista’ –que constituirá el núcleo de la doctrina que James denomina *Humanismo*–, atrapada como está en su creencia de que la verdad no es más que una copia de una realidad unívoca.

El resultado final del pensamiento jamesiano respecto al tema de la verdad podría resumirse en que James opta por dar un mayor peso al aspecto epistemológico frente al ontológico mientras que la tradición racionalista, el idealismo y el realismo consideran lo contrario. En otras palabras, para James

Universe, p. 736.

⁶ “Against this rationalistic tendency to treat experience as chopped up into discontinuous static objects, radical empiricism protest. It insists on taking conjunctions at their ‘face value’, just as they come. Consider, for example, such conjunctions as ‘and’, ‘with’, ‘near’, ‘plus’, ‘towards’. While we live in such conjunctions our state is one of *transition* in the most literal sense. We are expectant of a ‘more’ to come, and before the more *has* come, the transition, nevertheless, is directed *towards* it”. William James, “Is Empiricism Solipsistic?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 237.

la verdad, una verdad hecha a la medida del hombre –no la Verdad Absoluta e Independiente de la tradición–, se vuelca sobre una realidad que se deja interpretar mientras que para racionalistas, idealistas y realistas, nuestro pensamiento está coaccionado por los juicios verdaderos determinados, en último término, por la Realidad –con mayúscula– fija e inamovible.

Por último, en estas *primeras palabras*, nos gustaría aclarar muy brevemente algunas cuestiones metodológicas:

Naturalmente, como consta en la Bibliografía que se añade al final de la tesis, las obras de James han sido manejadas íntegramente en inglés –así como las obras citadas de los demás autores en dicha lengua– y, ocasionalmente, en francés cuando, como ocurre con alguno de sus artículos, fue originalmente publicado en este idioma.

Respecto al uso de citas, hemos seguido el criterio de usar traducciones castellanas –ya sean nuestras, ya sean de traducciones publicadas–, de los originales en inglés cuando estas citas se integran en el texto de la tesis. Esto se ha hecho así porque hemos preferido no romper la uniformidad del texto con el fin de hacer más fluida su lectura. No obstante, las referencias en nota de las citas remiten en primer lugar a los textos originales ingleses –u, ocasionalmente, franceses, como hemos mencionado más arriba– y, posteriormente, a las traducciones manejadas –haciéndose constar, cuando procede, que la traducción es nuestra o que una determinada traducción publicada ha sido corregida por nosotros para garantizar su mejor comprensión.

Cuando la cita se realiza en nota a pie de página se utilizan, cuando es el caso, únicamente los textos ingleses originales a los que se remite. Igualmente, cualquier otra referencia de autores en inglés remite a dichos

Introducción

textos.

En las notas, las referencias a las obras de los distintos autores se hacen exclusivamente a los títulos de las mismas y a las páginas de éstas a las que se remite, sin mención de editorial, lugar ni año de publicación pues todos estos datos constan en el apartado de Bibliografía. Por lo que respecta a las referencias a revistas, siguiendo el uso más extendido, mencionamos en nota el nombre de la revista, número, volumen y mes, si es el caso, año y páginas a las que se remite.

A. HIPÓTESIS DE TRABAJO

Para determinar cual es la concepción de la verdad que está presente en la obra de William James será oportuno, en primera instancia, llevar a cabo una somera comparación de su doctrina respecto a la verdad con la de su contemporáneo y amigo Charles S. Peirce y poner a ambos en diálogo con la tradición filosófica precedente y con el análisis de filósofos posteriores para tratar de comprobar hasta que punto, ambos pragmatistas, presentan coincidencias y si –como sostenemos– tienen también serios puntos de fricción.

Lo cierto es que las teorías de ambos pragmatistas respecto a la verdad distan mucho de ser unitarias y revelan diferencias fundamentales entre ellos convirtiendo, a nuestro juicio, a James en el autor que se muestra como el pragmatista más coherente o radical.

Karl-Otto Apel afirma que la concepción peirceana de la verdad, a diferencia de la de James, está fundamentada *transcendentalmente*⁷. Este transcendentalismo peirceano consistiría en el consenso sobre los criterios de verdad –las condiciones *a priori* de validez y racionalidad– que no es otro que el de la comunidad ilimitada de los investigadores⁸.

En Peirce, dice Apel, nos encontraremos con una concepción de la realidad según la cual lo real debe ser definido como lo cognoscible, como aquello que es posible conocer⁹. Esto sitúa a Peirce en una posición distinta de

⁷ Cfr. Karl-Otto Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 37-184.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 69.

⁹ Cfr. Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 49. Es necesario

Introducción

la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno por cuanto para él ya no es pensable una ‘cosa-en-sí’ absolutamente incognoscible, de tal manera que, en palabras del propio Peirce:

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 cómo explicaría yo la realidad¹⁰.

Ahora bien, nosotros sostendremos que, pese a todas las diferencias que separan la teoría peirceana de la tradición filosófica, *de la aplicación de su máxima pragmática* del significado –que más adelante veremos– a su propia doctrina sobre la verdad y, en definitiva, a su doctrina sobre la realidad inseparable de ésta, *no se siguen unos efectos prácticos considerablemente distintos a los que cabría esperar de una concepción más tradicional* de afirmación absoluta de la verdad y la realidad.

Obsérvese que no estamos de ningún modo afirmando que la teoría de Peirce sea completamente asimilable a doctrinas que, teóricamente, afirmen la realidad como ‘lo dado’¹¹, puesto que su negativa a aceptar el noúmeno kantiano parece apuntar en este sentido, pero el papel que juegan los criterios *a*

mencionar que, en este aspecto, no parecen existir diferencias entre Peirce y James. En ambos se puede hablar de una prioridad de la epistemología respecto a la ontología y así es si atendemos a lo que dice el propio Peirce. Otra cosa, desde nuestro punto de vista, es que logre convencernos de ello con la nitidez con la que James lo hace a lo largo de su obra.

¹⁰ C. S. Peirce, “How to Make our Ideas Clear”, CP 5.407. Trad., *El hombre, un signo*, p. 221. La cursiva es nuestra.

¹¹ Cfr. *Supra*, pp. 6-7.

priori de verdad, parece sugerir una *predestinación*, una inevitable confluencia final que hace de lo real algo que, si bien no es independiente de su cognoscibilidad, es tan fijo e inamovible que garantiza los mismos resultados prácticos que los que se derivarían de aquellas posiciones teóricas.

Según la máxima peirceana, los efectos con repercusiones prácticas concebibles de un objeto son el todo de nuestra concepción del objeto. La máxima pragmática es entendida por Peirce como un criterio de significado y, en este sentido, la definió pensando que proporcionaría un tercer grado de claridad más allá de los criterios cartesianos de claridad y distinción¹². Peirce aplicó esta máxima a conceptos científicos, como dureza, elasticidad, etc., pero no a conceptos teóricos¹³ —o metateóricos, si seguimos a Tarski— como el de verdad. La utilizó como un método para dilucidar controversias conceptuales, pero no elaboró una teoría genética de la verdad.

Fue James quien dio este paso. Las teorías tradicionales de la verdad sí que están en abierta oposición al desarrollo antiesencialista¹⁴ que, con respecto a este problema, realizó James; por lo que sostendremos que es la filosofía de este autor la que *da un giro decisivo* al asunto ofreciendo, esta vez sí, diferencias pragmáticamente relevantes respecto a otras teorías.

Esta es nuestra *hipótesis de trabajo*, que intentaremos probar más adelante. Pero si esta hipótesis resulta confirmada, surgirán de ella diversos interrogantes que deberemos responder:

¹² Cfr. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.394-402.

¹³ Con la única excepción, que nosotros sepamos, del concepto de ‘realidad’ en el que la aplicación de la máxima se lleva a cabo para justificar la doctrina peirceana de la ‘duda-creencia’. Cfr. Ibid. §4. Reality, CP 5.405-410.

¹⁴ Cfr. Richard Rorty, “The World Well Lost”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 3-18.

Introducción

- Si la verdad de James es diferente a la de la tradición racionalista y se desvía de la interpretación estática, esencialista que ésta le dio ¿no estará justificada la acusación de relativismo?
- Si el Humanismo de James relaciona la verdad con el logro de objetivos concretos y se vincula a los individuos ¿no será una reedición del viejo subjetivismo sofisticado?
- Si el Empirismo Radical de James concibe tan reales las relaciones entre las cosas como las cosas mismas, permitiendo una multiplicidad de interpretaciones en función de qué relaciones se consideren en cada caso ¿no estamos diciendo que la realidad no puede existir porque es imposible fijarla y ello hace de la verdad una quimera?
- Si el antidualismo –aplicable también a los demás pragmatistas¹⁵– es inherente al Empirismo Radical y nos negamos a aceptar la polarización sujeto-objeto por lo que respecta al problema del conocimiento –y también otros dualismos como teoría-praxis, cuerpo-mente, etc.– ¿no estaremos negando el conocimiento diluyéndolo en un concepto como el de ‘experiencia pura’ incapaz de distinguir entre sujeto cognoscente y objeto conocido?

Una vez resuelta la hipótesis de trabajo –lo que constituirá la primera parte de esta tesis– nuestra siguiente misión consistirá en responder negativamente a estas preguntas:

A la primera responderemos que la acusación de relativismo sólo tiene

¹⁵ Cfr. J. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*, p.13

sentido –como ya hemos dicho más arriba– si estamos instalados en el marco realista que, precisamente, James critica. Si nos situamos fuera de él no tenemos porque asumir que la negativa a admitir que la verdad consista en copiar un modelo fijo anule la posibilidad de verdad.

A la segunda pregunta responderemos que vincular la verdad con la consecución de objetivos no nos conduce al subjetivismo. En tanto una verdad ‘actúe’ como tal es verdadera. Naturalmente una experiencia podrá refutarla mañana, pero mientras esto no ocurra y cumpla su papel, será verdad. ¿Es esto subjetivismo? No vemos por qué, hay criterios pragmáticos independientes –la capacidad de acción de la verdad, su funcionalidad, la coherencia con verdades previas– que impiden la imposición caprichosa de la creencia. Que el hombre sea la medida de la verdad en tanto ésta le es útil o no, no tiene porque ser considerado subjetivismo si queda claro que el criterio para ‘creer’ no es el capricho personal.

Respecto a la crítica que ve en Empirismo Radical una negación de la realidad que imposibilita hablar de la verdad, ¿no habrá que preguntarse, más bien, si no será aquella filosofía que ignora sistemáticamente el carácter real de las relaciones la que no hace justicia a la auténtica realidad? ¿No será menos verdad la de las doctrinas que niegan una parte sustancial de la experiencia?

Por último, suponer que el antidualismo pragmatista niega la posibilidad de conocer significa no comprender que lo que el pragmatismo reivindica es reconciliar los extremos enfrentados en el dualismo tradicional, mediando entre ellos y superando así una concreta visión del problema del conocimiento que entiende a éste como una actividad contemplativa¹⁶. Pero el

¹⁶ “[L]o que el pragmatismo propone es redescibir o reconceptualizar las operaciones cognoscitivas en unos términos que no disocien *ex hypothesi* al sujeto del objeto [...] Esto

Introducción

Pragmatismo, en absoluto niega el conocimiento. Estamos de nuevo ante el vicio racionalista de considerar que lo que no se atiene a su manera de entender un problema no puede ofrecer una solución. ¿No será la noción jamesiana de ‘experiencia pura’ una buena solución a la relación problemática que mantienen el sujeto y el objeto del dualismo?

Todo ello lo haremos a través de la exposición de tres doctrinas jamesianas que nos parecen muy relevantes: su concepción de la Verdad, el Empirismo Radical y el Humanismo.

La primera parte de esta Tesis será la dedicada al estudio de la verdad y sus relaciones con la realidad, no obstante, antes de comenzar con el estudio concreto de la doctrina de James respecto a la verdad, resultará conveniente realizar una contextualización y una breve caracterización, necesariamente genérica, del pragmatismo, que nos permitirá conocer el ambiente cultural y el entorno filosófico y científico que rodeó el comienzo del pragmatismo. Por ello, hemos seleccionado, de entre los muchos puntos posibles a tratar en esta breve aproximación, aquellos que nos parecen más pertinentes para la hipótesis que se pretende mostrar y los temas con ella relacionados, a saber, la filosofía, la ciencia y las máximas pragmáticas.

haría ociosa la tarea de *demostrar* la relación o contacto entre ambos, que ahora es sustituida por la de encontrar categorías descriptivas que la *expresen* satisfactoriamente y desde las cuales poder recomponer la imagen escindida del hombre y de la realidad misma.” Ángel M. Faerna. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, p.13

B. CONTEXTO Y CARACTERIZACIÓN DEL PRAGMATISMO

B.1. LA FILOSOFÍA.

La formación de la corriente norteamericana de pensamiento que denominamos pragmatismo y cuyos primeros representantes son Charles S. Peirce (Cambridge, Massachusetts, 1839 - Milford, Pennsylvania, 1914), William James (New York, 1842 - Chocorua, New Hampshire, 1910) y John Dewey (Burlington, Vermont, 1859 - Nueva York 1952), está, en su inicio, fuertemente ligada al desarrollo de la vida académica de la universidad de Harvard en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX (excepción hecha de Dewey quien no estudió en ella). Como es lógico, el ambiente filosófico que se respiraba en esta universidad¹⁷ marcó el pensamiento de los primeros pragmatistas aunque sólo fuera como caldo de cultivo en el que se había de desarrollar la nueva filosofía. La personalidad más destacada del departamento de filosofía de dicha universidad era Josiah Royce, gran conocedor de Kant y representante de un idealismo absoluto que influiría enormemente en la consideración, por parte de William James, de la necesidad de resistir al empuje de dos doctrinas opuestas pero, para él, igualmente inaceptables: el materialismo y el misticismo¹⁸. James pretendía que su

¹⁷ Véase para una exposición detallada del mismo Ángel M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, pp. 38 y ss.

¹⁸ Faerna lo expone del siguiente modo: “[E]l materialismo grosero, fomentado por las interpretaciones reduccionistas, de corte spenceriano, de la teoría de Darwin, y el misticismo religioso, con toda su carga de irracionalidad y de desprecio por la experiencia

Introducción

filosofía permitiera dar cuenta de los hechos empíricos dejando abierta, al mismo tiempo, la puerta al sentimiento religioso sin caer en ningún tipo de extremismo. En sus propias palabras:

Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero, al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos¹⁹.

Con todo, el hecho de que Peirce y James coincidieran en Harvard y recibieran influencias semejantes no garantizó, ni mucho menos, que el pragmatismo se constituyera en una doctrina uniforme. Entre ambos las diferencias fueron tan notables –especialmente en lo que toca al problema de la verdad– que el propio Peirce se vio obligado a diferenciar su teoría denominándola *pragmaticismo*²⁰ en lugar de seguir utilizando el más difundido nombre de pragmatismo.

Es más, se ha convertido ya en un tópico mencionar la poca cohesión que mantienen entre sí las doctrinas de los diversos autores que forman parte de esta corriente. No obstante, se pueden encontrar ciertas ideas clave, así como filias y fobias, compartidas por los autores pragmatistas que determinan una valoración crítica relativamente homogénea del pasado filosófico y

mundana y las necesidades concretas de los individuos.” Ibid. p. 49.

¹⁹ W. James, “The Present Dilemma in Philosophy”, *Pragmatism*, pp.500-501. Trad., *Lecciones de pragmatismo*, p. 33.

²⁰ Cfr. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, CP 5.414.

permiten rastrear una huella común de nuestros pensadores en el presente.

Sin duda la valoración pragmatista de la acción y los intereses humanos que llevó a James a calificar al pragmatismo como Humanismo, su énfasis en la vertiente práctica de los seres humanos, indisociable de su capacidad de conocer, es una de las notas distintivas, si bien compartida con otras filosofías²¹, de los autores pragmatistas en su conjunto, y ha sido ella la que les ha servido de vara de medir a la hora de juzgar el pasado de la filosofía como la historia del olvido de la profunda conexión existente entre el pensamiento y la acción humana.

Esta separación histórica entre dos ámbitos irreconciliables de lo humano se corresponde con una ontología que, a su vez, consagra la escisión de dos mundos, el del espíritu y el de la naturaleza, haciendo imposible la reconciliación entre pensamiento y acción. En palabras de Dewey:

La división del mundo en dos clases del Ser, la una superior, accesible únicamente a la razón, de naturaleza ideal, y la otra inferior, material, mudable, empírica, accesible a la observación de los sentidos, desemboca inevitablemente en la idea de que el conocimiento es de naturaleza

²¹ “[E]n el mundo del presente son tres las filosofías que realmente funcionan [...] que, de hecho, median entre teoría y praxis en la situación vital de la llamada sociedad industrial: estas filosofías son el marxismo, el existencialismo y el pragmatismo... porque son las que por primera vez convirtieron en tema de reflexión el gran problema de una humanidad que no depende sino de sí misma en un mundo inacabado: la mediación de teoría y praxis ante un futuro incierto. Cada una a su modo ha reconocido que [...] la filosofía no puede ser autosuficiente; que ella, en tanto que teoría, no puede dejar fuera de sí la praxis de la vida.” Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 21. Cfr. también C. Morris, “Pragmatism in the Present”, *The pragmatic movement in American Philosophy*, pp. 141-154. Aquí se extienden los puntos de contacto del pragmatismo a otras filosofías tales como el empirismo lógico del Círculo de Viena, la fenomenología o la filosofía analítica británica en su forma wittgensteiniana.

Introducción

contemplativa. Establece un contraste entre la teoría y la práctica en desventaja completa de esta última²².

La restauración de esa unidad perdida, la superación de esta anomalía, pasa por la reconstrucción de una filosofía que hasta ahora ha sido una disciplina que, en coherencia con este error fundacional que los pragmatistas detectan, se ha considerado a sí misma como la poseedora de un acceso directo a la Verdad, acceso metodológica y finalísticamente opuesto a la acción.

De las críticas pragmatistas a la tradición no se libra ninguna de las corrientes filosóficas. Ni el racionalismo ni el empirismo, en tanto que encarnaciones del error fundacional, ofrecen una mediación entre el mundo de los conceptos y el mundo material en el que se desenvuelve la acción. Unos, los racionalistas, porque directamente conceden ‘credibilidad filosófica’ en exclusiva a la cualidad racional del hombre –con el peligro del solipsismo cerniéndose sobre ellos–; consistiendo el conocimiento en un catálogo de principios apriorísticos aplicables a la experiencia pero completamente desvinculados, en origen, de la acción humana. Los otros, los empiristas, porque al explicar el conocimiento como el resultado de la interacción entre sujeto y mundo conciben, en el mejor de los casos, una actividad mental del sujeto que no atiende a los fines prácticos cuya consideración exigen los pragmatistas.

En Kant, cuya influencia en Peirce fue muy notable, y en Berkeley encuentran nuestros autores una cierta atención a la dimensión activa del

²² John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 121. Trad., *La reconstrucción de la filosofía*, p. 187.

hombre en consonancia con sus propias opiniones; pero en realidad también en ellos, si bien más suavizado que en el resto de la tradición, subsiste el viejo error ontológico caracterizado en Kant por su trascendentalismo –del que, según Apel, Peirce es, sin embargo, deudor– incondicionado, apriorístico, atemporal y, por ello, ajeno a la relación con el mundo material de la acción; y en Berkeley por un idealismo que si bien le permite huir –en apariencia al menos– del escepticismo, le obliga a refugiarse en un subjetivismo que le impide dar cuenta cabal de la realidad por cuanto confunde el conocimiento con las sensaciones particulares y la realidad de las cosas con su ‘ser-percibidas’²³.

Ahora bien, excepción hecha de la ontología de ambos autores, hay mucho en ellos que puede ser interpretado pragmáticamente, en especial la importancia que atribuyen a los aspectos funcionales del conocimiento y a la tarea del sujeto como intérprete y constructor, a un tiempo, de la experiencia.

En realidad, y aunque resulte en principio contradictorio con la crítica generalizada a la filosofía del pasado, hay pocas tradiciones filosóficas que no puedan ser vistas como antecedentes de las posturas pragmatistas en uno u otro sentido. El propio James se encarga de dejar esto bien claro cuando titula uno de sus escritos más conocidos como *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar*. Naturalmente ello no quiere decir, como ya hemos señalado, que la tradición filosófica no deba ser criticada por haber ocultado, o no haber valorado en su justa medida, el papel de la acción humana y de sus consecuencias experimentables; simplemente expresa la convicción de los pragmatistas de que en toda la historia de la filosofía hay indicios de que el problema suscitado por el papel de la acción y sus consecuencias no ha podido

²³ Cfr. Karl-Otto Apel, op. cit., p. 46.

Introducción

ser completamente soslayado en virtud de su irrefutable realidad. De hecho, todas las aporías que se generan en la teoría del conocimiento de la tradición, que desde Grecia es esencialista, se deben, básicamente, a la división artificial entre diferentes objetos del conocimiento teóricos y prácticos²⁴, cuando lo que realmente sucede es que hablamos sólo de diferentes “dimensiones” del conocimiento, de una única realidad cuyo aspecto teórico sólo puede ser considerado como distinto del práctico desde un punto de vista analítico.

Pero los vínculos del pragmatismo no se limitan al pasado²⁵. Con autores que fueron sus contemporáneos, y también con la posteridad, tiene esta corriente filosófica americana similitudes notables aun a pesar de entrar, a menudo, en discusión con ellos²⁶. Nietzsche con el que se ha querido ver parentesco en lo que se refiere a su concepción de la verdad como lo que tiene valor –práctico– para la vida²⁷, Wittgenstein, especialmente el segundo

²⁴ Dewey fue el autor pragmatista que con mayor claridad puso de manifiesto el origen del dualismo filosófico occidental en la Grecia clásica al afirmar: “The realms of knowledge and action were each divided into two regions. It is not to be inferred that Greek philosophy separated activity from knowing. It connected them. But it distinguished activity from action that is, from making and doing. Rational and necessary knowledge was treated, as in the celebrations of it by Aristotle, as an ultimate, self-sufficient and self-enclosed form of self-originated and self-conducted activity. It was ideal and eternal, independent of change and hence of the world in which men act and live, the world we experience perceptibly and practically. “Pure activity” was sharply marked off from practical action.” John Dewey, *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*, pp. 17-18.

²⁵ Son muy notables los vínculos que el pragmatismo mantiene con ciertos aspectos del marxismo y del existencialismo. Cfr. Karl-Otto Apel, op. cit., p. 24.

²⁶ “The decade of the 1930’s was a period of special importance for the history of American pragmatic philosophy [...] Further, American philosophers were confronted during that period by powerful European philosophic movements: logical empiricism, late British analytic philosophy, phenomenology, and existentialism.” Charles Morris. *The pragmatic movement in American philosophy*, p. 144.

²⁷ Sin embargo, según Apel: “Nada más lejos de Peirce que semejante concepción de la verdad. Peirce la habría entendido –al igual que habría hecho con cualquier otra filosofía del ‘como sí’– históricamente como la consecuencia última del ‘nominalismo’ y, acto seguido, con ayuda de su pragmatismo semántico, la habría desenmascarado como una apariencia sin sentido.” Karl-Otto Apel, op. cit., p. 30.

Wittgenstein, y no sólo él, sino también otros representantes actuales de la tradición analítica que vuelven sus ojos a la tradición pragmatista²⁸ y, en nuestro ámbito cultural, Ortega y Gasset, para quien el contenido de los conceptos es siempre acción posible²⁹, concuerdan con algunas teorías de los autores que nos ocupan.

En definitiva, el pragmatismo, aun cuando en sus orígenes no constituyó una escuela filosófica en el sentido tradicional de la expresión, nace de unos intereses filosóficos comunes por parte de los autores que englobamos dentro de esa denominación y ha tenido una influencia notable, cada día más patente, en muchas de las líneas actuales de pensamiento.

Pero, además de sus vinculaciones o desencuentros con la filosofía, el pragmatismo nace directamente influido y conectado con las principales líneas de investigación científica del siglo XIX, hasta tal punto que gran parte de las doctrinas de estos filósofos serían incomprensibles si no fueran analizadas desde la nueva perspectiva del mundo que ofrecen científicos como Darwin o Lamarck.

Seguidamente describiremos de manera sintética, por su importancia en la creación de esta corriente filosófica, la relación del pragmatismo con la ciencia del momento.

²⁸ Como es el caso de Hilary Putnam o de Richard Rorty, por citar sólo algunos de los más conocidos.

²⁹ Seguimos en esta opinión a Faerna quien cita a J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 236.

Introducción

B.2. LA CIENCIA

En la década de los setenta del siglo XIX en Cambridge, Massachusetts, tuvo lugar la creación del llamado *Club Metafísico*³⁰ del que formaban parte, además de Peirce y James –ambos notables hombres de ciencia, además de filósofos– otros intelectuales de Nueva Inglaterra de diversa formación académica. Entre ellos destacaba la figura de Chauncey Wright (Northampton, Massachusetts, 1830 - Cambridge, Massachusetts, 1875), matemático y filósofo de la ciencia que divulgó el darwinismo contribuyendo con ello poderosamente a la formación del pragmatismo.

Según la presentación de la figura de este filósofo que hace Pérez de Tudela, Wright introdujo en el círculo del incipiente pragmatismo la preocupación por la metodología de la ciencia entendida como el problema del método de verificación, según el cual verificar una creencia significaba contrastarla con los hechos de la experiencia comunitaria –lo cual constituirá un motivo constante en Peirce–, huyendo así del peligro del subjetivismo, que era uno de los principales problemas que Peirce encontraba en la teoría de su admirado Berkeley.

Pero, además, para Wright, las afirmaciones científicas se validaban en tanto que se mostraban *útiles* incrementando nuestro conocimiento, y esta forma de ver la cuestión influiría poderosamente en el método de verificación adoptado por James. Para James, validar y verificar una idea consistirá,

³⁰ Cfr. L. Menand, *El club de los metafísicos*, especialmente pp. 210-240. Cfr. también, Jorge Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, pp. 31-38, en donde dedica un apartado al Metaphysical Club y en especial a la figura de Chauncey Wright.

precisamente, en constatar que las consecuencias prácticas de la idea en cuestión son útiles como guías de nuestro conocimiento, útiles para orientarnos satisfactoriamente en la experiencia:

¿[C]uál es el significado pragmático de las palabras verificación y validación? Insistimos otra vez en que significan determinadas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada [...] Nos guían, mediante los actos y las demás ideas que suscitan, a otros sectores de la experiencia con los que sentimos –estando este sentimiento entre nuestras posibilidades– que concuerdan las ideas originales. Las conexiones y transiciones llegan a nosotros punto por punto de modo progresivo, armonioso y satisfactorio. Esta función de orientación agradable es la que denominamos verificación de una idea³¹.

Por otra parte, Wright era un convencido darwinista³², y el modo en el que él encajaba el darwinismo en este esquema científico del conocimiento, era entendiendo la capacidad cognoscitiva humana –fundada en su capacidad simbólica³³–, como el resultado de la evolución de facultades que, de forma primitiva, ya están presentes en los animales.

En general, podemos decir que los temas tratados por Wright en las

³¹ William James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 574. Trad., *Lecciones de Pragmatismo*, p. 55.

³² No hemos utilizado la expresión ‘evolucionista’ porque Wright no sentía la menor simpatía por el tipo de ‘evolucionismo’ que estimaba que existía una evolución, un progreso, hacia algún estadio superior. Wright creía simplemente en la teoría de la selección natural; era un darwinista de estricta observancia. Cfr. Louis Menand, *El club de los metafísicos*, p. 218.

³³ Lo que, más tarde, será uno de los temas centrales en Peirce.

Introducción

discusiones del *Club Metafísico* se convertirían en ideas recurrentes del pensamiento pragmatista, siendo desarrolladas con mayor o menor intensidad por cada uno de los dos primeros representantes de dicho movimiento.

Ciertamente podemos afirmar que la preocupación por la ciencia y su método es una constante en el pragmatismo, y que la teoría de la evolución ofreció a estos autores la posibilidad de sustituir una visión estática de la realidad, que había sido característica de la tradición filosófica, por una dinámica. Esta nueva visión conducía, inevitablemente, a una nueva concepción del *espíritu* en la que éste no era un elemento ajeno a la *materia* sino el resultado de la *evolución* de la misma, lo que hasta ahora no había sido puesto de manifiesto por ninguna otra teoría científica³⁴.

En la filosofía de los pragmatistas hay que sumar, el interés de de Wright por la verificación, la teoría de la evolución y la influencia de la teoría de la ‘Belief-Doubt’ –tan presente en la caracterización que hacen de la creencia y el hábito– del filósofo escocés Alexander Bain, muy conocida por los miembros del *Club Metafísico* y que, muy sintéticamente, consistía en concebir la creencia como un estado de satisfacción y la duda como lo contrario.

Con estos tres componentes:

³⁴ “Ésta es la vital diferencia que media, en términos de significación filosófica, entre la revolución científica darwinista y la newtoniana. Newton había podido ser acomodado muy convenientemente en un esquema dualista (de hecho, él mismo era profundamente religioso), al que alimentaba incluso ofreciéndole en bandeja el argumento de la asombrosa precisión y definitivo acabamiento del universo, que probarían la existencia de una mente planificadora, y el de la disparidad insalvable entre un mundo físico determinístico y un alma libre e inmaterial. Con Newton, uno podía -y solía- llegar a la especulación metafísica a fuer de científico; con Darwin, parece llegado el momento de elegir, o bien de replantear toda la cuestión desde un buen principio.” Ángel M. Faerna, op. cit., pp. 52-53.

tenemos entonces prácticamente reunidos todos los elementos del pragmatismo popular, tal como lo definiera más tarde James –y en ningún modo, sin embargo, el pragmatismo de Peirce, quien preferiría distinguir su concepción con el término ‘pragmaticismo’. Quien esté interesado en la obra de Peirce deberá tomar en serio su intención última [...] de elaborar una síntesis entre las propuestas sin duda significativas de la nueva filosofía británica y las concepciones que desarrolló entre 1867 y 1871 bajo la inspiración de Kant y Duns Escoto³⁵.

Esta afirmación de Apel nos permite adelantar que la postura de Peirce difiere de la de James en que, entre otras cosas, a las influencias arriba señaladas para todo el pragmatismo, hay que añadir en Peirce su mayor utilización de Kant y su singular interpretación de la doctrina escolástica de los universales en su versión escotista, de la que desarrollaremos sus implicaciones filosóficas más adelante³⁶.

Por el momento ocupémonos de aclarar que, por lo que toca al papel de la ciencia, la específica comprensión peirceana de la historia de la misma³⁷ también influyó enormemente en su visión del pragmatismo –su *pragmaticismo*– apartándolo notablemente de la versión jamesiana del mismo.

Para Peirce las teorías científicas de las que se disponía en su época eran el resultado de la adaptación humana a las estructuras del medio, pero ello sólo por lo que toca a las que podrían denominarse leyes *simples* de la naturaleza. Otra cosa ocurre con fenómenos más complejos, como la naturaleza

³⁵ Karl-Otto Apel, op. cit, pp. 87-88.

³⁶ Cfr. *Infra*, 1.4.2. “Realidad y Verdad en C. S. Peirce”.

³⁷ Para todo lo que sigue, Cfr. Karl-Otto Apel, op. cit., pp. 210 y ss.

Introducción

de la luz o la estructura atómica, en los cuales las leyes mecánicas tradicionales, que funcionan ordinariamente, no tendrían validez. La modernidad del planteamiento de Peirce se manifiesta en su semejanza con los desarrollos futuros de la física; pero, además, dicho planteamiento implica una crítica al *common sense* que venía fundamentando a la física clásica, y que generaba una metafísica ingenua que debería ser sustituida por una *metafísica de la evolución* que pudiera dar cuenta del desarrollo histórico de las estrategias adaptativas, que son, en definitiva, las teorías científicas. Semejante tarea implicaría considerar toda regularidad en el universo, las leyes mismas de la naturaleza, como el resultado de la evolución –esencialmente incierta– y no como absolutos acabados; significaría introducir, en el seno del universo, un factor ajeno por completo a la visión determinista del mecanicismo clásico, el *azar*.

Se aclara, de este modo, el uso que Peirce hace de la teoría de la evolución que será generalizada más allá de la esfera biológica. El concepto de *variación fortuita* permite hablar de la posibilidad absoluta en un universo abierto en el que las leyes naturales son el fruto de la concreción de las posibilidades y no realidades previas a toda posibilidad; así que las leyes no dependen de ninguna otra ley superior sino que son el resultado del principio darwiniano de selección.

Peirce observa en el universo una tendencia progresiva a la determinación de todos los eventos mediante leyes desde una inicial, e infinitamente distante, indeterminación absoluta. El avance de esta legislación universal tiende a la eliminación total de la indeterminación, la desaparición del azar, pero esto también constituye una meta infinitamente distante, de tal modo que, por mucho que nos remontemos en el tiempo en cualquiera de sus sentidos, siempre encontraremos una cierta tendencia a la uniformidad y,

análogamente, siempre hallaremos excepciones a la ley.

Todo, en el universo, tiende a adquirir *hábitos* –conductas regidas por la regularidad– pero, a pesar de ello, siempre habrá lugar para lo irregular y azaroso, la posibilidad pura –que se corresponde con la categoría peirceana de Primeridad–, lo que Peirce denomina *tijismo* –*tije*, azar. Sin embargo, esto no impide que, en los comportamientos de la materia y en la mente, se observe una tendencia a la generalización y la continuidad, a la *costumbre*, que Peirce llama *sinejismo* –*sinejes*, continuo– y que mediando con el *tijismo* –azar– explica la tendencia de las cosas a evolucionar interrelacionándose en progresión creciente bajo el imperio de la ley –lo que introduce la categoría de Terceridad, el aspecto inteligible de lo real, el ‘hábito de contraer hábitos’– a la que, finalmente, Peirce da el nombre de *agapismo* –*ágape*, amor, en el sentido de tendencia (telos) a la unidad evolutiva³⁸.

Como se ve, el tratamiento que de las doctrinas científicas del evolucionismo hace Peirce aparta bastante, y hace más complejo en este punto, su pragmatismo del de los demás representantes del movimiento.

Tanto James como Peirce estaban comprometidos con las nuevas tendencias darwinistas pero la aplicación de estas fuentes en sus respectivas filosofías no es igual. En Peirce parece desembocar, como acabamos de ver, en una metafísica que no tendrá mucho que ver con los desarrollos filosóficos de James. Éste último, por su parte, ve el darwinismo como el principal factor que ha influido –por su negativa a aceptar la idea de ‘causa final’– en la pérdida de prestigio del teísmo, lo que, sin embargo, no le impide afirmar que el pragmatismo puede compaginar el pensamiento científico con la exigencia

³⁸ Cfr. Sara Barrera, “Introducción” en: Charles S. Peirce, *El Amor Evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. pp. 25-26.

Introducción

religiosa³⁹.

Ambos eran, al tiempo que filósofos, científicos: Peirce trabajó como investigador ‘de campo’ y teórico para la United Coast and Geodetic Survey durante más años de su vida de los que trabajó en el ámbito académico⁴⁰ y escribió una ingente cantidad de artículos sobre física, lógica, matemática y otros temas científicos y, en el caso de William James, su actividad científica se centra, después de unos primeros años enseñando anatomía y fisiología, en la creación, en Harvard, del primer laboratorio de psicología de los Estados Unidos⁴¹ y en la enseñanza de esta disciplina en esta misma universidad, esfuerzo que culminaría con la publicación en 1890 de *The Principles of Psychology*, considerada como una de las obras más importantes de, lo que en aquel momento, era una nueva ciencia independiente.

En ambos, pues, la impronta dejada por su formación científica y su interés por las nuevas teorías surgidas en la época que les tocó vivir es enorme. Sin embargo, esta coincidencia de intereses no garantizó, ni mucho menos, que sus respectivas doctrinas filosóficas, sus personales ‘pragmatismos’,

³⁹ “[P]ragmatism may be a happy harmonizer of empiricist ways of thinking with the more religious demands of human beings [...] Old fashioned theism was bad enough, with its notion of God [...] but, so long as it held strongly by the argument from design, it kept some touch with concrete realities. Since, however, darwinism has once for all displaced design from the minds of the ‘scientific’, theism has lost that foothold; and some kind of an immanent or pantheistic deity working *in* things rather than above them is, if any, the kind recommended to our contemporary imagination.” William James, “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, p. 517.

⁴⁰ Cfr. Sara Barrena, op. cit., p. 10.

⁴¹ La fecha exacta de creación del laboratorio de psicología en Harvard es tema de discusión. El propio James manifiesta que no está seguro de si se empiezan a impartir enseñanzas de psicología experimental en el curso de 1874-75 o en el 76. En cualquier caso, la labor de James en Harvard es, indiscutiblemente, el primer ensayo de enseñanza de psicología experimental en Estados Unidos, siguiendo el ejemplo iniciado en Europa por Wilhelm Wundt. Cfr. Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Vol. II, pp. 3-15.

constituyeran una doctrina unitaria que fuese capaz de mantenerse libre de divergencias.

B.3. LAS MÁXIMAS PRAGMÁTICAS

Si en el manejo de las fuentes científicas y su aplicación existen diferencias entre James y Peirce, aún pueden verse más claramente las divergencias entre ellos si analizamos el uso que hacen de la máxima pragmática. Para nosotros también es importante aclarar este punto, porque nuestra hipótesis se basa en la aplicación de la máxima pragmática a la concepción de la verdad, y a partir de esta aplicación llegamos a la conclusión de que los efectos prácticos que se siguen de la concepción de la verdad en Peirce y James son diferentes y, por lo tanto, también lo es su concepción de la verdad pragmatista.

La máxima peirceana surge como reacción frente a la postura cartesiana de hacer recaer en la introspección el peso de la aprehensión de las ideas. La intención de Peirce con su máxima era tratar de aclarar, con mayor precisión de lo que hasta el momento se había hecho, el significado de nuestros conceptos. Los conceptos que presentan un mayor interés para Peirce son aquellos que proceden del ámbito de la ciencia, los que él llamaba ‘conceptos intelectuales’.

Esto constituye una prueba más de la importancia del mundo de la ciencia en el pensamiento de los autores pragmatistas, que en el caso de James se manifiesta en la alta estima en que tenía al empirismo, a pesar de no compartir este autor algunas de sus consecuencias como la minusvaloración de

Introducción

los elementos racionales y abstractos del pensar.

Probablemente la más conocida formulación que de la máxima pragmática hizo Peirce –y en la que se basó la posterior reformulación de la misma hecha por James– es la siguiente:

Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de esos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto⁴².

Esta máxima es parafraseada por James como sigue:

Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente, necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones habremos de esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene algún significado positivo⁴³.

⁴² C. S. Peirce, “How to Make our Ideas Clear”, CP, 5.402. Trad., op. cit., p. 210.

⁴³ William James, “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, pp. 506-507. Trad., *Lecciones de Pragmatismo*, p. 38.

Las dos máximas presentan similitudes, como no podía ser menos puesto que la segunda pretende ser poco más que una aclaración de la primera, pero examinadas con atención se nos muestran como muy distintas.

Para empezar, la máxima de Peirce es, sobre todo, una regla para la determinación del significado de los conceptos⁴⁴ –que nunca llegó a aplicar al concepto de verdad. Estos conceptos, entendidos como ‘objetos de nuestra concepción’ tienen repercusiones prácticas –en la forma de disposiciones a actuar, de hábitos– que también son concebibles, pero no necesariamente desde el ámbito de una mente individual. De hecho, para Peirce la creencia resultante de la aplicación de la máxima, tiene carácter intersubjetivo; es el resultado de la ‘comunidad de significados’, lo que garantiza, idealmente, su *universalidad*.

Pero la interpretación de James, precisamente, incide en aspectos que la aproximan –aunque es muy discutible que haya de ser entendida necesariamente así– a una interpretación subjetivista, individualista y psicologista que, si bien respeta la letra de la máxima peirceana, en absoluto recoge la intención de su autor⁴⁵. La diferencia estriba en qué entienden uno y otro por ‘efectos prácticos concebibles’, Faerna nos lo aclara en el siguiente texto:

[M]ientras que Peirce se ocupa estrictamente de analizar los signos, hallando que lo que en ellos produce el significado es su modificación de

⁴⁴ “I understand pragmatism to be a method of ascertaining the meanings, not of all ideas, but only of what I call ‘intellectual concepts’, that is to say, of those upon the structure of which, arguments concerning objective fact may hinge.” C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, CP 5.467.

⁴⁵ Cfr. Ángel M. Faerna, op. cit., pp. 119-120.

Introducción

los mecanismos disposicionales del intérprete, James deriva hacia el más tradicional sensualismo empirista al analizar las ideas o el pensamiento en haces de sensaciones –con la peculiaridad, eso sí, de que se trata de sensaciones *esperadas* del objeto, no tenidas ya de él⁴⁶.

El problema de la diferente interpretación se ve agravado por el hecho de que James convierte lo que en Peirce es un método de análisis del significado en una teoría genética de lo que se entiende por verdad⁴⁷, lo que le lleva, en opinión de algunos críticos –que nosotros discutiremos–, a una concepción relativista y voluntarista de la misma⁴⁸.

El propio Peirce no tenía el mismo concepto de verdad que James, de hecho, su filosofía parece, a nuestro juicio, concebir una verdad –al menos, idealmente, a *largo plazo*– cuyos resultados prácticos no diferirían mucho de los que se seguirían de la concepción tradicional de la verdad ideal y absoluta. Pero James pretende atacar la concepción de la postura que él denomina

⁴⁶ Ibid., p. 118.

⁴⁷ “Purely objective truth, truth in whose establishment the function of giving human satisfaction in marrying previous parts of experience with newer parts played no rôle whatever, is nowhere to be found. The reasons why we call things true is the reason why they are true, for ‘to be true’ *means* only to perform this marriage-function.

The trail of the human serpent is thus over everything. Truth independent; truth that we *find* merely; truth no longer malleable to human need; truth incorrigible, in a word; such truth exists indeed superabundantly –or is supposed to exist by rationalistically minded thinkers; but then it means only the dead heart of the living tree, and its being there means only that truth also has its paleontology and its ‘prescription’, and may grow stiff with years of veteran service and petrified in men’s regard by sheer antiquity.” William James, “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, p. 515.

⁴⁸ Cfr. Por ejemplo, Karl Otto-Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 95; Ángel Manuel Faerna, op. cit., pp. 134-145; y, aunque no asumiendo el calificativo de ‘relativista’, también Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-175.

intelectualismo⁴⁹ –el racionalismo– que se caracteriza, precisamente, por concebir la verdad como algo estático y puramente especulativo, desvinculado, por lo tanto, de toda posible actividad.

Según los intelectualistas, conocer la verdad es conocer algo definitivamente acabado y previo a todo, algo que ‘siempre estuvo ahí’, con independencia de lo que nosotros pudiéramos decir o hacer al respecto. Pero para un pragmatista, tal como lo entiende James, la verdad se *hace* cierta, consiste en el proceso de verificarse o de ser potencialmente verificable, no es previa a los acontecimientos en el sentido de que este no será el acceso cognoscitivo propio de los seres humanos a ella y ello porque el único significado que tiene la verdad son los *efectos concebibles de orden práctico* que puedan derivarse de que una creencia sea verdadera –o falsa.

La verdad es adecuación con la realidad, en ello coincidirían intelectualistas y pragmatistas –dice James–, pero para los primeros la adecuación se identifica exclusivamente con la copia de dicha realidad mientras que, para los segundos, hay infinidad de casos en que la adecuación con la realidad no puede ser concebida como una copia⁵⁰. Creer lo contrario es asumir una concepción del conocimiento en la que el papel del sujeto cognoscente es absolutamente pasivo y el objeto conocido algo que está más allá de toda experiencia.

⁴⁹ “[T]he great assumption of the intellectualists is that truth means essentially an inert static relation. When you’ve got your true idea of anything, there’s an end of the matter. You’re in possession; you know; you have fulfilled your thinking destiny [...]

Pragmatism, on the other hand, asks its usual question. ‘Grant an idea or belief to be true,’ it says, ‘what concrete difference will its being true make in any one’s actual life? How will the truth be realized? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false? What, in short, is the truth’s cash-value in experiential terms?’”. William James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 573.

⁵⁰ Cfr. William James, *ibid.*, p. 572-73.

Introducción

No se puede negar que hay cierta apariencia de subjetivismo en James que hace que sus palabras puedan interpretarse desde postulados relativistas, si no respecto a la ciencia –ya que James parece suficientemente ‘científico’ al exigir que para que una creencia obtenga el calificativo de verdadera o alcance el estatus de Verdad, ésta debe probarse, debe verificarse o validarse– sí, al menos, según ciertos autores, respecto a la tradición filosófica⁵¹– pero, por lo dicho, ¿podemos afirmar que la postura de James, a diferencia de la de Peirce, conduce necesariamente al relativismo? Además –prescindiendo de que nuestra interpretación de James, como veremos, rehuye etiquetarlo como relativista– ¿por qué habría de ser el relativismo forzosamente visto como un defecto de la teoría?, ¿por qué huir de una verdad monolítica se convierte en algo censurable?

Peirce, al igual que James, critica el concepto de verdad estática de los racionalistas. Pero, a nuestro entender, su propio concepto de verdad como ‘opinión o creencia final’ que probará su verdad a largo plazo y hacia la que convergen las verdades falibles del aquí y ahora, además de tener una gran semejanza con los principios regulativos kantianos –aunque, como señala Apel, no es exactamente equivalente a los mismos⁵²–, tiene unos efectos sobre el resultado de nuestro conocimiento –en cuanto para Peirce, como dice Apel, el conocimiento es un proceso infinito a la búsqueda de un objetivo ideal que es la verdad⁵³– que no presentarán diferencias prácticas apreciables con teorías de

⁵¹ Richard Rorty, por mencionar a uno de los más conocidos autores contemporáneos que se han ocupado de la filosofía de James, es buen ejemplo de ello. Cfr. R. Rorty, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, op. cit., pp. 160-175.

⁵² “Es evidente que no podemos entender este principio regulativo según Kant concebía tales principios, es decir, como ficciones del tipo ‘como sí’. Con indiferencia de cuán necesarios creyese Kant que eran esos principios, tal enfoque arrebataría su único fundamento al realismo falibilista peirceano.” Karl Otto-Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 77.

⁵³ “Aquí reside una de las diferencias fundamentales entre su filosofía y todas las demás

la verdad no pragmáticas.

Nos preguntamos si, visto así el problema, no serán más consecuentes, desde el punto de vista pragmático, las posturas de James y, más adelante, la de Dewey que la del propio Peirce, y si no tendrán razón autores que, como R. Rorty⁵⁴, consideran que Peirce no pudo todavía escapar al influjo kantiano y que sólo James –como también lo hará Dewey– rompió completamente con la tradición epistemológica de Kant. Es más, incluso podría decirse que James no tiene, propiamente hablando, una Teoría de la Verdad, lo cual es cierto si entendemos, como se viene haciendo desde Tarski, que una teoría de la verdad debe cumplir las condiciones de adecuación material y corrección formal, además de ajustarse a un determinado formato teórico. Pero incluso sin aplicar el criterio tarskiano, no se encuentra en James una Teoría de la Verdad en sentido estricto, en tanto ésta implicaría *fijar* una verdad ajena a nuestros intereses⁵⁵. Por otra parte, como el mismo James señala en *Pragmatism*, su pretensión es más bien proporcionar una ‘teoría genética de la verdad’, es decir, una teoría que aclare y de cuenta de *cómo* se obtiene una verdad, lo cual es una opción muy novedosa, en consonancia con su postura de oposición a la concepción tradicional de verdad.

variedades del pragmatismo, que comienzan siempre por sacrificar los principios ideales regulativos a favor de la función vital del conocimiento.

De la tensión entre la inacabable tarea de la búsqueda de la verdad y la función finita del conocimiento en la vida (en la formación de creencias firmes), surge claramente para Peirce un nuevo punto de vista sobre el problema del método del conocimiento: en el postulado de la ‘ultimate opinion’, en tanto que representación de lo real, se presupone naturalmente que sólo puede haber un método de investigación normativamente justificado y ‘predestinado’ a alcanzar ese objetivo ideal.” Ibid., p. 90.

⁵⁴ Cfr. Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, op. cit., pp. 160 y ss.

⁵⁵ No obstante, hemos de aclarar que, por agilizar nuestro discurso, a la hora de referirnos al tratamiento jamesiano de la verdad, utilizaremos, como por otra parte es común, la expresión ‘Teoría de la verdad de James’, obviando los problemas formales e internos de la propia doctrina jamesiana en favor de la brevedad expositiva.

Introducción

James, según Rorty, aplica más bien una teoría antiesencialista – negadora de la *adaequatio rei et intellectus*– a la noción de verdad para hacer ver la imposibilidad e inutilidad de las justificaciones epistemológicas al uso. ¿Es esto relativismo? El pragmatismo, si nos atenemos a la opinión de Rorty⁵⁶, no es relativista respecto a la ciencia; la acusación sólo tendría sentido respecto a la actitud filosófica de la tradición que pretende fundamentar nuestra práctica en algo exterior a ella misma. ¿Es esto tan grave al fin y al cabo?

Respecto a la acusación del, denominado por nosotros, *utilitarismo epistemológico* de James –al que en adelante nos referiremos normalmente como ‘utilitarismo’⁵⁷–, dicha acusación proviene de la caracterización que hace James de la creencia verdadera como aquella cuyos efectos, las acciones que determina, producen *satisfacción*. La manera de expresarse de James puede inducir a error pero nuestra opinión, como más adelante trataremos de aclarar⁵⁸, es que de ningún modo estamos ante un utilitarismo grosero y tampoco, probablemente, ante ningún error lógico.

Por otra parte, invalidar una afirmación epistemológica por utilitarista, si hacemos caso a Rorty, tiene tan poco sentido como negar a los valores el estatus de hipótesis contrastables a través de sus consecuencias. Fue Dewey quien, dentro de la tradición pragmatista, hizo especial hincapié en señalar la ausencia de diferencias epistemológicas entre hechos y valores y de diferencias metodológicas entre moral y ciencia⁵⁹. En el mismo sentido Richard Rorty, en

⁵⁶ Cfr. Richard Rorty, *ibid.*, pp. 166-169.

⁵⁷ Sobreentendiendo que estamos hablando del criterio de utilidad aplicado al problema de la verdad, según la cual la epistemología de James constituye un ejemplo de utilitarismo grosero o, por lo menos, lógicamente erróneo, por cuanto admite la convertibilidad, como afirma Pérez de Tudela, entre las proposiciones ‘todo lo verdadero es útil’ y ‘todo lo útil es verdadero’. Cfr. Jorge Pérez de Tudela, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁸ Cfr. *Infra*, 3.3. “El utilitarismo epistemológico de W. James”.

⁵⁹ Cfr. John Dewey, “Conflict of Authorities”, *The Quest for Certainty*, pp. 49-73. Temática

opinión que compartimos, afirma que todo discurso lo es sobre las ventajas de alternativas distintas, lo mismo da que sea científico que moral. Los valores tienen tratamiento empírico, pero los fines tampoco están ausentes de los hechos.

Pero es que, además, probablemente ni siquiera podamos tachar el discurso epistemológico de James de utilitarista si juzgamos la respuesta que da a Bertrand Russell por esa misma crítica⁶⁰. Contestando a Russell, James⁶¹ advierte que el pragmatismo no afirma que la creencia en la bondad de las consecuencias deba ser primaria a la hora de determinar la verdad de una proposición. Es evidente que las buenas consecuencias no son signo seguro de verdad porque no son ni su premisa lógica ni su contenido objetivo⁶². Russell, afirma James, sostiene que la verdad pragmática consiste en la creencia de que algo puede ser verdad aunque no exista –tal pudiera ser el caso de Dios–, si las consecuencias de tal creencia se revelaran útiles; pero esto es un error de su interpretación de la teoría pragmática debido al hecho de que Russell no distingue entre el contenido objetivo de una creencia –que en el caso de creer en Dios sería el propio Dios– y las implicaciones derivadas de su verdad –entre las que, en el ejemplo propuesto, pudiera encontrarse la utilidad de creer en Él. El error es de Russell no del pragmatismo.

En definitiva, a lo largo de este trabajo nos apartaremos de la postura más habitual a la hora de juzgar las teorías de los distintos filósofos de esta

que continuó desarrollando H. Putnam, en el marco de la filosofía analítica, en algunas de sus últimas obras como *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*.

⁶⁰ Cfr. Bertrand Russell, “Pragmatism” y “William James’s Conception of Truth”, *Philosophical Essays*, pp. 87-126 y 127-149 respectivamente.

⁶¹ Cfr. William James, “Two English Critics”, *The Meaning of Truth*, 962-68.

⁶² Nos extenderemos sobre este problema más adelante. Cfr. *Infra*, 3.3. “El utilitarismo epistemológico de W. James”.

Introducción

corriente y sostendremos que la doctrina de W. James lejos de ser un simple error de interpretación de la doctrina de Peirce, constituye una aportación original que conforma el núcleo de un pragmatismo que fue más allá de los presupuestos iniciales de Peirce.

PRIMERA PARTE

VERDAD Y REALIDAD

1.1. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Como punto de partida resulta imprescindible ubicar nuestra investigación sobre la concepción de la verdad del pragmatismo en el contexto más amplio de la historia del desarrollo de las ideas en torno a la verdad, pues sólo así estaremos en disposición de apreciar adecuadamente hasta que punto los pragmatistas introducen novedades en este debate o presentan coincidencias prácticas, más allá de las desavenencias teóricas, con determinadas tradiciones.

La discusión sobre el problema de la verdad está históricamente planteada de tal forma que existe lo que podríamos denominar una teoría paradigmática, la llamada *teoría de la correspondencia*⁶³, que ha conocido muchas versiones tanto clásicas como contemporáneas, con respecto a la cual toman postura las demás y, en este sentido, podemos afirmar que, en buena medida, cualquier clasificación de las teorías de la verdad gravita sobre ella.

A la hora de juzgar al pragmatismo habrá, pues, que confrontarlo con la propuesta correspondentista que, sin que ello implique que restemos importancia a otras teorías como la coherentista, las deflacionarias, etc., ha sido con la que ha entrado directamente en discusión.

Ahora bien, elaborar una clasificación de las teorías de la verdad obliga a decidirse por la prioridad de algunos de los múltiples criterios que podrían

⁶³ “*Teorías de la correspondencia*. Son sin duda las que mayor fuerza y vigencia histórica han tenido. Tan es así, que la concepción prototípica de la correspondencia se ha convertido en la referencia respecto a la cual se definen otras concepciones alternativas de la verdad, sean pragmáticas, coherentistas o hermenéuticas.” Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, p. 16.

utilizarse a tal fin. El propio rótulo de *teorías de la correspondencia* no deja nada claro, en principio, que teorías son las que deberían recibir tal nombre. Por ejemplo, si decidiésemos que lo criteriológicamente relevante para que una teoría de la verdad fuera clasificada como una teoría de la correspondencia consistiera en la correlación entre creencia –o proposición– y hecho en el sentido del atomismo lógico russelliano⁶⁴, entonces una teoría como la tarskiana, para la que las oraciones establecen un tipo de relación de correspondencia basada en la relación de satisfacción⁶⁵, quedaría fuera de esta clasificación, aunque deberíamos aclarar que en ella se interpreta la verdad como correspondencia aunque no sea en el mismo sentido que el que manifestamos anteriormente, a saber, la correspondencia entre oraciones y hechos⁶⁶.

Sea como fuere, y dado que el objeto de esta tesis no es determinar si

⁶⁴ “If we take such a belief as ‘Othello believes that Desdemona loves Cassio’, we will call Desdemona and Cassio the *object-terms*, and loving the *object-relation*. If there is a complex unity ‘Desdemona’s love for Cassio’, consisting of the object-terms related by the object-relation in the same order as they have in the belief, then this complex unity is called the *fact corresponding to the belief*. Thus a belief is true when there is a corresponding fact, and is false when there is no corresponding fact.” Bertrand Russell, “Truth and Falsehood”, *The Problems of Philosophy*, p. 202.

⁶⁵ Cfr. Alfred Tarski, “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, *La búsqueda del significado*, pp. 275-313.

⁶⁶ Un ejemplo de ello lo tenemos en uno de los más utilizados manuales, en nuestro idioma, sobre filosofía del lenguaje, el de Alfonso García Suárez en el que, sin que se niegue que la teoría de Tarski sea correspondentista –bien al contrario se la califica expresamente como tal–, se opta por incluir bajo el título de teorías de la correspondencia a las que lo son en el sentido mencionado por Russell, mientras que la teoría semántica de Tarski es considerada aparte y presentada, además, como una superación de los problemas planteados por dichas teorías: “La situación en la que nos encontramos [en las teorías de la correspondencia en el sentido russelliano] es que los hechos no parecen ser identificables independientemente de los enunciados. Así la teoría parece circular. Ante esto caben dos salidas. La primera consiste en ensayar la puesta en correlación de oraciones con objetos, no con hechos; es la salida que Tarski toma. La otra consiste en renunciar a poner en correspondencia [tanto en el sentido de Tarski como en el de Russell] las oraciones con entidades extralingüísticas y adoptar una teoría de la verdad como coherencia.” Alfonso García Suárez, “Teorías de la verdad”, *Modos de significar*, p. 193.

Verdad y Realidad

alguna de las nociones de correspondencia barajadas tiene prioridad sobre las demás, nosotros aplicaremos el calificativo de teorías de la correspondencia a todas aquellas que, de una u otra manera, postulen la existencia de cierto tipo de correspondencia entre los enunciados y alguna entidad extralingüística.

Una vez hemos aclarado en que sentido hablamos de teorías de la verdad como correspondencia, estamos en disposición de ofrecer un breve esbozo de las mismas.

1.2. LAS TEORÍAS DE LA CORRESPONDENCIA

La primera formulación de la Teoría de la Verdad como Adecuación o Correspondencia procede de Aristóteles:

Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira⁶⁷.

En esta formulación aristotélica está ya presente una concepción de la verdad como propiedad del decir en su relación con el Ente –mucho más adelante esta definición fue reinterpretada por B. Russell considerando la verdad como *propiedad del decir a través de los enunciados* que se corresponden con los hechos. En Aristóteles hay una definición generalista, abierta, que pone en juego tres elementos básicos: el lenguaje, la ontología y la verdad, sin comprometerse en qué sean estas cosas o qué formas concretas presentan⁶⁸, que será genéricamente aceptada por todas las teorías de la verdad, realistas o no, posteriores a Aristóteles.

Esta definición dio lugar a toda una tradición de interpretación de la verdad como correspondencia o *adaequatio* que arranca de la Edad Media,

⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 1011 b, 26-29. Trad. , *Metafísica de Aristóteles*.

⁶⁸ Por ejemplo, lo que se dice son ¿enunciados, proposiciones...? y con respecto al Ente, son ¿hechos, estado de cosas, objetos, eventos...?

Verdad y Realidad

época de la que procede el término *correspondentia*.

En tiempos modernos las teorías de la correspondencia como adecuación son muchas y muy variadas pero destacaremos dos, siguiendo a García Suárez⁶⁹: La teoría del atomismo lógico de Bertrand Russell –quien, además polemizó muy vivamente con William James respecto al problema de la verdad– y la teoría convencionalista de John L. Austin.

Por lo que respecta a Russell, su teoría establece la correspondencia entre creencia y hecho⁷⁰. Hacerlo así, y no establecer la correspondencia entre creencia y objeto, le permite a Russell soslayar la dificultad de que si a una creencia verdadera ha de corresponderle un objeto, entonces también a una creencia falsa le ha de corresponder uno lo cual, evidentemente, no es posible. Al adoptar el hecho y no el objeto como uno de los extremos de la correspondencia, Russell puede afirmar que aquello sobre lo que establecemos una creencia no es una sola cosa sino una *relación* que se establece entre un sujeto y varios objetos, los objetos-término sobre los que se cree algo y el objeto-relación que los enlaza en una determinada dirección –no es lo mismo creer que ‘Desdémona ama a Cassio’ que ‘Cassio ama a Desdémona’. Si se da la secuencia en el orden adecuado, entonces la creencia es verdadera. Si no se da, o no se da en el orden adecuado, entonces la creencia es falsa y esto ya no exige que ante una creencia falsa se dé el estado de cosas correspondiente.

En cuanto a la teoría de la correlación convencional de Austin tenemos que señalar que este autor, aun aceptando la noción de correspondencia, considera desmesurado el papel que la tradición lógica russelliana da a los enunciados, por ser éstos las oraciones típicas de la ciencia y valorarse en

⁶⁹ Cfr. Alfonso García Suárez, “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 188-193.

⁷⁰ Cfr. Supra, p. 44, nota 64.

términos de verdad o falsedad. En este sentido propone la consideración de otro tipo de expresiones, las llamadas expresiones realizativas.

Las expresiones realizativas no son verdaderas o falsas, sino que son afortunadas si se ajustan a ciertas convenciones e infelices en caso contrario –si mi intención no es cumplir la promesa, la expresión ‘lo prometo’ no es falsa, sino insincera. En cambio, las expresiones constatativas describen o informan de algo, y por eso ellas sí que pueden ser verdaderas o falsas. Basándose en esta distinción Austin muestra que la filosofía, históricamente, ha considerado que el lenguaje era enteramente descriptivo y por ello incurrió en lo que él denominó ‘falacia descriptiva’, atribuyendo verdad o falsedad a todo tipo de enunciados de manera ilegítima, como si todos fueran expresiones constatativas. Es más, quizá aquellos enunciados que no pueden ser calificados de verdaderos o de falsos, no merezcan el nombre de enunciados genuinos⁷¹.

Las dos teorías que, brevemente, acabamos de describir parten de la aceptación de que los hechos son entidades extralingüísticas. Ahora bien, esta afirmación es discutible. Algunos autores, como Strawson⁷², creen que los hechos no son la realidad sobre la que tratan los enunciados sino que se limitan a ser aquello que los enunciados verdaderos enuncian. Una de las posibles soluciones a este problema se encuentra en la teoría semántica de la verdad que, evidentemente, no entra dentro del horizonte de discusión de W. James,

⁷¹ “No es sencillamente el cometido de tales emisiones [realizativas] el ‘corresponder a los hechos’ (e incluso los enunciados genuinos tienen otros cometidos además del de corresponder de este modo).

Es una cuestión de decisión hasta qué punto continuaríamos llamando ‘enunciados’ a tales máscaras, y cuán ampliamente estaríamos dispuestos a extender los usos de ‘verdadero’ y ‘falso’ en ‘diferentes sentidos’. Mi propia sensación es que es mejor, una vez que una máscara ha sido desenmascarada, no llamarla un enunciado y no decir que es verdadera o falsa.” John L. Austin, “Verdad”, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, p. 239.

⁷² Cfr. Peter F. Strawson, “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV, 1950, pp.129-156.

Verdad y Realidad

por la que la describiremos también muy brevemente.

Tarski trata de definir la verdad en función del término semántico de satisfacción y dentro de un lenguaje formalizado y semánticamente cerrado, sin expresiones autorreferenciales, lo que le permitirá evitar los problemas que generaría el uso, a tal fin, del lenguaje ordinario, como paradojas y antinomias.

La concepción de la verdad que Tarski pretende obtener es una concepción semántica de la verdad, en la medida en que trata de establecer relaciones entre las expresiones y los objetos referidos por ellas, tal y como aparece recogido en la condición de adecuación material.

El resultado final es una teoría de la verdad que estipula una relación de correspondencia bien diferente a la de las teorías russellianas y que soluciona los problemas de autorreferencia al precio de alejarse bastante de la noción común, no formalizada, de correspondencia, pero que con la formulación de la condición de adecuación material –el celebre esquema “‘x’ es verdadera si y sólo si x”, ejemplificado por “‘la nieve es blanca’ es verdadera si y sólo si la nieve es blanca”– sigue manteniéndose fiel al modelo correspondentista aristotélico.

En la teoría de Tarski queda claro tanto el carácter cerrado de los lenguajes naturales, que produce paradojas semánticas, como su ambigüedad; por ello se opta por construir la teoría para un lenguaje formalizado. Davidson sigue en la línea de Tarski pero su ambición es extender dicha teoría, precisamente, a los lenguajes naturales⁷³. Para hacer frente a las observaciones de Tarski sobre los lenguajes naturales, Davidson recurre a *consideraciones*

⁷³ Aunque, como el propio Davidson señala, su objetivo no es proporcionar una definición de verdad, cosa que ya había hecho Tarski, sino definir el significado en términos de verdad. Cfr. D. Davidson, “Truth and meaning”, *Synthese*, VII, 1967, pp. 304-323.

prácticas –que nos recuerdan enormemente, de paso, el planteamiento de los pragmatistas. Así, las paradojas semánticas son despachadas por su irrelevancia práctica, y el problema de la ambigüedad se resuelve aproximando el lenguaje formal a las estructuras de la lengua natural para permitir formular las condiciones de verdad de ésta. Se trata de enriquecer el lenguaje formal y no de reducir el lenguaje natural a la medida de un lenguaje formal. El problema es que, si bien es cierto que ciertas construcciones de algunos lenguajes naturales –las construcciones especialmente simplificadas de la filosofía o la ciencia– han sido, en buena medida, formalizadas para asignarles condiciones de verdad congruentes con las intuiciones semánticas de los hablantes, hasta hoy no existe una teoría lógica que formalice la totalidad de las construcciones de una lengua natural.

Era necesario hablar, aunque sólo fuera muy brevemente, de las teorías correspondentistas de la verdad en tanto que constituyen el marco de referencia básico en el que la tradición filosófica históricamente se ha movido. No hemos pretendido dar una explicación exhaustiva –ni creemos que sea necesaria– sobre dichas teorías sino sólo un acercamiento que nos servirá para destacar, por contraste, lo novedoso del planteamiento de James respecto al problema de la verdad.

1.3. LAS TEORÍAS PRAGMATISTAS

Respecto al problema de la verdad, el pragmatismo supone una alternativa novedosa al correspondentismo clásico y, en concreto, al russelliano. Las doctrinas pragmatistas ofrecen una visión completamente distinta de la verdad en la que la adecuación no juega el mismo papel que en aquellos; pero el pragmatismo de Peirce y de James, sin embargo, dista mucho de ofrecer una respuesta unitaria al problema de la verdad.

Nosotros hemos considerado que este hecho obliga a que el título de ‘teoría pragmatista de la verdad’ en sentido estricto se reserve para la doctrina de James, porque, como hemos considerado en nuestra hipótesis de trabajo, es en este autor en donde nos encontramos con la doctrina pragmatista más consecuente.

Es cierto que tanto Peirce como James tratan de enfrentarse a los postulados del correspondentismo pero, en realidad, como trataremos de demostrar más adelante, la concepción de la verdad de Peirce, si le aplicamos el método pragmático propuesto por él mismo, no tendría diferencias pragmáticamente relevantes con las concepciones que proponen interpretar la verdad como la correspondencia o adecuación con una realidad dada, precisamente porque la concepción peirceana está lastrada por una idea de realidad que no difiere en la práctica de la de la tradición.

Peirce ha sido, además, interpretado por Apel de forma que –aún sin recurrir a su concepto de realidad como fundamento de la ausencia de diferencias prácticas con la tradición– su concepto de verdad resulta ser un aval del correspondentismo ortodoxo.

En Peirce, nos dice Apel, nos encontramos con que:

[A] diferencia de la filosofía trascendental tradicional, la teoría peirceana muestra que la función del intérprete de los signos, como la del sujeto del conocimiento, están integradas *a priori* en la función correspondiente de una *comunidad de interpretación y de formación del consenso* acerca de las pretensiones de verdad. Pues el conocimiento mediado por signos depende *a priori* de un proceso de interpretación de los signos mediante ‘intérpretes’ que es, en principio, indefinido⁷⁴.

La verdad en Peirce se explica en términos de una idea reguladora del consenso último, siendo este el sentido que, según Apel, tiene la máxima pragmática peirceana. En Peirce, dice Apel, la comprobabilidad práctica de la verdad a la que hace referencia la máxima refiere solamente a un consenso público⁷⁵ y nunca, como pensaba su amigo James, a cuestiones subjetivas que conducirían –inevitablemente, parecen pensar tanto Apel como el propio Peirce– al relativismo. Ahora bien, este consenso tiene un carácter inequívocamente regulativo⁷⁶, en el sentido kantiano de la palabra, por lo que

⁷⁴ Karl-Otto Apel, “¿Husserl, Tarski o Peirce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso”, op. cit., p. 613.

⁷⁵ “To satisfy our doubts, therefore, it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency –by something upon which our thinking has no effect. Some mystics imagine that they have such a method in a private inspiration from on high. But that is only a form of the method of tenacity, in which the conception of truth as something public is not yet developed. Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted in this influence to one individual.” C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384.

⁷⁶ “[E]very fact of a general or orderly nature calls for an explanation; and logic forbids us to assume in regard to any given fact of that sort that it is of its own nature absolutely

Verdad y Realidad

entenderlo de una manera puramente sociológica, tal como lo hicieran John Dewey y, más modernamente, Richard Rorty, supone renunciar a lo más sustancial de la teoría peirceana sobre la verdad, su carácter de pretensión absoluta de validez. Como el propio Apel señala:

[L]a genuina teoría peirceana de la verdad no se propone hacer nada con tales explicaciones ‘pragmatistas vulgares’. Más bien se puede caracterizar de antemano como un intento de explicar, por primera vez de forma criteriológicamente relevante, precisamente el *absolutismo* de la teoría metafísica tradicional de la *correspondencia*. (Esto está especialmente claro en el debate entre Peirce y el idealista absoluto Royce, en el que Peirce se compromete, en cierto modo, a proporcionar un equivalente metodológicamente útil para la suposición metafísica criteriológicamente irrelevante de que la verdad puede definirse por lo que Dios piensa)⁷⁷.

El problema con el que se encuentran tanto Peirce como Apel es, en nuestra opinión, el de hacer compatibles la exigencia trascendentalista del consenso último y el necesario falibilismo del conocimiento. La solución se encuentra en hacer formar parte al presupuesto del falibilismo de las

inexplicable. This is what Kant calls a regulative principle, that is to say, an intellectual hope... True, there may be facts that will never get explained; but that any given fact is of the number, is what experience can never give us reason to think; far less can it show that any fact is of its own nature unintelligible.” C. S. Peirce, “Principles of Philosophy”, CP 1.405.

⁷⁷ Karl-Otto Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, op. cit., p. 68.

condiciones que *a priori* determinan el discurso argumentativo que conduce al consenso. Pero, si esto es así, cabría esperar que nuestras opiniones falibles imposibilitaran, en la práctica, obtener un consenso último sobre la verdad, lo que convertiría en absurda la propuesta de Peirce. Según Apel tal cosa no ocurre puesto que el consenso último hay que entenderlo en el sentido de una idea regulativa, lo cual permite explicar porque un estado determinado del conocimiento humano puede ser considerado como la *verdad* en ese momento con independencia de lo que la verdad sea en un ideal punto y final de la labor investigadora –que, por otra parte, puede no llegar jamás.

Tal concepción, cree Apel, no tiene nada que ver con una comprensión de la verdad de corte subjetivista como la de James, pues si bien el consenso último ideal funciona como una idea regulativa y no como algo que de hecho se dé, su horizonte no es finito ni subjetivo sino infinito e intersubjetivo –puesto que el consenso es entendido en Peirce como el resultado del acuerdo de la comunidad de los investigadores– e implica el uso de unas reglas del razonamiento –deductivas, inductivas y abductivas o hipotéticas– que cierran la posibilidad de explicar la verdad como fruto del interés o la mera satisfacción.

Esto significa que Apel concibe la doctrina de Peirce como un intento de *fundamentación última de la verdad*⁷⁸. Toda su argumentación es un alegato contra la posibilidad de asumir posturas relativistas tan del gusto de la postmodernidad⁷⁹ y, nos tememos, contra la filosofía de William James en la

⁷⁸ Cfr. Karl-Otto Apel, *ibid.*, pp. 103-145.

⁷⁹ Cfr. Carlos Ortiz de Landázuri “De Kant a Peirce, cien años después (a través de Karl-Otto Apel)”, *Anuario filosófico*, Vol. XXIX/3, 1996. pp. 1185-1210. El artículo de Landázuri es una defensa de la posición de Apel con respecto a la filosofía peirceana en la que se admiten contradicciones en la evolución de Peirce pero sin que ello suponga que en ningún momento se pierda el ‘trascendentalismo’ que se manifiesta desde su juventud. La evolución de Peirce, en el sentido de alejarse cada vez más de las posturas pragmatistas representadas por James, coincidiría, según este autor, con la evolución del propio Apel

que se quiere ver, precisamente, la raíz de la ‘incomprensión’ del ‘auténtico’ pragmatismo peirceano.

Pero, al margen de que pueda discutirse lo que sea un ‘auténtico pragmatismo’ o de la calificación, un tanto apresurada, de James como relativista, lo que nos ha interesado de la interpretación de Apel, aunque no coincide enteramente con nuestro propio análisis de este problema, ha sido la afirmación de que en Peirce existen unos presupuestos necesarios del discurso con un fundamento trascendental en el consenso a largo plazo que diferencia la concepción peirceana de la verdad de la de James, viniendo, en cierto sentido, en apoyo de nuestra hipótesis.

En cualquier caso, nuestra hipótesis del peso de lo real en la concepción de la verdad de Peirce no aparece recogida en el planteamiento de Apel, pero tampoco necesita recurrir al trascendentalismo peirceano para sostenerse. A este respecto nos gustaría añadir tres consideraciones:

1. El propio Apel asume que el trascendentalismo del consenso –como ‘terceridad’, como interpretación– diferencia a Peirce de James, pero no toma en consideración el hecho de que –según nosotros trataremos de mostrar– esto es secundario respecto a la importancia que en la consecución del consenso tiene la realidad –como ‘segundidad’. En cualquier caso, asumir que en Peirce –como quiere Apel– se da realmente un tratamiento trascendental a la idea de consenso, no es de ningún modo incompatible con nuestra interpretación del papel de la realidad

respecto al postmodernismo.

en la determinación del mismo.

2. Aún suponiendo, como sugiere Faerna⁸⁰, que no existiese ningún tipo de trascendentalismo en la postura peirceana que implicase el postulado de estructuras incondicionadas posibilitantes del conocimiento –como la Razón o el Lenguaje o cualquier otra–, ello en nada afectaría a nuestra suposición de que la concepción de la realidad de Peirce es determinante en su consideración de la verdad y en su falta de diferencias prácticas con la tradición.

3. Si el apriorismo en el que está pensando Apel es un apriorismo de tipo kantiano –y lo es, puesto que el mismo vincula su interpretación con Kant– entonces, creemos, es un apriorismo que necesita de lo real. Seguro que nuestra aportación modifica lo real, pero también es seguro que lo real determina el sentido de nuestra aportación –como en Kant el fenómeno no es cualquier fenómeno, sino el que surge *de lo que ponemos sobre lo dado*–. En tal caso, no vemos motivo para no introducir la consideración de la ‘segundidad’ peirceana en el marco de una interpretación pragmático-trascendental como la de Apel.

En definitiva, nosotros creemos que es necesario introducir en el análisis de la concepción de la verdad de Peirce, la consideración de la

⁸⁰ Cfr. Ángel M. Faerna, op. cit., p. 88.

Verdad y Realidad

‘segundidad’ como el elemento que permitiría entender el porqué, pragmáticamente, la concepción de la verdad de Peirce no se aleja tanto de la tradición como sí lo hará la de James.

No obstante, esto no significa que muchos de los aspectos que aparecen en la teoría peirceana no estén, así mismo, presentes en James. En concreto, la concepción de consenso está también presente en James si bien en él, dicho consenso, no es en absoluto entendido como una idea regulativa. No es la actitud consensualista de Peirce la que determina que lo ubiquemos en una postura distinta a la de James, sino su forma de entender el carácter de dicho consenso.

Esto es lo que nos lleva a considerar la doctrina de James acerca de la verdad como una teoría pragmatista verdaderamente consecuente, pues, de la aplicación del método pragmático a sus concepciones, sí se derivan consecuencias prácticas totalmente distintas a las que se siguen de concepciones de la verdad más tradicionales.

No expondremos ahora la doctrina de James pormenorizadamente. Aquí, nos limitaremos a exponer algunas generalidades de su teoría para poder, simplemente, ubicarlo en el contexto amplio de la relación con las teorías correspondentistas de la verdad que representan la tradición filosófica.

El pragmatismo de William James ha sido a menudo calificado de instrumentalismo porque, aunque admite que una creencia verdadera es aquella que concuerda con la realidad –asumiendo, a este respecto, posiciones correspondentistas–, dicha concordancia, sin embargo, no tiene que ser entendida exclusivamente como copia de la realidad, sino que, por el contrario, la mayor parte de nuestras ideas concuerdan con la realidad en el sentido de resultarnos útiles o satisfactorias. El pragmatismo de James considera la verdad

más como la *consecuencia* de la utilidad y satisfacción producida por nuestras creencias que –como sería propio del punto de vista correspondentista tradicional– como la causa de la eventual utilidad y satisfacción que pudieran producir nuestras creencias.

De este modo, las creencias verdaderas se nos muestran como instrumentos útiles en todos los ámbitos de nuestra vida, incluido, naturalmente, el del conocimiento científico. No obstante, la utilidad no debe ser vista como un criterio de corto alcance, limitado a la situación concreta y movido exclusivamente por intereses circunstanciales. *Lo útil será aquello que a la larga se manifieste como tal*, lejos, por tanto, de cualquier interpretación que pretenda verlo como fruto de una decisión arbitraria.⁸¹ La frecuente acusación de subjetivismo a la que se enfrenta la teoría de la verdad de James debe ser puesta, en vista de esto, entre paréntesis. Lo que ocurre, más bien, es que nada que no afecte a nuestros intereses –incluso a nuestros intereses particulares– y mientras no aparezca en el horizonte de lo que vitalmente nos incumbe, alcanza por decirlo así, el estatus de aquello que puede ser susceptible de convertirse en una creencia verdadera, pero ello sólo no basta para que tal cosa suceda. No es, por tanto, que los intereses individuales no tengan peso a la hora de determinar cuando una creencia es verdadera –sólo en este sentido limitado podemos afirmar que la postura de James es subjetivista–, sino que las *verdades temporales* que dichos intereses ayudan a generar son, en

⁸¹ “Una idea puede ser útil de varias maneras. Puede ayudarnos a manipular los objetos del mundo, puede permitir la comunicación con nuestros semejantes, puede llevar a predicciones exactas, puede contribuir a explicar la conducta de los demás, etc. La utilidad debe entenderse como utilidad *a la larga*. En otras formulaciones de su posición, James hace equivaler lo verdadero con la creencia cuya adopción tiene ‘buenas’ consecuencias prácticas, o con aquella que es ‘eficaz’”. Alfonso García Suárez, “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 211.

Verdad y Realidad

la práctica, puestas en su justo sitio a largo plazo⁸². Además, la coherencia interna de todo nuestro sistema de creencias es un requisito adicional para decidir sobre la verdad de una creencia determinada –que deberá encajar en dicho sistema, si bien existe la posibilidad de que la acumulación de creencias no coherentes pueda llevar, a la larga, al cambio del propio sistema.

En esta breve exposición previa de las teorías pragmatistas de la verdad, nos interesa resaltar el hecho de que la concepción de la verdad de James y Peirce no se fundamenta en la misma visión de la realidad, y esto es lo que convierte al primero en el representante de un pragmatismo consecuente con los postulados iniciales de dicha corriente como intentaremos demostrar en lo que sigue.

⁸² “The ‘absolutely’ true, meaning what no farther experience will ever alter, is that ideal vanishing-point towards which we imagine that all our temporary truths will some day converge. It runs on all fours with the perfectly wise man, and with the absolutely complete experience; and, if these ideals are ever realized, they will all be realized together. Meanwhile we have to live to-day by what truth we can get to-day, and be ready to-morrow to call it falsehood.” William James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, pp. 583-584.

1.4. C. S. PEIRCE: LA VERDAD COMO CONVERGENCIA FINAL

1.4.1. CREENCIA Y VERDAD

En uno de sus más conocidos artículos, “The Fixation of Belief”⁸³, Peirce expone su concepción sobre los motivos que nos llevan a iniciar el proceso de investigación que ha de conducir al establecimiento –siquiera provisorio– de la verdad. Según él, el objetivo de la investigación, y del razonamiento que la apoya, es averiguar algo, que por el momento se desconoce, infiriéndolo desde unas premisas conocidas.

Ahora bien, en todo proceso de investigación están implicados dos hechos, la duda y la creencia, de los que suponemos que es posible pasar del uno al otro⁸⁴ mediante ciertas reglas del pensamiento. La duda y la creencia son estados bien distintos⁸⁵; el primero plantea preguntas y por ello no guía nuestra

⁸³ Cfr. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.358-387.

⁸⁴ “The action of thought is excited by the irritation of Doubt, and ceases when Belief is attained; so that the production of Belief is the sole function of thought.” C. S. Peirce, “How to Make our Ideas Clear”, CP 5.394.

⁸⁵ “We generally know when we wish to ask a question and when we wish to pronounce a judgement, for there is a dissimilarity between the sensation of doubting and that of believing.

But this is not all which distinguishes Doubt from Belief. There is a practical difference. Our beliefs guide our desires and shape our actions [...] The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions. Doubt never has such an effect.

[...] Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and

Verdad y Realidad

acción sino que, más bien, se interroga por lo que debemos hacer. Esto determina que la duda sea un estado de insatisfacción mientras que la creencia nos proporcionaría un estado de tranquilidad, que nos satisface en tanto nuestra creencia no se vea trastornada por algo que la vuelva insegura.

No toda duda puede ser considerada una duda provechosa desde el punto de vista de la investigación, como dice el propio Peirce:

Algunos filósofos han imaginado que para iniciar una indagación era sólo necesario proferir una cuestión oralmente o por escrito, ¡e incluso nos han recomendado que empecemos nuestros estudios cuestionándolo todo! Pero el mero poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a lucha alguna por la creencia. Tiene que ser una duda viva y real, y sin esto toda discusión resulta ociosa.⁸⁶

Este ataque frontal al cartesianismo, tiene la misión de dejar claro que la investigación no necesita fundamentarse en presupuestos absolutamente indudables sino, simplemente, libres de toda duda actual. La duda tiene una enorme importancia, pero sólo si es una duda deliberada⁸⁷, planificada, y en la

pass into the state of belief; while the latter is a calm and satisfactory state which we do not wish to avoid, or to change to a belief in anything else.” C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.370-372.

⁸⁶ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.376. Trad., *El hombre, un signo*, p. 184.

⁸⁷ H. Putnam, recalando el importante papel de la convivencia entre falibilismo y antiescepticismo en la doctrina pragmatista, nos dice al respecto: “Pragmatist hold that *doubt* requires justification just as much as belief [...]; and by *fallibilism*: Pragmatist hold that there are not metaphysical guarantees to be had that even our most firmly-held beliefs will never need revision. That one can be both fallibilistic *and* antiseptical is perhaps *the* basic insight of American Pragmatism.” H. Putnam, “The Permanence of William James”,

que su resultado sea una creencia indudable en la que se reconozca, no obstante, su falibilidad. Como señala Peirce:

El representante del sentido común crítico se distingue también del viejo filósofo escocés [se está refiriendo a la escuela del ‘sentido común’ escocesa que contrapone a su propia concepción que denomina del ‘sentido común crítico’] por el gran valor que atribuye a la duda, supuesto sólo que sea el pesado y noble metal mismo, y no una falsificación, ni un sustitutivo de papel. Él no se contenta con preguntarse si duda o no, sino que inventa un plan para alcanzar la duda, elaborándolo con detalle, y poniéndolo entonces en práctica [...]; sólo después de haber procedido a lo largo de un tal examen, proclamará una creencia como indudable. Además, reconoce plenamente que, incluso entonces, puede ser que alguna de sus creencias indudables pueda probarse que sea falsa⁸⁸.

Pragmatism. An Open Question, pp. 20-21.

⁸⁸ C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, CP 5.451. Trad. , *El hombre un signo*, p. 241. La teoría del sentido común crítico pretende ser una superación, desde presupuestos kantianos, de las doctrinas de la escuela del sentido común escocesa pero, al mismo tiempo, una superación del propio criticismo tal y como lo entendió Kant, especialmente en lo que se refiere a la no admisibilidad de una cosa en sí absolutamente incognoscible –dado el carácter de cognoscibilidad que tiene que adoptar lo real en Peirce. Por otra parte: “Critical Common-sensism admits that there not only are indubitable propositions but also that there are indubitable inferences.” C.S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, CP 5.440. Esta circunstancia garantiza nuestra protección contra la incertidumbre. Una cadena de razonamientos tiene que tener un principio y un final, es por ello que es necesario suponer la existencia tanto de creencias originales indudables como de inferencias igualmente indudables. Las formas de inferencia son tres, la abducción, la deducción y la inducción, de ellas las más importantes son la abducción y la inducción puesto que con ellas ampliamos –abducción– y contrastamos –inducción– las hipótesis que formulamos en el curso de la investigación. La justificación de la validez de la deducción no plantea mayores problemas puesto que su analiticidad garantiza su corrección –al tiempo que su inanidad cognoscitiva. El problema se plantea con las formas sintéticas de la inferencia que Peirce define como sigue: “Induction may be defined as an argument which [...] assumes that that is true of a whole collection which is true of a number of instances taken from it at random. This might be called statistical argument. In the long run, it must

Verdad y Realidad

Pero si la creencia es falible, esto equivale a decir que la creencia satisface nuestro ‘insatisfactorio’ estado de duda con independencia de que sea verdadera o falsa absolutamente. Ocurre, sin embargo, que no podemos diferenciar, dentro de un determinado contexto, verdad y creencia porque, aunque son lógicamente diferentes –pues estamos seguros de que sostenemos, como hemos sostenido en el pasado, creencias falsas que tomamos por verdaderas–, tienen el mismo valor epistémico.⁸⁹

Aunque se asuma que la verdad *sub specie aeternitatis* no es cosa que

generally afford pretty correct conclusions from true premisses [...] Hypothesis may be defined as an argument which proceeds upon the assumption that a character which is known necessarily to involve a certain number of others, may be probably predicated of any object which has all the characters which this character is known to involve.” C.S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, CP 5.275-276.

La cuestión es, como señala Habermas –cfr. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 119-147–, que los juicios fundamentados en estas formas de inferencia sintética tienen que ser tan incuestionables como los analíticos y esto sólo es posible si se da por supuesto la existencia de lo real como confirmación de la validez de los juicios. El paso de la duda a la creencia se convertiría así en Peirce en un proceso en el que, si bien es cierto que se renuncia a la legitimación de la verdad desde premisas indudables al estilo cartesiano, el consenso último generado –cuyos resultados prácticos, en nuestra opinión, no se diferenciarían en nada de los que se obtendrían con una concepción racionalista de la verdad– queda garantizado por la validez incuestionable de las inferencias por lo que, aun admitiendo el falibilismo de toda teoría concreta, dicha teoría queda garantizada en la práctica como verdadera.

Sinceramente, no vemos la diferencia –práctica– que hay entre decir: *rige tu conocimiento, tu comportamiento, etc., por x puesto que x es verdad*, o decir: *rige tu conocimiento, tu comportamiento, etc., por x como si x fuera verdad, puesto que x ha sido obtenida mediante reglas que*, aunque no puedan prescindir de la realidad puesto que no actúan en el vacío –cfr. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.365 e “Issues of Pragmaticism” CP 5.441–, *no son circunstanciales ni dependientes de la experiencia por lo que x, posiblemente, será verdad a largo plazo*.

⁸⁹ Como señala Faerna: “[L]a diferencia lógica entre verdad y creencia firme sólo es discriminativa *sub specie aeternitatis*, es decir, desde fuera del contexto y las condiciones *intrínsecas* del investigador –efectivamente, véase que, cuando el historiador entra en el juego y evalúa las creencias de la Grecia clásica, usa las suyas propias como referencia absoluta. Por el contrario, en una perspectiva *inmanente* al contexto de la investigación en general, no es posible disociar la verdad de la creencia firme.” Ángel Manuel Faerna, op. cit., p. 124.

pueda ser alcanzada en un determinado momento temporal, prácticamente se consideran los efectos epistémicos de una creencia circunstancialmente indudable equivalentes a los que produciría asumir que dicha creencia es una verdad absoluta. De hecho, el propio Peirce se dirige a aquellos que se planteen el problema de las relaciones entre creencia y verdad diciendo:

Sus problemas serían simplificados enormemente, si, en vez de decir que quiere conocer la ‘Verdad’, dijera simplemente que quiere alcanzar un estado de creencia inatacable por la duda.⁹⁰

Aunque en la práctica sean iguales, teóricamente creencia indudable y verdad no son equivalentes. Cabe preguntarse entonces cuando sabemos si una creencia es auténticamente verdadera. Como señala Charles Morris:

[P]ara Peirce la verdad de una creencia no puede equipararse con estar ‘enteramente satisfecho’ con una opinión. ¿Qué es, entonces, la verdad de una creencia?

El acento que Peirce pone sobre el método científico se refleja, como hemos visto, en su aceptación de la máxima pragmática. Si, como esta máxima declara –por lo menos en sus primeras formulaciones–, el significado de un concepto –‘intelectual’– se halla en el tipo de experiencias que se seguirán de un cierto tipo de acción, entonces la verdad de una proposición que afirme este concepto podría significar

⁹⁰ C. S. Peirce, “What is Pragmatism”. CP 5.421. La traducción es nuestra.

Verdad y Realidad

simplemente la verificación de que el tipo de experiencia en cuestión se sigue verdaderamente del tipo de acción considerada.⁹¹

La consecuencia de ello es que la verificación de una creencia consiste en un proceso empírico, puesto que las consecuencias de una acción sólo pueden ser constatadas empíricamente –aunque posteriormente Peirce se aleja de este nominalismo aún presente en “How to Make Our Ideas Clear” para conceder más peso a los ‘would-be’, vinculados a la doctrina del realismo de los universales, presente en “Issues of Pragmaticism”⁹².

⁹¹ C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, p. 63. La traducción es nuestra.

⁹² De hecho, la insistencia de Peirce por desmarcarse de lo que él consideraba nominalismo jamesiano mediante la consideración del realismo de los universales, constituirá uno de los principales elementos diferenciadores de la doctrina de ambos autores y empujará a Peirce a renunciar al uso del término ‘pragmatismo’ para referirse a su doctrina y adoptar el de ‘pragmaticismo’. Peirce, en principio, acepta que las consecuencias *sólo* pueden ser constatadas empíricamente: “There is absolutely no difference between a hard thing and a soft thing so long as they are not brought to the test. Suppose, then, that a diamond could be crystallized in the midst of a cushion of soft cotton, and should remain there until it was finally burned up. Would it be false to say that that diamond was soft? This seems a foolish question, and would be so, in fact, except in the realm of logic. There such questions are often of the greatest utility as serving to bring logical principles into sharper relief than real discussions ever could. In studying logic we must not put them aside with hasty answers, but must consider them with attentive care, in order to make out the principles involved. We may, in the present case, modify our question, and ask what prevents us from saying that all hard bodies remain perfectly soft until they are touched, when their hardness increases with the pressure until they are scratched. Reflection will show that the reply is this: there would be no *falsity* in such modes of speech. They would involve a modification of our present usage of speech with regard to the words hard and soft, but not of their meanings.”, C. S. Peirce “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.403. Pero más adelante corrige su postura introduciendo el realismo de los universales y las resoluciones condicionales: “Another doctrine which is involved in Pragmaticism as an essential consequence of it, [...] is the scholastic doctrine of realism. This is usually defined as the opinion that there are real objects that are general, among the number being the modes of determination of existent singulars, if, indeed, these be not the only such objects. But the belief in this can hardly escape being accompanied by the acknowledgment that there are, besides, real *vagues*, and especially real possibilities [...] The article of January 1878 [“How to Make our ideas Clear”] endeavored to glaze over this point as unsuited to the exoteric public addressed; or

En lo anterior –si se hace abstracción de la posterior apuesta de Peirce por el realismo de los universales– parece que no hubiera diferencias significativas con las opiniones de los demás autores pragmatistas; el problema empieza a ser más importante cuando, en el mismo artículo que mencionábamos al comenzar este punto, “The Fixation of Belief”, al establecer los métodos que históricamente se han dado para obtener creencias, Peirce habla del método científico. Considera, aquí, a este método como idóneo, utilizando unos términos que no dejan lugar a dudas con respecto a la existencia de cosas reales y su papel en el conocimiento. De este modo surge el problema de si con la peculiar concepción de la realidad de Peirce queda lugar en su teoría para una caracterización de la verdad auténticamente pragmatista, en el sentido de considerar la acción como el criterio fundamental en la determinación de la misma.

La descripción que Peirce realiza de los métodos de fijación de la

perhaps the writer wavered in his own mind. He said that if a diamond were to be formed in a bed of cotton-wool, and were to be consumed there without ever having been pressed upon by any hard edge or point, it would be merely a question of nomenclature whether that diamond should be said to have been hard or not. No doubt this is true, except for the abominable falsehood in the word MERELY, implying that symbols are unreal. Nomenclature involves classification; and classification is true or false, and the generals to which it refers are either reals in the one case, or figments in the other.” C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, CP 5.453. Y continúa al respecto: “Let us now take up the case of that diamond which, having been crystallized upon a cushion of jeweler's cotton, was accidentally consumed by fire before the crystal of corundum that had been sent for had had time to arrive, and indeed without being subjected to any other pressure than that of the atmosphere and its own weight. The question is, was that diamond *really* hard? It is certain that no discernible *actual* fact determined it to be so. But is its hardness not, nevertheless, a *real* fact? To say, as the article of January 1878 seems to intend, that it is just as an arbitrary ‘usage of speech’ chooses to arrange its thoughts, is as much as to decide against the reality of the property, since the real is that which is such as it is regardless of how it is, at any time, thought to be [...] Is it not a monstrous perversion of the word and concept *real* to say that the accident of the non-arrival of the corundum prevented the hardness of the diamond from having the *reality* which it otherwise, with little doubt, would have had?” Ibid. CP 5.457.

Verdad y Realidad

creencia⁹³ comienza con el llamado *método de la tenacidad* en el que por medio de la reiteración, de la insistencia en nuestras propias ideas con exclusión de las demás, alcanzamos el estado de creencia. La debilidad de este método residiría en el hecho de que cualquiera puede mantener tan tozudamente como nosotros sus propias ideas con lo que, si bien las ideas quedan fijadas, no hay nada que nos permita decidir sobre la verdad de las mismas.

El hecho de que nos demos cuenta de que otros puedan pensar de manera distinta a la nuestra, supone un paso adelante en el sentido de que la fijación de la creencia pasa, ahora, a ser un problema de la comunidad y no algo exclusivo del individuo. Pero desde esta nueva perspectiva podría entenderse, como así ha sido, que es la voluntad del Estado o de las Instituciones la que debe prevalecer. Históricamente esta manera de ver el problema, que Peirce denomina *método de la autoridad*, dio lugar a sistemas crueles e impositivos de los que no se puede negar su ‘eficacia’ a la hora de unificar opiniones. Ahora bien, el método de la autoridad funciona bien sobre la masa pero siempre existen hombres por encima de la media que se dan cuenta de la circunstancialidad de la doctrina heredada y mayoritaria. El simple hecho de que en otras sociedades piensen de distinta forma es suficiente motivo para rechazar la creencia irreflexiva en la autoridad.

El análisis precedente tuvo como consecuencia, históricamente hablando, una valoración absoluta de las preferencias naturales individuales –que, supuestamente, todos los hombres tenemos en común– que fijarán la creencia en armonía con las causas naturales de las que son reflejo. El ejemplo más acabado de este método, que Peirce llama *método a priori*, es la

⁹³ Cfr., C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”. CP 5.358-387.

Metafísica. En este método no nos basamos en los hechos observados –por lo menos no de un modo relevante– sino que sus proposiciones se adoptan porque son agradables a la razón. En otras palabras, escogemos aquello que nos inclinamos a creer. Desde luego, este método es más respetable, intelectualmente, que los precedentes, sin embargo, fracasa totalmente porque en él la indagación se convierte en una cuestión de pura moda intelectual.

Cuando buscamos que nuestra creencia sea la misma, aún siendo cada uno de nosotros diferente a los demás, entonces estamos ante el denominado *método científico*. Como dice Peirce:

Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno. Algunos místicos imaginan que disponen de un tal método en la inspiración privada procedente de lo alto. Pero esto es sólo una forma del método de la tenacidad, en el que la concepción de la verdad como algo público no se ha desarrollado aún. Nuestro algo permanente externo no sería, en nuestro sentido, externo si su ámbito de influencia se redujese a un individuo. Tiene que ser algo que afecte o pueda afectar a cada hombre. Y aun cuando tales afecciones son necesariamente tan diversas como lo son las condiciones individuales, con todo el método ha de ser tal que la conclusión última de cada una sea la misma*. Tal es el método de la ciencia⁹⁴.

* “Or would be the same if inquiry were sufficiently persisted in.” Nota del propio Peirce añadida en una revisión de 1903 del texto citado.

⁹⁴ C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384. Trad., *El hombre, un signo*, p. 194.

Verdad y Realidad

Gracias a este método llegamos a la única conclusión verdadera. Ahora bien, al hacer uso de este método presuponemos la existencia de cosas reales⁹⁵ y aquí surge el inconveniente de cómo saber si, efectivamente, hay tales cosas. La respuesta que da Peirce a este problema se despliega en cuatro consideraciones:⁹⁶

1. Si la investigación no prueba que existan cosas reales no lleva, por lo menos, a la conclusión contraria. De la práctica del método científico no surgen resultados que permitan ponerlo, a él mismo, en duda.
2. Cualquier método, que no sea el científico, produce un sentimiento de insatisfacción ante dos proposiciones incompatibles porque ambas están al mismo nivel. En el método científico, en cambio, se concede que una proposición representa una realidad, no una simple preferencia que esté al mismo nivel que otra cualquiera. Aquí, dicha proposición, es una hipótesis generalmente admitida.
3. El método científico, con su presuposición de la realidad, es un

⁹⁵ “There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion.” Ibid.

⁹⁶ Cfr. Ibid.

método utilizado con provecho por todo el mundo.

4. De momento, la experiencia que tenemos de este método no nos lleva a cuestionarlo por lo que sería pura palabrería discutirlo.

Estamos, pues, ante una teoría que tiene que fundamentarse en la existencia de la realidad, entendida como algo independiente de nuestro propio pensamiento –aún a pesar de que, para nosotros, la realidad no se presente sino como lo que es cognoscible–, para poder postularse como una alternativa seria a los otros métodos de determinación de la creencia señalados por Peirce.

1.4.2. REALIDAD Y VERDAD EN C. S. PEIRCE

En Peirce, la concepción de la realidad se comprende a través de una metafísica articulada en torno a tres categorías que se corresponden con tres modos de ser, la primeridad, la segundidad y la terceridad. En *Principios de filosofía*⁹⁷ Peirce caracteriza las categorías de la siguiente manera:

⁹⁷ Cfr. C S. Peirce, “Principles of Philosophy”, CP 1.284-1.416.

Verdad y Realidad

1. Primeridad: cualidad, lo que es con independencia de cualquier otra cosa y que, por ello mismo, es pura posibilidad pues nada es sin relación a otro. La primeridad predomina en las ideas autosuficientes, peculiares, en la sensación en tanto que distinta a la percepción objetiva, a la voluntad y al pensamiento.
2. Segundidad: hecho, sensación pura de la realidad en la que tenemos conciencia bilateral de nuestro esfuerzo y de la resistencia que ofrecen los objetos. Posee, por lo tanto, un carácter relacional. La idea de otro, de 'no yo' es lo que llamamos segundidad.
3. Terceridad: ley, denominación que recibe el hecho de que la segundidad se someta a leyes de carácter general. Todo proceso es terceridad. La terceridad consiste en el enlace, la mediación entre lo primero y lo segundo. El signo –representamen– es una muestra de terceridad.

Las ideas de lo primero, lo segundo y lo tercero aparecen continuamente en nuestro conocimiento pero no son dadas en los sentidos sino que tienen un origen psicológico⁹⁸ ligado a las tres categorías de la conciencia siguientes⁹⁹:

⁹⁸ Cfr. Ibid., CP 1.374.

⁹⁹ Cfr. Ibid., CP 1.382.

1. La sensación inmediata: conciencia pasiva de la cualidad, previa a todo análisis, que se vincula con la primeridad.
2. El sentido polar: conciencia de relación, de sensación de resistencia de un hecho exterior y que está en el origen de la segundidad.
3. La conciencia sintética: sentido de aprendizaje, pensamiento y capacidad generalizadora, que está en la base de la terceridad.

Toda la realidad se concibe como íntimamente constituida por una triple estructura en la que la primeridad es simple indeterminación y la segundidad es la presencia y actualidad de las cosas dada en la interacción o relación con ellas. Ambos elementos, primeridad y segundidad, no exigen explicación. Como señala Peirce:

Si todos los nacimientos ocurrieran en un día determinado de la semana, o si hubiera siempre un número mayor en días domingo que en días lunes, sería un hecho a explicar, pero el hecho de que ocurran en proporciones aproximadamente iguales todos los días no requiere explicación particular alguna [...] En consecuencia, la indeterminación, o primeridad pura, y la hecceidad, o segundidad pura, son hechos que no exigen ser explicados ni pueden serlo. La indeterminación no nos aporta nada que nos permita formular una pregunta al respecto; la hecceidad es

Verdad y Realidad

la *ultima ratio*, el hecho brutal que no será cuestionado¹⁰⁰.

Pero la terceridad, el hecho de naturaleza general que manifiesta un orden subyacente, la ley, sí que exige explicación porque ningún hecho general es de carácter fundamental. Las regularidades naturales son, normalmente, definidas como eventos determinados causalmente de acuerdo a una ley pero este carácter de sometimiento a una ley no confiere a las regularidades mayor importancia que a los demás eventos¹⁰¹. Las uniformidades son, en realidad, fenómenos excepcionales y es esta excepcionalidad –el porqué se desarrolla una ley desde la, abrumadoramente, mayoritaria presencia de eventos azarosos– lo que requiere explicación. La conjetura de Peirce es que las regularidades surgen porque las cosas tienden a adquirir hábitos –hecho que, en sí mismo, constituye una regularidad– desde un pasado mayoritariamente azaroso, lo que finalmente desemboca en su conversión en leyes absolutas.¹⁰²

La metafísica peirceana constituye el ámbito en el que la realidad se perfila como el elemento clave para definir el problema de la verdad y en ella el concepto de terceridad se revela –ya sea en su faceta de manifestación legal de las regularidades naturales, ya en la de generalización de cualidades (primeridad) que agrupan a clases de individuos– como la categoría de la que se dice la verdad –es decir, una proposición– lo que, a pesar de que todo

¹⁰⁰ C. S. Peirce, “Principles of Philosophy”, CP 1.405., Trad. op. cit., pp. 196-197.

¹⁰¹ Cfr. Ibid., CP 1.406.

¹⁰² “It is a generalizing tendency; it causes actions in the future to follow some generalization of past actions; and this tendency is itself something capable of similar generalizations; and thus, it is self-generative. We have therefore only to suppose the smallest spoor of it in the past, and that germ would have been bound to develop into a mighty and over-ruling principle, until it supersedes itself by strengthening habits into absolute laws regulating the action of all things in every respect in the indefinite future.” Ibid., CP 1.409.

tercero está ineludiblemente unido a nuestro pensamiento, no impide que la realidad, entendida como algo externo a nosotros, actúe como fundamento de toda posible pretensión de verdad. Como indica M^a. U. Rivas Monroy:

[Q]ue el mundo externo aporte su parte a lo que llamamos verdad no resta para que en última instancia la verdad se diga de una representación sígnica, esto es, de una Terceridad. El mundo como Segundidad simplemente es, y nada significa. Es el lenguaje y toda representación sígnica la que dota de sentido a los hechos y objetos [...] [pero] no todo puede ser únicamente representación, ni pensamiento, ni lenguaje, ni razón. Aquello que es segundo, que es independiente en su existencia de nuestras representaciones, de nuestro lenguaje, de nuestro pensamiento y de nuestra razón, está dando sentido a la propia actividad científica. Lo que ansiamos es el conocimiento de nuestro entorno; de los objetos y los hechos.¹⁰³

En resumen, toda la metafísica de Peirce gira en torno a la suposición de que el hecho bruto e incuestionable de lo real externo, obligándonos a reconocer su existencia, resistiéndose a nuestros intentos de ignorarlo, es el substrato sobre el que se asienta la verdad con independencia de que, en un determinado momento de la evolución de nuestro conocimiento, nuestro reconocimiento de dicho substrato no sea enteramente adecuado.¹⁰⁴

¹⁰³ M^a U. Rivas Monroy, “Verdad, realidad y ciencia en C. S. Peirce”, *Agora*, 1998, Vol. 17, n^o 2: 79-94, p. 93.

¹⁰⁴ “La opción de Peirce es la única que puede hacer compatible el valor absoluto de la verdad con su naturaleza procesual y emergente.” A. M. Faerna, op. cit., p. 166. Estas palabras de Faerna, aunque dichas desde una posición no enteramente coincidente con la nuestra, sirven

Verdad y Realidad

La visión de la realidad derivada del análisis precedente determinará que cualquier consideración ulterior sobre el carácter activo del conocimiento y su función vital –carácter esencial en la manera pragmática de entender la verdad –, no pueda sino ser secundaria con respecto a la afirmación plena de la realidad como condición *sine qua non* de dicho conocimiento. Por ello, es esencial para la verificación de nuestra hipótesis de trabajo –según la cual el resultado práctico de la teoría de la verdad de Peirce no diferiría, en un sentido *pragmáticamente relevante*, de teorías que identifiquen la realidad con ‘lo dado’ con exclusión de cualquier otra caracterización– es esencial, decimos, para su verificación aclarar que, pese a todas las indicaciones de Peirce sobre el carácter epistémico que la realidad presenta¹⁰⁵, la cognoscibilidad, como característica de lo real, sólo puede asentarse sobre aquello que se resiste a ser ignorado, sobre aquello que, aún antes de llegar a ser objeto del conocimiento, determina su posibilidad y nos conduce hacia una convicción última ideal¹⁰⁶.

Lo menos importante, en este punto, son las repetidas afirmaciones de Peirce respecto a la falibilidad del conocimiento y la provisionalidad de la verdad. Ellas son, sin duda, señas de identidad de la filosofía peirceana que

admirablemente para expresar el hecho de que si bien el conocimiento es fruto de un proceso y, por lo tanto, falible considerado en cada momento particular del mismo, ello no es incompatible, para Peirce, con el hecho de que, a largo plazo, se produzca una convergencia final de la investigación que garantice el carácter absoluto de la verdad. Desde nuestro punto de vista la convergencia está garantizada en Peirce desde su concepto de realidad y por ello éste está en la base de su concepción de la verdad.

¹⁰⁵ “[T]he absolutely incognizable has no meaning because no conception attaches to it. It is, therefore, a meaningless word; and, consequently, whatever is meant by any term as ‘the real’ is cognizable in some degree, and so is of the nature of a cognition, in the objective sense of that term.” C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, CP 5.310.

¹⁰⁶ “[T]o assert that there are external things which can be known only as exerting a power on our sense, is nothing different from asserting that there is a general *drift* in the history of human thought which will lead it to one general agreement, one catholic consent.” C. S. Peirce, “The Works of George Berkeley.” CP 8.12.

distinguen a ésta, desde un punto de vista teórico, de las filosofías anteriores; pero si la realidad es, como parece, garante de toda posible aproximación a la verdad, en cada momento concreto en que se realice un juicio con pretensiones de validez intersubjetiva, esto es, con pretensiones de verdad, a todos los efectos dicho juicio es, en ese momento, *verdad respecto a la realidad que lo determina* en tanto no pueda descubrirse su error¹⁰⁷. Por ello, en la práctica, no existe diferencia pragmática, en el momento concreto en el que se realiza el juicio, entre dicho juicio, por muy falible que se diga, y el juicio de aquel que, siguiendo a la tradición, crea que éste expresa la verdad acabada y definitiva. Las consecuencias que se siguen de la concepción peirceana de la verdad, insistimos una vez más, coinciden con las consecuencias que se siguen de las concepciones correspondentistas tradicionales, a saber, la verdad como propiedad de una proposición da cuenta de que lo representado en la proposición es lo que es.

Cabría objetar que lo mismo podría decirse de la teoría de la verdad de James. Contra esta objeción baste señalar, por el momento, que, si bien es cierto que James también considera que se puede hablar de verdad, en él la verdad no se presenta fundamentada en una concepción de la realidad como la de Peirce. En él tenemos, más bien, una realidad construida en el curso de la acción e indisoluble de ésta, con lo que la radicalidad del pensamiento pragmatista alcanza en este autor su máxima expresión. Para James, la verdad de una afirmación no viene determinada por una supuesta realidad bruta y originaria que empuje, a largo plazo, a la consecución de una conclusión última

¹⁰⁷ “There is nothing, then, to prevent our knowing outward things as they really are, and it is most likely that we do thus know them in numberless cases, although we can never be absolutely certain of doing so in any special case.” C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, CP 5.312.

idéntica para toda la comunidad de investigadores, sino que la misma realidad es fruto de la acción humana y no puede desligarse de la funcionalidad supuesta en la concepción pragmática del conocimiento. En consecuencia, la verdad no es descrita por James en términos que pudieran ser asimilables, aunque sólo fuera prácticamente, a los que sostendría una teoría tradicional de la verdad que realizara una interpretación esencialista de la misma, puesto que es imposible hacer corresponder nuestras afirmaciones con nada que vaya más allá del campo de la acción y de la funcionalidad vital. La verdad pragmática de este pensador no lo es respecto de ninguna realidad que la condicione *a priori* como, según nuestra interpretación, ocurre en el caso de Peirce.

Ahora bien, lo dicho respecto a la teoría de la realidad de Peirce no debe llevarnos a pensar que, para él, la realidad pueda ser identificada con algo que exista con independencia de una opinión final libre de todo lo arbitrario e individual.¹⁰⁸ La realidad es externa pero eso no quiere decir que sea exclusivamente de carácter singular, el carácter correspondiente a la Segundidad, un estar aquí y ahora. Si esto fuese así, no cabría más remedio que dar una respuesta nominalista a un viejo problema, el de los universales¹⁰⁹.

Lo general es tan real como lo concreto. Duns Scoto consideró que el universal consistía en la relación de un predicado con los sujetos de los que se predica y, en este sentido lógico, afirmó su existencia mental. Pero *el universal también es real, en sí mismo*, en tanto que se refiere a cosas diversas bajo un término común, legitima lo que la ciencia hace¹¹⁰, por ello, la afirmación de la

¹⁰⁸ “This final opinion, then, is independent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you, or I, or any number of men think. Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else.” C. S. Peirce, “The Works of George Berkeley”, CP 8.12.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid., CP 8.7-38 para lo referente a su concepción de los universales.

¹¹⁰ “[S]cholastic realism, Peirce believed, is required to explain how science is possible.

realidad del universal resulta fundamental si queremos que la ciencia se refiera a la realidad¹¹¹. Según Scotto ninguna naturaleza es, en sí misma, universal o singular sino que es universal en la mente y singular en las cosas pero sin dejar, en ningún momento, de ser la misma y única naturaleza. La realidad, pues, no sólo está en la base de la concepción de la verdad sino que posibilita la generalización científica por cuanto ella misma presenta características generales. En la crítica de Peirce al pragmatismo de su amigo James pesa, precisamente, el hecho de que considera la concepción de la verdad de éste como un caso de nominalismo que consistiría en creer que la verdad es puramente individual o ‘mental’, referida a contenidos singulares de la conciencia.

El nominalismo de Ockham concibe al universal, a diferencia del realismo de Scotto, en términos puramente lógicos¹¹², como un signo que, en el caso del concepto sería natural y en el de la palabra sería arbitrario, pero no como algo verdaderamente existente. Las cosas singulares pueden tener semejanzas y, fundamentándose en ellas, la mente impone un signo obtenido por abstracción, pero no hay nada más.

Peirce, obviamente, opta por la postura del realismo que mantuvo el escolasticismo escotista, a la que considera como una de las doctrinas que distinguen a su pragmaticismo del pragmatismo grosero desarrollado por James. Según ella, pues, existen objetos generales que son reales pero esto,

Science seeks to explain natural phenomena; this it can do only if there are real laws to be discovered; and this in turn requires that there be real kinds of things in the world.” S. Haack, “‘Extreme Scholastic Realism’. Its Relevance to Philosophy of Science Today”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVIII, nº 1, 1992, pp. 24-25.

¹¹¹ “The subject of science is universal; and if the existence of [the] universal were dependent upon what we happened to be thinking, science would not relate to anything real.” C. S. Peirce, “The Works of George Berkeley”, CP 8.18.

¹¹² Cfr. Ibid. CP 8.20.

Verdad y Realidad

lejos de convertir al realista en un defensor de la existencia de entidades intangibles y fantasmagóricas, lo caracteriza, según Peirce, como el auténtico valedor del único concepto de realidad asumible. El propio Peirce lo expresa con total claridad:

[D]e hecho, un realista es simplemente aquel que no conoce más recóndita realidad que la que se representa en una representación verdadera. Dado pues que la palabra ‘hombre’ es verdadera de algo, lo que ‘hombre’ significa es real. El nominalista tiene que admitir que hombre es aplicable verdaderamente a algo; pero cree que debajo de esto hay una cosa en-sí-misma, una realidad incognizable. La quimera metafísica es suya.¹¹³

Es importante señalar, sin embargo, que la afirmación de la realidad de los universales no es, en modo alguno, contradictoria con la afirmación de la externalidad de la realidad y, en consecuencia, con el carácter secundario que, en cierto sentido, tiene la cognoscibilidad de lo real con respecto al hecho de que dicha cognoscibilidad se asiente en la existencia previa e irreductible de lo real mismo. No estamos afirmando, con ello, que Peirce considere la existencia de una cosa en sí incognoscible –que, como queda dicho más arriba, es una quimera metafísica– sino que *aun considerando real sólo lo cognoscible, únicamente puede resultar conocido aquello que es real*. De hecho, el conocimiento no tiene otro objeto que determinar lo que sea verdadero para

¹¹³ C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, CP 5.312. Trad., op. cit. p. 119.

distinguirlo de lo falso e incluirlo en nuestras creencias, pero esto sólo puede llevarse a cabo por referencia a la realidad¹¹⁴.

En definitiva, después de presentar a grandes rasgos la concepción de la realidad que Peirce ofrece, no parece que podamos escapar a la impresión de que la verdad dependa de ella y que, por tanto, no presente diferencias prácticas con teorías anteriores, en el sentido de que toda afirmación es verdadera a todos los efectos –en un determinado momento– respecto a la realidad que la determina, a pesar de la falibilidad del conocimiento. El pragmaticismo peirceano –aun considerando para la determinación de los objetos de nuestra concepción, en aplicación de su máxima, los efectos prácticos que puedan presentar– convierte la acción y su papel en el conocimiento en algo secundario para determinar el carácter de la verdad; algo que, sin embargo, debe estar en la base, según creemos, de un planteamiento pragmatista consecuente y que constituye el mérito de la concepción de la verdad de James.

¹¹⁴ La cual tiene un papel causal –explícitamente reconocido por Peirce– en relación a la creencia: “[R]eality, like every other quality, consists in the peculiar sensible effects which things partaking of it produce. The only effect which real things have is to cause belief.” C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.406.

1.5. W. JAMES: LA VERDAD CONSTRUIDA

1.5.1. JAMES VS. PEIRCE

El siguiente texto de Ángel M. Faerna nos va a servir para situar el giro que William James imprime al problema de la verdad dentro de la teoría pragmatista –y justifica, de paso, el título que hemos dado a este punto.

La opción de Peirce es la única que puede hacer compatible el valor absoluto de la verdad con su naturaleza procesual y emergente... Su maniobra consiste en sustituir el fundamento metafísico (transcendente, ahistórico) de la creencia verdadera por una determinación también absoluta pero inmanente e intrahistórica: la convergencia en el final de la investigación.

James, por su parte, no parece sentirse obligado por ningún ‘principio de universalidad’. El apego al valor absoluto e impersonal de la verdad sería para él una más de las abstracciones del ‘racionalista’, instalado en un olimpo objetivo desde el cual ‘lo psicológico’, por ser algo particular y temporal, carece por completo de relevancia. Nada hay, sin embargo, más relevante para James que las experiencias particulares de los individuos concretos, y si la noción de verdad ha de tener alguna traducción para individuos reales –cosa que el ‘racionalista’ tendrá que

admitir so pena de caer él mismo en la irrelevancia–, será tal como los propios individuos la experimentan, esto es, como algo mutable, reversible, relativo.¹¹⁵

Del pasaje citado parece desprenderse que Faerna interpreta la posición de James como una visión relativista del problema del conocimiento, realmente muy distante de la de Peirce. Sin embargo, parece posible la conciliación entre ambos autores pues, el propio Faerna¹¹⁶, se apresura a dejar claro que, en cierto sentido, la postura de James es compatible con la convergencia final peirceana por lo que, quizá, lo realmente relevante en ambos pragmatistas es su común oposición a una concepción *sub specie aeternitatis* de la verdad que la tradición filosófica ha venido transmitiendo desde Platón, lo que permitiría interpretar sus respectivas teorías como distintas expresiones de dicha oposición compartida. El problema es que James, añade Faerna, si bien no rechaza la convergencia final peirceana, tampoco excluye la posibilidad de que no llegue a producirse, por lo que la sospecha de relativismo que pende sobre la filosofía de James no consigue despejarse.

He aquí, expuesto en pocas palabras, lo sustancial de la interpretación clásica de las teorías de los dos primeros pragmatistas, según la cual, es en la más elaborada teoría de Peirce donde nos encontramos con una concepción de la verdad que, aun criticando a la tradición y sosteniendo el carácter procesual del conocimiento, nos permite conservar la seguridad que proporciona la certeza; en tanto que en James, en el mejor de los casos, habría que contentarse con suponer la mera posibilidad de la convergencia final y, en el peor, habría

¹¹⁵ Ángel Manuel Faerna, op. cit., p. 166.

¹¹⁶ Cfr. Ibid., pp. 168-170.

Verdad y Realidad

que considerar el pensamiento jamesiano como un tipo de relativismo, y sus reiteradas declaraciones sobre el papel de la satisfacción que producen las creencias verdaderas, como un exceso teórico tendente a resaltar el papel de los particulares intereses humanos en el conocimiento, intereses que, a todas luces, no pueden garantizar de modo efectivo, se dice, la verdad de nuestras creencias lo cual nos sume en un escepticismo del que difícilmente podemos escapar. Todo ello suele achacarse a la falta de comprensión, por parte de James, del realismo peirceano lo que le conduce a privilegiar la experiencia particular por encima de cualquier otra consideración. Esta posición queda ilustrada claramente por las siguientes palabras de Pérez de Tudela:

Lo esencial que ha dicho Peirce, en efecto, es que la prueba última del significado para nosotros de una verdad es la conducta que dicta o inspira. Ahora bien, añade James, inspira esa conducta porque anteriormente ha indicado una cierta orientación hacia nuestra experiencia, que reclamará precisamente de nosotros esa conducta. Peirce, en ese sentido, interpretó su máxima en un sentido de tendencia a defender el realismo escolástico, la realidad activa de los términos generales. Su autointerpretación, pues, fue en términos de generalidad. Pero James acentúa justamente el lado opuesto de la cuestión: la máxima pragmática, entonces, enseñaría que el significado de toda proposición filosófica sería puede siempre concretarse en cualquier experiencia *particular* en nuestra futura experiencia práctica, radicando toda la importancia del asunto no en que la experiencia sea activa o pasiva, sino en el hecho de que sea particular¹¹⁷.

¹¹⁷ J. Pérez de Tudela, op. cit, pp. 113-114.

Ahora bien, nuestra propia interpretación concuerda en que Peirce ofrece, como hemos visto en el apartado dedicado a este autor, una crítica teórica al concepto tradicional de verdad y una defensa del falibilismo del conocimiento pero, al mismo tiempo, hemos querido mostrar que toda la teoría peirceana se sustenta en una concepción de la realidad que es decisiva a la hora de determinar la verdad, aproximando su teoría, desde el punto de vista de sus consecuencias prácticas, a la concepción tradicional.

En definitiva, hemos afirmado que, efectivamente, la teoría peirceana permite conservar la verdad entendida como la confianza plena en la convergencia final de las opiniones de los expertos¹¹⁸ la cual está fundada en su visión de lo real. Añadimos, apartándonos con ello de la interpretación clásica sobre los autores pragmatistas, que precisamente por esto su pragmaticismo, como él prefiere llamar a su teoría para distinguirla del pragmatismo *vulgar*, pierde el impulso renovador –en lo que se refiere al problema que nos ocupa– que, sin embargo, continúa presente en la filosofía de James. Dicho más claramente: admitiendo la deuda –que James mismo reconoció expresamente– con el pensamiento de Peirce, creemos que quien llevó al pragmatismo hasta sus últimas consecuencias lógicas en lo referente a la consideración de la verdad fue William James.

¹¹⁸ Respecto a este asunto de la confianza o esperanza peirceana en la convergencia final en una verdad en sintonía con la realidad, se muestra especialmente sensible C. Hookway: “Whenever we attempt to investigate a question, we hope that it has an answer, that convergence on one opinion would result in the long run of such investigations; we hope that we are sufficiently attuned to reality, that investigating hypotheses that seem plausible to us will serve as a useful means to reaching, sooner or later, the truth [...] If a hope is genuinely to motivate us to make inquiry our fundamental project, then, we are likely to think, some casual, psychological process must transform the hope into a living belief.” C. Hookway “Belief and the Method of Science”, *Truth, Rationality and Pragmatism*, p. 39-40. Cfr. también C. Hookway, “Metaphysics, Science, and Self-Control”, op. cit. pp.185-186 y “Sentiment and Self-Control”, op. cit. p. 235.

Verdad y Realidad

Con todo, subsiste el problema del relativismo jamesiano implicado en la interpretación tradicional del pragmatismo. A este problema pueden darse dos respuestas: o bien se asume –y se defiende– el relativismo como parte consustancial de la doctrina de James –y, en realidad, dirían los defensores de esta interpretación, de todo pragmatista consecuente–, o bien se niega que el relativismo esté presente en la filosofía jamesiana.

Richard Rorty sería el abanderado de la primera postura pues, si bien en alguna ocasión¹¹⁹ expresamente ha rechazado adjetivar al pragmatismo de relativista, sus argumentos se dirigen, en realidad, a intentar justificar genéricamente el –que algunos llaman– relativismo como postura epistemológica plausible, más que a negar –si persistimos en utilizar el calificativo de *relativista* que él rechaza– dicho carácter en el pragmatismo.

La segunda posibilidad, la de considerar la postura de James como no relativista, no debe interpretarse como una mera identificación de la teoría jamesiana con la de Peirce –lo que, bajo ningún punto de vista, es posible–; pero no obstante ofrece un intento de conservar la relación de la verdad con la realidad, como quería Peirce, sin renunciar por ello al papel que en la constitución de dicha realidad desempeña el ser humano, con lo que el carácter prioritario de los intereses humanos en la justificación del conocimiento y el aspecto procesual de la constitución de la verdad quedan salvaguardados. Esta postura está perfectamente representada en nuestro tiempo, a nuestro juicio, por el *realismo interno* de Hilary Putnam:

Creemos que lo que expone Putnam es una solución de compromiso que nos permite escapar de una visión de la verdad vinculada a una concepción

¹¹⁹ Cfr. R. Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”, op. cit., pp. 160-175.

de la realidad *prácticamente* semejante a la que la considera como ‘lo dado’, como algo estático; y adoptar una imagen de la realidad según la cual lo real mismo no está desligado de nuestra capacidad conceptualizadora, de tal manera que *lo real* sigue mereciendo tal nombre siempre y cuando no se entienda como algo ajeno a nuestra acción, y ello sin que tengamos que sostener una postura escéptica respecto a la verdad¹²⁰.

Ahora bien, lo que nosotros sostendremos en relación a la filosofía de W. James es que *en ella ya estaba presente desde el primer momento tal consideración de la verdad y la realidad* y que, por tanto, su teoría de la verdad, lejos de ser una apuesta decidida y consciente por un escepticismo radical –o, lo que quizá es peor, el producto, con consecuencias tal vez no deseadas por el propio James, de una incompreensión del pragmatismo peirceano¹²¹–, se muestra como la más consecuente y resuelta respuesta que los jóvenes pertenecientes al Club Metafísico fundado en Cambridge, dieron a lo

¹²⁰ Respecto a este papel del lenguaje o, más precisamente, del ‘aparato conceptual’ en Putnam, nos dice Quintanilla: “el realismo (el realismo pragmático de nuestra experiencia cotidiana) va indisolublemente unido a un cierto relativismo conceptual: la realidad es la realidad tal como es concebida, lo real es siempre relativo al aparato conceptual que utilizamos para hablar o representar el mundo real.

Según Putnam este relativismo conceptual del realismo interno o pragmático no tiene por qué conducir a conclusiones escépticas radicales: aunque los hechos sean relativos a los esquemas conceptuales que utilizamos para describirlos, ello no quiere decir que no podamos distinguir, dentro de un determinado esquema conceptual, entre hechos reales y no reales, o paralelamente, entre enunciados verdaderos y falsos acerca de los hechos. Incluso es posible discutir sobre el valor de diferentes esquemas conceptuales en relación con determinados criterios (de carácter metodológico, moral, etc.) que compartan todos ellos.” Miguel A. Quintanilla, “Introducción” a la traducción española de *The many faces of realism, Las mil caras del realismo*, p. 25.

¹²¹ “William James, pues, se remite a Peirce para presentar al pragmatismo en sociedad filosófica. Nunca dejo de hacerlo. Para bien o para mal, ésa ya es otra cuestión, que muchos comentaristas han resuelto inclinándose por la segunda de las posibilidades: el pragmatismo como resultado de la forma entusiástica, pero escasamente rigurosa con que James comprendió a Peirce, es una opinión del célebre biógrafo de James, Ralph Barton Perry, que en efecto se ha convertido en un lugar común para los intérpretes.” J. Perez de Tudela, op. cit, p. 32.

Verdad y Realidad

que ellos consideraron la incapacidad manifiesta de la filosofía tradicional para poner de relieve el papel de la acción humana en el conocimiento.

Así pues, en los apartados que siguen, trataremos de mostrar básicamente dos cosas:

1. La teoría de la verdad de James constituye un intento de reinterpretar el papel que la realidad jugaba en el pensamiento peirceano, eliminando del mismo aquellos aspectos que impedían que, en aplicación de la máxima pragmática, los resultados prácticos de la concepción pragmatista de la verdad fueran realmente distintos de los de la tradición.
2. La teoría de la verdad de James, pese a que haya sido interpretada sin excesiva violencia desde un punto de vista relativista –a lo cual da pié, ciertamente, con algunas de sus expresiones–, no conduce inexorablemente a tal conclusión y, lo que es más significativo, *el propio James no deseaba que se produjese tal interpretación.*

1.5.2. REALIDAD Y VERDAD EN W. JAMES

La doctrina según la cual la realidad no es en absoluto algo hecho y definitivo, como pretendían los racionalistas, sino algo en proceso, algo que, sin la contribución humana, no está completo es, sin duda, la clave para la comprensión de la consideración jamesiana de la verdad. Sus consecuencias, como vamos a ver, son de capital importancia.

Afirma Rorty¹²², de modo semejante a como lo expresó Dewey¹²³, que desde que Galileo concibió el estudio de la Naturaleza como el intento de desentrañar la íntima estructura matemática del Universo, el Esencialismo, la afirmación de la independencia y carácter absoluto de la Verdad, tomó la forma de un vocabulario científico que se quería exclusivo para la determinación de lo real. Pero, justamente, según Charles Morris¹²⁴, James considera que nuestra experiencia del mundo no es en su totalidad materia de conocimiento o verdad en el sentido que el método científico admitiría, hay otras experiencias, vitales para los seres humanos, que no se pueden reducir a la experiencia cognoscitiva relativa al mundo externo; el mundo interno –subjetivo, psíquico– también constituye experiencia, pero aquí los resultados científicos pierden validez en muchos casos. Además, la diferencia entre experiencia directa de algo y conocimiento intelectual acerca de ello es muy notable. Como el propio James

¹²² Cfr., R. Rorty, “Metod, Social Science, and Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 191-192.

¹²³ Cfr. J. Dewey, “Escape from Peril”, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, pp. 3-25.

¹²⁴ Cfr. C. Morris, “James on Truth”, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, pp. 59-62.

Verdad y Realidad

señala, anticipando la famosa distinción russelliana de conocimiento directo y conocimiento por descripción –sobre la que volveremos en la segunda parte de esta tesis:

Hay dos modos de conocer cosas: inmediata o intuitivamente y conceptual o representativamente. Aunque cosas tales como el papel blanco que está ante nuestros ojos pueden conocerse intuitivamente, la mayoría de las cosas que conocemos, como los tigres que existen en la actualidad en la India, por ejemplo, o el sistema de filosofía escolástico, se conocen sólo representativa o simbólicamente¹²⁵.

En realidad, según Morris, quien en esto sigue a Peirce, sólo las hipótesis formuladas simbólicamente, mediante signos, podrían ser calificadas como portadoras de verdad mientras que a la experiencia no mediada simbólicamente no puede corresponderle tal calificación¹²⁶.

Pero, tanto en James como en Peirce, se destaca que *somos nosotros los que interpretamos simbólicamente la realidad*, lo cual sugiere que, lejos de determinar la supuesta auténtica esencia estática e independiente del universo

¹²⁵ “There are two ways of knowing things, knowing them immediately or intuitively, and knowing them conceptually or representatively. Altho such things as the white paper before our eyes can be know intuitively, most of the things we know, the tigers now in India, for example, or the scholastic system of philosophy, are known only representatively or symbolically.” W. James, “The Tigers in India”, *The Meaning of Truth*, p. 853. Trad., *El significado de la verdad*, 1974. p. 75. Hemos utilizado dos distintas traducciones castellanas, de igual título, de *The meaning of Truth* que figuran, obviamente, en nuestra bibliografía; para identificarlas en las citas haremos uso del año de publicación de los ejemplares manejados: 1924 y 1974, respectivamente.

¹²⁶ En realidad, esta afirmación de Morris sería aplicable con más exactitud a Peirce que a James pues este último habla más bien de ideas y no tan explícitamente de signos.

–que es lo que pretende el esencialismo de base científica–, cuando afirmamos algo sobre la realidad la estamos, a un tiempo, construyendo. En cualquier caso, la filosofía encontró en la nueva visión del mundo aportada por la ciencia moderna, un fuerte apoyo desde el que reivindicar su antigua pretensión de una Verdad Absoluta que explicase la Realidad.

El problema es que quizá no haya nada que explicar más allá de la propia operatividad del lenguaje científico. Quizá, otros lenguajes, otros vocabularios, se muestren igualmente operativos demostrando con ello que no existe un lenguaje privilegiado –accesible, se supone, sólo a una mente que, como la nuestra, esté capacitada para *descubrir* el *Lenguaje Propio de la Naturaleza*, lenguaje que no es nuestro, sino *suyo*¹²⁷– que nos permita retratar fielmente, como quisieran los defensores de la teoría correspondentista de la verdad, una realidad independiente de nosotros y de nuestras interpretaciones lingüísticas.

Pero una de las características más sobresalientes del pragmatismo – característica que comparte con Nietzsche– ha sido, precisamente, según Rorty¹²⁸, su esfuerzo por poner de manifiesto la multiplicidad de vocabularios adecuados con los que expresar nuestra relación con el mundo y, en el mismo sentido, Nelson Goodman ha defendido una visión del pragmatismo como un pluralismo metafísico que admitiría distintas versiones correctas del mundo haciendo imposible reducir la verdad a la unívoca noción de verdad como

¹²⁷ Cfr. R. Rorty, “Metod, Social Science, and Social Hope”, op. cit., p. 194.

¹²⁸ “Instead of saying that the discovery of vocabularies could bring hidden secrets to light, they said [Nietzsche y James] that new ways of speaking could help get us what we want. Instead of hinting that literature might succeed philosophy as discoverer of ultimate reality, they gave up the notion of truth as a correspondence to reality.” R. Rorty, “Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism”, op. cit., p. 150.

correspondencia¹²⁹.

Es cierto, como señala Morris¹³⁰, que *James admite que una idea es verdadera cuando concuerda o se corresponde con la realidad*¹³¹, pero si la verdad en James está ligada a la representación simbólica de las hipótesis acerca de la realidad –interpretando, con Morris, a James a través de la semiótica peirceana– se produce la paradoja de que, puesto que no todo signo, o idea, es un icono¹³², y sólo los iconos se corresponden en sentido estricto con los objetos que representan –como copia de los mismos–, *no toda idea verdadera*, como ocurre, por ejemplo, con las leyes científicas –los hábitos peirceanos–, *puede entenderse como correspondencia en el sentido clásico de la expresión*. Una minoría de intelectuales contemporáneos, entre los que se encuentra Kuhn, han suscrito esta opinión. Como señala Rorty:

¹²⁹ “We might, though, take the real world to be that of some one of the alternative right [...] and regard all others as versions of that same world differing from the standard version in accountable ways. The physicist takes his world as the real one, attributing the deletions, additions, irregularities, emphases of other versions to the imperfections of perception, to the urgencies of practice, or to poetic license. The phenomenalist regards the perceptual world as fundamental, and the excisions, abstractions, simplifications, and distortions of other versions as resulting from scientific or practical concerns. For the man-in-the-street, most versions from science, art, and perception depart in some ways from the familiar serviceable world he has jerry-built from fragments of scientific and artistic tradition and from his own struggle for survival. This world, indeed, is the one most often taken as real; for reality in a world, like realism in a picture, is largely a matter of habit.” Nelson Goodman, “Words, Works, Worlds”, *Pragmatism, Old and New*, pp. 615-616.

¹³⁰ Cfr. C. Morris, “James on Truth”, op. cit., p. 60

¹³¹ “Truth, as any dictionary will tell you, is a property of certain of our ideas. It means their ‘agreement’, as falsity means their disagreement, with ‘reality’. Pragmatists and intellectualists both accept this definition as a matter of course. They begin to quarrel only after the question is raised as to what may precisely be meant by the term ‘agreement’, and what by the term ‘reality’, when reality is taken as something for our ideas to agree with.” W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 572.

¹³² “The question then becomes what ‘agrees’ or ‘corresponds’ can mean if the pragmatic maxim for meaning is accepted. James further admits that if a sign is a ‘copy’ (an icon), a copy theory of truth is intelligible. But not all signs are icons, and if the logical interpretant is, as Peirce said, a habit, then how can a habit agree or correspond with anything?” C. Morris, “James on Truth”, op. cit., p. 60.

A mi modo de ver, la importancia de Kuhn radica en que, como Dewey, pertenece a esta minoría. Ambos nos invitan a renunciar al concepto de la ciencia como convergencia hacia un punto final llamado ‘correspondencia con la realidad’ y a contentarnos con afirmar que, para cierto propósito, un vocabulario es mejor que otro¹³³.

Según esta visión habrá ideas más o menos buenas, más o menos útiles, pero nada más. La terminología utilizada, esto es, la manera correcta de expresar una hipótesis es el único secreto del éxito de la misma, no su supuesta verdad correspondiente a una realidad.

Tampoco el método científico puede ser considerado como el único acceso posible al mundo; sin embargo, el discurso predominante desde los albores de la modernidad ha sido precisamente este, con el añadido de que la verdad alcanzada por la ciencia se correspondía con la realidad. Ello ha posibilitado que todo aquello que, como la moral, no pudiese ser definido en términos supuestamente objetivos fuese rechazado y acusado de discurso no científico y, por lo tanto, carente de valor¹³⁴.

Ahora bien, si asumimos que el problema no es tanto el de la adopción de un lenguaje que nos conduzca a la Verdad –estática e independiente– sino el de un *lenguaje útil*, entonces estaremos en situación de mirar con nuevos ojos las Ciencias Sociales y la Ética, y comprenderemos que no es necesario elegir entre su reducción al discurso de la ciencia natural –para dotarlas, pretendidamente, de un status epistemológico firme– o condenarlas a la

¹³³ R. Rorty, “Metod, Social Science, and Social Hope”, op. cit., p. 193. Trad., *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 276.

¹³⁴ Cfr. Ibid., pp. 195-198.

Verdad y Realidad

irrelevancia. Comprenderemos también que la propia ciencia no tiene por qué constreñirse al modelo de la copia.

No obstante, dado que James insiste en hablar de verdad como correspondencia, es absolutamente necesario que nos preguntemos *qué entiende James cuando habla de correspondencia o acuerdo*, y para ello es imprescindible que nos fijemos en uno de los escasos intentos jamesianos –que citamos casi íntegramente por su importancia– de ofrecer una definición de realidad y una descripción de las partes que la conforman:

*Realidad** es, en general, lo que la verdad ha de tener en cuenta. Y la primera parte de la realidad, desde este punto de vista, es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de donde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. Ellas no son ni verdaderas ni falsas; simplemente *son* [...] La segunda parte de la realidad, como algo que nuestras creencias deben tener en cuenta obedientemente, la constituyen las *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes. Esta parte se subdivide en dos subpartes: 1) las relaciones que son mutables y accidentales, como las de fecha y lugar; 2) las que son fijas y esenciales, porque están fundadas en la naturaleza interna de sus términos, como las de semejanza y desemejanza [...] Ambas son ‘hechos’. Pero es el último género de hechos el que constituye la subparte más importante más importante de la realidad para nuestras teorías del conocimiento. Las relaciones internas son ‘eternas’, son percibidas

* Mr. Taylor in his *Elements of Metaphysics* uses this excellent pragmatic definition. [Nota del autor].

siempre que se comparan sus términos sensibles, y nuestro pensamiento, el llamado pensamiento matemático y lógico, ha de tenerlas en cuenta eternamente.

La *tercera* parte de la realidad, adicional a esas percepciones (aunque en gran parte basada sobre ellas), la constituyen las *verdades previas* que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación. Esta tercera parte es un factor de resistencia mucho menos permanente: a menudo acaba por dejar libre el paso [...] Ahora bien, no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía nos queda una cierta libertad en nuestros contactos con ellos [...] ‘Waterloo’, con los mismos detalles fijos, significa una ‘victoria’ para un inglés; para un francés, una ‘derrota’¹³⁵.

Es obvio que no estamos ante una concepción de la realidad que se ajuste a los cánones clásicos. ‘Sensaciones’, ‘Relaciones’, ‘Verdades previas’, el significado de la expresión ‘verdad como adecuación’ deberá tener en cuenta esta *triple dimensión de lo real* y para ello el pragmatista se verá obligado a renunciar a identificar el concepto de ‘adecuación’ o ‘correspondencia’ con el de ‘copia’, porque es obvio que una realidad concebida como lo hace James no puede ser copiada, sin más, por nuestras ideas –¿qué significa, por ejemplo, copiar la realidad designada por el concepto de ‘fuerza’?–, de modo que, según James:

¹³⁵ W. James, “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, pp. 593-594. Trad., *Lecciones de pragmatismo*, pp. 73-74.

Verdad y Realidad

En su más amplio sentido, ‘adecuar’ con una realidad *sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje a ella, o a algo relacionado con ella* [...] Copiar una realidad es, indudablemente, un modo de estar de acuerdo con ella, pero está lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser conducido. Cualquier idea que nos ayude a *tratar*, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se *ajuste*, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia, será verdadera de esa realidad¹³⁶.

De acuerdo con esto, la copia no es más que un tipo, entre los varios posibles, del proceso de aproximación a la realidad, y lo que James tiene en mente cuando habla de acuerdo, adecuación o correspondencia no es exclusivamente el modelo clásico de copia del objeto¹³⁷.

Conocer es, pues, entrar en relación con la realidad, relación que puede adoptar la forma de la copia o no, y ello porque, como señala James, insistiendo en la triple dimensión de la realidad:

Nuestras ideas deben conformarse a la realidad, sean tales realidades concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de inconsistencia y

¹³⁶ W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 579. Trad., *Lecciones de pragmatismo*, p. 60.

¹³⁷ “You perceive that there is a problem here. Where our ideas cannot copy definitely their object, what does agreement with that object mean?” W. James, *ibid.*, p. 573.

frustración ilimitadas [...] Las realidades significan, pues, o hechos concretos o géneros abstractos de cosas y relaciones intuitivamente percibidas entre ellos. Además significan, en tercer término, como cosas que nuestras nuevas ideas no deben dejar de tener en cuenta, todo el cuerpo de verdades que ya poseemos¹³⁸.

Pero, ¿si la correspondencia no es exclusivamente copia, qué es exactamente?, ¿en qué puede consistir el proceso que nos guía hacia la realidad? Veamos si la interpretación jamesiana de la máxima pragmática puede ayudarnos a resolver la cuestión.

James intentó aplicar la máxima pragmática del significado, formulada por Peirce, a la determinación del significado de la verdad, interpretándola de tal manera que incluía las sensaciones que cabría esperar del objeto y las respuestas que deberíamos preparar en relación con el mismo. Será útil recordar la máxima pragmática de James que ya hemos mencionado en la Introducción:

Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente, necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones habremos de esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene algún

¹³⁸ W. James, *ibid.*, p. 578. Trad., *ibid.*

Verdad y Realidad

significado positivo¹³⁹.

Ahora bien, según Morris¹⁴⁰, tal y como James define la verdad en su interpretación de la máxima pragmática, si atendemos sólo a las sensaciones que podemos esperar del objeto, el proceso por el cual se llega a la verdad podría, simplemente, ser entendido como el proceso de *verificación* de la *correspondencia de una idea con los hechos*, en la acepción clásica del concepto de correspondencia es decir, como copia.

Pero también están reflejadas en la máxima pragmática de James, opina Morris, como componentes del concepto de un objeto –y por lo tanto de la verdad de nuestras ideas sobre el mismo– las reacciones o respuestas que deberíamos preparar respecto a dicho objeto y, con relación a ellas, es evidente que la noción clásica de correspondencia no sirve.

Por ello, a nuestro juicio, entender qué significa ‘correspondencia’ en James consistiría en vincular la verdad de dichas respuestas a la *satisfacción* y la utilidad que reportan en tanto que *estas últimas constituyen un criterio de verificación*. Así, una idea es verdadera si las respuestas que ésta motiva se muestran satisfactorias, esto es, apropiadas en el curso de la acción. En dicha satisfacción consiste su verificación. En palabras de James:

Se puede decir de ella [de la creencia en una idea] que ‘es útil porque es

¹³⁹ W. James, “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, pp. 506-507. Trad., *Lecciones de pragmatismo*, p. 38.

¹⁴⁰ Cfr., C. Morris, “James on Truth”, op. cit., pp. 59-62.

verdadera' o que 'es verdadera porque es útil'. Ambas frases significan exactamente lo mismo, a saber: que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. Verdadera es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; útil es el calificativo de su completa función en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase, ni mucho menos un nombre que sugiere un valor, a menos que hubieran sido útiles desde un principio en este sentido¹⁴¹.

Pero incluso para quien no comparta esta idea de correspondencia tal y como la presenta James, su consideración y tratamiento tuvo otros efectos. Así, según Morris, a pesar de lo poco claro que es James en su utilización del concepto de correspondencia:

[L]a situación dejada por James tuvo al menos el mérito de plantear muchas cuestiones importantes para la semiótica y la teoría de la investigación, tales como las condiciones bajo las cuales los signos son "aceptados", la relación de la significación con los valores, las características de los signos éticos y religiosos. James no tuvo una semiótica suficientemente desarrollada para hablar claramente de estas cuestiones, y de ahí el peligro de la confusión de significación y significado, de verdad y aceptación de los signos como verdaderos, de verdad como un valor y el valor de la verdad. Pero sus obras ayudaron a imponer la clarificación de estos asuntos. Después de James no debería

¹⁴¹ W. James, "Pragmatism's Conception of Truth", *Pragmatism*, p. 575.

Verdad y Realidad

ser posible decir con buena conciencia simplemente que una idea verdadera ‘se corresponde con los hechos’¹⁴².

Ello enlaza con la afirmación de Susan Haack¹⁴³ según la cual se dan en James dos afirmaciones contradictorias sobre la verdad. Por un lado se afirma que la verdad es descubierta y, por lo tanto, debería ser anterior a nuestro encuentro con ella. Por otro, en cambio, se sostiene que la verdad es construida, en cuyo caso no puede existir con anterioridad al propio proceso de su construcción.

Para entender esta aparente inconsistencia jamesiana, Haack nos recuerda que debemos tener en cuenta que James trataba de establecer una distinción entre verdad a largo plazo y verdad a corto plazo¹⁴⁴. Está claro que son nuestras creencias las que deben ser verificadas. Ahora bien, la verificación de una creencia puede no ser posible actualmente, lo cual explica la diferencia entre la verdad a largo y a corto plazo en términos de juicios verificables y juicios ya verificados mediante la satisfacción de nuestras expectativas.

Haack sugiere que podríamos sentirnos tentados a utilizar la palabra ‘verificación’ para referirnos sólo a la llamada ‘verdad a corto plazo’ y reservar el término ‘verdad’ para el largo plazo queriendo resaltar con ello dos cosas:

¹⁴² C. Morris, “James on Truth”, op. cit., p. 62. La traducción es nuestra.

¹⁴³ Cfr. S. Haack, “Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XX, 1984, pp. 269-278.

¹⁴⁴ “This regulative notion of a potential better truth to be established later, possibly to be established some day absolutely, and having powers of retroactive legislation, turns its face, like all pragmatist notions, towards concreteness of fact, and towards the future. Like the half-truths, the absolute truth will have to be *made*, made as a relation incidental to the growth of a mass of verification-experience, to which the half-true ideas are all along contributing their quota.” W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 584.

1. Que lo actualmente verificado no es definitivamente verdadero, esto es, que es falible y que, por lo tanto, no puede ser afirmada su verdad de forma concluyente. Que su *verdad* es el resultado de un proceso indefinido. Es decir, que se construye su verdad.
2. Que lo que sea la verdad definitiva –a largo plazo– es algo independiente de su verificación y de su conocimiento concreto por nuestra parte. Que su *verdad* es anterior a todo proceso y actividad humana. Esto es, que su verdad es descubierta.

No podemos excluir que James tuviera algo semejante en mente cuando pensaba en la verdad construida y la verdad descubierta, y hasta es muy posible que esto ocurriese por un intento de salvar lo insalvable, desde el punto de vista pragmático, de la concepción de la verdad de su amigo Peirce –quien la sustenta en una concepción de la realidad muy semejante, prácticamente, a la de las ciencias físicas que encaja perfectamente con su concepción de la verdad como convergencia a largo plazo. Pero, de hecho, del análisis que realiza James del problema de la verdad se deduce, en nuestra opinión, que, de las dos afirmaciones arriba indicadas, *si bien la primera es cierta, la segunda no lo es de ningún modo.*

La verdad a largo plazo parece tener, en principio, un carácter de verdad descubierta, de verdad que lo ha sido siempre con independencia de que no se haya encontrado. De este modo, se pondrían entender las contradictorias afirmaciones de James respecto a la verdad. Pero, pese a todo, hay un sentido en el que la verdad a largo plazo *se hace.*

Verdad y Realidad

Aunque la realidad es independiente, somos nosotros los que construimos los esquemas categoriales que nos permiten describirla. Dichos esquemas son unos más adecuados a la realidad que otros y ello no depende de nosotros sino de un hipotético acuerdo con dicha realidad. Ahora bien, sin el concurso de nuestra actividad, los esquemas de categorías no harían descripciones susceptibles de ser calificadas como verdaderas o falsas. La verdad a largo plazo no es la verdad desde el punto de vista de Dios, como querría el racionalismo al que James critica. Lo cierto es que nuestra contribución es esencial para la constitución de la propia realidad, ahora bien, mientras que para Peirce nuestra contribución a la noción de realidad está mediada por la representación –hecho que constituye su teoría semiótica–, para James nuestra contribución a la noción de realidad está mediada por nuestros intereses particulares –lo que es el meollo de su ‘Humanismo’–, hasta tal punto que puede darse el caso de que coexistan distintas construcciones, verdaderas todas ellas, que den cuenta y construyan *satisfactoriamente* la realidad; en ello consiste el pluralismo propio del pragmatismo jamesiano. En palabras de James:

En todos estos casos hacemos humanamente una *adición* a una realidad sensible, y la realidad tolera tal adición. Todas las adiciones concuerdan con la realidad, se adaptan a ella mientras que la construyen. Ninguna de ellas es falsa. Cuál de ellas puede considerarse más cierta, depende enteramente del uso humano que se haga de la realidad¹⁴⁵.

¹⁴⁵ W. James, “Pragmatism and humanism”, *Pragmatism*, p. 597. Trad., *Lecciones de pragmatismo*, p. 77.

A nosotros nos parece claro que el concepto de verdad de Peirce se viene abajo con esta interpretación jamesiana de la construcción de la realidad, precisamente porque esta última desmonta el concepto de realidad estática que, sino en la letra sí en el espíritu, Peirce compartía con la tradición racionalista.

Por lo tanto, en realidad, la verdad a largo plazo es concebida por James, igual que la verdad a corto plazo, en términos pragmáticos, por cuanto James excluye la posibilidad de que sea auténticamente verdadera si se sitúa más allá de toda posible verificación en nuestra experiencia futura. Es decir, es un requisito de la verdad que sea potencialmente verificable y la verificación –en un sentido amplio de este término acorde con la concepción de la verdad de James– debe traducirse, hablando con generalidad, como la satisfacción de nuestros intereses. El aspecto verificacionista –la satisfacción de nuestros intereses aún como mera posibilidad futura¹⁴⁶–, la acción y el proceso constructivo, deben estar presentes en ambas concepciones de la verdad.

El hecho de que la verdad a corto plazo muestre, de manera más evidente, las características arriba señaladas hace que no sea casual que James exprese su simpatía por este tipo de verdad que ya se ha verificado mediante la satisfacción de nuestras expectativas, aunque sea falible¹⁴⁷. Dicha preferencia, que es una opción por la verdad relativa –juzgada desde un punto de vista esencialista– y concreta frente a la verdad absoluta y abstracta –propia,

¹⁴⁶ “The practical value of true ideas is thus primarily derived from the practical importance of their objects to us. Their objects are, indeed, not important at all times [...] Yet since almost any object may some day become temporarily important, the advantage of having a general stock of *extra* truths, of ideas that shall be true of merely possible situations, is obvious.” W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, op. cit., p. 575.

¹⁴⁷ “The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its *verif-ication*. Its validity is the process of its *valid-ation*.” W. James, *ibid.*, p. 574.

Verdad y Realidad

precisamente, de las posturas esencialistas— es la que indujo a Peirce a calificar de nominalista la filosofía de su amigo. La verdad a corto plazo de James expresa perfectamente el carácter de una verdad construida, que se hace y que, por tanto, no preexiste a su establecimiento; una verdad con carácter procesual y mutable. En definitiva, una verdad que Peirce no puede admitir *en la práctica* porque su concepción de la realidad como Segundidad, como aquello que ofrece resistencia a ser ignorado, se lo impide. Pero, según Haack:

De hecho, James dice que es el *pragmatismo* el que lo inclina en esta dirección; Peirce, sin embargo, aunque también pragmatista, es un realista, y *sus* intereses favorecen la noción de verdad a largo plazo¹⁴⁸.

Esta interpretación de S. Haack da en la diana, a nuestro parecer, al identificar las diferencias entre la concepción de la verdad de estos dos pragmatistas como un problema radicado en la diferente concepción de la realidad que ambos sostienen. Justamente esto es lo que hace de James, creemos, el verdadero representante de un pragmatismo consecuente que permite fundamentar una auténtica teoría pragmatista de la verdad.

Hay quien piensa, no obstante, como C. Hookway¹⁴⁹, que a pesar de que en Peirce queda claro que la realidad es algo independiente de lo que cualquiera piense sobre ella, su concepción de lo real es similar a la de James

¹⁴⁸ S. Haack, “Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?”, op. cit., p. 271. La traducción es nuestra.

¹⁴⁹ Cfr., C. Hookway, “Truth and Reality: Putnam and the Pragmatist Conception of Truth”, pp. 1-26.

por cuanto, según él, en ambos se la considera como relativa al pensamiento o a los intereses y deseos humanos. Cómo es posible la compatibilidad entre la afirmación peirceana de independencia de la realidad con el hecho de que sea relativa al pensamiento es un problema que nos parece que no queda resuelto en Peirce. En palabras del propio Hookway:

Muchos lectores se preguntarán cómo alguien que explica la realidad en términos de convergencia predestinada puede aprobar estas afirmaciones [de que lo real sea relativo al pensamiento y a los intereses humanos] [...] ello refleja un cambio en la posición filosófica de Peirce, pero es un cambio en lo que piensa acerca de la *realidad*, no un cambio respecto a lo que piensa acerca de la *verdad*¹⁵⁰.

El concepto de realidad en Peirce, dice Hookway, permite establecer, sin duda, similitudes con una concepción absoluta de la verdad –desde nuestro propio punto de vista es claro que las hay, aunque estas sean *prácticas*, a saber, el mantenimiento de una confianza en la verdad similar a la de la tradición–, pero su concepto de realidad es lo suficientemente problemático para que se puedan encontrar en Peirce formulaciones que lo acercarán al de James¹⁵¹. No

¹⁵⁰ Ibid., p. 14. La traducción es nuestra.

¹⁵¹ Es cierto que la realidad de ciertos universales, que es en lo que está pensando Hookway, introduce un factor ajeno a la realidad externa e independiente en la concepción de la realidad de Peirce, algo así como una Segundidad de la Terceridad, que desempeña, sin duda, un papel de la máxima relevancia en la teoría peirceana en el que nosotros no nos hemos detenido. Ahora bien, ello no impide que lo real externo, la Segundidad, en el sentido ordinario que le da Peirce, siga teniendo una importancia crucial, lo que impide, a nuestro juicio, que podamos identificar la teoría peirceana con la de James.

Verdad y Realidad

hay razones para suponer en Peirce, afirma Hookway¹⁵², un compromiso con la concepción absoluta de la realidad antes que con una postura más próxima a la valoración de los intereses y perspectivas humanos.

Pudiera ser así, pero nosotros pensamos que si no hay razones para suponer dicho compromiso tampoco hay razones para suponer lo contrario –de hecho, nosotros venimos afirmando que sí hay en Peirce razones para suponer una concepción absoluta, *en la práctica*, de la realidad–. En cualquier caso, puestos a optar por una clara opción pragmática de consideración de los intereses y la acción, ¿por qué no decidirse por una que, cuando menos, no ofrece dudas en cuanto a su concepción de lo real, puesto que James, a nuestro juicio, no se muestra equívoco en su consideración de lo real como algo en cuya constitución intervenimos los seres humanos?

Peirce es un realista –aunque atípico–, he ahí todo el problema. Pero es un enorme problema, pues, si es indudable que en su ánimo estaba defender las posturas pragmáticas respecto a la verdad, el lastre que suponía su concepción de la realidad le impidió hacerlo de manera consecuente.

No es que la teoría de Peirce sobre la realidad identifique a ésta, sin más, –queremos insistir en ello– con ‘lo dado’; la identificación de lo real como lo cognoscible impide tachar a Peirce, a nuestro juicio, de realista absoluto pero ello sólo desde un punto de vista *teórico*. El problema reside en que, al *identificar* la *verdad* en el largo plazo con la *opinión final predestinada*

¹⁵² “We have noticed some similarities between his view and the absolute conception; but we have also failed to find any formulations that unequivocally commit Peirce to the absolute conception rather than to a related but less restrictive view of reality. It may be futile to speculate about how Peirce should have responded had these alternatives been presented to him, but I am inclined to think that he had no reason to prefer the absolute conception.”. C. Hookway, op. cit., pp. 20-21. La traducción es nuestra.

de los investigadores y a ésta con la *representación de la realidad*, sólo consigue que, en la *práctica*, no podamos diferenciar *su* realidad de la realidad estática del racionalismo –y en general, de toda la tradición filosófica– que está ahí, esperando a ser descubierta por nosotros.

Los efectos de esta *irrelevancia práctica* de la diferencia entre el concepto de realidad peirceano y el de la tradición no pueden ser más desastrosos, desde un punto de vista pragmático, para la concepción de la verdad peirceana. El principal efecto negativo es que las diferencias prácticas de la concepción de la verdad de Peirce respecto de la tradición serán, inevitablemente, nulas. En el fondo, prácticamente hablando, no hay diferencias entre la verdad de Peirce y la de las teorías correspondentistas, basadas en el realismo, pese a todas las matizaciones teóricas que Peirce introduce.

El pragmatismo consecuente que encarna James, en cambio, ha conseguido eliminar la suposición básica que viciaba el planteamiento peirceano sobre la verdad porque, como James dice:

[H]emos comprendido que incluso la fórmula más cierta puede ser un artificio humano y no una transcripción literal [...] Es dudoso que exista actualmente algún teorizante, ya sea en matemáticas, lógica, física o biología que se imagine a sí mismo como un literal reeditor de procesos de naturaleza o pensamientos de Dios¹⁵³.

¹⁵³ W. James, “Humanism and Truth”, *The Meaning of Truth*, p. 860. Trad., *El significado de la verdad*, 1974, p. 88

Verdad y Realidad

El resultado es que James se niega a establecer cualquier tipo de compromiso con una postura que tienda a considerar la realidad de manera absoluta o con una teoría cuyas consecuencias prácticas, para la realidad y la verdad, fueran las mismas que las de una teoría de ese tipo. Hacerlo significaría renunciar a lo más valioso que la filosofía pragmatista aporta a la discusión sobre la concepción de la verdad –que es el corolario de la concepción de James–, la afirmación de que *la verdad se construye porque, de alguna manera, la realidad de la que tiene que dar cuenta, en buena medida, se constituye con nuestro concurso.*

Ello no significa que la realidad sea enteramente constituida por nosotros. En ella queda un resto de independencia que impide que cualquier afirmación que se le aplique pueda ser considerada, sin más, verdadera:

Decir que nuestro pensamiento no ‘hace’ a esta realidad significa pragmáticamente que si nuestro pensamiento particular fuera aniquilado, la realidad aún existiría en alguna forma, aunque posiblemente sería una forma a la que le faltaría algo que nuestro pensamiento proporciona.

Que la realidad es ‘independiente’ significa que existe algo en toda experiencia que escapa a nuestro arbitrario control. Si es una experiencia sensible, coacciona a nuestra atención; si es una secuencia, no podemos invertirla; si comparamos dos términos, sólo podemos llegar a un resultado. Hay un empuje, una urgencia, dentro de nuestra misma experiencia, contra la que somos impotentes en conjunto, y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia¹⁵⁴.

¹⁵⁴ W. James, *ibid.*, p. 865. Trad., *ibid.*, pp. 94-95.

Ahora bien, pese a esta afirmación, y a otras muchas del mismo estilo, sobre la filosofía de James ha planeado, no obstante, el peligro de que fuese identificada, de un modo apresurado, con posturas relativistas, peligro del que el propio James fue consciente y del que intentó escapar, creemos, con éxito.

Si, como James afirma, nuestros esquemas conceptuales constituyen de algún modo la realidad, ella misma resulta mutable, *plástica* y, por ello, la verdad resultante consiste en un proceso indefinido de construcción, en el que las creencias humanas se verifican en función de los satisfactorios resultados que se siguen de tomarlas por ciertas *pero* en un determinado momento, finito y cambiante, de dicho proceso.

Esto implica, como diría James¹⁵⁵, estar dispuesto a llamar falso mañana a lo que hoy llamamos verdadero, y concebir la verdad última como un ideal más que como algo que pueda ser establecido definitivamente. El peligro del que hablábamos salta a la vista. ¿No será la doctrina de James una nueva versión del relativismo subjetivista, propio de toda postura escéptica, que trata de minar el concepto de verdad desde los tiempos de Protágoras?

Nosotros creemos que no, porque en James nunca se pierde de vista la existencia de un mundo compartido, como dice H. Putnam:

Es precisamente el hecho de que el énfasis de James en lo que él llama la ‘plasticidad’ de la verdad, en nuestra función de ‘codeterminantes de la verdad, por un lado’, se equilibra por la insistencia en que compartimos y percibimos un mundo común, por la insistencia en que ‘registramos la

¹⁵⁵ Cfr. Supra, nota 82, p. 59.

Verdad y Realidad

verdad que ayudamos a crear', lo que lo distancia de toda forma de escepticismo¹⁵⁶.

Esto no significa, no obstante, que este mundo compartido sea necesariamente entendido de una manera unívoca. En otras palabras, James se pronuncia por una filosofía 'pluralista', que designa con el nombre de *pluralismo noético*.

Por razones que trataremos de aclarar en la segunda parte de la tesis, dedicada al *empirismo radical* jamesiano y su noción de experiencia, nosotros proponemos calificar el pluralismo de James también como *ontológico –no sólo noético*. Tenemos que decir, además, que pensamos que la expresión *pluralismo noético*, siendo lo noético de carácter intelectual, puede confundirnos en el sentido de que, como veremos en la explicación que trataremos de dar de la noción de *experiencia pura*, al considerar la realidad en tanto *conocida* lo que obtenemos es fundamentalmente un monismo epistemológico y cabría la posibilidad de que se creyera que James entra en contradicción consigo mismo.

El *pluralismo ontológico* es compatible, como veremos, con su *empirismo radical*, que no es otra cosa más que un *monismo neutral* que no renuncia a la consideración de una única 'especie' de realidad –la *experiencia pura*– ni psíquica, ni física –o mejor aún, que puede interpretarse, en el proceso cognoscitivo, como una u otra en función del tipo de relaciones que se establezcan entre el elemento *conocedor* y el que es *conocido*– si bien pone el

¹⁵⁶ H. Putnam, "The Permanence of William James", *Pragmatism. An Open Question*, p. 20. La traducción es nuestra.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

acento en la existencia, dentro de esa propia realidad, de continuidades y discontinuidades *realmente* experimentables.

SEGUNDA PARTE

*EL EMPIRISMO RADICAL. LA
EXPERIENCIA PURA*

2.1. EL EMPIRISMO RADICAL . EL MONISMO EPISTEMOLÓGICO NEUTRAL

2.1.1. EL EMPIRISMO RADICAL: UNA DOCTRINA EPISTEMOLÓGICA

Puesto que James expresamente califica su doctrina sobre la experiencia como empirista, está claro que se siente dentro de esa tradición filosófica tan propia de la cultura anglosajona. No obstante, también mantiene una cierta distancia –que se manifiesta en el calificativo de ‘radical’ que reserva para su propia versión del empirismo– con esta corriente de pensamiento porque considera que el empirismo tradicional no ha sabido dar cuenta de *toda* la experiencia. Por ello, lo primero que debemos hacer es escuchar lo que James tiene que decirnos acerca de las condiciones que tiene que cumplir un empirismo para ser radical:

Para ser radical, un empirismo no debe admitir en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluir de ellas ningún elemento que se experimente directamente. Para tal filosofía, *las relaciones que conectan experiencias deben ellas mismas ser relaciones experimentadas, y cualquier clase de relación experimentada se debe considerar tan ‘verdadera’ como cualquier cosa en el sistema*

[...] Ahora, el empirismo ordinario, a pesar del hecho de que las relaciones conjuntivas y disyuntivas se presenten ellas mismas como siendo partes totalmente coordinadas de la experiencia, ha demostrado siempre una tendencia a eliminar las conexiones de las cosas, y a insistir más en las separaciones [...] El resultado natural de tal imagen del mundo han sido los esfuerzos del racionalismo por corregir sus incoherencias mediante la adición de agentes de unificación transexperienciales, sustancias, categorías intelectuales y potencias, o Egos; mientras que, si el empirismo simplemente hubiera sido radical y hubiera tomado todo lo que viene sin desaprobarlo, la conjunción tanto como la separación, cada uno en su valor nominal, los resultados podrían no haber necesitado ninguna corrección artificial¹⁵⁷.

El empirismo radical tratará pues de captar la experiencia tal como realmente es para superar las tendencias opuestas del empirismo clásico y del racionalismo.

Ahora bien, hay que aclarar, antes de continuar, que el título de todo el apartado 2.1. responde a un intento por nuestra parte de resumir la interpretación que hacemos de la posición epistemológica de James –que esto es, en definitiva el empirismo radical– para confrontarla con lo que nosotros consideramos su ontología pluralista y mostrar tanto la compatibilidad de ambas, como el hecho de que la experiencia, tal como es entendida por James, es un elemento primigenio, el punto de partida desde el que, como veremos más adelante, se postula su pluralismo noético y ontológico.

¹⁵⁷ W. James, “A World of Pure Experience”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 43-44. La traducción es nuestra.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

En la primera parte de esta tesis hemos analizado los conceptos de verdad y realidad en William James y mostrado como, a nuestro juicio, frente a la falta de diferencia pragmática entre el concepto de realidad de Peirce y el de la tradición filosófica racionalista, el concepto de realidad de James ofrece una interpretación diferente a la tradicional, lo que permite dar un nuevo enfoque radicalmente pragmatista al tema de la verdad.

En esta novedosa concepción de la verdad elaborada por James está involucrado su pluralismo que es, por lo tanto, una de las doctrinas esenciales para comprender su pensamiento. Por eso es muy importante en este momento tratar de aclarar la relación entre este pluralismo, que nosotros también calificamos como ontológico –puesto que considera ‘lo dado’ como algo plástico, intrínsecamente interpretable–, y su concepción de la experiencia.

Lo que James entiende por experiencia constituye su doctrina del *empirismo radical* que debe ser considerada monista –cosa que, por otra parte, ya ha sido sostenida por filósofos de la talla de B. Russell, quien identificó el empirismo radical jamesiano como un *monismo neutral*¹⁵⁸ que era, prácticamente, la única parte de la teoría del conocimiento jamesiana que el filósofo británico apreciaba, como hace notar H. Putnam¹⁵⁹.

Ahora bien, el monismo presente en el empirismo radical jamesiano tiene, desde nuestro punto de vista, un matiz esencialmente epistemológico, por lo que para referirnos al tratamiento jamesiano del concepto de experiencia

¹⁵⁸ Cfr. B. Russell, “Sobre la naturaleza del conocimiento directo”, *Lógica y conocimiento*, pp. 175-244.

¹⁵⁹ “Russell despised James's views on truth, of which he presents a mere caricature, but admired James's ‘neutral monism’ –which was Russell’s term for what James himself called ‘radical empiricism.’” H. Putnam, “The Permanence of William James”, *Pragmatism. An Open Question*, pp. 5-6.

utilizaremos la expresión *monismo epistemológico*¹⁶⁰ *neutral* –sin perjuicio del uso del término russelliano de *monismo neutral*– porque con esta expresión queremos resaltar dos aspectos distintos, aunque relacionados e igualmente importantes, presentes en la concepción, que a nuestro juicio, James tiene de la experiencia:

1. Mediante el uso de la expresión *monismo epistemológico* pretendemos aclarar que lo que se decide en la doctrina del empirismo radical se limita al ámbito del conocimiento y no prejuzga lo que ha de suceder con la ‘realidad externa’ puesto que James sólo consiente en hablar de realidad en cuanto ‘realidad experimentada’. Este monismo atañe tan solo a la concepción que James tenía sobre el resultado de las operaciones cognoscitivas. Es, por ello, un monismo estrictamente epistemológico perfectamente compatible con su doctrina del pluralismo que, por su parte, no es sólo noético sino también ontológico.
2. Mediante el uso del calificativo *neutral* añadido al la expresión *monismo epistemológico*, designamos lo que B. Russell indica mediante el término *monismo neutral* y el propio James explica

¹⁶⁰ Hemos preferido el uso del adjetivo ‘epistemológico’ en lugar del adjetivo ‘gnoseológico’ porque a pesar de que el campo de aplicación de este último, al menos en el ámbito de la filosofía en idioma castellano, es más amplio y se correspondería, en nuestra tradición filosófica, más exactamente con lo que James entiende por conocimiento –que no se limitaría al campo de las ciencias– es, sin embargo, de uso mucho menos frecuente en la tradición anglosajona, a la que pertenece W. James, donde se usan preferentemente los términos ‘epistemología’ y ‘epistemológico’.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

en su doctrina del *empirismo radical*, esto es, el hecho de que el monismo jamesiano no trata de reducir el objeto al sujeto o viceversa. Por el contrario, la única entidad resultante, la *experiencia pura*, tiene una naturaleza que, al no ser ni material ni mental, no se compromete con los monismos ontológicos materialista o idealista. De hecho no se vincula con ninguna otra visión unificadora de la realidad *fuera de la estrictamente epistémica* con lo que se refuerza, de hecho, su carácter exclusivamente epistemológico.

Estos dos aspectos presentes, en nuestra opinión, en la doctrina del empirismo radical permiten evitar un problema que podría surgir a causa de la definición de esta teoría como monista, el de la posible disfunción entre la ontología pluralista de James y la afirmación del empirismo radical, de que mundo y mente son una sola entidad¹⁶¹.

En otras palabras, el problema se produciría si esa entidad única que conforman mundo y mente fuese entendida por James como una especie de Absoluto, allanador de toda diferencia empírica, de toda diversidad real, bajo un concepto unificador que cierre un sistema perfecto y acabado de la realidad, al estilo de lo que la Materia o la Mente han sido para la ciencia y la filosofía

¹⁶¹ “Il est vrai que nous opposons habituellement nos images intérieures aux objets, et que nous les considérons comme de petites copies, comme des calques ou doubles, affaiblis, de ces derniers. C'est qu'un objet présent a une vivacité et une netteté supérieures à celles de l'image. Il lui fait ainsi contraste; et pour me servir de l'excellent mot de Taine, il lui sert de *réducteur*. Quand les deux sont présents ensemble, l'objet prend le premier plan et l'image 'recule', devient une chose 'absente'. Mais cet objet présent, qu'est-il en lui même? De quelle étoffe est-il fait? De la même étoffe que l'image. Il est fait de *sensations*; il est chose perçue. Son *esse est percipi*, et lui et l'image sont génériquement homogènes.” W. James: “La notion de conscience”. *Essays in radical empiricism*, pp. 214-15

idealista respectivamente¹⁶²; esto es, si el concepto de ‘experiencia pura’ fuera un concepto ontológico¹⁶³.

La siguiente crítica de B. Russell a la noción jamesiana de ‘experiencia pura’ –pese a su respeto por la teoría del empirismo radical– nos servirá para aclarar lo que queremos decir:

Se verá que esta doctrina [de la experiencia pura] suprime la distinción entre mente y materia, si se considera como una distinción entre dos clases diferentes de lo que James llama ‘material, o materia prima’. Por consiguiente, los que coinciden con James en esta cuestión sustentan lo que llaman ‘monismo neutral’ según el cual la materia de que está

¹⁶² “Todo el que quiera sobrepasar estas desalentadoras realidades –desalentadoras al que contempla con intención de encontrar al cosmos como un sistema perfecto y grandioso– deberá buscar un Absoluto que se encargue de todas las lagunas e imperfecciones [...] El materialismo ofrece el absoluto más sencillo y una conveniente filosofía para la ciencia, que pierde pie cuando no es posible medirla reduciendo lo mixto o variable a lo homogéneo.

El absoluto opuesto es, desde luego, la Mente. Los pensadores que escogen la Mente como la sustancia unificadora [...] plantean a un pensador todo poderoso que, al conocer todas las cosas las hace reales. Tal mente se ha llamado Dios [...] la ciencia había menoscabado todas las ideas que fueran antropomórficas [...] De allí su sustitución, en los filósofos llamados idealistas, por una entidad llamada la Idea Absoluta, o simplemente el Absoluto.” J. Barzun, *Un paseo con William James*, pp. 125-126.

¹⁶³ James –en su texto “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstandings”, “Fourth misunderstanding: No pragmatist can be a realist in his epistemology”, *The Meaning of Truth*, pp. 922-926– quiere defenderse del relativismo del que se le acusa en su doctrina de la verdad, afirmando que, en ella, postula la realidad desde el principio. Sin embargo él no es un realista en el sentido ontológico del término sino un realista epistemológico. Finalmente, el pluralismo ontológico que, según nosotros va proponer, deriva, en su caso, de un realismo epistemológico. Siguiendo el razonamiento de U. Moulines –“What Classes of Things Are There?”, *Truth in Perspective*, pp. 317-330– según el cual primero es el conocer y después el ser; primero la epistemología y después la ontología; nosotros atribuimos esta sucesión a James. El propio Moulines, en cambio, atribuye a Peirce, en apoyo de nuestra tesis, un Realismo Metafísico –u ontológico, como preferimos llamarle– fundamentado en la noción peirceana de ‘Convergencia Final’ –Cfr. *Ibid.*, p. 322.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

construido el mundo no es ni mente ni materia, sino algo anterior a ambos. El mismo James no desarrolla esta implicación de su teoría; por el contrario, su uso de la frase ‘experiencia pura’ apunta a un quizás inconsciente idealismo berkeleyano [...] El sentido común sostiene que muchas cosas que ocurren no son ‘experimentadas’; por ejemplo, acontecimientos que suceden en el lado invisible de la luna. Berkeley y Hegel, por razones diferentes, niegan esto y sostienen que lo que no es experimentado no es nada [...] Si hemos de adherirnos al criterio de que la ‘materia prima’ del mundo es ‘experiencia’ será necesario inventar explicaciones detalladas y aceptables de lo que queremos decir con cosas tales como el lado invisible de la luna. Y a menos que podamos inferir cosas no experimentadas de cosas experimentadas, encontraremos dificultades para hallar razones para creer en la existencia de algo que no seamos nosotros mismos. Es verdad que James niega esto, pero sus razones no son muy convincentes¹⁶⁴.

Nosotros no creemos que Russell haga justicia a James con estas afirmaciones porque no creemos que James tuviera realmente en mente la consideración de la ‘experiencia pura’ desde un punto de vista ontológico –no pensamos que lo que afirmaba James al respecto fuera, de hecho, más allá del plano puramente epistemológico–, es decir, no creemos que sintiera la necesidad de determinar con este concepto la existencia o no existencia de la realidad extramental –que es lo que parece creer Russell que debiera haber hecho o que, de hecho, hizo James. Es cierto, sin embargo, que cuando Russell afirma que lo que entiende James por ‘experiencia pura’ *quizás* apunte hacia

¹⁶⁴ B. Russell, *History of the Western Philosophy*, p. 841. Trad., *Historia de la Filosofía*, pp. 868-869.

algo semejante al *esse est percipere et percipi* berkeleyano¹⁶⁵, está poniendo de relieve que existe una indefinición en James respecto a la calificación ontológica de la expresión ‘experiencia pura’. Ocurre, no obstante, que dicha indefinición es, según nuestra interpretación, si no buscada conscientemente, sí fruto del hecho de que, como hemos dicho, nunca se planteó utilizar este concepto ontológicamente.

La duda sobre la posible oposición entre la ontología pluralista de James y su creencia de que mundo y mente son una única entidad, se sostiene sobre la afirmación de que *experiencia y realidad son lo mismo*¹⁶⁶ *porque la realidad no es nada si no es conocida, si en su constitución no entra a formar parte la actividad humana.*

Pero en donde se despierta la duda se encuentra, asimismo, la respuesta. Si lo real es lo cognoscible puede entenderse perfectamente que el monismo del empirismo radical se refiere al proceso de la experiencia. El empirismo radical, tal como nosotros lo entendemos, no trata de ser una explicación sobre una supuesta realidad última o definitiva –como la Materia o la Mente o como un Absoluto que abarque a ambas– al margen de nuestra experiencia, sino que trata de poner en claro, precisamente, nuestra experiencia; pero como esta experiencia es la única forma en que la realidad se constituye como tal para nosotros, es fácil confundir el empirismo radical con una explicación de la

¹⁶⁵ James *parece* manifestarlo expresamente en alguna ocasión. Cfr. Supra, nota 161. Sin embargo, no creemos que manifestaciones de este tipo vayan más allá de ser una muestra más de la falta de sistematicidad del pensamiento jamesiano. En cualquier caso, cuando declara, refiriéndose al objeto que “son *esse est percipi*, et lui et l’image sont génériquement homogènes”, nada dice sobre que el objeto del que habla sea externo a la propia experiencia cognoscitiva, de hecho, en el mismo texto citado, James se refiere al objeto como “objet présent”; no tenemos, por tanto, por qué presuponer que se hable aquí de nada que esté fuera del ámbito de lo estrictamente epistemológico.

¹⁶⁶ Cfr. W. James “The Relation Between Knower and Know”, *The Meaning of Truth*, pp. 883-884.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

realidad transempírica sin advertir que, en la filosofía de James, por definición, no se considera la posibilidad de abordar una realidad de este tipo.

Lo que nos proponemos mostrar es, pues, que este conflicto, aun aceptando el calificativo de monismo para la doctrina del empirismo radical jamesiano, no se produce en absoluto ya que W. James elaboró esta teoría y la del pluralismo de tal forma que quedan perfectamente delimitados sus ámbitos de aplicación sin que se produzcan interferencias entre ambos.

El pluralismo atiende a la realidad, al mundo, en tanto que *conjunto de sistemas abiertos, indeterminados o, mejor aún, que admiten múltiples determinaciones* no preestablecidas¹⁶⁷. El empirismo radical, por su parte, considera la realidad como *formando una única entidad con la mente* –y, en este sentido, como ya *determinada en una experiencia* concreta fruto de una opción humana entre diversas posibilidades– porque lo que le interesa a James es explicar el fenómeno mismo del conocimiento mediante el cual la realidad cobra sentido para nosotros.

¹⁶⁷ Cfr. “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, pp. 597-598, donde se dice que los objetos pueden ser entendidos de distintas maneras. En este mismo sentido James afirma que lo que sea la cosa dependerá de las circunstancias de su intérprete: “We break the flux of sensible reality into things, then, at our will. We create the subjects of our true as well as of our false propositions.

We create the predicates also [...] you can't weed out the human contribution.” Ibid., p. 598.

2.1.2. EL MONISMO NEUTRAL

El punto de partida de la reflexión de James sobre la experiencia es la insatisfacción con la explicación del fenómeno cognoscitivo que hasta el momento se había venido haciendo y que, en opinión de A. M. Faerna¹⁶⁸ que suscribimos, le conduce a la búsqueda de una explicación pragmatista del mismo.

La postura tradicional respecto del problema del conocimiento puede resumirse diciendo que, según parece, el sentido común demanda la existencia de dos elementos contrapuestos que puedan jugar, respectivamente, los papeles de conocedor y conocido.

Respondiendo a esta solicitud del sentido común, dice James¹⁶⁹, la historia de la filosofía ha consagrado una serie de fórmulas que tratan de atrapar esta oposición entre dos términos que parece ser necesaria para entender el conocimiento. Espíritu y materia, o alma y cuerpo, han sido algunas de las recetas más comunes para resumir la cuestión.

Como señala James en “The Relation Between Knower and Known”¹⁷⁰,

¹⁶⁸ “La falta de un análisis satisfactorio de la facultad cognoscitiva humana se le hizo patente a James mientras trabajaba en sus *Principios de psicología*, en la década de 1880. El hecho de que el conocimiento ponga en relación a la mente con algo que no es mental indicaba para él que se trataba de un tema más allá del alcance de la psicología, y por esta razón quedó fuera de los *Principios*. Así se vio conducido hacia un tratamiento filosófico de la cuestión, para el que ciertamente encontró en el pragmatismo de Peirce una inspiración definitiva”. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, p. 116.

¹⁶⁹ Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 1.

¹⁷⁰ Cfr. W. James, “The Relación Between Knower and Known”, op. cit., p.881.

distintas teorías han propuesto soluciones diversas para explicar la relación entre ambos polos del conocimiento. Las teorías representativas, por ejemplo, han colocado una imagen o contenido mental como intermediario entre sujeto y objeto. Las teorías del sentido común, por su parte, han prescindido de tales elementos intermedios y dan un salto autotranscendental entre ambos términos salto que, finalmente, las teorías trascendentalistas consideran imposible de realizar por parte de un conocedor finito, por lo que recurren a un Absoluto encargado de realizarlo. Pero, en definitiva, en todas estas teorías sujeto y objeto son polos opuestos, términos antitéticos, en el proceso del conocimiento.

Ni siquiera la revolución kantiana parece cambiar sustancialmente la cuestión. Para los kantianos la palabra ‘conciencia’ venía a señalar el carácter estructuralmente dualista de la experiencia como un conjunto sujeto-objeto. Aunque su dualismo es distinto al primitivo mente-materia o alma-cuerpo, se ven forzados a admitir la existencia de la conciencia¹⁷¹ porque consideran que constituye uno de los factores que, de no ser supuestos, harían imposible la comprensión de la experiencia.

Parece, pues, que tratar de explicar el fenómeno del conocimiento como un proceso en oposición al dualismo imperante es un intento condenado al fracaso, porque va en contra tanto del dictado del sentido común como de la tradición. Y, sin embargo, esto es lo que James se propone hacer.

Para él la conciencia no es una entidad sino, simplemente, un prejuicio que será preciso eliminar dando un paso más allá de lo que había hecho el kantismo. En palabras del propio James:

¹⁷¹ “Thus, for these belated drinkers at the Kantian spring, we should have to admit consciousness as an ‘epistemological’ necessity, even if we had no direct evidence of its being there.” W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, op. cit., p. 6.

Creo que la ‘conciencia’, una vez se ha evaporado a este estado de pura diafanidad [en el que la había dejado el análisis kantiano], está a punto de desaparecer completamente. Es el nombre de algo inexistente, y no tiene derecho a un lugar entre los primeros principios. Los que se aferran a él lo hacen a un mero eco, al débil rumor dejado en el aire de la filosofía por la desaparecida ‘alma’¹⁷².

Así, James rompe definitivamente con la visión del conocimiento como un equilibrio entre dos términos contrapuestos. Pero ello no significa que la renuncia al concepto de conciencia, al menos en el sentido ontológico en el que había sido entendido hasta el momento¹⁷³, lo eche en brazos de su opuesto, el concepto de mundo objetivo o materia; pues la conciencia cumple un papel, representa una función, a saber: unificar la diversidad sensorial.

Según James hay una única sustancia de la cual se compone todo, la ‘experiencia pura’, y es esta afirmación la que permite sustentar la opinión de que existe cierta contradicción entre sus declaraciones pluralistas y el monismo presente en ella. Pero, realmente, ¿qué se está diciendo aquí? No, desde luego, que toda la realidad sea asimilable a la conciencia, pues acabamos de ver cómo la destierra del Olimpo de los primeros principios, pero tampoco que pueda identificarse con lo físico, la materia, lo objetivo o como quiera que denominemos a la otra cara del dualismo clásico que hemos dibujado al comienzo de esta reflexión. Lo que plantea James es, con seguridad, un monismo pero ni idealista ni materialista, sino neutral respecto a estos

¹⁷² Ibid., p. 2. La traducción es nuestra.

¹⁷³ “Let me then immediately explain that I mean only to deny that the word [conciencia] stands for an entity, but to insist most emphatically that it does stand for a function.” Ibid., p. 3.

términos.

B. Russell, como ya hemos señalado, lo ve claro cuando afirma:

William James y los realistas americanos han insistido en que no hay cosas a las que específicamente corresponda el carácter de ‘mentales’, sino que aquellas cosas que llamamos mentales resultan ser idénticas a las llamadas físicas, difiriendo las unas de las otras meramente por su contexto y su modo de agrupación [...] niegan que haya característica ninguna, a que llamar ‘mental’, que nos sea revelada por introspección. Puede llamarse ‘monistas neutrales’ a quienes sostienen esta opinión, puesto que, al rechazar la división del mundo en mente y materia, no afirman que todo lo real sea mental ni tampoco que todo lo real sea material¹⁷⁴.

Para James, lo único que el concepto de ‘experiencia pura’ representa es el hecho de que la misma cosa puede ser vista desde distintos puntos de vista sin dejar de ser la misma. Por ejemplo, la habitación en la que estoy puede ser vista considerando su relación con mis propias vivencias biográficas respecto a la misma o como la realidad física que la habitación es objetivamente hablando, considerando sus relaciones físicas –espaciales, temporales..., mensurables– respecto, por ejemplo, a las habitaciones contiguas que con ella constituyen la casa, etc. Ahora bien, *la cosa está presente en cada contexto en su totalidad*, de ambas formas, por así decir, lo que no da pretexto para hablar

¹⁷⁴ B. Russell, “Sobre la naturaleza del conocimiento directo”, op. cit., pp. 182-183.

de conciencia, por un lado, y realidad externa, por otro¹⁷⁵. Es, bajo dos distintas consideraciones, literalmente, la misma cosa.

No obstante, que la experiencia sea una, no implica que la dualidad presente en el planteamiento tradicional del conocimiento no quede, en cierta manera, preservada en la experiencia unitaria. Tal cosa ocurre, de hecho, cuando James explica la unidad experiencial bajo la forma de relaciones entre experiencias o, más exactamente, partes integrantes de una única experiencia como, seguidamente, trataré de exponer.

Lo que, según James, sucede verdaderamente en la experiencia finita es que nos encontramos con dos amplias posibilidades respecto a la llamada relación sujeto-objeto¹⁷⁶. Dichas posibilidades consisten en que el conocedor y lo conocido son:

1. o bien *la misma experiencia* considerada desde diferentes contextos –experiencia en la que el entendimiento goza de tal intimidad con el objeto que decimos que *son lo mismo*.
2. o bien *dos experiencias distintas* de un sujeto conectadas actual o potencialmente mediante experiencias conjuntivas intermedias –es decir, experiencias que las conectan de hecho, o podrían conectarlas, si se prolongan suficientemente.

¹⁷⁵ Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, op. cit., pp. 12-13.

¹⁷⁶ Cfr. W. James, The Relación Between Knower and Known, *The Meaning of Truth*, op.cit., pp.881-882. En realidad James menciona aquí tres posibilidades, pero como, de hecho, reduce la tercera a la segunda, yo me he tomado la libertad de exponer ambas conjuntamente explicando sus rasgos esenciales.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

En el primer caso se encontrarían los perceptos, las cosas que tenemos directamente presentes como objetos y sensaciones, que constituirían nuestro conocimiento inmediato.

En palabras de James:

El papel [el objeto experimentado] está en la mente y la mente está alrededor del papel, porque el papel y la mente son sólo dos nombres que se dan después a la experiencia cuando, considerada en un mundo más amplio del que forma parte, sus conexiones se trazan en diferentes direcciones. *Conocer inmediata o intuitivamente es, pues, para el contenido mental y el objeto, ser idéntico*. Esta es una definición muy diferente de la que dimos [nosotros la apuntamos más abajo] del conocimiento representativo, pero ni una ni otra implican aquellas nociones misteriosas de autotranscendencia y presencia en la ausencia que son parte esencial de las ideas del conocimiento de filósofos y no filósofos¹⁷⁷.

¹⁷⁷ W. James, "The Tigers in India", *The Meaning of Truth*, pp.855-856. Trad., *El significado de la verdad*, 1974, pp. 79-80.

Por otra parte, este mismo problema lo resolvió Peirce haciendo suya (aunque modificándola para hacer intervenir el concepto de *comunidad* la doctrina del realismo sostenida por Duns Scotto:

"The realist will hold that the very same objects which are immediately present in our minds in experience really exist just as they are experienced out of the mind; that is, he will maintain a doctrine of immediate perception. He will not, therefore, sunder existence out of the mind and being the mind as two wholly improportionable modes. When a thing is in such relation to the individual mind that that mind cognizes it, it is in the mind; and its being so in the mind will not in the least diminish its external existence. For he does not think of the mind as a receptacle, which if a thing is in, it ceases to be out of. To make a distinction between the true conception of a thing and the thing itself is, he will say, only to regard one and the same thing from two different points of view; for the immediate object of thought in a true judgment *is* the reality." C. S. Peirce, "The Works of George Berkeley",

En el segundo caso estarían los conceptos o las experiencias remotas rememoradas, en los que mi campo de conciencia se ocupa con algo que no tengo físicamente a mi alcance y que constituirían lo que llamamos conocimiento representativo.

Sobre esto dice James:

[N]o hay autotranscendencia de nuestras imágenes mentales *consideradas en sí mismas*. Son un hecho fenoménico como los tigres [perceptos] son otro hecho, y el apuntar de las imágenes a los tigres, es una relación intraexperimental perfectamente trivial *si se concede la existencia de un mundo correlacionado* [...] no existe ningún misterio especial en el conocimiento representativo, sino sólo un encadenamiento exterior de intermediarios físicos o mentales que unen el pensamiento y la cosa. *Conocer un objeto es aquí dirigirse hacia él a través de una conexión que proporciona el mundo*¹⁷⁸.

Según James, los sentidos nos ofrecen *presentaciones* que se distinguen de las *representaciones* que manejamos cuando no actúan nuestros sentidos. Usamos las palabras *percepto* y *concepto* para expresar la diferencia entre ambos elementos. Ahora bien, de ningún modo, dice James, podemos hablar de elementos separados o de ordenes del conocimiento que no tengan nada que ver entre sí. Por el contrario, los conceptos surgen de los perceptos y se introducen en ellos de nuevo.

C.P. 8.16

¹⁷⁸ W. James, *ibid*, p.854. Trad., *ibid.*, pp. 76-77.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Como dice James:

La sensación y el pensamiento están mezclados en el hombre [...] Originariamente las sensaciones deben haber sido autosuficientes; y el pensamiento aparece como una función sobreañadida, adaptándonos a un ambiente más amplio que el que los brutos tienen en cuenta. Algunas partes de la corriente de sensaciones deben ser más intensas, enfáticas y apasionantes que otras tanto en los animales como en nosotros mismos; pero mientras que los animales inferiores simplemente reaccionan ante estas sensaciones más destacadas con movimientos apropiados, los animales superiores las recuerdan, y los hombres reaccionan intelectualmente ante ellas, usando nombres, adjetivos y verbos para identificarlas cuando las encuentran en otra parte¹⁷⁹.

Así pues, las partes más intensas de la corriente de sensaciones son *capturadas* por los conceptos que, en adelante servirán para identificarlas o evocarlas constituyéndose en sus sustitutos prácticos.

La diferencia fundamental entre perceptos y conceptos reside, a la vista de lo expuesto hasta ahora, en que el flujo perceptual no significa nada, simplemente *es*, mientras que el concepto escoge, delimita una porción de la corriente perceptual y la convierte en una totalidad que, de aquí en adelante tiene *significado*.

Esta diferencia, que está en la base de lo que para James es

¹⁷⁹ W. James, "Percept and Concept – The Import of Concepts", *Some problems of Philosophy*, p. 1007.

conocimiento inmediato, fundamentado en los perceptos, y conocimiento representativo, basado en los conceptos, recuerda poderosamente la afirmación russelliana de que lo que él llama conocimiento directo o por familiaridad no está sujeto a error porque los datos sensibles no pueden ser puestos en duda, *son*, y lo que Russell califica de conocimiento por descripción se expresa a través de enunciados descriptivos que sí pueden ser falsos o verdaderos. En otras palabras el conocimiento por descripción russelliano es un conocimiento en el que opera el lenguaje atribuyendo significados.

Sin embargo, no deberíamos caer en la tentación de asimilar el conocimiento inmediato y el conocimiento representativo tal como los entiende James con lo que B. Russell llamó *conocimiento directo* y *conocimiento por descripción*. El conocimiento directo russelliano está constituido por los datos de los sentidos, la memoria o conocimiento del pasado, el conocimiento por introspección, el conocimiento de universales o conceptos y, quizá, aunque para Russell no es seguro, el del propio *yo*¹⁸⁰; todo ello sobrepasa claramente los límites que James había impuesto a su conocimiento inmediato¹⁸¹. Para él los perceptos constituyen la materia de dicho conocimiento, las imágenes

¹⁸⁰ Cfr. B. Russell. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *The Problems of Philosophy*, pp. 72-92.

¹⁸¹ Es interesante señalar aquí que, pese a todo, según Russell, sólo tenemos conocimiento directo de los datos de los sentidos (knowledge by acquaintance). Los objetos, los objetos físicos, serían para Russell *ficciones lógicas*:

"Hay otros géneros de símbolos incompletos además de las descripciones. Hay clases [...] y relaciones consideradas en extensión, etcétera. Semejantes conglomerados de símbolos no son en realidad otra cosa que lo que llamo 'ficciones lógicas', y comprenden prácticamente a todos los objetos que nos son familiares en la vida cotidiana: mesas, sillas, Piccadilly, Sócrates, etc. La mayor parte de ellos son clases, o series, o series de clases. En cualquier caso, todos ellos son símbolos incompletos, esto es, conglomerados que sólo poseen un significado en razón de la utilidad que nos proporciona su manejo y que en sí mismos nada significan". B. Russell, "Filosofía del atomismo lógico", *Lógica y Conocimiento*. p. 356.

Para James hay conocimiento inmediato de objetos, para Russell no. Los objetos físicos sólo pueden ser conocidos, para este último autor, a través de sus intermediarios que son los datos de los sentidos. En James tal intermediación no existe.

mentales que *representan* objetos rememorados y los conceptos generales caen de lleno dentro del ámbito de lo que él llamó conocimiento representativo¹⁸².

No obstante, hay significativas similitudes entre ambos autores que nos pueden llevar a pensar que el artículo de Russell “Sobre la denotación”, que es de 1905¹⁸³, pudiera estar influido por la publicación en 1895 del artículo de James “The Tigers in India”¹⁸⁴. Una de ellas es la ya aludida diferenciación jamesiana entre percepto y concepto que en Russell se transforma en la diferencia entre dato sensible y enunciado descriptivo. Otra, no menos importante, es la consideración por parte de ambos autores de que el conocimiento representativo o el conocimiento por descripción nos permiten traspasar el limitado campo de la experiencia inmediata aunque en último término, también para los dos, todo nuestro conocimiento se fundamenta en el *conocimiento inmediato-directo*.

Los conceptos, no obstante, según James, a menudo se elaboran sobre otros conceptos previos haciéndose más complejos y abstractos aunque en primera instancia provengan de los perceptos y que, además, todo concepto revierta en lo perceptivo. Los conceptos son los *qués* [*whats*] mediante los que damos cuenta de los *estos* [*thises*]¹⁸⁵ que son nuestros perceptos. Percepto y

¹⁸² Cfr. W. James, “The Function of Cognition” y “The Tigers in India”, *The Meaning of Truth*, pp. 837 y ss. y pp. 853-856, respectivamente.

Cfr., asimismo, el apartado “Analysis of the Phenomenon of Memory”, Chapter XVI: Memory, *The Principles of Psychology*, Vol. I, pp. 610-614. Aquí se afirma, expresamente que cualquier hecho referido al pasado comporta un pensamiento sobre el pasado mismo que implica *concepción*, no *percepción* y, por tanto, un conocimiento simbólico que se aleja del conocimiento inmediato o de familiaridad y pertenece de pleno derecho al conocimiento representativo.

¹⁸³ B. Russell, “Sobre la denotación”, *Lógica y conocimiento*, pp. 51-74

¹⁸⁴ “The Tigers in India”, fue publicado por primera vez en *Psychological Review*, vol. ii, p. 105 (1895).

¹⁸⁵ Para B. Russell, ‘esto’, ‘este’, eran expresiones que denotaban datos sensibles y por eso eran los ‘nombres propios en sentido lógico’. Nunca carecían de referencia, cosa que sí

concepto se complementan y para el conocimiento humano ambos son igualmente necesarios.

El error de la filosofía clásica desde Grecia hasta el Racionalismo ha sido ignorar el valor de lo perceptual y sobrevalorar el concepto al punto de creer que surge independientemente del percepto¹⁸⁶.

Ahora bien, no se puede negar que hay universos conceptuales, como los de la matemática o la lógica, que pueden considerarse al margen de la realidad perceptual manteniendo todo tipo de relaciones internas entre sus partes. *El error racionalista se agrava cuando considera esto como un signo de que se puede prescindir totalmente de la relación con los perceptos, relación en la que, para el empirista, estriba siempre la significación de los conceptos.*

El pragmatismo es visto por James como una mediación entre estas dos posturas encontradas de racionalismo y empirismo:

Es posible, por lo tanto, unirse a los racionalistas permitiendo al conocimiento conceptual bastarse a sí mismo, mientras que al mismo tiempo coincidimos con los empiristas al sostener el valor pleno de tal conocimiento sólo se consigue combinándolo con la realidad perceptual de nuevo¹⁸⁷.

ocurría con las descripciones definidas.

¹⁸⁶ Cfr. William James, "Percept and Concept—The Import of Concepts", *Some problems of Philosophy*, pp. 1010-1011.

¹⁸⁷ Ibid. p. 1012.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Hay que distinguir en todo concepto su valor sustantivo y su valor funcional. El valor sustantivo es la imagen, más o menos vaga, que el concepto sugiere y el valor funcional es aquel que surge cuando el concepto es capaz de llevarnos a alguna consecuencia en nuestro razonamiento. Este último es, sin duda el auténtico valor del concepto:

Por muy hermosa o de cualquier modo digna de contemplación estática que la parte sustantiva de un concepto pueda ser, se puede sostener naturalmente que la parte más importante de su significación son las consecuencias hacia las cuales nos conduce¹⁸⁸.

Esta declaración nos lleva directamente a la formulación de la regla pragmática, que ya hemos mencionado en la primera parte de la tesis, que tiene en cuenta únicamente el contenido funcional del concepto. Importa recordar aquí que si el concepto no produce consecuencias, si su verdad o falsedad no determinan diferencias prácticas, puede tranquilamente rechazarse como concepto válido. Así mismo es importante destacar que si dos conceptos producen las mismas consecuencias, entonces es que tienen el mismo significado y son, en consecuencia, el mismo y único concepto. Si tuviéramos esto claro, como dice James, recordándonos lo que de modo parecido dirá más tarde Wittgenstein, muchas de las disputas filosóficas se acabarían¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Ibid. p. 1013.

¹⁸⁹ Obviamente, esto significa también –como señala Ramón del Castillo citando, a su vez, a Wittgenstein quien, según él, expondría, aún con más claridad que el propio James el papel de la acción– que lo que designamos con una única palabra, pretendiendo que responda a un único concepto, puede no significar lo mismo para distintas personas e incluso para la

Es cierto que toda la significación de un concepto se fundamenta en la experiencia perceptiva, pero no es menos cierto que la sustitución del flujo perceptual por los conceptos, nos permite adjudicar consecuencias esperables con mayor o menor probabilidad en un futuro, lo cual nos aleja de la inmediatez y limitación de ese flujo sensible y nos permite comprenderlo a él mismo mejor. El uso de conceptos nos permite ventajas cognoscitivas que el resto de los animales no pueden ni siquiera soñar.

Los conceptos no sólo deben dar cuenta del flujo perceptual sino que, además deben establecer relaciones armónicas entre ellos mismos, deben estar bien trabados entre sí si quieren constituir un sistema explicativo coherente y verdaderamente útil. Si consiguen esto, las construcciones conceptuales generalizadoras explican y sustituyen con éxito los particulares de la corriente sensible¹⁹⁰.

James distingue, pues, entre conocimiento inmediato o intuitivo y conocimiento intelectual o representativo. Sin embargo, según nuestro autor, una experiencia no directamente perceptual se comporta exactamente como una perceptual siendo, como ésta, en un contexto objeto y en otro un estado mental, sin que nada interno a ella misma la determine en un sentido o en otro.

misma persona, en función de lo que, *en la práctica*, determine cada circunstancia.:

“James era ambiguo al hablar de experiencia; debía haber hablado de acciones, pero su punto de vista puede retocarse y llegar a decir lo mismo que Wittgenstein: “No importa – dice Wittgenstein– las *palabras* que se pronuncien o lo que con ellas se piensa, sino sólo la diferencia que tienen en distintas etapas de tu vida. ¿Cómo puedo saber que dos personas se refieren a lo mismo cuando cada una de ellas dice que cree en Dios? [...] la teología [...] Por así decir, gesticula con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. La *praxis* da su sentido a las palabras.”” Ramón del Castillo, *Conocimiento y Acción. El giro pragmático de la filosofía*. p. 510. La cita que se hace de Wittgenstein se encuentra en L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 85.

¹⁹⁰ Cfr., William James, “Percept and Concept–The Import of Concepts”, op. cit., pp. 1018-1020.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Las experiencias, también las no perceptuales, tienen lo que podríamos denominar unas asociaciones “rígidas” y otras más “laxas”¹⁹¹. La habitación en la que he estado hace unos años, y en la cual pienso ahora, está situada en una casa concreta en una ciudad concreta, y está asociada de tal modo con la casa y la ciudad que se resistiría a que yo no la vinculase a ellas. El conjunto de este tipo de asociaciones rígidas constituirían lo que, comúnmente, denominamos realidad externa –para referirnos a lo que tratamos de significar cuando decimos que la habitación existe objetivamente.

Las que hemos llamado asociaciones laxas se refieren a las que ligan la habitación con mi historia personal y constituyen el fundamento de su imagen mental –que es mía– y que pueden ser muy débiles –puede que no haya visto la habitación más que una vez y durante muy poco tiempo y que lo que antes era rígido se torne aquí más maleable– e, incluso, subjetivas –la misma habitación que yo he visto sería más grande en el recuerdo si, por ejemplo, hubiera sido un niño entonces.

Pero todas ellas, rígidas o laxas, conforman mi experiencia de la habitación que es una pero vista desde dos ángulos. El conocimiento no puede prescindir de ninguna de ellas porque nuestra experiencia no puede trazar fronteras precisas entre el objeto, considerado al margen del conocimiento, y nuestro pensamiento sobre él.

Así, de la experiencia, pasada o conceptual, dice James:

¹⁹¹ Estos calificativos son una licencia personal para denominar a los dos tipos de asociaciones a los que se refiere James. Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, op. cit., pp. 21-23.

Como ‘subjetiva’ decimos que la experiencia representa; como ‘objetiva’ es representada. Lo que representa y lo que es representado es aquí numéricamente lo mismo¹⁹².

Este tipo de conocimiento no directamente perceptual es, como hemos visto, claramente distinto al inmediato.

En el conocimiento no perceptual o representativo existen experiencias intermedias, que se constituyen en transiciones entre una y otra experiencias terminales que denominamos *conocedor* –la idea o concepto mediante el cual pretendemos conocer– y *conocido* –el objeto que, finalmente, trata de ser aprehendido por la idea.

Hablamos de experiencias terminales en el mismo sentido en el que hablaríamos de estaciones terminales refiriéndonos a un trayecto en tren. Las estaciones intermedias funcionarían como transiciones ineludibles entre una y otra estaciones terminales que, por otra parte, pueden ser consideradas indistintamente estaciones de origen y destino esto es: *conocedor* y *conocido*.

Todo dependerá desde cual de ellas iniciemos el proceso, de cuál sea el *sentido* de nuestro viaje. Sólo varían los términos de origen y destino, las experiencias intermedias no serán distintas en uno y otro caso puesto que la *dirección* es la misma.

Las experiencias intermedias se articulan conjuntivamente enlazando la experiencia *conocedora* con la experiencia *conocida* y son sentidas, en la práctica, como una continuidad de la experiencia, parte, ellas mismas, de la totalidad experiencial, y constituyendo, en conjunto, el significado del

¹⁹² W. James, *Ibid.*, p. 23.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

conocimiento de una idea. Si con el concepto de *limón* trato de conocer la realidad concreta a la que éste se refiere, lo haré, por ejemplo, mediante las sucesivas experiencias de: 1) el característico gesto que un individuo hace al llevarse a la boca un objeto 2) de determinado color, 3) textura, 4) olor, etc., que en conjunto, me confirmarán, o no, en la idea de denominar a tal objeto *limón* –todo ello sin tener en cuenta la multitud de experiencias intermedias que, a su vez, precisan las conceptualizaciones mencionadas en las experiencias intermedias anteriores.

Ahora bien, si estas experiencias intermedias son las que permiten la existencia en la mente del objeto –que es a lo que llamamos conocimiento representativo– quizá se pudiera plantear la objeción de que todo intermediario impide la aprehensión directa del objeto, y si vinculamos la existencia en la mente del objeto a dicha aprehensión entonces las experiencias intermedias no podrían ser el fundamento de nuestro conocimiento.

La respuesta jamesiana a esta impugnación no puede ser más simple y contundente. Según él, si existiera algún tipo de unidad transempírica sobre la que pretendiera asentarse la validez del conocimiento sólo podría revelárenos, de hecho, por sus resultados conjuntivos empíricos, con lo que el resultado sería el mismo¹⁹³. Dicho de otra manera, sólo puedo saber que tal cosa es un limón porque provoca tal gesto al probarlo, huele de tal forma, tiene este o aquel color, etc.; porque suma una serie de experiencias que, en conjunto, me permiten denominarlo, con cierta fiabilidad, *limón*. Si algo es un limón lo es porque actúa experiencialmente como un limón. No sabemos si existe la *limoneidad* fuera de nuestra experiencia, lo que sabemos es que

¹⁹³ Cfr. W. James, “The Relation Between Knower and Known”, *The Meaning of Truth*, pp.883-884.

experimentamos la acidez, un característico olor, etc¹⁹⁴. No podemos captar el objeto más que a través de sus esperados resultados en la experiencia.

Esta cuestión de las experiencias intermedias nos lleva a plantearnos la oportunidad de hablar de aprehensión directa del conocimiento en cualquiera de los dos casos posibles de conocimiento según William James, tanto en el conocimiento inmediato como en el representativo.

La captación del percepto es directa para nuestro autor pero también lo es la captación conceptual. Esto parece ir en contra de las similitudes que hemos encontrado entre James y la división russelliana de conocimiento directo y conocimiento por descripción. Naturalmente para Russell el único conocimiento directo, por definición, es el que recibe tal nombre. Lo que él quiere expresar con ese rótulo es nuestra íntima relación cognoscitiva con el objeto, nuestra familiaridad y contacto efectivo con él. Esto es lo que James expresa con el adjetivo de *inmediato*.

Cuando utilizamos en el contexto de la teoría del conocimiento de James la expresión *aprehensión directa*, lo que queremos decir es que en ninguno de los dos tipos de conocimiento existen intermediarios –imágenes mentales, datos de los sentidos, Absolutos, etc. Existen naturalmente, como hemos visto, experiencias intermedias que unen experiencias terminales, pero todo queda dentro del campo de la propia experiencia, en ningún caso nos

¹⁹⁴ En este sentido, la respuesta de Peirce, por el contrario, fue defender la existencia de lo general como un elemento tan real como la existencia del objeto mismo que participa, a su vez, de este carácter general. Como vemos, el problema es el mismo pero las soluciones de ambos pragmatistas son muy distintas. Para Peirce, que sigue en esto a Duns Scoto: “Now that the actual cognition of the universal is necessary to its existence, Scotus denies. The subject of science is universal; and if the existence of [the] universal were dependent upon what we happened to be thinking, science would no relate to anything real”. C.S. Peirce, “The Works of George Berkeley”, CP 8.18.

encontramos con elementos ajenos a ella, nunca se recurre al subterfugio de introducir entidades transempíricas que expliquen lo que una incorrecta visión del problema del conocimiento es incapaz de explicar sin salir del ámbito de la experiencia. Suponer la existencia de objetos absolutamente trascendentes es apelar a un mundo distinto del de los hechos naturales. No se trata de que James niegue que un objeto, por ejemplo, trascienda a la idea mediante la cual yo lo represento, sino que se sitúe en un ámbito absolutamente transempírico. El objeto me trasciende a mí, pero no trasciende a la experiencia en general¹⁹⁵.

James muestra, una vez más, su decidida ruptura con el dualismo clásico, con la forma tradicional de concebir el conocimiento como el enfrentamiento entre dos polos irreconciliables que demandan la presencia de elementos mediadores que permitan poner en relación lo que, en principio, son realidades incompatibles. Esta incompatibilidad queda ahora completamente anulada en tanto que todo forma parte de una única experiencia.

El conocimiento es, pues, algo directo en tanto que entre conocedor y conocido no hay ningún tipo de intermediario epistemológico que actúe como mediador entre la realidad externa y la mente humana. Nuestras experiencias mentales no actúan como intermediarias entre una conciencia y la realidad externa –incluso las experiencias intermedias que pudiera haber entre una y otra son también experiencias directas. No obstante H. Putnam niega que esto sea absolutamente cierto. Según él, así como James fue un realista natural respecto a la percepción, no lo fue respecto a la concepción¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cfr., W. James. “Professor Pratt on Truth”, *The Meaning of Truth*, pp.916-917.

¹⁹⁶ Cfr.: H. Putnam, “La Antinomia del Realismo”, *La trenza de tres cabos*, pp. 12-13.

Aquí Putnam rechaza cualquier explicación de la percepción que implique la imposibilidad de un acceso completo a los objetos externos incluidas aquellas explicaciones –a veces englobadas bajo el título de *Realismo Directo*– que afirman que en lugar de *percibir* experiencias, las *tenemos*, pues ello implicaría que los datos de los sentidos *causan* nuestras

Sin embargo, a nosotros no nos parece ecuánime esta afirmación de Putnam porque recurriendo a una de las fuentes que señala –*The Meanig of Truth*– donde él encuentra esa falta de compromiso con el *Realismo Natural* respecto a la concepción, podemos encontrar multitud de declaraciones de James que niegan la presencia de intermediarios, muchas de las cuales hemos citado más arriba; pero donde las afirmaciones de James no dejan lugar a duda respecto a este tema es en la serie de declaraciones contenidas en el artículo “The Tigers in India”.

Putnam es injusto porque partiendo de una única cita¹⁹⁷ que interpreta como una defensa de James de que las ideas son meras superficies psicológicas a las que se le añade una interpretación, lo acusa de no ser un realista natural respecto a la concepción como lo había sido respecto a la percepción. A nuestro juicio, sin embargo, Putnam no tiene en cuenta todo el contexto en el que la cita se inserta, en el que James se califica a sí mismo como un realista

experiencias subjetivas y, en último término, sería como concebir los datos sensibles como intermediarios cognitivos, intermediarios que Putnam pretende evitar. Para evitar confusiones Putnam utiliza el término *Realismo Natural* –tomándolo, probablemente, de James, quien, al menos en dos ocasiones, lo utiliza en “A World of Pure Experience”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 76 y 82– que deja clara la inexistencia de intermediarios cognitivos entre mente y objeto. No obstante, como hemos dicho, Putnam no cree que James haya sido un realista natural en lo que respecta a la concepción como sí lo fue respecto a la percepción:

“James decisively rejected the interface conception of perception. And at one point (*Essays in Radical Empiricism*, X) he even seems prepared to give a parallel account of *conception*, but this was not followed up. Instead, in *Pragmatism* and in *Meaning of Truth* he returned to treating thoughts and ideas as mental shapes, ‘flat psychological surface’, which require *external relations* to connect them to public objects.” H. Putnam, “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, p. 183.

¹⁹⁷ “Ideas are so much flat psychological surface unless some mirrored matter gives them cognitive lustre. This is why as a pragmatist I have so carefully posited ‘reality’ ab initio, and why, throughout my whole discussion, I remain an epistemological realist.” W. James, “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstandings”, “Fourth misunderstanding: No pragmatist can be a realist in his epistemology”, *The Meaning of Truth*, p. 925.

epistemológico –con el objeto de defenderse de la acusación de relativismo derivada de la confusión entre verdad y satisfacción y sosteniendo que su doctrina de la verdad postula la realidad desde el principio. En el marco de este escrito¹⁹⁸ lo que el autor intenta dejar claro es que el pragmatismo no niega la existencia de una realidad sobre la que se pueda afirmar su verdad, y de ahí su afirmación de que las ideas reflejan algo que les confiere ‘lustre cognitivo’, pero esto no implica que James entienda las ideas como algo no real. Por el contrario, en multitud de ocasiones señala que la realidad está formada por entidades externas pero también por las ideas y conceptos a que estas se vinculan.

Es cierto, no obstante, que en *Pragmatism* no nos encontramos con afirmaciones tan claras al respecto pero esto obedece, sin duda, al propio carácter de la obra, polémico, divulgativo y más centrado en la elaboración de una explicación de la verdad más o menos acabada y asequible al gran público que en la formulación de una teoría del conocimiento pormenorizada. De hecho subtuló *The Meaning of Truth* con la expresiva frase *A Sequel of Pragmatism*, porque fue en esta obra donde se propuso contestar a sus críticos y aclarar temas que no habían sido tratados con suficiente profundidad en el primer libro.

En otras palabras, si no encontramos en *Pragmatism* declaraciones manifiestas sobre la ausencia de intermediarios entre la conciencia y la realidad externa o incluso encontramos declaraciones ambiguas al respecto, esto obedece más a una falta de desarrollo del tema –desarrollo que culminará en la ya mencionada *The Meaning of Truth* y en la importantísima *Essays in Radical Empiricism*– que a una postura consciente en contra de tal posibilidad.

¹⁹⁸ Cfr.: Ibid. pp. 922-926.

Por lo demás, el realismo natural jamesiano considera sin duda, como observa Putnam, que los objetos de la percepción son cosas externas, y esto es algo que, por supuesto, podría suscribir el llamado realismo directo, la diferencia estriba en que para el realismo directo la realidad externa causa experiencias subjetivas –esto es, intermediarios– mientras que para el realismo natural la realidad externa no causa afección de la subjetividad sino sólo un *darse cuenta sensorialmente* de la realidad externa¹⁹⁹. En el Realismo Natural jamesiano ya no hay dualismo de ningún tipo, la experiencia elimina todo intermediario en el proceso de conocimiento. Percibir no es una mera afección de la subjetividad provocada por las cosas externas. Creer tal cosa ha provocado todos los problemas y malentendidos sobre la percepción desde los albores de la modernidad²⁰⁰.

Dice Putnam:

La idea de James era que la afirmación tradicional de que debemos

¹⁹⁹ Cfr.: H. Putnam, *op. cit.*, p. 12

²⁰⁰ “This can be seen in Putnam’s attempt to elaborate an epistemological theory that, trying to be close to common sense, eliminates intermediaries between the knower and the object to be known. There is a keystone in the way followed by Putnam since that time: his internal realism, which drew the general lines of his epistemological thought and that allows him to reach his present position, called, following James here once more, natural realism or common sense realism. In James’s attempt – with which Putnam is in agreement – to liberate our thought from all the metaphysical excesses introduced by centuries of philosophical tradition, he aspired to build what in his opinion could be a kind of realism, in spite of the fact that our descriptions of reality would depend to a big extent on our interests, which certainly put James dangerously on the verge of relativism. Nevertheless, we can call this view realism, because, even if our descriptions of reality were always charged with a strong subjective character, and truth –and in a certain sense reality itself– could be considered as a human construction, these descriptions would be true in the whole sense of the word, i.e., these descriptions would adjust to reality and not the other way round where reality would adjust to these descriptions.” Fernando González y M^a Uxía Rivas Monroy, *The Pragmatic Realism of Hilary Putnam, Following Putnam’s Trail*, p. 233

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

concebir nuestras experiencias sensoriales como *intermediarias* entre nosotros y el mundo no tiene ninguna base sólida y, peor aún, hace totalmente imposible ver cómo las personas pueden estar en auténtico contacto cognitivo con el mundo²⁰¹

Así que, en realidad, sólo conocemos un género de unión directa, sin intermediarios, con el objeto: la unión empírica mediante transiciones continuas que terminan, o podrían terminar, por adecuarse a él —es decir que terminan, o podrían terminar, por ejemplo, en conocimiento de intimidad con el objeto, en identidad en la predicación lógica mediante la cópula *es* o en alguna otra forma de adecuación.

Nos hallamos entonces ante la reducción del problema del conocimiento al primer caso de los dos mencionados, no porque afirmemos que las experiencias que están en los extremos de la cadena de transiciones empíricas de las que se habla en el segundo tipo de conocimiento, el conceptual o remoto sean las mismas sino porque la validez del conocimiento reside en la *posibilidad* de que lo sean o, al menos, de que una actúe en la práctica *como si* fuera la otra pues este y no otro es el significado pragmático del término adecuación²⁰². La idea debe corresponderse con el objeto, pero corresponder

²⁰¹ Hilary Putnam, “The Antinomy of Realism”, *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, p. 11. Trad., *La trenza de tres cabos*, p.13.

²⁰² Una objeción más, no obstante, puede hacerse a la identidad entre pensamiento o conciencia y objeto: si la misma experiencia es pensamiento, en un respecto, y cosa, en otro, sus atributos serían, en cada caso, completamente distintos haciendo imposible tal identidad. Según James, la objeción se contesta haciendo ver que tal suposición constituye una petición de principio pues parte de un pensamiento dualista en el que se da por hecha la diferencia de atributos. Descartes había calificado el pensamiento de inextenso por oposición a las cosas del mundo físico, pero verdaderamente no tiene sentido decir que a nuestro pensamiento no se le puede atribuir la extensión cuando piensa lo extenso, parece que nuestro cuadro mental debería tener la extensión del objeto mismo. La diferencia entre

significa para el pragmatista actuar con la idea como si se tratase del objeto – cuando utilizo el término *limón* para referirme a algo, espero, *antes* incluso de manipularlo directamente, que ese algo sirva, por ejemplo, para aportar acidez pero no que sea apto para endulzar. La capacidad de actuación de la idea es básica para determinar su verdad –si efectivamente aquello de lo que afirmo que es un limón resulta ácido, será verdad que es un limón. Lo que hace James es reinterpretar la teoría clásica de la adecuación entendiendo por ella aproximarse al objeto a través de experiencias intermedias que se muestran como satisfactorias en la experiencia, como sus sustitutas prácticas.

La crítica al pragmatismo no admite que las relaciones entre dos términos experienciales sean, ellas mismas, parte de la experiencia porque concibe dichas relaciones de manera abstracta, es decir, sin tomar en consideración que realmente una idea nos conduce a un objeto –o su vecindad– a través de experiencias intermedias que nos capacitan para actuar²⁰³. Este olvido crea un *vacío epistemológico* que la tradición se empeña en llenar con el concepto de trascendencia para explicar la relación de la idea con el objeto.

La realidad es que un concepto, por ejemplo el de *fuego*, es predicado con verdad de un objeto concreto cuando de hecho dicho objeto puede ser usado para proporcionarme calor, asar mi comida, iluminar un espacio o actuar

extensión objetiva y subjetiva lo es, tan solo, en relación a un contexto. Considerada externamente la extensión debería ser un asociado de la cosa del tipo que he denominado *rígido*. Considerada desde un punto de vista interno, en cambio, esa conexión es más débil. Ambos mundos son distintos pero no por la ausencia de extensión en uno, sino por el tipo de conexiones y relaciones que en cada uno se dan. Naturalmente lo que se ha dicho de la extensión es aplicable a otras cualidades. Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *op.cit.*, pp. 27-28.

²⁰³ Precisamente, para los antipragmatistas la acción no es importante porque para ellos la verdad es una cualidad independiente y estática, pero experiencialmente, según James, no podemos definir la verdad sin hacer referencia a sus posibilidades funcionales. Cfr. W. James, “Professor Pratt on Truth”, *The Meaning of Truth*, p. 911.

de cualquier otra forma prevista en el propio concepto. En definitiva, la conexión entre uno y otro término se da sólo si entre ellos se producen –o, al menos, si pueden producirse– experiencias satisfactorias en la acción²⁰⁴.

En este tipo de conocimiento, una experiencia, la mental –concepto o idea²⁰⁵– puede ser representación de otra en el sentido práctico de ser su sustituto en distintas operaciones, de tal forma que las ideas forman sistemas de relaciones que se corresponden, punto por punto, con los sistemas que forman los objetos. La experiencia concedora, mental, desde un punto de vista funcional, deviene *tan real* como la objetiva y es más operativa cognitivamente que los propios objetos, pues su manipulación es más fácil que la de estos. Los conceptos, por su carácter universal y su capacidad de interacción y asociación, nos conducen, antes de lo que lo haría el encadenamiento perceptivo, al fin del conocimiento.

Una característica fundamental de las experiencias finitas es que se apoyan unas en otras y su verdad está mutuamente condicionada. Es decir, si yo afirmo que aquello es fuego, el hecho de que produzca luz y calor fundamenta mi afirmación, pero la verdad de afirmar que eso produzca luz y calor se fundamenta, a su vez, en la combustión de un material que puedo observar si me acerco, y así sucesivamente. Ahora bien, como un todo, la experiencia no se apoya en nada fuera de ella misma. Según esto, en el

²⁰⁴ Así pues, el auténtico conocimiento, dice el pragmatismo, se produce en la experiencia actual o posible. Esto trae consigo la acusación de confundir verdad con verificación, es decir confundir el *cómo* se llega a la verdad con *su significado*. La respuesta de James es que el significado no es sino la abstracción de un proceso concreto psicológico, que la verdad misma no es algo que pueda ser visto con independencia de las experiencias concretas que la producen. Cfr. W. James, “A Word More About Truth”, *The Meaning of Truth*, pp.897-908.

²⁰⁵ Hemos de aclarar que James parece equiparar en cierto modo ‘idea’ con ‘concepto’ entendiendo aquella lógicamente.

conocimiento conceptual, en el que hay dos experiencias terminales, el concepto y aquello que se quiere conocer mediante él, una de ellas debe conocer a la otra sin que ello suponga recurrir a nada fuera de la propia experiencia, sin optar por ninguna explicación trascendentalista.

Es cierto que la experiencia representativa, el concepto, es distinta de la experiencia que constituye su objeto y, en este sentido restringido podemos hablar de trascendencia puesto que una está más allá de la otra. Pero si la idea de algo es cognitiva, lo es porque dicha idea es capaz de guiarme, a través de una cadena de experiencias, hacia ese algo real, constituyendo dicha cadena experiencial su presencia plena, su sustitutivo práctico, aquello que lo significa. Como dice James:

Llamar a mi presente idea de mi perro, por ejemplo, cognitiva del perro real significa que, tal como el actual tejido de la experiencia está constituido, la idea es capaz de hacerme seguir una cadena de otras experiencias que vayan de una a otra hasta terminar por fin en vívidas percepciones sensoriales de un salto, ladridos, un cuerpo peludo²⁰⁶.

Dicho de otra manera, el significado de algo no remite a alguna cosa que esté más allá de la propia experiencia sino a algo perceptual a lo que podemos llegar o, al menos, conjeturalmente podemos llegar a través de las experiencias hacia las cuales me dirige la idea que, a estos efectos, sustituye a la cosa con toda garantía.

²⁰⁶ W. James, "The essence of Humanism", *The Meaning of Truth*, p. 893.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

En definitiva, como resumen de lo dicho hasta ahora, podemos decir que la noción jamesiana de *experiencia pura* permite explicar el conocimiento como una relación entre *dos partes de una única experiencia*²⁰⁷, que denominamos objeto y sujeto respectivamente, a las que habría que sumar la relación misma que las une, que es tan experiencial como ellas mismas. Estas partes de la experiencia son entendidas monísticamente pues, ya sea directamente en la percepción presente, ya sea a través de experiencias intermedias, conocedor y conocido son una única experiencia observada desde distintos puntos de vista. No obstante, James no sostiene que una haya de ser reducida a la otra por lo que la *experiencia pura* no se identifica ni con una realidad mental ni con una material. De esta manera, no compromete su visión de la experiencia con ninguno de los monismos clásicos ni, en general, prejuzga el estatus ontológico de lo real.

²⁰⁷ Una explicación semejante también la ha buscado buena parte del pensamiento contemporáneo. Respecto a esto, dice H. Putnam: “Many thinkers have argued that the traditional dichotomy between the world ‘in itself’ and the concepts we use to think and talk about it must be given up. To mention only the most recent examples, Davidson has argued that the distinction between ‘scheme’ and ‘content’ cannot be drawn; Goodman has argued that the distinction between ‘world’ and ‘versions’ is untenable; and Quine has defended ‘ontological relativity’”. H. Putnam, “Is There Still Anything to Say About Reality and Truth?”, *The many faces of Realism*, p. 20.

2.1.3. EL MONISMO NEUTRAL Y EL PLURALISMO NOÉTICO

Que la visión jamesiana de la realidad, considerada al margen de su mostrarse a través de la relación cognoscitiva, carece de prejuicios es tan cierto que el propio James, a pesar de su convencimiento de que el universo es plural y de que la búsqueda de la unidad no tiene porque ser intelectualmente más respetable que la de la variedad, cree que el monismo puede ser utilizado legítimamente como hipótesis para comprender el mundo²⁰⁸.

De hecho, si aplicamos a la noción de unidad el método pragmático para aclarar el significado de los conceptos²⁰⁹, veremos que de ella se derivan varias consideraciones que pueden servirnos en nuestro trato con el mundo.

Por ejemplo, la consideración de la unidad de razonamiento, de la continuidad espacio-temporal, de la constitución reticular omniabarcante del mundo, la consideración de la existencia de una unidad causal, de una unidad genérica, teleológica, estética y noética que demandan la existencia de un *Absoluto* o un *Dios*, son elementos todos con importancia práctica más que suficiente para justificar el interés pragmático en los mismos²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr. W. James, "The One and the Many", *Pragmatism*, pp. 541-557. Aunque, en este punto, se refiere al monismo ontológico o metafísico en su versión idealista su afirmación puede extenderse, en todos los sentidos, a cualquier tipo de monismo ontológico.

²⁰⁹ Dicho método está claramente expuesto en la siguiente formulación jamesiana de la máxima pragmática: "To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve –what sensations we are to expect from it, and what reactions we must prepare. Our conception of these effects, whether immediate or remote, is then for us the whole of our conception of the object, so far as that conception has positive significance at all." W. James, "What Pragmatism Means", *Pragmatism*, pp.506-507.

²¹⁰ Cfr. W. James, "The One and the Many", op. cit., pp. 541-557.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Así, el pragmatismo no puede despachar sin más la hipótesis monista; primero, porque como hipótesis es legítima, y el pragmatismo está dispuesto a considerarlas todas y, segundo, porque puede tomar dos formas, una abstracta y otra concreta, de las que la primera tiene gran importancia pragmática.

Considerada abstractamente la hipótesis de la unidad absoluta del mundo cumple un papel de instrumento conceptual, nombra los hábitos –como diría Peirce– de la Naturaleza y, como tal realidad conceptual –como terceridad peirceana– debe ser tenida en cuenta. Según James:

Por tomar abstractamente [la edición absoluta del mundo, como James la llama] entiendo ponerla detrás de nuestra vida finita como ponemos la palabra ‘invierno’ detrás del frío de esta noche [...] Nombra una parte de los hábitos de la naturaleza, y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que debemos tener en cuenta²¹¹.

Ahora bien, James está hablando solamente de una consideración instrumental de la unidad del mundo, un uso *conceptual* que facilita y simplifica nuestro trato con la experiencia. Esto es lo que él entiende por considerar abstractamente la hipótesis monista.

Tomada concretamente, en cambio, como de hecho hacen los racionalistas²¹², la hipótesis monista es sustancialmente distinta. Pasa a ser

²¹¹ W. James, “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, p. 603.

²¹² Para ser más exactos, toda la tradición filosófica ajena al empirismo –no sólo la estrictamente racionalista– a la que James coloca bajo este calificativo.

entendida como opuesta a lo que James denomina ‘las distintas ediciones finitas del mundo’. Se convierte en expresión de una naturaleza perfecta y acabada que encuentra su justa correspondencia epistemológica en un concepto de verdad igualmente absoluto, perfecto y acabado.

Por el contrario, como señala R. del Castillo²¹³, según James hay varios tipos de pensamiento adecuados, no hay criterio para decidir cual es más verdadero de modo absoluto. El pluralismo obliga a revisar el concepto de verdad para hacerlo compatible con un realismo de *mosaico* en el que las creencias son verdaderas de distintos fragmentos del mundo.

Bajo esta concepción jamesiana late el supuesto de que el mundo no está acabado, de que es necesario completarlo con el concurso de nuestro conocimiento. En opinión de R. del Castillo que suscribimos:

Para James [...] La verdad es un conjunto de relaciones con el mundo, pero no como algo ya acabado, sino como un conjunto de piezas que puede cambiar y recomponerse de muchas formas. Si las ideas se añaden al mundo y lo modifican con su acción, entonces hay lugar para la variación, la novedad y la originalidad. Y, por tanto, no podemos hablar globalmente de la relación que tiene la mente con el mundo como si ya estuviera dada o definida. No hay unidad de método ni unidad del ser²¹⁴

²¹³ Cfr. R. del Castillo, en su Introducción en W. James, *Lecciones de pragmatismo*, pp. 7-17.

²¹⁴ R. del Castillo, “Juicio Crítico”, *Lecciones de pragmatismo*, p. 118. Pero obsérvese que este pluralismo no impide que, en la relación cognoscitiva, la ‘experiencia pura’ sea una única entidad que une el mundo físico con nuestras ideas sobre él.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

El análisis pragmático nos muestra, por tanto, que no es necesario mantener la Unidad Absoluta propuesta por el monismo²¹⁵ para entender la verdad y aquello de lo que la predicamos.

Un ejemplo especialmente relevante de esto es el de la consideración de la unidad noética de los idealistas, la suposición de un Conocedor Único, anteriormente señalada, unidad que no es necesario mantener para tratar de entender el mundo, pues existe una alternativa pluralista igualmente explicativa. Esta noción idealista –que viene a sustituir a la desprestigiada noción de sustancia que fundamentaba la unidad en un principio completamente inconcebible, en algo fuera de la propia experiencia– hace residir ahora la cohesión del mundo en el agrupamiento conjuntivo de los fenómenos en formas coherentes que pueden ser experimentadas o pensadas *también* por nosotros, de tal manera que tanto los fenómenos unidos como las relaciones conjuntivas que los unen son partes de la experiencia. Así el mundo es Uno por cuanto lo experimentamos concatenadamente en las muchas conjunciones con que se nos presenta.

Pero hay que tener en cuenta que, el mundo, también se nos revela como múltiple en las distintas disyunciones que advertimos. Esta es la *contrahipótesis pluralista* a la unidad noética, el *pluralismo noético*, según el cual es concebible que, aún en el más amplio conocimiento imaginable la información no sea completa²¹⁶ por lo que el pragmatismo no debe considerar la unidad del mundo como un supuesto incuestionable por muy relevante que

²¹⁵ Aún así, como hipótesis el pragmatismo no la considera ilegítima. Sus consecuencias religiosas tienen un alto valor pragmático para muchas personas, por lo que no pueden ser soslayadas. Su uso no es científico pero sí tiene un uso emocional, al menos para cierto tipo de personas. Cfr. W. James, “Pragmatism and Humanism”, op. cit, p. 603-605.

²¹⁶ Lo que no se opone a la afirmación, por parte del monismo epistemológico jamesiano, de una unidad epistémica de la información de hecho poseída.

sea en la práctica su valor.

Aunque desde nuestro punto de vista la expresión jamesiana de *pluralismo noético*, introducida en “Pragmatism and Common Sense”²¹⁷ es desafortunada por cuanto puede inducir al error de considerar que James está proponiendo un pluralismo epistemológico que niegue la unidad de la experiencia –lo que nosotros hemos denominado monismo epistemológico–, nada está más lejos, en nuestra opinión, de la verdadera intención de James.

Es interesante señalar, a este respecto, que lo que la unidad noética idealista intenta representar, sin éxito, en el plano ontológico es, en la práctica, lo mismo que representa el concepto de *experiencia pura* en el plano epistemológico. Dicho de otra manera, lo que es discutible como afirmación sobre la realidad, porque la está considerando desde *fuera* de la experiencia – como si ello fuera posible –, es perfectamente sostenible desde el punto de vista de la explicación de nuestro funcionamiento cognoscitivo, lo que demuestra plenamente, a nuestro juicio, que una cosa es la concepción monista del conocimiento y otra creer que dicho monismo tenga un reflejo ontológico. La hipótesis del pluralismo noético, al oponerse a la unidad noética idealista, se abre, de hecho, a un pluralismo ontológico perfectamente compatible con una concepción monista del conocimiento. James parece avanzar desde una postura inicial principalmente inclinada hacia lo epistemológico hasta la asunción de un claro posicionamiento ontológico:

La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que

²¹⁷ Cfr. W. James, “Pragmatism and Common Sense”, *Pragmatism*, p.558.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

ahora se nos presenta, ya no es por más tiempo una cuestión de teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del universo mismo.

Del lado pragmatista tenemos solamente una edición del universo inacabada, creciendo en toda clase de lugares, especialmente en aquellos en que actúan seres pensantes.

Del lado racionalista tenemos un universo con muchas ediciones, una edición real, o edición de lujo, eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas llenas de erratas, falseadas y mutiladas cada una a su manera²¹⁸.

Abundando en esto, lo que el pluralismo noético jamesiano afirma no es que no exista una unidad epistemológica de la experiencia sino que puede no tener más que un carácter aditivo. En palabras del propio James:

*Puede ser que algunas partes del mundo estén conectadas tan holgadamente con otras, que no estén más que pegadas por la cópula 'y' [...] El pragmatismo no puede excluir de una seria consideración esta perspectiva pluralista de un mundo de constitución *aditiva*, pero esta perspectiva nos conduce a la hipótesis subsiguiente de que el mundo real, en lugar de hallarse completo 'eternamente', como nos aseguran los monistas, podría estar eternamente incompleto, sujeto en todo momento a adición o susceptible de pérdida²¹⁹.*

²¹⁸ W. James, "Pragmatism, and Humanism", op. cit., p. 600. Trad., *Lecciones de Pragmatismo*, p. 80.

²¹⁹ Ibid. Trad., *Pragmatismo*, p. 150.

Como se ve, la propia *unión aditiva* captada en la experiencia nos lleva a suponer que *el mundo real mismo* se halla incompleto y puede cambiar. El pluralismo noético deviene ontológico.

Si el pluralismo noético merece este nombre es porque es cierto que hay un caso de falta de unidad del mundo en el terreno epistemológico: *nuestro propio conocimiento es incompleto* y todo nuevo conocimiento no es sino una adición²²⁰. Lo que esta posibilidad de adiciones refleja verdaderamente es una característica de la estructura del universo, su carácter inconcluso, que no se ve alterado por el hecho de que poseamos una unidad de la experiencia. Esto significa, y es *lo realmente importante para nuestra hipótesis*, que *el monismo de la epistemología jamesiana es compatible* –gracias al pluralismo noético– *con su ontología*, que *el monismo de su empirismo radical no afecta a su pluralismo ontológico* –que incluye hechos, géneros²²¹, relaciones y verdades

²²⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 558-559.

²²¹ No hay aquí, a pesar de la utilización de la palabra *género*, ningún compromiso ontológico con la realidad de los universales que, cómo hemos visto, si tiene Peirce. El nominalismo jamesiano impide tal cosa: “All human thinking gets discursified; we exchange ideas; we lend and borrow verifications, get them from one another by means of social intercourse. All truth thus gets verbally built out, stored up, and made available for every one. Hence, we must *talk* consistently just as we must *think* consistently: for both in talk and thought we deal with kinds. Names are arbitrary, but once understood they must be kept to. We mustn't now call Abel ‘Cain’ or Cain ‘Abel’. If we do, we ungear ourselves from the whole book of Genesis, and from all its conceptions with the universe of speech and fact down to the present time. We throw ourselves out of whatever truth that entire system of speech and fact may embody.” W. James, “Pragmatism's Conception of Truth”, *op. cit.*, p. 579.

Es un hecho de la experiencia que utilizamos géneros, pero esto no significa que creamos que son realidades platónicas. Son instrumentos en la experiencia, realidades conceptuales. El nombre es un rótulo que utilizamos para designar una serie de experiencias, lo que no implica que lo general tenga una existencia independiente de la experiencia misma.

En este sentido nos dice James respecto a la palabra ‘invierno’:

“It names a part of nature's habits, and gets you ready for their continuation. It is a definite instrument abstracted from experience, a conceptual reality that you must take account of, and which reflects you totally back into sensible realities. The pragmatist is the last person to deny the reality of such abstractions. They are so much past experience funded.” W. James, “Pragmatism an Humanism”, *op. cit.*, p. 603.

previas²²²– y que incluso no es necesario aceptarlo para considerarse pragmatista, tal y como manifestaba James en su introducción a *Pragmatism*²²³. Se puede ser pluralista sin necesidad de aceptar el empirismo radical y el monismo epistemológico que lo sustenta, pero es más fácil ser pragmatista si lo aceptamos, pues el pluralismo noético inherente a la doctrina del empirismo radical justifica el pluralismo ontológico.

El elemento pragmáticamente relevante que un pensador pragmatista valora de la suposición idealista de la unidad noética es, justamente, el de haber visto claramente que la experiencia es un todo en el que sus partes aparecen unidas por relaciones que son, a su vez, experienciales, en esto consiste el monismo epistemológico²²⁴. Pero *ello no impide que mantengamos nuestras reservas respecto a la unidad al margen de su consideración en el proceso del conocimiento*. Merece la pena aquí leer al propio James:

²²² “Realities mean, then, either concrete facts, or abstract kinds of things and relations perceived intuitively between them. They furthermore and thirdly mean, as things that new ideas of ours must no less take account of, the whole body of other truths already in our possession.” W. James, “Pragmatism's Conception of Truth”, op. cit., p. 578.

²²³ “To avoid one misunderstanding at least, let me say that there is no logical connexion between pragmatism, as I understand it [lo que desde nuestro punto de vista implica un pluralismo ontológico], and a doctrine which I have recently set forth as 'radical empiricism' [en el que está presente lo que hemos llamado *monismo epistemológico no reduccionista o neutral*]. The later stands on its own feet. One may entirely reject it and still be a pragmatist.” W. James, “Preface”, *Pragmatism*, pp. 481-482.

²²⁴ Este acercamiento epistemológico del pragmatismo jamesiano al idealismo justifica las siguientes palabras de R. Rorty con las que no estamos de acuerdo en cuanto a la valoración del James que él llama “metafísico”, pero sí en tanto que manifiestan que el acercamiento se produce:

“I myself would join Reichenbach in dismissing [...] the James of Radical Empiricism [...] the bad (‘metaphysical’) parts of Dewey and James, seem to me merely weakened versions of idealism-attempts to answer ‘unscientifically’ formulated epistemological questions about the ‘relation of subject and object’ by ‘naive generalizations and analogies’ which emphasize ‘feeling’ rather than ‘cognition’.” R. Rorty, “Philosophy in America Today”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 213-214.

Por lo tanto, ‘el mundo es uno’ en la medida que lo experimentemos como algo concatenado; uno, por tantas conjunciones definidas como se presentan. Pero entonces, también es *no* uno por otras tantas *disyunciones* definidas que nos encontramos [...] La pregunta pragmática ‘¿por relación a qué se conoce la unidad?, ¿qué diferencia práctica supone?’, nos salva de toda excitación febril con ello tomado como un principio de sublimidad, y nos permite avanzar dentro de la corriente de la experiencia con la cabeza fría. La corriente puede revelarnos, efectivamente, mucha más conexión y unión de la que ahora sospechamos, pero los principios pragmáticos no nos autorizan a reclamar por adelantado la absoluta unidad en ningún respecto²²⁵.

El pluralismo, en consecuencia, no supone un ataque radical a la unidad, es más, como venimos sosteniendo, el monismo epistemológico es necesario en la explicación del conocimiento. En cambio, el monismo ontológico si supondría una negación tajante de la pluralidad.

El monismo ontológico no admite el más mínimo resquicio de pluralismo mientras que este último, una vez concedida cierta separación, está dispuesto a admitir la unión, siendo cuestión puramente empírica demostrar el alcance de tal unión –el pragmatista podría incluso llegar a aceptar una unión total final aún cuando en el presente dicha unión diste mucho de ser perfecta y le obligue a ser pluralista. No hay nada que impida, sin embargo, al ferviente pluralista de hoy afirmar la posibilidad de unidad mañana.

En definitiva, la postura pragmática tiende a rechazar tanto el monismo

²²⁵ W. James, “The One and The Many”, *Pragmatism*, pp. 550-551. Trad., *Pragmatismo*, p. 140.

absoluto como el pluralismo absoluto. en palabras del propio James:

[E]l pragmatismo [...] ha de abjurar tanto del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. El mundo es Uno en cuanto que sus partes se hallan vinculadas entre sí por alguna conexión definida. Y es múltiple exactamente en la medida en que no se logre obtener alguna conexión definida. Y finalmente, se va volviendo más y más unificado a través, al menos, de esos sistemas de conexión que la energía humana va fabricando a medida que avanza el tiempo²²⁶.

El rechazo de ambos extremos tiene que ver con su afirmación epistemológica, enraizada en el empirismo radical, de que la experiencia es una y no necesita apoyos externos a ella misma. La experiencia es monista, pero *este monismo sólo obliga a concebir como uno el proceso mismo del conocimiento* y los dos términos que pone en relación como partes integrantes de una misma experiencia, *en tanto los resultados del proceso cognoscitivo permanecen abiertos a la pluralidad*.

De ninguna manera se mantiene, muy al contrario, que tras esta experiencia monista deba haber una realidad única, ideal o material, entera y acabada para siempre, que sostenga dicha experiencia.

Esto significa que la *experiencia pura* es el componente último de la realidad *cognoscible*, en tanto cognoscible, como señalábamos al comienzo. Esto es, que el empirismo radical maneja una noción de realidad que está

²²⁶ Ibid., p. 554. Trad., *ibid.*, p. 145.

completamente vinculada a la posibilidad de su conocimiento, lo que recuerda extraordinariamente a algunas formulaciones del realismo interno de H Putnam:

Hay ‘hechos externos’, y podemos *decir cuáles son*. Lo que no podemos decir, porque no tiene sentido, es que los hechos sean *independientes de todas las elecciones conceptuales*²²⁷.

Esto supone que, desde el punto de vista pragmático, no hay ningún riesgo de involucrar el monismo epistemológico, la identidad entre objeto y sujeto como partes de una única experiencia, con el monismo ontológico que implica una noción de realidad externa que, en el contexto del empirismo radical, es sólo una parte más de la experiencia total y de la realidad misma en tanto cognoscible. Es decir, que, como sostenemos en el título de esta segunda parte del trabajo, el monismo jamesiano es una cuestión estrictamente epistemológica o, si se quiere, de funcionamiento interno del conocimiento, perfectamente compatible, por lo tanto, con el mantenimiento de una postura pluralista respecto al mundo, entendiendo por mundo, no la realidad experimentada sino lo que la tradición considera uno de los dos polos del conocimiento que con el sujeto constituiría el dualismo epistemológico que el empirismo radical trata de superar.

²²⁷ H. Putnam, “Realism and Reasonableness”, *The Many faces of Realism*, p. 33. Trad., “El realismo y la razonabilidad”, *Las mil caras del realismo*, p. 82.

2.2. LA EXPERIENCIA PURA. PERSPECTIVISMO Y PLASTICIDAD DE LO DADO

2.2.1. LA EXPERIENCIA PURA Y EL PROBLEMA DEL SUBJETIVISMO

Como hemos visto, James afirma que hay un único material en el mundo del cual se compone todo y al que él da el nombre de *experiencia pura*. Según esto, el conocimiento puede ser explicado como una relación entre distintas partes de esa única experiencia en la que uno de los términos del conocimiento hace el papel de objeto y otro el de sujeto²²⁸. La propia relación cognoscitiva sería también parte de la experiencia pura.

Esta nueva manera de concebir el conocimiento no recoge una realidad definitiva al estilo del realismo metafísico tradicional –como ya hemos mostrado– sino que el realismo epistemológico, que James introduce al anteponer el conocimiento al ser, subordina la configuración de la realidad a los intereses concretos del que conoce²²⁹. El resultado es que la realidad es plástica –como también hemos visto–, algo que se deja interpretar de múltiples maneras en función de los intereses particulares.

La experiencia pura retrata, en cada caso concreto, una determinada manera de fijar la realidad, que no pretende ser exclusiva y que por ello, aún fundamentando una visión monista del conocimiento –en la que el dualismo

²²⁸ Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, op. cit., p. 4

²²⁹ Como afirma la doctrina jamesiana del Humanismo que trataremos más ampliamente en la tercera parte de esta Tesis.

clásico se diluye en este único material, la experiencia pura, del que todo se compone²³⁰— permite que este monismo epistemológico sea perfectamente compatible con la doctrina pluralista de James.

Es cierto que James afirma que dos mentes distintas deben compartir en la práctica el mismo mundo objetivo y que éste seguiría allí aún cuando ambas mentes desaparecieran²³¹ pero, pese a ello, dice James:

Su mente y la mía, terminan en el mismo percepto no simplemente contraponiéndose a él, como si éste fuera una tercera cosa externa, sino insertándose ellas mismas en él, fusionándose con él, pues tal es el tipo de relación conjuntiva que parece ser experimentada cuando un término perceptual se cumple [...] Es, por lo tanto, no una cuestión formal, sino una cuestión exclusivamente de hecho empírico, si, cuando usted y yo decimos conocer el ‘mismo’ Memorial Hall, nuestras mentes hacen término a o en un percepto numéricamente idéntico. Obviamente como una simple cuestión de hecho no lo hacen. Aparte de la ceguera a los colores y otras tales posibilidades, vemos el Hall desde diferentes perspectivas. Usted puede estar en uno de sus lados y yo en otro²³².

En otras palabras, siguen siendo dos mentes distintas y, por ello, cuando decimos que dos mentes terminan en el mismo percepto no queremos decir

²³⁰ Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, op. cit., pp. 9-10

²³¹ “Practically, then, our minds meet in a world of objects which they share in common, which would still be there, if one or several of the minds were destroyed. I can see no formal objection to this supposition’s being literally true”. W. James, “A World of Pure Experience”, op. cit., pp. 79-80.

²³² Ibid., p. 82. La traducción es nuestra.

que, de hecho, estemos hablando exactamente del mismo percepto.

Nada impide que supongamos un objeto al que ambas mentes se refieran pero, desde luego, nada impide tampoco que nuestras experiencias particulares difieran pues, en tanto que son transitorias, no han llegado a la última verdad sobre el objeto y están sujetas a posibles variaciones determinadas por experiencias ulteriores.

Las experiencias de dos mentes podrían, no obstante, llegar a ser comunes –al menos teóricamente. Si tal cosa ocurriese, nuestros pensamientos terminarían en una completa identidad empírica, habría un fin para nuestras discusiones sobre la verdad puesto que, si no hay diferencias prácticas, estaríamos hablando de lo mismo²³³.

Asistimos, una vez más, a la recurrente discusión que James mantiene consigo mismo respecto al alcance de la verdad y su relación con la realidad. A la espera de alcanzar esa verdad última en la que habrá coincidencia entre las distintas conciencias a la hora de identificar la realidad –una suerte de recurso a la ‘comunidad de investigadores’ de Peirce–, debemos conformarnos, por el momento, con unas ‘verdades’ más frágiles, dispuestas siempre a ser corregidas por la propia experiencia y, por tanto, con una identificación de lo ‘real’ que está muy lejos aún de mostrar la unanimidad monolítica que el propio James sitúa en un hipotético futuro que no se preocupa mucho de precisar.

Pero entonces ¿qué tenemos?, ¿qué significa la expresión *experiencia pura* en este contexto, aparentemente subjetivista, del aquí y ahora en el que estamos situando el conocimiento humano?, ¿que estatus poseen aquellos “conocimientos” que no pueden calificarse de objetivos o ‘científicos’ en

²³³ Cfr. Ibid., p. 86.

sentido estricto pero que, no obstante, estamos dispuestos a mantener entre nuestras más arraigadas creencias?, ¿son, estos últimos, también parte de la experiencia pura o no?

La respuesta a estas preguntas pasa, en buena medida, por una breve explicación de la relación de la doctrina del Humanismo –que trataremos más extensamente en la tercera y última parte de la tesis en conexión con el problema del supuesto relativismo jamesiano– con la renuncia jamesiana al paradigma del discurso científico como el único modelo con pretensiones de acceder a la verdad.

2.2.2. EL PERSPECTIVISMO Y LA RENUNCIA A LA EXCLUSIVIDAD DEL DISCURSO CIENTÍFICO

El perspectivismo propio de la doctrina Humanista de W. James, ha sido una de las principales causas de la acusación de subjetivismo a la que su teoría de la verdad ha sido sometida.

En realidad, podemos decir que, a pesar de todo, los que acusan a James de subjetivismo no tienen en cuenta que él en ningún momento niega la existencia de la realidad externa. Por el contrario, James cree que está a salvo de esta acusación porque manifiesta expresamente que la realidad, aquello que no podemos cambiar, garantiza que no toda creencia vale pues la verdad debe estar, de algún modo, relacionada con ella.

Contestando a Marcel Hébert, en *The Meaning of Truth*, dice James:

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

La interpretación subjetivista de nuestra posición, parece provenir de haberseme ocurrido decir (sin suponer necesario explicar que trataba la cognición exclusivamente por el lado subjetivo) que, a la larga, lo verdadero es lo conveniente en el camino de nuestro pensamiento tanto como lo bueno es lo conveniente en el camino de nuestra conducta. Habiendo dicho antes que la verdad significa ‘conformidad con la realidad’, e insistido en que la parte principal de la conveniencia de una opinión cualquiera es su conformidad con el resto de la verdad reconocida, no advertí la lectura exclusivamente subjetivista de lo que quería significar. Tan ocupado hallábase mi entendimiento con la noción de referencia objetiva, que nunca soñé que mis oyentes la dejaran de lado, y creía que la última acusación que se me pudiera hacer era la de que al hablar de ideas y de sus satisfacciones, negase al propio tiempo las realidades externas [...] El objeto es para mí tan parte de la realidad como la idea. La verdad de la idea es una relación de ella a la realidad²³⁴.

Es obvio que la realidad impone límites que no pueden ser violentados por el mero capricho de un individuo y, en este sentido, James cree estar a cubierto de las críticas por subjetivista. Pero no es menos cierto que el propio James reconoce –en la cita anterior queda meridianamente claro– que la realidad no está conformada exclusivamente por el polo objetivo. Todo lo que hemos dicho sobre la noción de experiencia pura incide precisamente en este hecho. Si ello es así, la teoría de la verdad de James estará abierta a la consideración de otros aspectos de la realidad –tales como las tradicionalmente

²³⁴ W. James, “Profesor Hébert on Pragmatism”, *The Meaning of Truth*, pp.943-944. Trad., *El significado de la verdad*, 1924, pp. 257-258. Hemos modificado la traducción para facilitar su comprensión.

llamadas ciencias humanas, la moral e incluso las creencias religiosas– que no son puramente objetivos sin que por ello dejen de encontrar hueco en el discurso cognoscitivo.

De hecho William James elaboró una concepción de la verdad que nos permite desarrollar una visión integradora de la misma situándola por encima de las escisiones en el campo del conocimiento que han estado vigentes en la cultura occidental hasta nuestros días.

La doctrina según la cual *la realidad no es en absoluto algo hecho y definitivo* sino algo en proceso, algo que, sin la contribución humana, no está completo es, sin duda, la clave para la comprensión de la consideración jamesiana de la verdad y el medio para superar la estrecha visión del conocimiento que no toma en consideración aquellos elementos considerados no objetivos.

James nos invita a aceptar el principio de la *verdad como construcción* en clara confrontación con la visión tradicional, correspondentista, que, como hemos visto, desde la antigüedad ha constituido la principal corriente de pensamiento respecto al problema de la verdad. El correspondentismo postulaba la existencia de una realidad absolutamente independiente de nosotros que nuestro conocimiento debía limitarse a representar. En James la verdad, al ser construida, al tomar en consideración la aportación de algo más que el polo meramente objetivo del conocimiento, iguala, en cierto modo, toda aproximación a la realidad –aunque esto no quiere decir que se admita la verdad de cualquier afirmación– de modo que ciencias y humanidades comparten el mismo carácter epistemológico de elaboraciones humanas perdiendo la ciencia el estatus de ‘espejo’ de la realidad.

Ya habíamos mencionado, en la primera parte de esta tesis, que R.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Rorty²³⁵, y J. Dewey²³⁶, afirman que el Esencialismo, científico consistió en adoptar un vocabulario específico que pretendía ser la única forma posible de acceso a la Realidad rechazando, obviamente, cualquiera otra.

Dejando aparte el conocimiento intuitivo o perceptual de las sensaciones de las que tenemos directa experiencia, nuestro conocimiento de la realidad es simbólico²³⁷. Podemos decir, incluso, que un paso más allá de la mera percepción, todo es símbolo. En cualquier caso, sólo las hipótesis formuladas simbólicamente, mediante signos, como señala C. Morris²³⁸, pueden ser calificadas como portadoras de verdad mientras que a la experiencia no mediada simbólicamente no puede corresponderle tal calificación. La realidad, experimentada sin más, simplemente *es*. La tradición ha pensado erróneamente que la independencia de la realidad generaba, sin más requisitos, la verdad. Pero, como dice James:

Sospecho que bajo esta confusión hay la todavía más honda de no discernir entre las dos nociones, verdad y realidad. Las realidades no son verdaderas: son; y las creencias son verdad de ellas²³⁹.

Aún hay más, *al ser nosotros los que interpretamos simbólicamente la*

²³⁵ Cfr., R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, pp. 191-192.

²³⁶ Cfr. J. Dewey, "Escape from Peril", *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, pp. 3-25.

²³⁷ Cfr., W. James, "The Tigers in India", *The Meaning of Truth*, p. 853.

²³⁸ Cfr., C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, pp. 59-62.

²³⁹ W. James, "The Pragmatist Account of Truth", *The Meaning of Truth*, p. 925 Trad., *El significado de la verdad*, 1924, p. 217.

realidad, se sugiere que, lejos de determinar la supuesta auténtica esencia estática e independiente del universo que es lo que pretende el esencialismo de base científica, *cuando afirmamos algo sobre la realidad la estamos, a un tiempo, construyendo y con ella su verdad*. En esta construcción, en la aportación humana en la elaboración de verdad y realidad, consiste el Humanismo jamesiano, elemento epistemológico clave y uno de los rasgos distintivos de su particular versión del pragmatismo.

Es justamente esta visión del conocimiento lo que hace de la filosofía de James un adecuado vehículo para la eliminación de barreras artificiales entre conocimiento supuestamente legítimo y no legítimo, porque rebaja sustancialmente las pretensiones de la ciencia de captar la realidad tal cual es en su totalidad y de manera exclusiva.

James, sin embargo, no rechaza hablar de verdad en términos de correspondencia con la realidad pero, naturalmente, el concepto queda absolutamente subvertido por sus principios pragmatistas que le obligan a considerar la acción a la que induce una creencia y los resultados de esta acción como parte integrante del proceso que conduce a la verdad. Cuando James habla de acuerdo, adecuación o correspondencia con la realidad nunca está pensando que esto sea, exclusivamente, copiar la realidad.

Como él mismo dice:

Adviértese que aquí existe un problema. Donde nuestras ideas no pueden reproducir definitivamente a su objeto, ¿qué significa la adecuación con

ese objeto?²⁴⁰.

La correspondencia con la realidad significa poder manejarla directa o indirectamente²⁴¹. Copiarla es, indudablemente, una manera de hacerlo pero no la única. La apuesta pragmática por una verdad que no pretende captar una realidad acabada y que, en consecuencia, asume su acercamiento a la misma como una mera aproximación y no como una copia, nos permite delimitar un ámbito cognoscitivo en el que caben distintas verdades porque de todas ellas asumimos su insuficiencia y, por tanto, las sabemos complementarias. Un ámbito en el que caben no sólo las verdades de la ciencia sino también las de disciplinas que no asumen exactamente las mismas pautas de funcionamiento que ésta.

Ahora bien, aunque James excluye la posibilidad de que una afirmación pueda ser llamada verdadera si se sitúa más allá de toda posible verificación en nuestra experiencia futura, la verificación de una creencia puede no ser posible actualmente pero, al menos, ha de serlo potencialmente. Es decir, un requisito de la verdad de una creencia es que sea *potencialmente* verificable y la verificación debe traducirse, hablando con generalidad, como la satisfacción de nuestros intereses. Esto no quiere decir, contrariamente a lo que Russell afirma²⁴², que para los pragmáticos “cierto” sea una palabra sustituible por “útil” básicamente porque, si bien es verdad que lo cierto es útil, no lo es que lo útil – entendido como lo que nos resulta mejor creer– sea, sin más,

²⁴⁰ W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 573. Trad. *Lecciones de pragmatismo*, p. 54.

²⁴¹ Cfr., W. James, *ibid.*, p. 579.

²⁴² Cfr. B. Russell, “William James’s Conception of Truth”, *Philosophical Essays*, pp. 127-149.

necesariamente cierto²⁴³.

En muchas ocasiones señala James la insuficiencia del criterio de la satisfacción para el establecimiento de la verdad:

Considera el pragmático indispensables a las satisfacciones para la edificación de la verdad; mas en todas partes helas considerado como insuficientes, a menos que incidentalmente no conduzcan a la verdad²⁴⁴

Para el pragmatista no basta que una creencia sea satisfactoria para que pueda ser calificada de verdadera; la realidad como elemento independiente es

²⁴³ Es cierto que James parece afirmar en algún momento algo semejante a esto (Cfr.: W. James, "What Pragmatism Means", *Pragmatism*, op. cit., p. 520), pero el hecho es que la utilidad, sin más, no es considerada por James verdad si no cumple ciertos requisitos tales como coherencia con las verdades previamente establecidas, sometimiento a procesos de verificación, etc. (de ello hablaremos más extensamente en la tercera parte de esta tesis).

De hecho, pocas líneas más abajo en el texto en el que encontramos dicha afirmación, nos dice James:

"And can we then keep the notion of what is better for us, and what is true for us, permanently apart?"

Pragmatism says no, and I fully agree with her. Probably you also agree, so far as the abstract statement goes, but with a suspicion that if we practically did believe everything that made for good in our own personal lives, we should be found indulging all kinds of fancies about this world's affairs, and all kinds of sentimental superstitions about a world hereafter. Your suspicion here is undoubtedly well founded, and it is evident that something happens when you pass from the abstract to the concrete that complicates the situation.

I said just now that what is better for us to believe is true *unless the belief incidentally clashes with some other vital benefit*. Now in real life what vital benefits is any particular belief of ours most liable to clash with? What indeed except the vital benefits yielded by other beliefs when these prove incompatible with the first ones? In other words, the greatest enemy of any one of our truths may be the rest of our truths. Truths have once for all this desperate instinct of self-preservation and of desire to extinguish whatever contradicts them". W. James, "What Pragmatism Means", *Pragmatism*, pp. 520-521.

²⁴⁴ W. James, "The Pragmatist Account of Truth", op.cit., p. 925. Trad., op.cit., p. 216.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

también indispensable como *aquello acerca de lo cual la creencia es verdadera o falsa*²⁴⁵. Pero, como ya hemos mencionado, no es la realidad la que será verdadera o falsa, sino que serán nuestros esquemas categoriales –aquellas construcciones humanas que nos permiten describir la realidad– los que resultarán verdaderos o falsos de ella, los que concordarán mejor o peor con ella. Pero, además, son nuestro único acceso a ella de tal forma que la misma realidad se vuelve plástica. Dicho de otra manera, hay realidad independiente, pero sólo la hay si pasa por el tamiz de nuestras categorizaciones, su independencia tiene límites.

Es necesario aclarar aquí que, pese a las similitudes que lo que acabamos de afirmar pueda tener con la doctrina kantiana, cuando James habla de categorías supone un estatus para las mismas claramente distinto del que propone Kant.

James, mostrándose de acuerdo con el Humanismo de Schiller respecto al problema que estamos mencionando, escribe:

Aparentemente, esto recuerda el punto de vista de Kant, pero entre unas categorías fulminadas antes de que la naturaleza echase a andar, y unas categorías formándose gradualmente por sí mismas en presencia de la naturaleza, se abre todo el inmenso abismo que existe entre el racionalismo y el empirismo²⁴⁶.

²⁴⁵ “For him [el pragmático], as for his critic, there can be no truth if there is nothing to be true about”. Ibid.

²⁴⁶ W. James, “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, p. 595. Trad., *Pragmatismo*, p. 200.

Kant considera las categorías como condiciones *a priori* del entendimiento, elementos *anteriores a y posibilitadores de* la experiencia. Son, pues, uno de los tributos que el sincretismo kantiano paga al racionalismo. James, sin embargo, se propone a sí mismo como heredero de la tradición empirista anglosajona, es más, se califica como *empirista radical*, como un pensador dispuesto a no dejar nada fuera del ámbito de la experiencia, yendo mucho más allá que el empirismo clásico que sólo consideraba como experiencia los datos de los sentidos.

Aquello a lo que categorías y conceptos se aplican, como Kant mismo afirmaba, es algo netamente experiencial. Pero las categorías, como todos los conceptos en general, no pueden, a juicio de James, de ningún modo, ser anteriores a la propia experiencia²⁴⁷, por el contrario se generan y fundamentan en ella y tienen un valor meramente instrumental²⁴⁸.

Por otra parte, toda la discusión jamesiana contra el noúmeno kantiano se centra en la afirmación de que el idealismo consiste en un segundo y total

²⁴⁷ No obstante se ha considerado, en ocasiones, que la concepción pragmatista de las categorías es más genuinamente kantiana que la de ciertas argumentaciones comunmente tomadas por auténticamente trascendentales:

“[T]o think that the categories (or ‘real generals’) we seek to represent are partly our own creation, arising out the symbiosis of subject and object, constructed in our practical encounters with the world, is to be an (transcendental) pragmatist. Indeed, insofar as genuinely Kantian transcendental arguments should crucially involve the ‘Copernican’ idea of the constructive activity of the human cognitive faculty, as Jaakko Hintikka has stressed, we might perhaps regard the pragmatist’s constructivist (and therefore anti metaphysical-realist) argumentation as more truly Kantian than many other arguments often considered transcendental.” Sami Pihlström, “Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring, 1998, Vol. XXXIV, No. 2, p. 401.

²⁴⁸ “[W]e place the word ‘winter’ behind to-night’s cold weather. [...] It names a part of nature’s habits, and gets you ready for their continuation. It is a definite instrument abstracted from experience, a conceptual reality that you must take account of, and which reflects you totally back into sensible realities. The pragmatist is the last person to deny the reality of such abstractions. They are so much past experience funded”. W. James, *ibid*, p. 603.

distanciamiento del sentido común. Cuando percibimos un objeto, el sentido común considera objetivas todas las cualidades, incluidas las llamadas secundarias. Los físicos –y este sería el primer alejamiento del sentido común– sólo consideran objetivas las cualidades primarias, siendo las secundarias subjetivas. El idealismo, afirma James, considera toda cualidad como subjetiva quedando sólo como realidad extramental el noúmeno incognoscible, algo que está fuera de la experiencia por definición²⁴⁹. Nada más lejos de la visión que de este asunto tiene nuestro autor.

Lo que James denomina *falacia racionalista*²⁵⁰ consiste, precisamente, en extraer cualidades de los casos concretos e idealizarlas hasta tal punto que cuando se comparan de nuevo con los casos concretos se encuentra a estos muy lejos del ideal por lo que se proclama a este como más elevado y de distinta naturaleza que los vulgares casos concretos. Para James la verdad emerge de los hechos²⁵¹ –lo que evidencia su nominalismo– para, acto seguido, revertir en ellos, aumentarlos, en una cadena infinita de mutua implicación *intraexperiencial*.

Sin duda hay elementos fijos en la realidad que se relacionan internamente, pero estas relaciones pueden ser “construidas” de múltiples maneras dando lugar al perspectivismo característicamente pragmático como el que podemos apreciar en las siguientes palabras de nuestro autor:

²⁴⁹ “Les qualites secondes elles-mêmes, chaleur, son, lumière, n’ont encore aujourd’hui qu’une attribution vague. Pour le sens commun, pour la vie pratique, elles sont absolument objectives, physiques. Pour le physicien, elles sont subjectives. Pour lui, il n’y a que la forme, la masse, le mouvement, qui aient une réalité extérieure. Pour le philosophe idéaliste, au contraire, forme et mouvement sont tout aussi subjectifs que lumière et chaleur, et il n’y a que la chose-en-soi inconnue, le “noumène”, qui jouisse d’une réalité extramentale complète”. W. James, “La Notion de conscience”, *Essais in Radical Empiricism*, p. 219.

²⁵⁰ Cfr. W. James “Pragmatism’s Conception of Truth”, *Pragmatism*, p. 587.

²⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 585.

no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía nos queda una cierta libertad en nuestros contactos con ellos [...] “Waterloo”, con los mismos detalles fijos, significa una “victoria” para un inglés; para un francés, una “derrota”²⁵².

El perspectivismo pragmático tiene una doble virtud. En primer lugar permite dar una explicación satisfactoria a la operatividad simultánea de teorías científicas contradictorias, relativamente común en la ciencia moderna²⁵³, lo que no es un logro menor; pero, además, constituye un elemento que aleja, definitivamente, la concepción pragmática de la ciencia del esencialismo correspondentista que contribuyó a ver en el vocabulario cuantitativo-mecanicista el único acceso cognoscitivo ‘serio’ a la realidad, lo que permite reconsiderar el papel de las humanidades, y en general de todo discurso no cuantitativo, en el marco del conocimiento.

La verdad no es algo acabado y estático que se afirma sobre algo, lo real, a su vez definitivo, sino que se hace, viene a ser cierta en el proceso del conocer²⁵⁴ que es, al mismo tiempo, el proceso de construir la realidad. Porque nosotros no sólo construimos la verdad sino también, al menos en parte, la

²⁵² W. James, “Pragmatism and Humanism”, op. cit., p. 594. Trad., *Lecciones de Pragmatismo*, p. 74.

²⁵³ “La visión pragmática o activa de la verdad es la única que explicará las incongruencias o paradojas incluidas en el pensamiento científico: por ejemplo, cómo puede decirse que la luz son ondas y partículas; o por qué la superficie de una mesa, que es sólida y sujeta a las “leyes” de los sólidos también es, de acuerdo con la ciencia, un tamiz con más espacio vacío que materia dura. Propósito y punto de vista –perspectivismo– inevitablemente moldean nuestras verdades humanas”. J. Barzun, op. cit., p. 105

²⁵⁴ “The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself. Its *verif-ication*. Its validity is the process of its *valid-ation*”. W. James, “Pragmatism’s Conception on Truth”, op. cit., p. 574.

realidad. En ello consiste el pluralismo ontológico o metafísico propio del pragmatismo jamesiano. De hecho, la verdad resulta construida porque la propia realidad, tal como la experimentamos, se construye²⁵⁵. Por eso, construcciones distintas sobre una misma realidad –que siempre presenta un resto inamovible– pueden, sin embargo, ser todas verdaderas, útiles o satisfactorias²⁵⁶. En este contexto, la Experiencia Pura se entiende como potencialidad. Las relaciones entre las cosas pueden ser potencialmente experimentadas de muchas formas²⁵⁷.

¿Significa esto que la realidad es enteramente constituida por nosotros de manera que cualquier consideración que sobre ella hagamos resulta ser igualmente válida? Definitivamente no. En ella queda, como ya hemos dicho, un resto de independencia que impide que cualquier afirmación que se le aplique pueda ser considerada, sin más, verdadera.

James afirma que la realidad de un pensamiento es proporcional a la forma en que nos aprehende, a la forma en que nos domina y se nos impone²⁵⁸. Esto recuerda poderosamente a Peirce porque esta mención a un pensamiento que nos aprehende es muy suya²⁵⁹. Por ello, el problema que nos asalta ahora,

²⁵⁵ “So far as reality means experienciable reality, both it and the truths men gain about it are everlastingly in process of mutation –mutation towards a definitive goal, it may be– but still mutation”. Ibid., p. 584.

²⁵⁶ Cfr., W. James, “Pragmatism and Humanism”, op. cit., p. 597.

²⁵⁷ Cfr., W. James, “The Experience of Activity”, *A Pluralistic Universe*, p. 798 y “Does ‘Consciousness’ Exist”, op. cit., pp. 23-24.

²⁵⁸ W. James, “Spencer’s definition of Mind”, *Collected Essays and Reviews*, p. 67

²⁵⁹ “Accordingly, just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us.” C.S. Peirce, C.P. 5.289, nota 1, p. 173.

Y también:

“Does not electricity mean more now than it did in the days of Franklin? Man makes the word, and the word means nothing which the man has not made it mean, and that only to some man. But since man can think only by means of words or other external symbols, these might turn round and say: ‘You mean nothing which we have not taught you, and then

al hablar de la fortaleza de la coacción de lo real sobre nuestro pensamiento, es el de si en James podemos hablar de dos criterios distintos de realidad: uno, mucho más convencional que el que venimos exponiendo, que entra en juego cuando James se defiende de sus críticos y que está muy próximo al concepto de realidad que tenía Peirce –contra lo que sostuvimos en la primera parte de esta tesis– y otro, mucho más amplio y que James engloba bajo el concepto de Experiencia Pura que utiliza cuando se siente a sus anchas y no toma en cuenta el peligro de la crítica.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no es exacto acusarlo de utilizar un doble rasero. Lo que James parece estar haciendo no es manejar dos distintos conceptos de realidad según le convenga al contexto de su discurso sino *ampliar el concepto de Realidad*.

Los llamados “hechos objetivos” –que James, identifica con las “relaciones externas” de Spencer– resultan ser reales porque presionan a la sensación. Pero esto sería válido no sólo en el caso de los hechos objetivos, ya que cualquier interés que presionara con igual fuerza sería *eodem jure real*²⁶⁰.

Es cierto que la presión ejercida por la realidad no es casual. Pero observemos que no sólo estamos admitiendo que la realidad, incluso la no objetiva, se impone por algo que no depende de nosotros sino que, además, estamos afirmando que el criterio, hasta ahora único, para definir lo real basándonos en la objetividad de los hechos queda definitivamente roto.

Según James:

only so far as you address some word as the interpretant of your thought'. In fact, therefore, men and words reciprocally educate each other; each increase of a man's information involves and is involved by, a corresponding increase of a word's information.” C.S. Peirce, C.P. 5.313.

²⁶⁰ W. James, “Spencer’s definition of Mind”, *ibid.*

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

Que la realidad es ‘independiente’ significa que existe algo en *toda experiencia* que escapa a nuestro arbitrario control. Si es una experiencia sensible, coacciona a nuestra atención; si es una secuencia, no podemos invertirla; si comparamos dos términos, sólo podemos llegar a un resultado. Hay un empuje, una urgencia, dentro de nuestra misma experiencia, contra la que somos impotentes en conjunto, y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia²⁶¹.

El Humanismo jamesiano no olvida este aspecto de resistencia de la realidad pero el concepto de realidad es mucho más amplio que el del positivismo cientifista. Aunque sin duda nosotros construimos la realidad, ésta, a su vez, construye nuestra mente. Mente y mundo se construyen mutuamente y en este juego de influencias se enmarca todo proceso cognoscitivo –como también sostiene Putnam²⁶², quien afirma que aceptar esta interrelación y el subsecuente cambio en la concepción de la realidad no tiene, sin embargo, porque derivar en la aceptación del relativismo y el irracionalismo²⁶³. Sea cual

²⁶¹ W. James, “Humanism and Truth”, op. cit., p. 865. Trad., *El significado de la verdad*, 1974, pp. 94-95. La cursiva es nuestra.

²⁶² “The current views of truth are alienated views; they cause one to lose one part or another of one’s self and the world, to see the world as simply consisting of elementary particles swerving in the void (the ‘physicalist’ view, which sees the *scientific* description as converging to the One True Theory), or to see the world as simply consisting of ‘actual and possible sense-data’ (the older empiricist view), or to deny that we make up for various (mainly unconscious) reasons.” H. Putnam, “Preface”, *Reason, Truth and History*, pp. xi-xii.

²⁶³ En este sentido Putnam señala que: “Aunque me uno a Rorty en el rechazo de varias nociones metafísicas tradicionales, no creo que abandonar estas nociones (por encontrarlas, finalmente, vacías) nos obligue a abrazar el relativismo o el irracionalismo. En lo que estoy de acuerdo con Rorty (o con Derrida) es en que la idea de comparar, por un lado, mis pensamientos y creencias con, por otro lado, las cosas ‘tal como son en sí mismas’ no tiene sentido, pero no estoy de acuerdo en que esta idea sea un presupuesto necesario de la idea común de que hay objetos, ‘animales, vegetales y minerales’, que no son partes del pensamiento o del lenguaje o de la idea igualmente común de que lo que nosotros decimos

sea el tipo de acercamiento a la realidad que ensayemos: matemático, literario, histórico, etc., mundo y mente interactuarán de esta manera; en cualquiera de estos casos, nuestra mente siempre se verá impelida, obligada por la realidad y ésta, a su vez, no podrá ser otra cosa que lo que nuestros moldes teóricos, nuestras construcciones, le impongan.

El caso particular de la experiencia religiosa, en la que tiene un peso fundamental el polo subjetivo, ilustra lo que estamos diciendo. Según James, no podemos soslayar la importancia de la experiencia religiosa que es tan real como cualquier otra. En este tipo de experiencia también hay algo que se nos impone; es una experiencia cuya realidad nos urge a decidimos en uno u otro sentido –en la afirmación de la creencia o en su negación. Si nuestra decisión se revela vitalmente satisfactoria para nosotros, será verdadera, constituyendo nuestro marco de referencia de lo real al menos en lo que respecta a este tipo de decisiones. En otras palabras, la experiencia religiosa es real y nos empuja a tomar una decisión sobre ella, decisión que, a su vez, determinará nuestra visión de la realidad en el futuro.

Obviamente, la verificación de una creencia religiosa no se llevará a cabo de la misma manera que la de las creencias objetivas. Esto queda muy claro en *The Will to Believe*, donde James enumera las características que debe tener una opción entre distintas alternativas de carácter religioso –o de cualquier tipo de creencia de carácter no objetivo– para resultar aceptable²⁶⁴, para ser *real* y, en consecuencia, para que una hipótesis religiosa pueda ser considerada *verdadera* una vez tomada una decisión. James considera, en este escrito, que una *opción* –entendiendo por ello la decisión entre dos hipótesis–

acerca de estos objetos algunas veces *capta los hechos correctamente*.” H. Putnam, “Prólogo del autor a la edición española”, *Las mil caras del realismo*, p. 13.

²⁶⁴ Cfr.: W. James, “The Will to Believe”, *The Will to Believe*, pp. 458-459.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

debe ser *viva, obligada e importante* siendo éstas las tres condiciones que la validarían. *Viva* es aquella opción en la que las dos hipótesis manejadas son verdaderamente relevantes para nosotros teniendo en cuenta nuestro entorno cultural y vital, es decir, una opción en la que las hipótesis *nos dicen algo*, conmueven en algún grado nuestra conciencia. *Obligada* es la opción en la que no es posible eludir la toma de posición y que adopta la forma de una disyunción excluyente. Por último, *importante* es la opción en la que se ofrece alguna oportunidad única, que no podemos ignorar si no queremos dejar pasar una ocasión que, tal vez, no vuelva a tener lugar. La opción es importante cuando se realiza una apuesta realmente vital.

Si nuestra opción cumple con estas características, no habría razones para rechazarla como una opción legítima y real, otorgándole a las hipótesis que la constituyen el carácter de verdaderas, al menos, para aquellos que las mantengan por resultarles vitalmente satisfactorias.

Ciertamente, esta manera de ver la cuestión por parte de James no parece, en principio, alejar la sombra del subjetivismo de su doctrina. No obstante, si seguimos a Dewey, quizá lleguemos a la conclusión de que, seguramente, lo que James realmente pensaba era que una creencia sólo puede ser verdadera si satisface tanto al polo subjetivo como al objetivo²⁶⁵ –como, por ejemplo, pone de manifiesto su empeño en que una creencia, para ser considerada verdadera, deba ser coherente con las verdades previamente establecidas. Pero, en cualquier caso, aun si reconocemos el peso del elemento

²⁶⁵ “It would do Mr. James an injustice, however, to stop here [en la afirmación, por parte de los críticos con el pragmatismo, de que la satisfacción personal es el criterio para la determinación de la verdad]. His real doctrine is that a belief is true when it satisfies both personal needs and the requirements of objective things.” J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *Essays in Experimental Logic*, p. 324.

personal, ¿por qué esto debería ser tomado como una muestra de subjetivismo?

Como dice Dewey:

[S]e le acusa [a James] de subjetivismo extremo, de fomentar el que las preferencias personales apisonen todo control objetivo. Ahora bien, lo que suscitan aquellas palabras es primordialmente una cuestión de hecho, no de doctrina. ¿Hay o no hay un factor personal en la evaluación de lo que es verdadero? Si lo hay, el pragmatismo no es responsable de haberlo introducido. Si no lo hay, entonces tiene que ser posible refutar el pragmatismo apelando a hechos empíricos, en vez de maldecirlo por subjetivista [...] Mientras sigamos ignorando este factor, sus efectos serán perniciosos, no porque él mismo lo sea, sino porque, al germinar en la sombra, carece de responsabilidad y de controles. El único modo de controlarlo es reconociéndolo²⁶⁶.

Esta es otra manera de afirmar que la acusación de relativismo se produce, como nosotros sostenemos, sólo si se adopta desde el principio un punto de vista esencialista, pero no si tratamos de juzgar el problema sin prejuicios. Si el factor personal es una realidad, ¿cómo no tenerla en cuenta como un factor de peso en nuestra consideración de lo que es verdadero? Es el esencialista, instalado en una concepción de la realidad inamovible, eterna y absoluta, quien yerra cuando se niega a considerar el valor de lo personal, de lo subjetivo, en la elaboración de nuestro conocimiento, cuando, yendo en contra de la evidencia de la experiencia, censura a quien lo tiene en cuenta como un

²⁶⁶ Ibid., p. 96.

El Empirismo Radical. La Experiencia Pura

elemento primordial en la constitución de la verdad.

En la tercera parte de esta tesis volveremos sobre este problema y trataremos de apuntalar más esta argumentación.

TERCERA PARTE

*EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO EN
LA FILOSOFÍA DE W. JAMES*

3.1. LA ACUSACIÓN DE RELATIVISMO. LA INTERPRETACIÓN JAMESIANA DE LA MÁXIMA PRAGMÁTICA

3.1.1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

En esta tercera y última parte de la tesis pretendemos dar respuesta a dos de las preguntas que nos formulábamos en la Introducción.

En primer lugar, nos preguntábamos si la oposición de James a la concepción estática de la verdad de la tradición racionalista, que él identificó con el nombre de ‘esencialismo’, justificaría la acusación de relativismo a la que se vio sometido. Esta acusación se sustentaría en la creencia de que cualquier “verdad” que no tuviera un carácter previo, inmutable y eterno, no merecería el nombre de verdad. Trataremos de aclarar que esta acusación sólo tiene sentido desde una posición previamente instalada en el realismo tradicional que James critica; por lo tanto, si salimos de ella y observamos el problema sin prejuicios, comprobaremos que no tiene sentido asumir que la verdad sólo es posible como resultado de la ‘copia’ que propone el correspondentismo.

La segunda pregunta que nos hacíamos tenía que ver con el hecho de que la doctrina Humanista que James propone relaciona la verdad con la consecución de objetivos, y se vincula a los individuos, pareciéndose peligrosamente al subjetivismo sofisticado. Por ello, se hace necesario, en este

momento, tratar de identificar exactamente con qué tipo de relativismo se relaciona el pragmatismo jamesiano –aunque James mismo, por supuesto, no admitiría tal relación– para determinar cuales son los elementos, que podríamos calificar de ‘dudosos’, que han permitido establecer dicha relación.

Será el propio William James quien en *The Meaning of Truth* –en el capítulo titulado “Abstractionism and ‘Relativismus’”²⁶⁶– tome nota de algunas de las críticas al relativismo que se producían en su misma época y que tendían a identificar al Pragmatismo como una teoría que ejemplificaba perfectamente esta línea de pensamiento. Las críticas más importantes, para James, son las formuladas por Heinrich Rickert y Hugo Münsterberg²⁶⁷ que nuestro autor resume en la identificación del Pragmatismo como una forma de escepticismo. James argumenta que el escepticismo absoluto es imposible –ninguna doctrina puede afirmar seriamente que sus propias afirmaciones no son verdad, por lo que el Pragmatismo, como cualquier otra teoría, no podría ser escéptico– y que, dado que estos críticos parecen admitir únicamente esta forma de relativismo, la acusación no se sostiene. En cualquier caso, subsistiría el problema de la más genérica relación con el relativismo.

De ser cierta esta vinculación entre la doctrina de James sobre la verdad y el relativismo, el pragmatismo jamesiano constituiría un ejemplo de

²⁶⁶ Cfr., William James, “Abstractionism and ‘Relativismus’”, *The Meaning of Truth*, pp. 950-961.

²⁶⁷ Heinrich Rickert, (Danzig, 1863 – Heidelberg, 1936), filósofo neokantiano alemán, realiza una serie de críticas al relativismo –contestadas por James en tanto que aplicables al pragmatismo– en su *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892 –hay una 2ª edición de 1904–). Hugo Münsterberg (Danzig, 1863 – Harvard, 1916), psicólogo alemán invitado por W. James a participar en el laboratorio de psicología experimental de la Universidad de Harvard, desarrolla las críticas al relativismo pragmatista –que James responde– en su libro *Philosophie der Werte* (1908 –publicado en inglés en 1909 con el título de *The Eternal Values*–). El texto de James mencionado en la cita anterior respondiendo a estos dos autores fue originalmente publicado bajo el título de “On a Very Prevalent Abuse of Abstraction” en *Popular Sci. Monthly*, 1909, 74, pp. 485-493.

relativismo gnoseológico –que conduciría, subsidiariamente, a un relativismo ético. Dicho relativismo gnoseológico podría calificarse de *subjetivismo* porque las circunstancias que condicionarían la validez de un juicio serían de carácter individual mientras que en lo que se cataloga simplemente como relativismo estas circunstancias son de carácter externo; no obstante, en la práctica, relativismo y subjetivismo tienden a identificarse porque en la expresión clásica de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas”, la palabra ‘hombre’, puede tomar tanto el lugar del individuo como de la especie en su conjunto, de la historia cultural de una parte de la especie, etc. Por ello, cuando hagamos mención a la crítica a James por este motivo, utilizaremos tanto la expresión ‘subjetivismo’ como la de ‘relativismo’. Por último, aunque es cierto que hay una diferencia formal entre el relativismo y el escepticismo –éste, en líneas generales, niega que seamos capaces de justificar nuestras afirmaciones y aquel afirma que sí podemos, pero que dicha justificación es relativa a las circunstancias–, todo relativismo surge de una actitud gnoseológica escéptica que justifica la extensión de este calificativo, por lo que también, en alguna ocasión, podremos utilizarlo para referirnos a la doctrina de James aunque, como hemos visto que señala nuestro autor, la expresión, en su significado estricto, no resulte aceptable. Resumiendo, a la teoría de la verdad de James, de ser cierta su relación con el relativismo, podríamos calificarla técnicamente de ser un *relativismo gnoseológico de carácter subjetivista*.

Para refutar esta opinión mostraremos que vincular la verdad con el logro de objetivos no debería llevar sin más a una postura subjetivista, porque que una verdad lo sea –en tanto que “funciona”– no le resta objetividad pues hay criterios pragmáticos, –como el acuerdo con las verdades previamente adquiridas, p. ej.– que impiden que una creencia se imponga caprichosamente aun en el caso, como hemos visto, de la creencia religiosa que parece ser uno

de los ejemplos más extremos de arbitrariedad.

No obstante, han sido muchos los intérpretes²⁶⁸ de la filosofía jamesiana que han visto en ella una manifestación del relativismo subjetivista de su autor y, sin duda, algunas expresiones de James pueden inducirnos a interpretarlo en este sentido aunque, como él mismo dice:

El pragmático, que es también un hombre, no imaginando en general líneas contrarias de más verdadera creencia que las nuestras sobre la ‘realidad’, que coloca en la base de su discusión epistemológica, ansía considerar nuestras satisfacciones como verdaderas guías realmente posibles hacia ella, no como guías u orientaciones únicamente para *nosotros*²⁶⁹.

Parece claro que el propio James, no veía su filosofía como un subjetivismo que negase la posibilidad de determinar la realidad, sino sólo como una postura que consideraba al sujeto como un elemento primordial a la hora de establecerla. En consecuencia, deberemos tomarnos la molestia de considerar su teoría de la verdad suponiendo que, bajo ella, no subyace ningún relativismo. Sólo después de este esfuerzo de comprensión del punto de vista de James podremos decir hasta que punto estaba equivocado o, por el contrario, era cierta su afirmación, expuesta en *The Meaning of Truth*²⁷⁰, de que su

²⁶⁸ Como los ya mencionados Rickert, Münstemberg o el propio Russell.

²⁶⁹ W. James, “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders”, *The Meaning of Truth*, pp. 923-4. Trad., *El significado de la verdad*, 1924, pp. 213-214.

²⁷⁰ Cfr., por ejemplo, “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders”, op. cit., pp. 926-927; o también, “Humanism and Truth”, op. cit., pp. 868-869.

filosofía no conduce a una visión relativista de la concepción de la verdad.

Para la aceptación general del valor de la filosofía de James, el problema estriba en que ha sido precisamente el principal elemento de su doctrina –a saber, su consideración de que son los efectos prácticos los que nos permiten determinar la verdad de una creencia– el que se ha interpretado en términos de una teoría relativista que considera la verdad desde un punto de vista meramente utilitario²⁷¹.

Pues bien, nos proponemos mostrar que, contrariamente a lo que pudiera parecer, la filosofía de James no conduce de manera inevitable al relativismo y que él mismo no pretendió en ningún momento situarse en una posición escéptica²⁷², por lo que interpretarlo en ese sentido es forzar el pensamiento del propio autor. Para ello, analizaremos, en primer lugar, su pensamiento en paralelo a las teorías de Schiller y Dewey, para mostrar hasta que punto William James se aleja del relativismo en su epistemología y, en un segundo momento, resaltaremos el papel que ha jugado en todo el problema el *utilitarismo epistemológico*²⁷³. Este término es el del que nosotros nos servimos para designar el uso, por parte de James, del criterio de utilidad aplicado al conocimiento de la verdad y será el que manejaremos en adelante para referirnos a esta dimensión de la teoría jamesiana que, clásicamente, ha sido

²⁷¹ “Our obligation to seek truth is part of our general obligation to do what pays. The payments true ideas bring are the sole why of our duty to follow them. Identical whys exist in the case of wealth and health”. W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, op. cit., p. 587.

²⁷² “The true is the opposite of whatever is instable, of whatever is practically disappointing, of whatever is useless, of whatever is lying and unreliable, of whatever is inconsistent and contradictory, of whatever is artificial and eccentric, of whatever is unreal in the sense of being of no practical account. Here are pragmatic reasons with a vengeance why we should turn to truth –truth saves us from a world of that complexion”. W. James, “Humanism and Truth”, op. cit., p. 868.

²⁷³ Como ya hemos mencionado en la Introducción de esta tesis en su apartado B.3.

uno de los aspectos de su doctrina que más ha contribuido para que ésta fuera interpretada como relativista. Por último, en relación con este mismo problema del relativismo, analizaremos las aportaciones del neopragmatismo contemporáneo ejemplificadas por las figuras de Richard Rorty y Hilary Putnam.

3.1.2. INTERPRETACIÓN JAMESIANA DE LA MÁXIMA PRAGMÁTICA

Para William James, como queda de manifiesto en su interpretación de la máxima pragmática²⁷⁴, el único significado que tiene la verdad consiste en los efectos concebibles de orden práctico que pudieran derivarse del hecho de que una creencia sea considerada verdadera. En palabras del propio James:

“Admitida como verdadera una idea o creencia” dice [el Pragmatismo], “¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si estas creencias fueran falsas? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?”.

²⁷⁴ Cfr. Supra, Introducción, apartado B.3

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

En el momento en que el pragmatismo pregunta esta cuestión comprende la respuesta: *Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar, y verificar; ideas falsas, son las que no.* Esta es la diferencia práctica que supone para nosotros tener ideas verdaderas; este es, por lo tanto, el significado de la verdad, pues ello es todo lo que es conocido de la verdad²⁷⁵.

Nos interesa especialmente destacar este texto de James porque, al tratar el tema de las consecuencias prácticas de la verdad, nos permite relacionarlo con la interpretación que hemos desarrollado en esta tesis sobre la concepción de la verdad de Peirce, en el sentido de que no es una teoría radicalmente distinta, en sus resultados prácticos, de lo que la teoría de la tradición venía sosteniendo sobre el tema.

Efectivamente, desde un punto de vista estrictamente pragmático –es decir, atendiendo a sus consecuencias prácticas– los resultados *psicológicos* de la concepción de la verdad en Peirce son los mismos que los de la tradición. Esto ocurre a pesar de que el ‘principio de inmanencia’, como denomina Ángel M. Faerna²⁷⁶ al principio formulado por Peirce²⁷⁷, según el cual la verdad y la

²⁷⁵ W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, op. cit., p. 573. Trad., *Lecciones de Pragmatismo*, p. 55.

²⁷⁶ Cfr. Ángel M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. pp. 122-127.

²⁷⁷ “We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be the motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so.” C. S. Peirce, CP 5.375. Este es el texto, citado por Ángel M. Faerna, *ibid.*, pp. 122-123, de “The Fixation of Belief” en el que Peirce dibuja el principio de inmanencia sin darle ese nombre.

creencia no pueden ser epistémicamente dissociadas –aunque sí lógicamente distinguibles–, excluye cualquier doctrina que postule una verdad trascendente. No obstante, también se sigue del principio de inmanencia que la creencia –no la verdad como tal–, para aquel que la sustenta, no presenta diferencia alguna, ya sea asumida como una verdad trascendente, ya sea identificada con una verdad inmanente fruto del proceso de conocimiento –sin que importe aquí si dichas asunciones son erróneas o acertadas. En ambos casos, en nuestra opinión, nos encontramos con el hecho de que lo que se cree, se cree porque se considera una verdad objetiva e impersonal, en el sentido de que no depende del capricho de una mente individual. En la práctica, pues, desde el punto de vista del convencimiento interno del creyente, el estado mental que un individuo tendría al tomar como verdaderas sus creencias –con independencia de que fuera de su mente las creencias sean o no verdaderas– sería semejante tanto si se situase en el marco teórico de Peirce como si lo hiciera en el marco teórico de la tradición.

Nos podemos preguntar si no sucedería lo mismo con William James, puesto que el principio de inmanencia, según Faerna²⁷⁸, está presente en todas las teorías pragmatistas, pero la respuesta, desde nuestro punto de vista, es que no. El estado psicológico del creyente, en William James, no sería exactamente el mismo puesto que para él la barrera entre ‘creencia verdadera’ y ‘creencia satisfactoria’ sería mucho más difusa que en Peirce²⁷⁹; en otras palabras en la ‘creencia verdadera’ de James cabe mucho más que la verdad universal a la que, como ideal, aspira Peirce, cabe la emoción, lo religioso...la creencia en aquello que está más allá de la rígida definición de la verdad objetiva

²⁷⁸ Cfr. Ángel M. Faerna, *ibid.*, p. 123.

²⁷⁹ Cfr. Ángel M. Faerna, *ibid.*, pp. 134-145.

tradicional. La seguridad psicológica no tiene porque traducirse exclusivamente en el convencimiento de que se posee una verdad objetiva sino que puede fundamentarse en el terreno de lo satisfactorio –lo que, como es sabido, provocó acusaciones de subjetivismo aunque, verdaderamente, no implica creer en lo que arbitrariamente queramos²⁸⁰– ampliando enormemente el campo de lo que se considera verdad.

Por todo ello, los resultados prácticos de sostener una teoría de la verdad como la de James sí son diferentes a los de la tradición. Ahora existen resultados psicológicos diferentes entre las distintas teorías. Pero las diferencias no son sólo de orden psicológico, de estado mental o convencimiento interno; de hecho éstas son un epifenómeno de una diferencia, más sustancial y originaria, de orden ontológico. Resulta evidente que, en último término, lo que diferencia las concepciones de la verdad de Peirce y James, como hemos visto en la primera parte de esta tesis, es una diferente visión del papel de ‘lo dado’ o ‘segundidad’ peirceana en la determinación de las mismas.

²⁸⁰ Un buen ejemplo de esto sería la postura jamesiana respecto a la creencia en lo ‘Absoluto’, si ésta desafía al conjunto de mis creencias:

“Truths have once for all this desperate instinct of self-preservation and of desire to extinguish whatever contradicts them. My belief in the Absolute, based on the good it does me, must run the gauntlet of all my other beliefs [...] It happens to be associated with a kind of logic of which I am the enemy, I find that it entangles me in metaphysical paradoxes that are unacceptable, etc., etc. But as I have enough trouble in life already without adding the trouble of carrying these intellectual inconsistencies, I personally just give up the Absolute. I just *take* my moral holidays; or else as a professional philosopher, I try to justify them by some other principle.

If I could restrict my notion of the Absolute to its bare holiday-giving value, it would n’t clash whit my other truths. But we can not easily thus restrict our hypotheses.” William James, “What Pragmatism Means”, op. cit., p. 521.

No obstante, que, para James, esta idea de ‘Absoluto’ no resulte satisfactoria, no significa que no pueda serlo para aquellas personas que hallen coherente esta nueva verdad con sus verdades previas.

La impresión general que ofrece la concepción peirceana de la verdad –desde el punto de vista de sus resultados prácticos– es que el carácter externo de lo dado –lo ‘segundo’, ‘lo existente’ o ‘hecho bruto’ que precisa de la mediación de la representación para ser real, ya que lo real es aquello que es expresado por una proposición verdadera, siendo ya ‘terceridad’– es prioritario para la fundamentación del conocimiento, a pesar de que conocimiento y realidad no puedan dissociarse. De hecho Peirce en “The Fixation of Belief”, al presentar el método científico como el más seguro para fijar la creencia, insiste en que hay un elemento externo, que no depende del pensamiento particular de cada cual, que inevitablemente conduce a que se alcance una opinión final predestinada²⁸¹.

A pesar de que no podamos negar que Peirce también enfatiza el papel de la acción en la determinación de la verdad, si nuestra suposición es cierta, habría en él una dependencia de la verdad respecto de lo dado o del hecho bruto, como ya hemos explicado en la primera parte de la tesis, que nos interesa resaltar para mostrar la diferencia que existe entre su teoría y la de William James. Esta dependencia lo aproximaría –insistimos, prácticamente, no teóricamente– a las teorías correspondentistas, al relegar a un segundo plano el papel –que debiera ser indiscutiblemente primario en las teorías

²⁸¹ “Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted in its influence to one individual. It must be something which affects, or might affect, every man. And, though these affections are necessarily as various as are individual conditions, yet the method must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same. Such is the method of science. Its fundamental hypothesis, restated in more familiar language, is this: There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion.” C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, CP 5.384.

pragmáticas— de la acción y los intereses humanos en la determinación de la verdad —papel que es justo, no obstante, reconocer también en Peirce— e incluso, como ocurre con William James, de la propia realidad.

Quizás dé la impresión de que estamos forzando un tanto la interpretación de Peirce, quién, sin duda, no se vería retratado en la caracterización precedente, pero nuestro objetivo es resaltar que su concepción de la realidad —aunque mediada por la ‘terceridad’, esto es, el pensamiento, la representación o la mente— no es tan distinta, a efectos prácticos, de la tradición filosófica anterior, lo que provoca que su pragmatismo choque con dicha concepción y que sus declaraciones teóricas a favor del falibilismo, la acción y la verdad como proceso, tropiecen, en la práctica, con ella. ¿Cómo interpretar sino sus declaraciones sobre la verdad como el destino final al que la comunidad de investigadores llegará indefectiblemente, acercándose así a la concepción de la verdad absoluta de la filosofía tradicional? ¿Cómo dejar de lado la impresión de que en la doctrina de Peirce, el consenso de la comunidad de investigadores, la interpretación, la ‘terceridad’, no es posible sin el papel fundamental que juega la categoría de ‘segundidad’, como encarnación de lo dado —de aquello que, no obstante, necesita la mediación del Pensamiento, de la ‘terceridad’, para ser, precisamente, realidad—, en su consecución?

Por todo lo dicho creemos que la interpretación jamesiana de la máxima pragmática, que privilegia los aspectos prácticos por encima de cualquier otra consideración, nos permite suponer que es en nuestro autor donde se observa un auténtico giro pragmático en la consideración del problema de la verdad. Ello queda suficientemente claro en la ampliación del uso del término a toda verdad y no sólo a la verdad entendida como copia, a la llamada verdad objetiva y científica.

En consecuencia, son los resultados prácticos de tomar por ciertas

nuestras creencias los que determinan su verdad a tal punto que, como James mismo dice:

[S]i no existe diferencia práctica acerca de cuál de dos enunciaciones es verdadera, entonces lo que realmente ocurre es que hay sólo una enunciación en dos formas verbales; si no hay diferencia práctica en que una enunciación dada sea verdadera o falsa, entonces la enunciación carece de significado real²⁸².

Es justamente el hecho de que no hay diferencias prácticas entre la concepción de la verdad de Peirce y la de la tradición, lo que nos ha permitido afirmar que es en James, y no en Peirce, donde encontramos un pragmatismo verdaderamente consecuente. Pero es precisamente lo que hace de James un pragmatista más consecuente, su falta de compromiso con el realismo como

²⁸² W. James, "Humanism and Truth", op. cit., p. 857. Trad., *El Significado de la verdad*, 1974, p. 83.

Por otra parte, existen declaraciones del propio Peirce en este mismo sentido:

"A better rule for avoiding the deceits of language is this: Do things fulfill the same function practically? Then let them be signified by the same word. Do they not? Then let them be distinguished. If I have learned a formula in gibberish which in any way jogs my memory so as to enable me in each single case to act as though I had a general idea, what possible utility is there in distinguishing between such a gibberish and formula and an idea? Why use the term *a general idea* in such a sense as to separate things which, for all experiential purposes, are the same?" C. S. Peirce, "The Works of George Berkeley", CP 8.33.

O también:

"Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought, no matter how subtle it may be; and there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice." C. S. Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", CP 5.400.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

postura ontológica, el factor primordial que ha conducido a clasificar el pensamiento jamesiano como relativista.

3.2. EL HUMANISMO Y SUS VERSIONES

3.2.1. EL HUMANISMO DE SCHILLER Y EL INSTRUMENTALISMO DE DEWEY

Ferdinand Canning Scott Schiller fue un filósofo germano-británico (Altona, hoy un distrito de Hamburgo, 1864 - Los Ángeles, 1937). Se trasladó muy joven a Inglaterra y estudió en Oxford donde también fue profesor, así como profesor visitante de la Universidad de California del Sur.

Muy conocido en vida, tras su muerte, sin embargo, fue prácticamente olvidado. Lo traemos a estas páginas porque el intercambio filosófico con William James fue intenso y su influencia mutua fue muy importante, especialmente en lo que concierne a su visión sobre el tema de la verdad, por la que ambos fueron acusados de relativistas. Su doctrina del ‘Humanismo’ insistía en el carácter subjetivo de la verdad y de la realidad, consideradas ambas como construcciones humanas.

La teoría de Schiller fue denominada ‘Humanismo’ por él mismo. Fue James quién adoptó el nombre como sinónimo de su propio pragmatismo y no tuvo ningún inconveniente en afirmar, en una de las conferencias recogidas en *Pragmatism*, que las coincidencias entre las teorías de la verdad de ambos son tan amplias que, en realidad, podrían ser consideradas como una misma doctrina.

Dice James:

Schiller da a toda esta consideración de la verdad el nombre de ‘Humanismo’, pero, para esta doctrina, el nombre de pragmatismo parece ser también bastante adecuado, así que lo denominaré con el nombre de pragmatismo en estas conferencias²⁸³.

Pese a todo, aquí trataremos de mostrar que, si bien hay importantísimas semejanzas entre ambas doctrinas, el Humanismo de Schiller asume sin complejos una posición abiertamente relativista. Por ello, el estudio de esta teoría nos permitirá poner aún más de relieve, por contraste, que James, como llevamos sosteniendo a lo largo de esta tesis, está muy lejos de mantener una postura totalmente subjetivista.

El caso de John Dewey (Burlington, Vermont, 1859 - New York, 1952), por lo que atañe a su legado filosófico, es bien distinto al de F. C. S. Schiller. Dewey, que profesó en Michigan, Chicago y Columbia, mantuvo su importancia en la filosofía después de su fallecimiento y su influencia se extiende hasta el presente. Su ‘Instrumentalismo’, *tal como lo interpreta James*, sería la doctrina que afirma que una idea es valiosa si se muestra como un *instrumento* útil en la práctica, aquella en la que el conocimiento es concebido como una *adaptación* al medio. Es, por tanto, una teoría que puede asimilarse fácilmente al Humanismo de William James y que, de hecho, éste equiparaba a su propia doctrina pragmatista:

²⁸³ William James, “What Pragmatism Means”, op. cit., p. 515. La traducción es nuestra.

[L]a existencia de los distintos tipos de pensamiento que hemos examinado, [el del sentido común, el científico...] cada uno de por sí estupendo para ciertos fines y, sin embargo, todos conflictivos entre sí, sin que ninguno de ellos pueda justificar una pretensión de veracidad absoluta; este hecho –digo– ¿no debería suscitar una presunción favorable a la idea pragmatista de que todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de *adaptación* a la realidad, en vez de revelaciones o respuestas gnósticas a algún enigma cósmico instituido por obra divina?²⁸⁴

Creemos que está justificada la inclusión del Instrumentalismo dentro de este apartado sobre las distintas ‘versiones’ del Humanismo porque se puede reconocer un ‘aire de familia’ entre la teoría de Dewey y el Humanismo jamesiano. Ahora bien, no se pueden negar las importantes diferencias que estos dos autores presentan entre sí, como, por ejemplo, el hecho de que, para Dewey, las palabras ‘conocimiento’ y ‘creencia’ deben ser sustituidas por la expresión ‘*asertabilidad garantizada*’²⁸⁵ para evitar las ambigüedades que ambas presentan –ambigüedades que también presenta, dicho sea de paso, la palabra ‘verdad’– lo que implica una concepción de la investigación muy peculiar y exclusiva de Dewey que lo aleja, en cierta medida, de la justificación de la verdad de James.

Una de las obras de James en la que éste más claramente vincula su propia teoría con la de Schiller, y también con la de Dewey, es *Pragmatism*. Es por ello que, para contrastar las teorías de estos dos autores con el pensamiento

²⁸⁴ William James, “Pragmatism and Common Sense”, *Pragmatism*, p. 571. Trad., *Pragmatismo*, p. 167.

²⁸⁵ Cfr. John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 9.

de James, seguiremos principalmente este libro.

En *Pragmatism*²⁸⁶, James asegura que las concepciones de la verdad de Schiller, Dewey y la suya propia, tienen en cuenta la lógica científica y la idea de que nuestras teorías no son transcripciones exactas de la realidad, sino aproximaciones útiles desde determinados puntos de vista que, naturalmente, pueden cambiar en función de multitud de variables.

Para los tres, la verdad de nuestras ideas, significa lo mismo que en la ciencia, es decir, nuestras ideas son verdaderas cuando nos ponen en una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia ahorrándonos el trabajo de seguir la sucesión de todos los fenómenos particulares a la que estas ideas sustituyen. En otras palabras, como ya hemos dicho, una idea será verdadera en tanto se confirme como un instrumento útil en la práctica²⁸⁷.

Pero, además, la nueva verdad deberá satisfacer condiciones tales como la de conformarse con el conjunto de verdades más antiguas que poseemos, tratando de alterarlas lo menos posible. Se trata hacer compatibles nuestras viejas verdades con la aprehensión, lo menos traumática posible, de hechos nuevos. Cuando una idea consigue esto es verdadera, pero en qué medida esto se consigue es cuestión de apreciación subjetiva²⁸⁸. Aquí está el meollo del Humanismo, y esto es lo que ha permitido acusar a estos tres autores de relativismo. Nosotros sostenemos que ni en James ni en Dewey –en quien el

²⁸⁶ Cfr. William James, “What Pragmatism Means”, op. cit., p. 511.

²⁸⁷ “Any idea upon which we can ride, so to speak; any idea that will carry us prosperously from any one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor; is true for just so much, true in so far forth, true *instrumentally*. This is the ‘instrumental’ view of truth taught so successfully at Chicago, the view that truth in our ideas means their power to ‘work’, promulgated so brilliantly at Oxford”. Ibid., p. 512

²⁸⁸ Cfr. Ibid., pp. 513-514.

uso que hace de la lógica científica evita que podamos creer lo que queramos— la acusación es justa. Otro asunto es lo que ocurre con Schiller. En este autor sí que está justificado el uso del adjetivo ‘relativista’ —como veremos que también lo estará en Rorty.

Ahora bien, el hecho de que las satisfacciones humanas tengan un papel relevante a la hora de constatar si una idea cumple con los requisitos para ser verdadera, desemboca en la aceptación, por parte de James, de que la verdad absoluta, la verdad entendida como algo exclusivamente objetivo, es completamente imposible, algo en lo que, según él, coinciden tanto Dewey como Schiller:

Dewey y Schiller proceden entonces a generalizar esta observación [la de que una idea es verdadera en la medida en que, desde una apreciación subjetiva, tiene éxito en compatibilizar las viejas verdades con hechos nuevos] aplicándola a las partes más antiguas de la verdad. Éstas también fueron una vez plásticas. También se las consideró verdaderas por razones humanas. También mediaron entre verdades aún más tempranas y lo que en aquel momento fueron observaciones nuevas. La verdad puramente objetiva, la verdad en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la función de proporcionar satisfacción humana al casar las partes previas de la experiencia con otras más nuevas, no hay por donde encontrarla²⁸⁹.

Obsérvese que James habla de ‘verdad puramente objetiva’, esto es, de

²⁸⁹ Ibid., pp. 514-515. Trad., *Pragmatismo*, p. 91

una verdad de la que únicamente se considera la objetividad, excluyendo cualquier otro factor determinante; la verdad de la que habla James no es ‘puramente’ objetiva ya que de ella *no se excluye la objetividad, pero no se considera a ésta el único factor* para determinarla. Aquí estriba, a nuestro juicio, la gran diferencia, entre el Humanismo jamesiano y la verdad tradicional. Por otra parte, este punto representa también la gran diferencia entre el Humanismo de James y la versión del mismo representada por Schiller que no pone tierra por medio con el relativismo, bien al contrario, parece felizmente instalado en el mismo sin que esto suponga un problema para él como si lo era para James y, como veremos, para Dewey.

En los tres está presente ‘la huella de la serpiente humana’ como metafóricamente califica James a la aportación subjetiva a la verdad²⁹⁰, pero deberemos aclarar en qué medida, para cada uno de ellos, este es el único rastro que se puede seguir o si, por el contrario, existe algún otro elemento que nos permita conservar todavía la esperanza de encontrar la manera de escapar del total subjetivismo al que parece abocarnos el Humanismo.

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 515.

3.2.2. SCHILLER. LA CONSTRUCCIÓN SUBJETIVA DE LA VERDAD

El Sr. Schiller [...] propone el nombre de ‘Humanismo’ para la doctrina de que, hasta un punto indeterminable, nuestras verdades también son productos de elaboración humana. Motivos humanos aguzan todas nuestras preguntas; satisfacciones humanas laten en todas nuestras respuestas; todas nuestras formulaciones tienen una huella humana. Este elemento es tan inseparable de los productos que, por momentos, el Sr. Schiller parece dejar abierta la cuestión de si existe alguna otra cosa²⁹¹.

Esta cita de James sobre el Humanismo de Schiller pone, a nuestro juicio, el dedo en la llaga respecto a lo que separa a ambos autores más allá de sus reconocidas similitudes.

James se pregunta, en el marco de una reflexión sobre la verdad como resultado de un proceso, si para el pensador germano-británico habría algo más que decir sobre la verdad fuera de que es un producto humano. La contribución humana a la verdad es tal que es *indeterminable*, vale decir *prácticamente exclusiva*.

James es, pues, perfectamente consciente de la deriva subjetivista de Schiller, pero no se resigna y prefiere dejar una puerta abierta a la coincidencia entre sus respectivas teorías cuando dice que nuestras verdades, según interpreta él el Humanismo de este autor, son *también* producto de la elaboración humana, es decir *no son sólo* fruto de nuestra *construcción*.

²⁹¹ W. James, “Pragmatism and Humanism”, op. cit., p. 592. Trad., *Pragmatismo*, p. 196.

James parece debatirse, en este pasaje, entre admitir sin paliativos el relativismo del Humanismo schilleriano y el reconocimiento por ver asumidos buena parte de sus propios postulados en el pensador europeo aunque, finalmente, parece optar por lo segundo. A lo largo de *Pragmatism* son frecuentes los comentarios admirativos y los intentos de equiparar las doctrinas de ambos. Esta aproximación de James a la doctrina de Schiller es innegable, pero también lo es el hecho de que de la propia obra de Schiller se desprende un relativismo que el propio autor no se molesta en ocultar y que, a nuestro juicio, lo aparta de lo que James entendía como verdad.

Podríamos estar tentados de calificar la teoría de Schiller, que acepta el relativismo como la consecuencia lógica de sus postulados, como más radical que la de James, pero nos equivocaríamos al apuntar hacia el relativismo como el factor decisivo que separa el pragmatismo consecuente de un pragmatismo que no se atreve a mirarse a sí mismo tal como es.

La radicalidad pragmatista de la obra de James no depende de la asunción de postulados relativistas, su radicalidad reside en haber llevado por primera vez el análisis pragmatista –la aplicación de la máxima pragmática– al concepto de verdad²⁹² e incluso a conceptos tales como los de la religión o los

²⁹² C. S. Peirce ya había aplicado la máxima pragmática al concepto de realidad en sus escritos programáticos del pragmatismo “The Fixation of Belief” (1877, CP 5.358-387) y “How to Make Our Ideas Clear” (1878, CP 5.388-410). Especialmente, en este último, en §4 “Reality”, cfr., CP 5.405-410. Precisamente fue este análisis peirceano el que nos ha permitido afirmar, en la primera parte de esta tesis, que la realidad, tal como él la entiende, no presenta diferencia pragmática con la tradicional. Como diría Putnam, Peirce es un ‘realista directo’. El efecto pragmático de las cosas reales es causar creencia mientras que el pensamiento produce –elabora– creencia: “These two sorts of objects, what we are *immediately* conscious of and what we are *mediately* conscious of, are found in all consciousness. Some elements (the sensations) are completely present at every instant so long as they last, while others (like thought) are actions having beginning, middle, and end, and consist in a congruence in the succession of sensations which flow through the mind. They cannot be immediately present to us, but must cover some portion of the past or future. Thought is a thread of melody running through the succession of our sensations.

conceptos ontológicos propios del idealismo, poniendo de relieve la importancia y utilidad de los mismos y aceptando las consecuencias que de este análisis se derivan.

Probablemente Schiller se sentía libre del prejuicio contra el relativismo porque ya no necesitaba o no quería mantener vínculo alguno con el pasado, y juzgó que adoptar una postura de corte subjetivista ayudaba a romper amarras con él. No negaremos que, puesto que James hablaba todavía para un público acostumbrado al marco dualista de la filosofía tradicional, quizá se sintió inclinado –e incluso obligado– a construir una teoría no relativista para no agrandar la brecha que existía entre los postulados de la tradición y los del Pragmatismo, facilitando así la aceptación de la nueva filosofía; pero *el hecho* es que su teoría *no es relativista* en sentido estricto o pleno.

James no creyó jamás que la originalidad del pragmatismo debiera fundamentarse en una ruptura radical con el pasado, por el contrario –como sugiere el título completo de su *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*– es necesario aprovechar todo lo positivo que hay en la tradición para poder superarla. Entre lo que hay que conservar se encuentra la creencia en que la verdad es posible si bien, como hemos visto, la manera de entenderla, el proceso para alcanzarla y, en general, el marco en el que nos movemos al hablar de ella, es sustancialmente distinto en la nueva filosofía.

Schiller, en cambio, tiene una visión muy particular de lo que es su Humanismo en la que el peso de lo subjetivo es fundamental hasta extremos

We may add that just as a piece of music may be written in parts, each part having its own air, so various systems of relationship of succession subsist together between the same sensations. These different systems are distinguished by having different motives, ideas, or functions. Thought is only one such system, for its sole motive, idea, and function is to produce belief, and whatever does not concern that purpose belongs to some other system of relations.” C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.395-396.

que se nos antojan difícilmente asumibles por James. En palabras de Julio Seoane Pinilla, autor de la introducción y selección de una reciente edición en castellano de textos de Schiller:

[El] 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 humana; 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 por lo 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 psicológicas²⁹³.

Resulta fácil imaginar las reservas que esta manera de pensar suscitó en su tiempo incluso, como señala Julio Seoane²⁹⁴, entre los pragmatistas. Así Dewey, por ejemplo, se niega a admitir la *lógica voluntarista* que se deriva de la visión de Schiller como fundamento de la validez de una creencia.

James no fue tan claro como Dewey pero, aunque no lo dice

²⁹³ Julio Seoane Pinilla, “Introducción” en F.C.S. Schiller, *El desafío humanista del Pragmatismo*, pp. 22-23.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 24-28.

expresamente, nosotros creemos que el excesivo recurso al valor de lo individual en la construcción de la verdad es algo que hubiera deseado suavizar en la doctrina de Schiller así como, desde nuestro punto de vista, trató de hacer en la suya propia.

La obra de Schiller *Studies in Humanism*, siendo toda ella del máximo interés para el tema que nos ocupa, contiene un capítulo especialmente importante para nosotros, “The Making of Truth”, que nos permitirá aclarar cuál es su concepción de la verdad. En este texto nos encontramos, entre otras cosas, con una reflexión sobre la construcción de la realidad que debe acompañar a la construcción de la verdad que, naturalmente, como hemos señalado en la primera parte de esta tesis, sería muy del gusto de James, aunque Schiller va más allá en la admisión de un punto de vista relativista de lo que, seguramente, el filósofo de New York hubiera deseado para el Pragmatismo.

En este trabajo²⁹⁵ Schiller comienza por acusar al ‘intelectualismo’ de la tradición filosófica precedente de no dar cuenta de cómo se verifica la pretensión de verdad, y de ser incapaz de explicar la relación entre verdad y hecho. Esta doble incapacidad se debe a que las teorías intelectualistas sostienen, en su versión ‘absolutista’, que la verdad debe preexistir como un ideal eterno e inmutable y, en su versión ‘realista’, que la verdad debe coincidir con la captación de un hecho ‘independiente’ de nuestro propio conocimiento.

Para Schiller no cabe duda de que la solución se encuentra en admitir que tanto ‘verdad’ como ‘hecho’ son construcciones humanas y que en este proceso, por tanto, el papel de la subjetividad es crucial. Naturalmente el intelectualismo no puede mostrarse de acuerdo con esta afirmación inicial del

²⁹⁵ Cfr. F.C.S. Schiller, “The Making of Truth”, *Studies in Humanism*, pp. 179-203.

humanismo schilleriano porque entiende que, si tanto la verdad como los hechos son subjetivos, el conocimiento se hace imposible al no sujetarse al modelo correspondentista tradicional. Es precisamente esta visión de la verdad como correspondencia la que Schiller denuncia por incongruente y peligrosa:

No importa desde qué lado uno se acerque a este rompecabezas. Si uno se acerca por el lado ‘realista’, llega a las completas, absolutas e increíbles paradojas de que el ‘hecho independiente’ ha de ser (1) conocido por y en un proceso al que *ex hypothesis* ‘trasciende’; (2) aprehendido por una actividad subjetiva que se confiesa que es ampliamente, si no completamente, arbitraria; que (3) ello no supone *ninguna diferencia en absoluto* respecto al hecho, y (4) que *nosotros somos capaces de conocer esto también*, es decir ¡somos capaces de conocer que la ‘correspondencia’ entre el ‘hecho’ tal como es en sí mismo y fuera de nuestro conocimiento, y el hecho tal como aparece en nuestro conocimiento es, de alguna manera, perfecta y completa!²⁹⁶

Es evidente que la noción de ‘hecho independiente’ no concuerda, según Schiller, con un proceso cognoscitivo enteramente subjetivo. La ‘correspondencia’ entre elementos tan dispares entre sí es imposible. La posición ‘realista’ queda, así, desacreditada a ojos de nuestro autor. Pero si atendemos a la posición ‘absolutista’, la otra posibilidad que el intelectualismo tradicional plantea respecto a este problema, la situación no es mucho mejor. Aquí, el ‘ideal eterno de verdad’ o bien sustituye al ‘hecho independiente’, o

²⁹⁶ Ibid. p. 181. Trad., *El desafío humanista del Pragmatismo*, p. 106.

bien se añade a él. Si lo sustituye, el ‘ideal eterno de verdad’ es ahora el elemento independiente que trasciende al proceso de conocimiento. Si se añade a él, hay que explicar como se relacionan entre sí y con la ‘verdad’ y el ‘hecho’ subjetivos que a nosotros, seres humanos, se nos presentan. Por lo tanto, las dificultades de la opción ‘absolutista’ no son sólo las mismas que las de la alternativa ‘realista’, sino que:

[¡S]on aumentadas por la petición de que tenemos que conocer que la ‘correspondencia’ entre lo humano y el ideal *debe ser tan imperfecta como perfecta!* ¡Pues el ideal ha sido construido de tal modo que nuestro conocimiento *no puede* realizarlo completamente, mientras que sin embargo *debe* realizarlo completamente a fin de que podamos asegurarnos nosotros mismos de su ‘verdad’ al observar su ‘correspondencia’ con el ideal! Por consiguiente, la verdad absoluta, tal como la concibe el Absolutismo, no es simplemente *inútil* como criterio de *nuestra* verdad porque nosotros no la poseemos y no podemos compararla con nuestra verdad, ni estimar dónde y hasta qué punto nuestra verdad no llega a su ‘divino’ arquetipo; no es simplemente la adición de una más a la multitud de concepciones (humanas) de la verdad que tienen que acomodarse una a otra, y desde las cuales ha de ser compuesta la verdad ‘objetiva’ y el mundo ‘común’ de la vida práctica. Es positivamente *nociva*, activamente destructiva de la completa noción de verdad y llena de consecuencias autodestructivas²⁹⁷.

²⁹⁷ Ibid. pp. 181-182. Trad., *ibid.*, pp. 106-107.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

Estas declaraciones de Schiller reflejan perfectamente la diferencia fundamental que, a nuestro juicio, existe entre él y William James, diferencia que nos interesa señalar:

Para Schiller, la crítica al realismo y al absolutismo está ligada a la concepción de la verdad como correspondencia –de tal manera que negar estas doctrinas significa rechazar dicha concepción de la verdad. Este pensador se niega a cualquier compromiso con la teoría correspondentista porque no considera que podamos establecer una relación de este tipo entre los procesos, inevitablemente subjetivos, que componen el conocimiento humano con cualquier otra cosa que consideremos ‘independiente’ o, de alguna otra manera, no sujeta a estos mismos procesos²⁹⁸.

Para James, en cambio, la crítica al intelectualismo se centra –como vimos en la primera parte de la tesis– en que, *grosso modo*, la tradición considera la noción de verdad como adecuación o correspondencia, *entendida como copia de la realidad*, como *la única posible* cuando no lo es. James sí cree que es posible salvar el modelo correspondentista a condición, claro está, de que no lo consideremos exclusivamente ligado a la idea de ‘copia’ y estemos abiertos a otras maneras de entender las expresiones, ‘adecuación’ y ‘correspondencia’:

²⁹⁸ “On the relation of ‘Truth’ and ‘Fact’ [...] the absolute idealist can hardly disavow a contention with which he himself is wont to ply the realist, viz, that an existent beyond human knowledge, which does nothing to explain that knowledge, is invalid, alike whether it is called an ‘independent’ reality or an ‘absolute’ truth. The fact is that this fundamental difficulty in absolutism and realism is the same. In both cases our knowing has to be related to something which transcends it and claims to be ‘independent’ of it and unaffected by it, through the very process of our knowing ; and the ‘correspondence’ notion is merely a verbal cover for this crux”. F. C. S. Schiller, “Truth and Mr. Bradley”, *Studies in Humanism*, pp.121-122.

Aquí es donde el pragmatismo y el intelectualismo empiezan a marchar por separado. Desde luego, y primordialmente, adecuarse significa copiar, pero hemos visto que la simple palabra ‘reloj’ haría las veces de una imagen mental de su funcionamiento, y que nuestras ideas de muchas realidades sólo pueden ser símbolos y no copias. ‘Tiempo pasado’, ‘poder’, ‘espontaneidad’ ¿cómo puede nuestra mente copiar tales realidades?²⁹⁹

Lo que James propone no es prescindir de la teoría de la correspondencia sino redimensionarla, ampliarla, mostrar que la correspondencia es algo que va más allá de la mera copia. Para ello, James no tiene que renegar de los elementos subjetivos del conocimiento; por el contrario, considera que las formas principales de nuestro pensamiento no son más que hábitos humanos³⁰⁰ y que la verdad no es un simple duplicado de la realidad sino algo que añadimos a la misma³⁰¹. Pero tampoco se siente obligado a renunciar a aquellos elementos que permitan añadir objetividad al proceso del conocer. Su opinión sobre la realidad externa, por ejemplo, difiere notablemente de la de Schiller en el sentido de que ésta no depende enteramente de nosotros y, por tanto, en cierto modo, *determina la dirección de nuestras creencias*³⁰².

²⁹⁹ William James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, op. cit., p. 579. Trad., *Pragmatismo*, p. 178.

³⁰⁰ Cfr. William James, “Humanism and Truth”, op. cit., p. 860.

³⁰¹ Cfr. Ibid., p. 861.

³⁰² “That reality is ‘independent’ means that there is something in every experience that escapes our arbitrary control. If it be a sensible experience it coerces our attention; if a sequence, we cannot invert it; if we compare two terms we can come to only one result. There is a push, an urgency, within our very experience, against which we are on the whole powerless, and which drives us in a direction that is the destiny of our belief”. Ibid., p. 865.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

Sobre la verdad y su supuesta dependencia *exclusiva* de los elementos subjetivos del conocimiento, James, en la defensa que supone *The Meaning of Truth* de su doctrina humanista frente a las críticas por relativismo, insiste en que la verdad no es arbitraria porque, exista o no exista la ‘cosa en sí’:

[D]entro de nuestra experiencia misma, en todo caso, dice el humanismo, unas determinaciones se muestran como independientes de otras; algunas cuestiones, si las planteamos, sólo pueden responderse de un modo; algunos seres, si los suponemos, debe suponerse que han existido antes de la suposición; algunas relaciones, si es que existen, deben existir en tanto que existan sus términos³⁰³.

Cierto es que no tenemos que salir de la experiencia misma, que no tenemos que buscar un referente trascendente³⁰⁴, pero sí que hay una referencia objetiva para las afirmaciones que consideramos verdaderas.

Aquí se halla el meollo de la diferencia entre Schiller y James. Éste último –sin caer en una concepción de lo real que, como la de Peirce, no suponga diferencia práctica con la de la tradición– conserva todavía la creencia en la necesidad de salvaguardar algún resto de objetividad. Incluso se muestra partidario de aceptar la validez del conocimiento entendido como copia, al menos para el conocimiento del hecho fenoménico –que, como es obvio, es de fundamental importancia para las ciencias naturales, sin que esto signifique que

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Cfr. Ibid.

todo el conocimiento haya de seguir su patrón³⁰⁵ y, por supuesto, como buen pragmata, sin que signifique que la ‘copia’ refleje *definitivamente* la realidad o que se excluya la aportación humana a la misma. Pero, en cualquier caso, James no admitirá jamás que su pensamiento conduzca a admitir una verdad relativa y un conocimiento exclusivamente construido desde un punto de vista subjetivo.

En cambio, para Schiller la *verdad es la verdad humana*³⁰⁶ en el sentido más subjetivista y sofisticado de la expresión, el resultado práctico de *nuestro interés* por conseguirla y por evitar el error³⁰⁷. Esta postura es el resultado de su visión de la realidad.

Schiller distingue dos tipos de realidad³⁰⁸. La que llama ‘realidad primaria’, es anterior a la propia distinción entre apariencia y realidad –en sentido estricto– y la podemos identificar con el ‘hecho en tanto que es experimentado’, puesto que incluiría lo imaginario, lo erróneo, la alucinación... A este tipo de realidad sólo la podemos llamar ‘independiente’ en el sentido de que es ‘encontrada’, no ‘hecha’ por nosotros, pero, desde el punto de vista cognoscitivo, es un caos sobre el que tenemos que operar para que alcance el estatus de ‘realidad verdadera’ o ‘hecho real’ que es lo que, según Schiller, usualmente denominamos simplemente ‘hecho’ –en sentido estricto– y constituye el segundo tipo de realidad que encuentra Schiller.

Es este último tipo de realidad, este ‘hecho’, el que constituye la base

³⁰⁵ “From the frequency of copying in the knowledge of phenomenal fact, copying has been supposed to be the essence of truth in matters rational also. Geometry and logic, it has been supposed, must copy archetypal thoughts in the Creator. But in these abstract spheres there is no need of assuming archetypes.” Ibid. p. 871.

³⁰⁶ Cfr., F.C.S. Schiller, “The Making of Truth”, op. cit., p. 182.

³⁰⁷ Cfr. Ibid., p. 184.

³⁰⁸ Cfr. Ibid., pp. 186-188.

de todo nuestro conocimiento; es este tipo de realidad el que es objeto de la ciencia; y, por fin, es este tipo de realidad aquel que resulta de la aplicación de procesos cognoscitivos subjetivos que distinguen lo real de lo aparente. Esta es la ‘realidad verdadera’, el ‘hecho real’, lo que, en definitiva, cuenta como auténtica realidad y, para Schiller:

[E]n esta selección de la ‘realidad real’ nuestros intereses, deseos y emociones desempeñan inevitablemente una parte destacada [...]

Por consiguiente, la noción común de que el ‘hecho’ es algo independiente de nuestro reconocimiento necesita una revisión radical en el único sentido de ‘hecho’ que merece la pena discutir. Debe admitirse que sin un proceso de selección realizado por nosotros no hay hechos reales para nosotros y que esta selección es inmensamente arbitraria³⁰⁹.

Parece difícil imaginar una aceptación más clara del relativismo sofisticado que estas palabras de Schiller. Para Schiller nuestros propósitos y deseos influyen de tal modo en la realidad que, en sentido estricto, no hay realidad que no haya sido buscada con un propósito determinado. Como en James, no sólo la verdad es construida sino que lo es también la realidad³¹⁰, pero en Schiller esta construcción lo es a tal punto que entre las dos siguientes consideraciones pragmáticas: 1) la creencia en el mundo del realismo común, ‘independiente’ de nosotros y muy adecuada para muchos de nuestros propósitos; y 2) la realidad de nuestros procedimientos cognoscitivos

³⁰⁹ Ibid., pp. 187-188. Trad., op. cit., p. 115.

³¹⁰ Cfr. Ibid., pp. 199-200.

subjetivos; la que él escoge como fundamental es la segunda porque considera que la realidad del mundo externo no es un dato de la experiencia y no debe confundirse con la ‘realidad primaria’³¹¹.

Es prácticamente innecesario insistir en la diferencia que se establece entre las afirmaciones de Schiller y declaraciones jamesianas como las que acabamos de citar más arriba, u otras que a lo largo de esta tesis se han visto, para concluir que la postura de ambos pensadores, pese a sus muchas e innegables coincidencias, es completamente distinta a la hora de inclinarse sobre la conveniencia o no de considerar la construcción de la verdad y la realidad como una cuestión enteramente subjetiva. Nosotros creemos que James se decide claramente por una consideración no relativista del conocimiento. Otra cosa es que sus críticos hayan considerado que, pese a todo, hay en James mucho de subjetivismo y dirijan, como veremos más adelante, serias objeciones a su doctrina del conocimiento por este motivo.

3.2.3. DEWEY. LA ‘ASERTABILIDAD GARANTIZADA’

Si Schiller había elaborado una versión claramente subjetivista de la doctrina pragmatista del conocimiento al negarse a admitir elementos objetivos en la construcción de la verdad –interpretación que, como veremos, será

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

reeditada en nuestros días por Richard Rorty–, Dewey se erigirá, por la misma época que Schiller y hasta mediados del siglo XX, en el representante de un pragmatismo que, aun considerando la imposibilidad de negar el elemento subjetivo del conocimiento³¹², se resiste, no obstante, a aceptar el relativismo radical inherente a la versión del humanismo que ofrece Schiller.

Esta negativa deweyana a admitir que el pragmatismo sea considerado un relativismo no impide, sin embargo, que Dewey afirme que el conocimiento es construido y que la realidad es plástica. Nos encontramos aquí con una propuesta similar, en muchos puntos, a la de James.

A Dewey no le hubiera gustado en absoluto el planteamiento del problema del conocimiento en términos de enfrentamiento entre elementos ‘objetivos’ y ‘subjetivos’ porque esto significaría movernos todavía en el marco dualista clásico que él rechaza explícitamente –con tanta o más vehemencia que James. De hecho Dewey es muy crítico con las posturas realistas y con los defensores del criterio de verdad como correspondencia –como lo había sido James– y, en general, con aquellas posturas que tienden a consagrar en fórmulas dualistas una visión estática de la realidad y la verdad³¹³.

En Dewey, además, encontraremos un planteamiento del conocimiento

³¹² Ángel Manuel Faerna señala la imposibilidad, dentro de la epistemología deweyana, de eliminar el punto de vista del sujeto en la construcción del conocimiento en la “Introducción” a su selección y traducción de textos de Dewey titulada *La miseria de la epistemología*, p. 20.

³¹³ “We tend to think of it after the model of a spectator viewing a finished picture rather than after that of the artist producing the painting. Thus there arise all the questions of epistemology with which the technical student of philosophy is so familiar, and which have made modern philosophy in especial so remote from the understanding of the everyday person and from the results and processes of science. For these questions all spring from the assumption of a merely beholding mind on one side and a foreign and remote object to be viewed and noted on the other.” J. Dewey, “The Ideal and the Real”, *Reconstruction in Philosophy*, pp. 122-123.

–cuyo modelo es el conocimiento científico– que partirá, como ya ocurría con James, de una valoración del sentido común y de las motivaciones prácticas.

Dice Dewey:

1) Los objetos y procedimientos científicos surgen de los problemas y métodos directos del sentido común, de los usos y goces prácticos, y 2) repercuten en estos últimos en una forma que refina, expande y libera enormemente los contenidos y los agentes a disposición del sentido común. Cuando se toma la separación y oposición entre objetos científicos y objetos del sentido común como si fuera algo definitivo, surgen esos problemas inacabables de epistemología y metafísica que obstaculizan todavía la marcha de la filosofía. Estos problemas desaparecen al darnos cuenta que los objetos científicos guardan relación genética y funcional con los del sentido común³¹⁴.

El conocimiento, pues, no es algo aislado de nuestras motivaciones e intereses, por el contrario, está ligado íntimamente a ellos y su objetivo es alcanzar un estado final en el que se elimine la duda y se abra paso la creencia.

La creencia es, pues, auténtico conocimiento; no obstante, Dewey prefiere utilizar, antes que las expresiones ‘creencia’ o ‘conocimiento’, la fórmula ‘asertabilidad garantizada’. Ello se debe a que entiende que esta última está libre de las ambigüedades que presentan las otras dos denominaciones

³¹⁴ J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 66. Trad., *Lógica, Teoría de la investigación*, p. 82.

Como el propio Dewey nos dice:

En el caso de *creencia*, la principal [ambigüedad] es la que se da entre su sentido como estado de la mente y como *lo que* es creído, la materia de la creencia. En el caso de *conocimiento*, afecta a la diferencia entre el conocimiento como un resultado de la ‘investigación competente y controlada’ y el conocimiento como algo supuestamente ‘dotado de un significado propio, con independencia de toda conexión con, y de toda referencia a, la investigación’³¹⁵.

La expresión ‘asertabilidad garantizada’, en cambio:

[I]mplica una referencia a la investigación como aquello que garantiza la aserción. Cuando se usa el vocablo conocimiento como un término general abstracto que se refiere a la investigación en abstracto, significa ‘asertabilidad garantizada’³¹⁶.

La asertabilidad garantizada es, de hecho, el resultado final de la investigación –esto es, del proceso que se inicia con la tensión generada por la

³¹⁵ J. Dewey, “Propositions, Warranted Assertibility, and Truth”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XXXVIII, N° 7, March 27, 1941, p. 170, nota 3. Trad. Ángel M. Faerna, *La miseria de la epistemología*, p. 134, nota 2.

³¹⁶ J. Dewey. *Logic. The Theory of Inquiry*, p. 9. Trad., *Lógica. Teoría de la investigación*, pp. 21-22.

duda³¹⁷, tensión que debe ser eliminada en el propio proceso de investigación–, resultado que se concretará en un estado objetivo establecido de tal modo que nos permitirá actuar basándonos en él³¹⁸. Así pues, la verdad de un juicio –a diferencia de las proposiciones que, al ser siempre construcciones simbólicas y tener un valor meramente instrumental en la investigación, generan una verdad simplemente lingüística– *expresa una relación objetiva con las cosas*³¹⁹.

En palabras de Dewey:

[P]odemos considerar al juicio como el resultado establecido de la investigación. Tiene que ver con los objetos finales que emergen de la investigación en su carácter de conclusivos. En este sentido el juicio se distingue de las *proposiciones*. El contenido de estas últimas es intermedio y representativo y llevado por símbolos, mientras que el juicio, al que se llega finalmente, reviste una significación existencial *directa*. En el habla corriente se emplean indistintamente los términos

³¹⁷ La noción deweyana de ‘asertabilidad garantizada’ toma como marco de referencia la teoría de la duda-creencia de Peirce que está en el origen del Pragmatismo. Peirce, de hecho, le da a la creencia el valor de una verdad que no necesita ser absoluta, algo así como una creencia ‘garantizada’: “[F]or as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be the motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so.”, “The Fixation of Belief”, CP 5.375 y también: “Now, a proposition whose falsity can never be discovered, and the error of which therefore is absolutely incognizable, contains, upon our principle, absolutely no error. Consequently, that which is thought in these cognitions is the real, as it really is. There is nothing, then, to prevent our knowing outward things as they really are, and it is most likely that we do thus know them in numberless cases, although we can never be absolutely certain of doing so in any special case.”, “Some Consequences of Four Incapacities”, CP 5.311.

³¹⁸ J. Dewey. op.cit., p. 7.

³¹⁹ Cfr. A. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, p. 213

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

afirmación y aserción. Pero existe una diferencia, que debiera ser reconocida verbalmente, entre la condición lógica de los materiales intermedios, que se emplean por relación a aquello que pueden acarrear como medios, y la de los materiales que han sido preparados para ser finales. Emplearé el término *aserción* para designar la última condición lógica y el de *afirmación* para la primera³²⁰.

No obstante la insistencia respecto al carácter objetivo de la verdad de los juicios³²¹, Dewey no deja de tener presente que toda investigación se origina por una situación indeterminada que debe ser determinada por un juicio cuya verdad depende de las acciones y operaciones –de las consecuencias, en definitiva– que se derivan de él y que han de verificarse como parte de la propia investigación³²².

En palabras de Faerna:

Esta dependencia de la verdad del juicio –no entendido en abstracto, sino como el fin al que tiende la investigación– respecto de los métodos y prácticas que conducen a su obtención es el fundamento de la

³²⁰ J. Dewey. op. cit., p. 120. Trad., op.cit., p. 139.

³²¹ Faerna también insiste sobre este aspecto cuando dice: “Dewey llama ‘afirmación’ al acto de formular una proposición, y ‘aserción’ al de emitir un juicio [...] La teoría del conocimiento necesita algo más que un concepto lingüístico de verdad, pues el conocimiento implica una relación efectiva –y no puramente mental o ‘representacional’– del sujeto con el objeto, precisamente como la que tiene lugar en el juicio. De ahí que Dewey la entienda como *asertabilidad* y no como *afirmabilidad* –esto es, no como un mero predicado del lenguaje; la verdad es para él el objetivo perseguido por una actividad de la que el lenguaje es sólo un instrumento.” Ángel M. Faerna, op. cit., p. 213.

³²² Cfr. J. Dewey, op. cit., pp. 105-107.

caracterización deweyana de la verdad como *asertabilidad garantizada* [*warranted assertibility*], un concepto que vincula definicionalmente el juicio verdadero con sus consecuencias y con las operaciones para su verificación³²³.

Es obvio, por lo tanto, que la relación objetiva que constituye la verdad de un juicio, no implica que dicha verdad esté dada de una vez para siempre, pues el hecho de que la asertabilidad garantizada vincule expresamente el juicio con la verificación de sus consecuencias convierte a la verdad en falible, sujeta a un continuo escrutinio, válida sólo en tanto ninguna nueva situación indeterminada genere una nueva investigación que ponga en duda las consecuencias extraídas del juicio anterior y no haya, por tanto, razones de peso para revisarla³²⁴. La verdad no es, pues, una propiedad eterna de los juicios sino que es algo que acontece en su comprobación.

La proximidad del pensamiento de Dewey con James, en este punto, es más que evidente; en esta concepción verificacionista de la verdad, en la que ésta se valida por sus consecuencias, reside –junto con el rechazo del dualismo clásico con el que está vinculada– una buena parte de lo que podríamos considerar ‘la herencia jamesiana de Dewey’.

³²³ A. Faerna, op. cit., p. 212.

³²⁴ “The ‘settlement’ of a particular situation by a particular inquiry is no guarantee that *that* settled conclusion will always remain settled. The attainment of settled beliefs is a progressive matter; there is no belief so settled as not to be exposed to further inquiry. It is the convergent and cumulative effect of continued inquiry that defines knowledge in its general meaning. In scientific inquiry, the criterion of what is taken to be settled, or to be knowledge, is being *so* settled that it is available as a resource in further inquiry; not being settled in such a way as not to be subject to revision in further inquiry.” J. Dewey, op. cit., pp. 8-9.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

El verificacionismo, sitúa al autor de Vermont en la estela del pragmatismo originario y lo empuja al rechazo de la verdad tradicional sin que tenga que llegar, por ello, a los extremos del subjetivismo de Schiller. Sin embargo, pese a los esfuerzos de Dewey por no entrar en este juego, por considerar, como también lo hacía James, que situarse más allá del dualismo clásico ‘sujeto-objeto’ lo ponía a salvo de una argumentación que se colocaba, precisamente, dentro de este marco que él no aceptaba; pese a todo ello, decimos, este es el momento en que Dewey se encuentra a merced de la crítica a la que también fue sometido James:

¿No es la visión deweyana del conocimiento y la verdad una forma de relativismo? ¿Admitir que la verdad es falible, revisable, negarle el carácter de absoluta, no es admitir, en el fondo, que no existe? Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con Schiller, no hay en Dewey una conformidad con esta postura, una aceptación, sin más, de que su propio pensamiento acerca de la verdad sea relativista. El problema podría resumirse en la siguiente pregunta, ¿hasta qué punto puede más, en Dewey, el carácter objetivo de los juicios que su falibilismo?

La respuesta se encuentra en la aceptación de que lo que entiende este autor por objetividad tiene más que ver con la importancia del uso del método científico para determinar lo indeterminado que con la aceptación de que exista una realidad subyacente de carácter estático que justifique la objetividad del juicio:

Por el lado objetivo, la diferencia grande entre nuestra concepción y la de la teoría tradicional consiste en que aquélla reconoce el carácter objetivo de la indeterminación [...] El pensamiento moderno, sobre todo bajo la

influencia de la filosofía de la naturaleza de Newton, tendía a tratar la existencia como completamente determinada [...] se eliminaba de la naturaleza lo intrínsecamente incompleto. En consecuencia, lo mental se destacaba agudamente de lo físicamente natural, porque lo mental se caracterizaba, obviamente, por la duda y la incertidumbre [...] lo incierto e indeterminado era meramente subjetivo [...] De acuerdo con esta manera de ver, *nosotros* somos dubitantes, perplejos, confusos, irresolutos; los *objetos*, completos, seguros, fijos. No es fácil compaginar esta idea con el hecho de que, para acabar con la duda, para ‘ver claro’, tenemos que modificar de algún modo, en experimentación imaginaria o efectiva, la situación en que experimentamos la incertidumbre³²⁵.

En otras palabras, Dewey presenta una versión del humanismo que, sin necesidad de comprometerse con una concepción de la realidad, con una ontología, como la que, a nuestro juicio, tenía Peirce, sí que acepta la importancia que este pensador otorgaba al uso del método científico como el único capaz de garantizar la creencia que él identifica con la asertabilidad garantizada. Acepta así un compromiso entre una objetividad relativa de los juicios –que son un resultado establecido *en tanto no haya motivos para ponerlos en duda*– y una verdad construida en el curso de la investigación.

Como James, Dewey no se resigna al relativismo de la versión schilleriana del Humanismo; como James, defiende un concepto de objetividad que está más allá de dualismos como el de ‘objeto-sujeto’ de tal forma que no podemos hablar de ‘objetividad’ en el sentido que tradicionalmente se atribuye

³²⁵ J. Dewey, “The Supremacy of Method”, *The Quest for Certainty*, pp. 231-232. Trad., *La búsqueda de la certeza*, pp. 202-203.

al término –en tanto que opuesto a la noción de ‘subjetividad’– pero tampoco podemos considerar que el elemento subjetivo sea la clave para definir la verdad. La insistencia de Dewey en la valoración de la investigación y el método científico lo acerca a Peirce, pero su concepción de lo objetivo marca claramente la frontera entre él y este último autor.

El pensamiento de los dos primeros autores pragmatistas –tanto el de Peirce como el de James– hace especial hincapié en la importancia de la acción y los intereses prácticos en el conocimiento, pero nosotros hemos visto que, más allá de esto, las concepciones de la verdad de los dos primeros autores de esta corriente filosófica difieren sustancialmente. Como hemos señalado repetidamente, el concepto peirceano de realidad no tiene un saldo práctico muy diferente del de la tradición filosófica por lo que su concepto de verdad se verá igualmente afectado por esta incapacidad de diferenciarse prácticamente de la concepción tradicional de la verdad³²⁶. En cambio, la realidad plástica jamesiana, el marcado interés que pone el autor neoyorquino en señalar el carácter de construcción que ésta tiene, genera una concepción de la verdad que sí tendrá importantes diferencias prácticas con la de la tradición.

En esta misma estela jamesiana hay que situar, desde nuestro punto de vista, a Dewey que está mucho más cerca de James que de Peirce por lo que respecta a su concepción de la realidad y la verdad. La realidad, en Dewey, es claramente construida³²⁷ y ello determina que podamos calificar su

³²⁶ Aunque podemos aceptar la afirmación de Faerna de que la intersubjetividad de la verdad peirceana, garantizada por el concepto de ‘comunidad de investigadores’, hace compatible el valor absoluto de la verdad con su naturaleza procesual, convirtiendo la determinación absoluta y trascendente de la verdad de la tradición en una determinación igualmente absoluta pero inmanente –la convergencia final de la investigación–, ello no impide que sigamos considerando que los *resultados prácticos* de dicha concepción son semejantes a los de la tradición filosófica anterior. Cfr. A. Faerna, op. cit., pp. 165-166.

³²⁷ “[T]he world or any part of it as it presents itself at a given time is accepted or acquiesced

pensamiento como una forma de Humanismo muy próxima a la de James y alejada, por eso mismo de la versión más subjetivista de Schiller. Es cierto que Dewey rehúsa aceptar ciertas afirmaciones de James³²⁸ sobre su propia opinión sobre la verdad y su vinculación con la satisfacción³²⁹, pero también se apresura a defender al propio James de aquellos que lo acusan de relativismo al vincular verdad y satisfacción.

Dice Dewey sobre este tema:

Sería, empero, una injusticia para con James el detenerse aquí. En mi opinión, su auténtica doctrina es que una creencia es verdadera si

in only as material for change. It is accepted precisely as the carpenter, say, accepts things as he finds them. If he took them as things to be observed and noted for their own sake, he never would be a carpenter. He would observe, describe, record the structures, forms and changes which things exhibit to him, and leave the matter there. If perchance some of the changes going on should present him with a shelter, so much the better. But what makes the carpenter a builder is the fact that he notes things not just as objects in themselves, but with reference to what he wants to do to them and with them; to the end he has in mind. Fitness to effect certain special changes that he wishes to see accomplished is what concerns him in the wood and stones and iron which he observes. His attention is directed to the changes they undergo and the changes they make other things undergo so that he may select that combination of changes which will yield him his desired result. It is only by these processes of active manipulation of things in order to realize his purpose that he discovers what the properties of things are. If he foregoes his own purpose and in the name of a meek and humble subscription to things as they 'really are' refuses to bend things as they 'are' to his own purpose, he not only never achieves his purpose but he never learns what the things themselves are. They are what they can do and what can be done with them, things that can be found by deliberate trying." J. Dewey, "Changed Conceptions of the Ideal and the Real", *Reconstruction in Philosophy*, pp. 114-115.

³²⁸ Cfr. W. James, "What Pragmatism Means", *Pragmatism*, p. 512.

³²⁹ "Since Mr. James has referred to me as saying 'truth is what gives satisfaction' [p. 234 de la edición original de 1907 de *Pragmatism* de W. James], I may remark (apart from the fact that I do not think I ever said that truth is what *gives* satisfaction) that I have never identified any satisfaction with the truth of an idea, save *that* satisfaction which arises when the idea as working hypothesis or tentative method is applied to prior existences in such a way as to fulfil what it intends." J. Dewey, "What Pragmatism Means by Practical", *Essays in Experimental Logic*, p. 320.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

satisface *tanto* necesidades personales *como* las exigencias de las cosas objetivas³³⁰.

Y, más adelante:

[S]e le acusa de subjetivismo extremo, de fomentar el que las preferencias personales apisonen todo control objetivo [...] ¿Hay o no hay un factor personal en la evaluación de lo que es verdadero? Si lo hay, el pragmatismo no es responsable de haberlo introducido. Si no lo hay, entonces tiene que ser posible refutar el pragmatismo apelando a hechos empíricos, en vez de maldecirlo por subjetivista [...] el día en que se reconozca de manera plena, franca y general la complicidad del factor personal en nuestras valoraciones filosóficas, ese día comenzará una nueva era para la filosofía³³¹.

Parece, pues, bastante clara la vinculación del pensamiento deweyano con un Humanismo alejado de las veleidades relativistas con las que Schiller se sentía tan a gusto. Dewey reclama sin ambages la necesidad de adoptar un punto de vista abierto a la consideración del elemento subjetivo en el conocimiento pero no se muestra nada conforme con permitir que éste sea el único factor a tener en cuenta. No puede estar de acuerdo con la conducta complaciente que James mantuvo en ocasiones respecto a Schiller, tanto más

³³⁰ Ibid., p. 324. Trad. *La miseria de la epistemología*, p. 94

³³¹ Ibid., pp. 326-327. Trad., Ibid., p. 96.

cuanto es consciente de que James no comparte, en el fondo –como también creemos nosotros– la deriva subjetivista y relativista del autor anglo-germano y cree firmemente que la defensa de una postura pragmatista radical, como la de James, no necesita buscarse aliados que lo único que pueden aportar al debate son malentendidos y exhibir ante la crítica más tradicional las dianas que ésta más apetece.

Sea como fuere, nuestro propósito al presentar esta breve acercamiento a la doctrina de Dewey sobre el conocimiento, era mostrar su cercanía a James, más allá de posibles fricciones puntuales, y añadir otra opinión fundamentada que avalara nuestra tesis de que la doctrina de James no es, en realidad, un relativismo puesto que, al estar más allá del marco teórico dualista en el que este problema se plantea, su concepto de objetividad, su concepción de lo real se aparta, suficientemente, de este peligro.

3.2.4. RORTY Y PUTNAM. EL DEBATE EN LA ACTUALIDAD

En este apartado de de la tesis, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de las opiniones que Rorty y Putnam sostienen sobre el pragmatismo jamesiano –que, por otra parte, han sido utilizadas en otras partes de este trabajo– ni, mucho menos, hacer un resumen de sus propias posiciones respecto de los problemas tratados por James en relación con la verdad a los que nosotros hemos aludido. Lo único que intentaremos, de una manera muy

breve, es esbozar la idea de que, en las teorías de ambos autores, podemos observar en la actualidad el eco o, si se prefiere, la permanencia del debate que tenía lugar a principios del siglo XX respecto a la posibilidad de considerar al Pragmatismo y al Humanismo como doctrinas relativistas.

No trataremos de identificar las teorías de estos dos autores como versiones modernas del Humanismo sino que nos limitaremos a señalar que el debate se ha planteado en la actualidad, en unos términos que guardan un notable parecido con la discusión de hace casi cien años.

Desde nuestro punto de vista, el papel que Rorty ha desempeñado en nuestros días, ha sido, en gran medida, muy semejante al que Schiller tuvo en su momento. Es cierto que Rorty no admite su relativismo de una forma tan abierta como Schiller, y también es cierto que los términos de su defensa contra esa acusación son, en buena medida, coincidentes con los de James. No obstante, su tono polémico y el planteamiento de sus argumentos adoptan a menudo una forma más próxima a las posiciones relativistas de lo que, a nuestro juicio, estaban los argumentos y doctrinas de James.

Richard Rorty ha sido³³² uno de los pensadores actuales que con más insistencia ha señalado el antiesencialismo como una característica típica del pensamiento jamesiano. En su análisis, el antiesencialismo pragmático es considerado no como una muestra de relativismo, sino como una crítica a la concepción absoluta de la verdad, presente en la tradición filosófica, que ha venido manteniendo desde antiguo la creencia en la existencia de algo así como una esencia de la verdad que sería independiente de nuestros intereses humanos.

³³² Cfr. R. Rorty, "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-175.

Nosotros estamos dispuestos a admitir, con Rorty, que el pragmatismo jamesiano no es relativista –en un sentido absoluto– y también coincidimos en la consideración de que una de las características distintivas del mismo es su crítica a la *Verdad Independiente* de los que James llamaba *intelectualistas*, refiriéndose a los seguidores de la tradición racionalista; pero, pese a todo, nos parece que la defensa que hace Rorty del antirrelativismo pragmatista³³³ no impide que él mismo se deslice por la pendiente del relativismo, constituyendo su alegato a favor del pragmatismo jamesiano una justificación de las consecuencias epistemológicas de su propio pensamiento, más que la vindicación de un auténtico antirrelativismo pragmático.

Según Rorty:

[S]e dice a menudo [por parte de aquellos que critican el pragmatismo] que los pragmatistas confunden la verdad, que es absoluta y eterna, con la justificación, que es transitoria, por ser relativa a una audiencia³³⁴.

Pero su manera de rebatir la acusación no parece ser la más adecuada si queremos huir de la acusación de relativismo:

³³³ Hay multitud de lugares en los que Rorty se dedica a reflexionar específicamente sobre la relación entre Pragmatismo y Relativismo. Basten como muestra los siguientes: Cfr. R. Rorty, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-175 y también: “Philosophy Without Mirrors”, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 357-394.

³³⁴ R. Rorty, “La verdad sin correspondencia”, *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 22.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

Una vez que se acepta que no hay nada que saber acerca de la conexión entre la justificación y la verdad, porque no hay manera de predecir lo que requerirán las futuras audiencias demandantes de justificaciones, la idea de conocer la naturaleza del conocimiento se torna tan sin esperanza como la idea de conocer la verdad³³⁵.

Lo que sostenemos es que, desde el punto de vista de la teoría de la verdad, las posiciones de Rorty no son diferentes de las de Schiller por mucho que el discurso rortyano sobre el relativismo sea mucho más elaborado que el de éste en el sentido de que intenta llevar a cabo un extrañamiento del concepto de verdad del ámbito epistemológico que permita justificar su uso de una forma mucho más laxa –Schiller no sintió esta necesidad de justificarse puesto que se sentía perfectamente cómodo en su papel como ‘relativista’.

En este sentido, Rorty, en el contexto de la caracterización de la lucha contra el dualismo, en concreto contra la oposición ‘realidad-apariencia’³³⁶ que él considera, con razón, característica del Pragmatismo, dice:

Los pragmatistas tienen la esperanza de hacer imposible que el escéptico formule la pregunta ‘¿se adecua nuestro conocimiento de las cosas a cómo las cosas son?’ Los pragmatistas sustituyen esta pregunta tradicional por una pregunta *práctica*. ‘¿Nuestras maneras de describir las cosas o de relacionarlas con otras cosas son las mejores posibles para lidiar con ellas de modo de hacer que satisfagan nuestras necesidades de

³³⁵ Ibid., p. 40.

³³⁶ Cfr. R. Rorty, “Una ética sin obligaciones universales”, Ibid., p. 78.

manera adecuada?³³⁷

Esta reflexión de Rorty, en principio, parece que no pretende más que insistir en la valoración que el Pragmatismo hace de lo práctico frente a la concepción correspondentista de la verdad, pero si ahondamos en lo que quiere decir, veremos que nos está proponiendo un igualamiento de todos los discursos en tanto sean capaces de rendir resultados satisfactorios³³⁸ lo que incidirá, obviamente en la asunción, por parte de Rorty, de una visión relativista de la verdad.

Es cierto que también James propone que nos olvidemos de la exclusividad del discurso científico³³⁹ como el único pretendidamente adecuado para descubrir la verdad, pero, como hemos visto, en su caso esto no significa en absoluto abandonar la idea de que hay cierta resistencia por parte de la realidad ‘independiente’. No podemos olvidar que esta realidad es algo:

[Q]ue escapa a nuestro arbitrario control [...] y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia³⁴⁰

³³⁷ Ibid.

³³⁸ “[T]here is no epistemological difference between truth about what ought to be and truth about what is, nor any metaphysical difference between facts and values, nor any methodological difference between morality and science.” R. Rorty, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, p. 163.

³³⁹ Cfr. Supra apartado 2.2.2.

³⁴⁰ Cfr. Supra, cita en texto p. 175 y nota 261.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

De tal modo que la creencia no puede ser el mero resultado de unas consecuencias satisfactorias. Pero, además, se da la circunstancia de que la existencia de distintos discursos no significa que James considere que la ‘copia’ o el correspondentismo no puedan ser una opción válida en nuestro trato con el mundo. Se trata, más bien, de que no son la *única* opción.

Rorty, en cambio, parece excluir de manera rigurosa cualquier compromiso con una naturaleza de la realidad que podamos, de algún modo, representar –siquiera de un modo aproximado– sino es corriendo el riesgo de caer en el trascendentalismo kantiano³⁴¹. James intentaba salvar todavía un resto de objetividad, por endeble que pudiera parecer, dentro de su crítica generalizada a la noción de la verdad como correspondencia; para Rorty, cualquier intento en este sentido es un compromiso con la visión dualista según la cual hay un mundo que tiene algo que ofrecer y un sujeto con ciertas capacidades para estructurar lo que el mundo le ofrece, es decir, es un compromiso con el kantismo: tratar de diferenciar el Ser del Conocer nos conduce a la ‘cosa en sí’:

Los antiesencialistas desearíamos que se concluya que [no] da rédito ser

³⁴¹ “Only the man who comprehends the relation between representation and represented, in that arduous but rigorously scientific way characteristic of the epistemologist in the last century and the philosopher of language in this, can be transcendental in the required sense. For only he can represent representing itself accurately. Only such an accurate transcendental account of the relationship of representation will keep the Knowing Subject in touch with the Object, word with world, scientist with particle, moral philosopher with the Law, philosophy itself with reality itself. So whenever dialecticians start developing their coherentist and historicist views, Kantians explain that it is another sad case of Berkeley's Disease, and that there is no cure save a still better, more luminously convincing, more transparent philosophical account of representation.”, R. Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on Derrida”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 96-97.

esencialista [...] Sugerimos que se piense que [en los] objetos [...] nada hay para conocer acerca de ellos como no sea una extensa y siempre expandible trama de relaciones con otros objetos [...] Nunca se alcanza algo que no sea otro nexo de relaciones [...] no hay nada para conocer acerca de algo, salvo lo que es enunciado en las oraciones que lo describen, porque cada oración acerca de un objeto es una descripción explícita o implícita de su relación con otro u otros objetos. De modo que si no hay conocimiento directo, si no hay ningún conocimiento que no se dé bajo la forma de una actitud oracional, entonces no hay nada que se pueda saber acerca de algo que no sean sus relaciones con otras cosas. Insistir en que hay una diferencia entre el *ordo essendi* no relacional y el *ordo cognoscendi* relacional es recrear inevitablemente la cosa en sí kantiana³⁴².

James, por supuesto, insistía también en la importancia de las relaciones, pero no se olvidaba de los términos que estas relaciones conectaban y de que, de hecho, formaban parte también de la experiencia³⁴³. El tono de Rorty, sus constantes alusiones a la equiparación de todos los discursos, su reticencia a considerar algo más que las relaciones como lo que es posible conocer de los objetos, lo convierten en un claro representante moderno del relativismo del que James quería escapar.

Putnam, en cambio, representaría, si asumimos su ‘realismo interno’³⁴⁴,

³⁴² R. Rorty, “Un mundo sin substancias o esencias”, *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 52-53.

³⁴³ Cfr. W. James “A World of Pure Experience”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 71-72. Aquí se dice que la doctrina del empirismo radical afirma que la referencia objetiva es sólo un episodio –pero ahí está– frente al hecho de que mucha de nuestra experiencia consta de proceso y transición. También se dice que nuestros campos de experiencia no tienen límites definidos y *las relaciones son tan reales como los términos que unen*.

³⁴⁴ El ‘realismo interno’ supone la existencia de un mundo externo que es el referente del

una posición claramente antirrelativista que lo aproximaría, dentro de ciertos límites, a la visión que nosotros defendemos de la teoría jamesiana de la verdad.

No obstante, aún admitiendo esta coincidencia, hay que hacer importantísimas matizaciones respecto a la proximidad de sus respectivos pensamientos. En especial la crítica recurrente de Putnam a la visión que James tiene de la verdad de los enunciados del pasado –que dependería de acontecimientos futuros–, es una objeción fundamental que impide asimilar sus posturas:

La objeción es que, en la explicación de James, para que un enunciado acerca del pasado sea verdadero es necesario que ese enunciado sea *creído en el futuro*, y que se convierta en ‘el sentido total del pensamiento’. De esta forma, el valor de verdad de cada enunciado acerca del pasado *depende de lo que suceda en el futuro* –y esto no puede ser cierto³⁴⁵.

Putnam considera que quien sea realista respecto al pasado no puede aceptar que la verdad de un enunciado acerca del mismo sea una función de una experiencia presente o futura. James, por otra parte, no parece considerar,

lenguaje, que, no obstante hay que describir con el propio lenguaje –es decir, desde nuestro interior–, construyendo teorías que –aunque no son únicas, puesto que puede haber diferentes descripciones–, nos permiten hablar de verdad y falsedad dentro de cada una de ellas.

³⁴⁵ H. Putnam, “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, p. 182. La traducción es nuestra.

según Putnam, la posibilidad de que existan verdades del pasado de las que nunca sepamos que lo son, lo que, de nuevo según Putnam, es evidente³⁴⁶. En este mismo sentido, el rescate que hace James de la ‘opinión final’ de Peirce, tampoco satisface a Putnam porque, de nuevo, la verdad respecto al pasado se vuelve problemática con esta noción que la hace dependiente de la opinión futura³⁴⁷.

Por lo que respecta a sus deudas con James, él mismo las reconoce en alguna ocasión³⁴⁸ pero, pese a todas esas deudas, que son muchas, es muy importante destacar, en primer lugar, la aportación deweyana al conjunto de la filosofía de Putnam –si bien esta aportación, a nuestro juicio, no contradice, sino más bien refuerza, la de James– y, en segundo lugar –y desde nuestro punto de vista realmente importante a la hora de alejarlo de los planteamientos de James– su vinculación con la concepción de la realidad que tenía Peirce.

Respecto a la deuda con Dewey, el propio Putnam nos dice en la primera de las conferencias que se recogen en la primera parte de su libro *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*:

[P]odría haber titulado estas conferencias “Un realismo aristotélico sin la metafísica aristotélica”. Pero, de la misma manera, podría haberlas titulado “Realismo al estilo de Dewey”. Tal como entiendo a Dewey, él estaba interesado en mostrar que podemos retener algo del espíritu de la defensa que hacía Aristóteles del mundo del sentido común, contra los

³⁴⁶ Cfr. H. Putnam, “James’s Theory of Perception”, *ibid.*, p. 248-249.

³⁴⁷ Cfr. H. Putnam “La vigencia de William James”, *El Pragmatismo. Un debate abierto*, p. 26 y nota 24.

³⁴⁸ *Ibid.*

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

excesos de los metafísicos y de los sofistas, sin que por ello tengamos que comprometernos con ninguna variante del esencialismo metafísico que propugnaba Aristóteles [...] Estoy convencido de que mi preocupación en estas conferencias –la búsqueda de un camino intermedio entre la metafísica reaccionaria y el relativismo irresponsable– constituyó también un tema del interés de Dewey a lo largo de su ejemplar carrera como filósofo³⁴⁹.

Como en el caso de Dewey –y de James–, Putnam se niega a aceptar los dualismos inherentes a la visión tradicional de la filosofía³⁵⁰ y como él, también resalta la importancia de la extensión del método científico a todos los ámbitos del conocimiento. Pero, especialmente nos interesa resaltar la adopción, por parte de Putnam, del concepto de ‘asertabilidad garantizada’³⁵¹, clave en el pensamiento de Dewey, porque esto nos indica que Putnam se sitúa en una posición que claramente trata de evitar el relativismo de Rorty y Schiller sin alejarse de la posición de Dewey –y, de nuevo, James– de aceptación del falibilismo.

No obstante, en Putnam, existe otra gran influencia que se manifiesta

³⁴⁹ H. Putnam, “The Antinomy of Realism”, *The Threefold cord. Mind, Body and World*, pp. 4-5. Trad. “La antinomia del realismo”, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, p. 5.

³⁵⁰ Como queda de manifiesto en el título de uno de sus últimos libros: H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*.

³⁵¹ “Suppose, for the moment, that what is right in pragmatism is the leading idea that truth is an *idealization* a useful and necessary idealization of warranted assertibility. The idealization need not involve the Utopian fantasy of a theory satisfying all the requirements that absolute idealists placed on “the ultimate coherent account” (an account which, they argued, could only be known by the Absolute, that is, God). H. Putnam & R. A. Putnam, “William James’s Ideas”, *Realism with and Human Face*, p. 223. Cfr. también H. Putnam, “Realism with and Human Face”, *Realism with and Human Face*, p. 21.

poderosamente en su concepción del realismo interno; dicha influencia es la de Peirce. Por supuesto que ésta se nota en su clara postura antiescética, – compatible, al mismo tiempo, con el falibilismo–, que él reconoce como explícitamente deudora del antiescepticismo pragmático de Peirce:

El pragmatismo, en realidad, desde los primeros escritos pragmáticos de Peirce, se ha caracterizado –por una parte– por su *antiescepticismo*: los pragmáticos sostienen que la *duda* requiere una justificación, exactamente igual que la creencia [...]; y, –por otra parte– por su *falibilismo*: los pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación. Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescético es, tal vez, *la* intuición fundamental del pragmatismo norteamericano³⁵².

Pero deberíamos preguntarnos hasta qué punto dicho antiescepticismo no es deudor también del concepto de realidad manejado por Peirce en lo que se refiere a la concepción de la segundidad peirceana –aunque se muestra absolutamente contrario al concepto de ‘convergencia final’³⁵³–, que, como hemos dicho en muchas ocasiones, impide que el pragmatismo de Peirce se constituya como un pragmatismo radical. El antirrelativismo de Putnam está

³⁵² H. Putnam, “La vigencia de William James”, op. cit., p. 36.

³⁵³ “En lo que a mi respecta, estoy de acuerdo [...] con la idea de que la verdad no debe ser considerada como una correspondencia misteriosa, sino más bien como una idealización de la afirmabilidad garantizada, pero no encuentro satisfactoria la idea de ‘opinión final’ que James rescata de Peirce.” Ibid., p. 26

lastrado por una interpretación de lo dado como algo que existe con independencia de nuestro lenguaje y pensamiento y que, en el fondo, determina la verdad³⁵⁴. La segundidad peirceana³⁵⁵, el hecho bruto, lo que ofrece resistencia, vuelve a aparecer impidiendo que, en nuestros días, se de una interpretación pragmatista radical que, como la de James en su momento, evite tanto el subjetivismo extremo como una interpretación del Pragmatismo que no presente diferencias prácticas con la tradición filosófica.

En otro orden de cosas, Putnam insiste en la intencionalidad del lenguaje³⁵⁶, haciendo hincapié en el hecho de que la ‘referencia’, la noción que insiste en el hecho de que el lenguaje tiene que ponerse en relación con algo diferente de él mismo, constituye nuestro anclaje con el mundo. Toda esta consideración acerca del lenguaje y su papel, constituye otra coincidencia de Putnam con Peirce ya que este último daba una enorme importancia a la semiótica o doctrina de la representación en la concepción de la realidad³⁵⁷, y es, además de una enorme importancia en la oposición de Putnam al relativismo y, en concreto, a la postura defendida en nuestros días por Rorty.

Según Putnam, el antirealismo de Rorty le conduce a un rechazo de la correspondencia y el acuerdo por considerarlos completamente vacíos. Al considerar la imposibilidad de comparar nuestro lenguaje con el mundo, Rorty,

³⁵⁴ Cfr. H. Putnam, “Realism with a Human Face”, *Realism with a Human Face*, pp. 28.29.

³⁵⁵ Putnam identifica la segundidad peirceana con su noción de ‘externalismo’ que enfatiza aquella característica de la realidad que nos permite entenderla como independiente de la mente e impide convertir el conocimiento en una mera fantasía poniendo coto al relativismo. Cfr. Fernando González and Uxía Rivas, “The Pragmatic Realism of Hilary Putnam”, *Following Putnam’s Trail. On Realism and Other Issues*, pp. 229-232.

³⁵⁶ Cfr. H. Putnam, *Words and Life*, pp. vi, 300 y 307.

³⁵⁷ Como se pone de manifiesto en la siguiente frase: “The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality.”, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.407.

de hecho, dice Putnam, está condenado a concluir que nuestras palabras no representan nada³⁵⁸ porque sus opiniones están lastradas por el uso que hace de su propio vocabulario³⁵⁹, lo que le conduce a una postura claramente relativista.

Todo lo que hemos dicho sobre Rorty y Putnam recuerda las posturas divergentes que, a principios del siglo XX, sostenían Schiller, por un lado y Dewey –y también James, según creemos, a pesar de sus declaraciones a favor de la interpretación del Humanismo schilleriano– por otro. Pero hay una importante salvedad:

Si bien Rorty podría, sin mayores problemas, representar el papel de Schiller en el siglo XXI, sin embargo Putnam, difícilmente podría representar en nuestros días, por lo que respecta a su concepción de lo dado y su influencia en la determinación de la verdad, el papel de un Dewey y, por supuesto tampoco el de un James³⁶⁰. La sombra de Peirce se alarga lo suficiente como para garantizar que, también hoy, el debate sobre un pragmatismo verdaderamente radical esté, según creemos, todavía abierto.

³⁵⁸ Ibid, p. 299.

³⁵⁹ “Rorty’s real worry is this: How can one say that sentences are ‘made true’ by objects if objects aren’t ‘what they are independent of may way of talking’? And my reply is that Rorty’s very vocabulary contains philosophical assumptions that one should not accept. Talk of ‘independent existence’ makes little sense when what is at stake is neither ordinary causal nor ordinary logical independence. That the sky is blue is causally independent of the way we talk; for, with our language in place, we can certainly say that the skay would still be blue even if we did not use color words [...] And the statement that the sky is blue is, in the ordinary sense of ‘logically independent’, logically independent of any description that one might give of our use of color words.” H. Putnam, *ibid.* p. 301.

³⁶⁰ Ello a pesar de declaraciones como la que sigue: “I am not a ‘metaphysical’ realist, In my view, truth, insofar as we have the notion, does not go beyond correct assertibility (under the right conditions). What determines which are the right conditions? Many things: –I do not have a general theory. Truth is a plural, vague, open-ended, as *we* are.” *Ibid.*, p. 495.

3.3. EL UTILITARISMO PISTEMOLÓGICO DE WILIAM JAMES

La consideración del supuesto relativismo jamesiano está estrechamente vinculada a lo que nosotros hemos denominado utilitarismo epistemológico que, como hemos visto brevemente en la primera parte de esta tesis, consiste básicamente en la aplicación del criterio de utilidad en la determinación de la verdad. Esto, a despecho del alejamiento de Schiller, de la cercanía a Dewey y de la defensa que este último hace de la doctrina jamesiana como no relativista, ha bastado sobradamente para acusar a James de escéptico.

Esto ha ocurrido porque se ha creído entender que para James las buenas consecuencias –a menudo interpretadas desde un punto de vista estrechamente subjetivista– de tomar por cierta una creencia son un criterio suficiente de verdad –sin otra garantía probatoria–, lo que reduciría la creencia a un estado de absoluta dependencia de la mera satisfacción humana con sus creencias, sean éstas ciertas o no, desposeyendo a la actividad científica de toda pretensión de objetividad.

Según esta crítica, la postura defendida por James tendría graves consecuencias por lo que se refiere al trabajo científico. Lo que ocurre realmente con la actividad científica, dice Russell³⁶¹, es que cuando el científico trata de probar una hipótesis, no *cre*e previamente en la hipótesis sino que sólo cree en que ésta *puede* ser cierta y tiene pruebas para esta creencia; en cambio, de la teoría propuesta por James, parece seguirse, según Russell, que hay una creencia previa en la hipótesis que vendría dada meramente por su utilidad y no

³⁶¹ Cfr. B. Russell, “Pragmatism”, *Philosophical Essays*, p. 93-94.

por evidencias suficientes. El problema es que sostener que se puede creer sin evidencia suficiente en las hipótesis, nos dice Russell, obstaculizaría el avance científico, como demuestra la resistencia de los aristotélicos a las demostraciones y experimentos de Galileo³⁶².

Contra esta opinión russelliana se puede aducir que James nada tiene que objetar a las creencias fundamentadas en la evidencia. No se trataría tanto de que James rechazase creer basándose en evidencias sino que afirmaría que, donde las evidencias no existen, hay que dejar paso a otras posibilidades. Como nos dice Luis M. Valdés Villanueva, respecto a la discrepancia sobre la fundamentación de la creencia entre James y William K. Clifford:

Desde luego, James está de acuerdo en que tener evidencia adecuada es *condición suficiente* para justificar una creencia [...] Es más, James reconoce incluso que esto es así en la mayor parte de los casos, tanto en asuntos científicos como ordinarios [...]

El desacuerdo con Clifford reside más bien en que la posesión de evidencia suficiente no es *condición necesaria* de *toda* creencia.³⁶³

Pero además, por lo que respecta a la afirmación de que la utilidad o la

³⁶² Ejemplo este que ilustraría perfectamente el ‘método de la tenacidad’ para fijar la creencia descrito por Peirce en su “The Fixation of Belief” opuesto al único método, de los cuatro expuestos en este artículo, que permite distinguir entre acierto y error que es, naturalmente, el ‘método científico’. Cfr. C.S. Peirce, CP 5.377-387.

³⁶³ Luis M. Valdés Villanueva, en la “Introducción” de *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia. William K. Clifford. William James*, pp. 56-57. William Kingdom Clifford (1845-1879) fue un matemático inglés contra cuya concepción de la creencia, exclusivamente fundamentada en la evidencia, carga James en su “The Will to Belief”.

mera satisfacción es el único criterio para inclinarnos a creer, H. Putnam³⁶⁴ señala que, en realidad, el problema de esta crítica es que James no formula una definición de lo verdadero y menos en términos de ‘bueno’ o ‘conveniente’. En ningún momento se dice que una afirmación arbitraria deba ser verdadera porque es conveniente, es más, a diferentes tipos de proposiciones corresponden diferentes tipos de conveniencia por lo que ni siquiera ésta tiene un significado unívoco.

El pasaje de James en el que fundamenta su crítica Russell y que Putnam analiza en su réplica a la misma es el siguiente:

‘Lo verdadero’, dicho brevemente, sólo es lo conveniente en lo que se refiere a nuestro pensamiento, de igual forma que ‘lo justo’ sólo es lo conveniente en lo que se refiere a nuestro comportamiento. Conveniente en casi todos los órdenes; y conveniente, por supuesto, a largo plazo y en general; pues lo que encontramos conveniente en todas las experiencias que ahora tenemos no lo hallamos necesariamente igual de satisfactorio en posteriores experiencias. La experiencia, como sabemos, tiene maneras de *desbordarse* y hacernos corregir nuestras presentes fórmulas³⁶⁵.

Según Putnam este pasaje se interpreta interesadamente de forma sesgada por parte de los críticos que acusan a James de relativista. En concreto,

³⁶⁴ Cfr. H. Putnam, “The Permanence of William James”, *Pragmatism: An Open Question*, pp. 8-12.

³⁶⁵ W. James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, op. cit., p. 583. La cursiva es del original. La traducción es nuestra.

Russell, dice Putnam:

[N]o hace otra cosa que ignorar las frases: ‘dicho brevemente’ y ‘en casi todos los órdenes’ –signos evidentes de que estamos ante una aseveración temática, y no ante una tentativa de formular una definición de ‘verdadero’– sustituyéndolas por la propia noción de que la ‘conveniencia’ es la de James, y terminando por decir que James formuló la teoría según la cual ‘verdadero’ significa ‘aquello que tiene buenos efectos’: ¡lo que desvanece toda posibilidad de comprender lo que James afirma realmente!³⁶⁶

Putnam opina³⁶⁷ que a una aseveración temática como la que realiza James, la deben seguir discusiones sobre *tipos* de enunciados, cosas abstractas, conceptos teóricos, posiciones éticas... De lo que se sigue que a diferentes tipos de proposición le corresponden diferentes tipos de conveniencia³⁶⁸ sin que nada nos permita afirmar que una aserción arbitraria sea verdadera porque se diga, sin más, conveniente.

De todos modos la acusación fructificó y, en este sentido, Russell ha

³⁶⁶ H. Putnam, “The Permanence of William James”, op. cit., p. 9. Trad., *El pragmatismo. Un debate abierto*, p. 23

³⁶⁷ Cfr. Ibid., pp. 9-10.

³⁶⁸ Por ejemplo:

“In the case of paradigm ‘factual’ statements, including scientific ones, a sort of expediency that James repeatedly mentions is usefulness for prediction, while other desiderata – conservation of past doctrine, simplicity and coherence (‘what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience’s demands, nothing being omitted’)– are said to apply to statements of all types”. Cfr. Ibid., pp. 9-10.

sostenido³⁶⁹ que el utilitarismo de la concepción de la verdad de James y, en definitiva, su Humanismo, incurren en un error lógico consistente en confundir la expresión ‘todo lo verdadero es útil’, con esta otra, ‘todo lo útil es verdadero’. Sin embargo, aun admitiendo que, efectivamente, la posición de James fuera utilitarista, es más que dudoso que realmente admitiera la intercambiabilidad entre ambas proposiciones. Del hecho de que todo lo que se revela como verdadero se muestre útil no podemos inferir sin más que lo que se muestra útil sea verdadero porque se está confundiendo el plano de la verificación, lo que está al inicio del proceso de verdad, con el de los efectos de las verdades en la experiencia, con su utilidad en la vida cotidiana. De hecho, para James, una idea puede ser, incluso, actualmente verificable y no ser adecuada, no ser útil en la práctica en este momento, permaneciendo, por así decirlo, en ‘reserva’, ‘latente’. La idea, desde luego, se convertirá en una creencia activa cuando actúe en la práctica y devenga útil³⁷⁰, pero conviene no mezclar los dos planos para tratar de entender lo que quiere decir James.

Es cierto que hay manifestaciones de James que han permitido que la crítica se sostuviera. Llega a afirmar³⁷¹ que nuestra creencia en una idea ‘es útil porque es verdadera’ y ‘es verdadera porque es útil’ significando ambas frases lo mismo. No obstante, aclara que lo que significan exactamente es que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse, por un lado; y que resulta útil en la experiencia, por otro:

³⁶⁹ Cfr. B. Russell, “William James’s Conception of Truth”, *Philosophical Essays*, pp. 132 y ss. y “Pragmatism”, *ibid.*, pp. 99 y ss.

³⁷⁰ Cfr., William James, “Pragmatism’s Conception of truth”, *op. cit.*, pp. 574-575.

³⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 575.

‘Verdadera’ es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; ‘útil’ es el calificativo de su completa función en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase, ni mucho menos un nombre que sugiere un valor, a menos que hubieran sido útiles desde un principio en este sentido³⁷².

De lo que parece deducirse que la utilidad es entendida como *un* criterio –entre otros– de verificación de la idea, es decir, un medio para confirmar su verdad *objetiva* –que será lógicamente distinta de su propia utilidad–, y no como el *contenido* de la verdad de la idea.

Contestando a B. Russell³⁷³ por la acusación que éste le hace de defender un utilitarismo grosero, James³⁷⁴ advierte que el pragmatismo no afirma que la creencia en la bondad de las consecuencias deba ser primaria a la hora de determinar la verdad de una proposición. Es evidente, dice, que las buenas consecuencias no son signo seguro de verdad porque no son ni su premisa lógica ni su contenido objetivo. Es absolutamente necesario, prosigue, distinguir, en la creencia, entre su contenido objetivo, sus resultados y sus verdades. Esto es lo que, precisamente, no hace Russell cuando afirma que el pragmatismo considera mutuamente intercambiables expresiones del tipo ‘es cierto que x’ y ‘es útil creer que x’. En palabras del propio James:

³⁷² Ibid.

³⁷³ Dos críticas directas de Russell a la concepción de la verdad jamesiana se encuentran en sus artículos “Pragmatism” y “William James's Conception of Truth”, *Philosophical Essays*, pp. 87-126 y 127-149, respectivamente.

³⁷⁴ Cfr. W. James, “Two English Critics”, *The Meaning of Truth*, pp. 962-968. La contestación de James se dirige específicamente contra el segundo de los artículos de Russell citados en la anterior nota.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

Cuando llamo a una creencia verdadera y defino su verdad como significando su actuación, no quiero dar a entender, evidentemente, que la creencia es una creencia *sobre* la actuación. Es una creencia sobre el objeto, y yo, que soy quien habla sobre la actuación, soy un sujeto diferente, con un diferente universo de discurso del del creyente de cuyo concreto pensamiento intento dar cuenta.

La proposición social ‘otros hombres existen’ y la proposición pragmática ‘es conveniente creer que existen otros hombres’ proceden de universos de discurso diferentes. Se puede creer en la segunda sin hallarse lógicamente compelido a creer en la primera; se puede creer en la primera, sin haber sabido nada de la segunda, o bien se puede creer en ambas. La primera expresa el objeto de una creencia; la segunda nos habla de una condición de la capacidad del creyente para sustentarla. No hay identidad de género alguno, salvo el término ‘otros hombres’, contenido en común en las dos proposiciones; considerarlas como mutuamente sustituibles o insistir en que debemos hacerlo, es pasar por alto completamente las realidades³⁷⁵.

Nos parece evidente que la postura de James no pretende, pues, afirmar que la utilidad sea criterio *exclusivo* de verdad³⁷⁶ es decir, que de la *mera*

³⁷⁵ W. James, *ibid.* p. 965. Trad., *El significado de la verdad*, 1924, pp. 302-303. Nos ha parecido conveniente modificar ligeramente la traducción citada para facilitar su comprensión.

³⁷⁶ Entre otros, es muy importante en James, a la hora de determinar la verdad de una creencia, el criterio de coherencia con el conjunto de verdades ya establecidas, lo que lo conectaría con las doctrinas coherentistas de la verdad. Tómese como ejemplo la siguiente declaración de James: “The point I now urge you to observe particularly is the part played by the older truths. Failure to take account of it is the source of much of the unjust criticism levelled against pragmatism. Their influence is absolutely controlling. Loyalty to them is the first principle –in most cases it is the only principle.” W. James, “What Pragmatism Means”, *op. cit.*, p. 513.

utilidad o bondad de las consecuencias de tomar por cierta una creencia se pueda derivar su verdad; sino más bien que la verdad es útil, lo que, como es notorio, no significa lo mismo.

Si nuestra interpretación es correcta, lo útil para James no es, sin más, verdadero. Lo que se revela como verdadero, lo hace en un proceso de verificación que puede incluir la utilidad como una de sus condiciones; además la utilidad es una función de la experiencia, algo que *posee* lo que es verdadero y que, asimismo, se convierte en uno de los medios de determinación de la verdad, pero, de ninguna manera, en el único.

En toda la cuestión subyace un elemento no tanto de crítica a las posibles consecuencias perniciosas que la aplicación de criterios utilitarios podría acarrear a la consideración de la verdad, como de infravaloración *ab origine* del propio punto de vista utilitarista. Nos arriesgamos a decir que el propio James interpretaría esto como un resabio de la postura intelectualista –racionalista– que, considerando la existencia de una Verdad Eterna e Independiente, se niega, por principio, a admitir cualquier injerencia de los intereses humanos en su determinación. Pero, justamente, el error de esta interpretación de la teoría jamesiana reside en considerar que la ciencia, o cualquier otra teoría, capta objetivamente la realidad y no está sujeta, por ende, al falibilismo³⁷⁷. En palabras de James:

³⁷⁷ Esta misma idea la expresa H. Putnam en el siguiente texto:
“If establishing something beyond controversy is establishing it *for all time*, as opposed to merely establishing it so that it is the accepted wisdom of one time, then it is far from clear how much fundamental science is, or ever will be, ‘established beyond controversy’”. H. Putnam, “Reasonableness as a Fact and as a Value”, *The Many Faces of Realism*, p. 64.

El problema del relativismo en la filosofía de W. James

Se pensaba que la anatomía del mundo es lógica y que su lógica es la de un profesor de universidad. Hasta 1850 casi todo el mundo creía que las ciencias expresaban verdades que eran copias exactas de un código definido de realidades no humanas. Pero la enormemente rápida multiplicación de teorías en estos últimos años, ha trastornado el concepto de que cualquiera de ellas sea de un género de cosas más literalmente objetivo que otras³⁷⁸.

La crítica al utilitarismo de James por antiobjetivista es válida sólo para aquel que asume, de principio, una postura objetivista o esencialista de la realidad. La conclusión es obvia: la crítica al utilitarismo epistemológico, por el mero hecho de serlo, nos pide que asumamos una petición de principio al suponer la maldad en origen de dicha doctrina.

En esta misma línea de defensa de James se situaría la argumentación de Rorty³⁷⁹, según la cual, una vindicación del pragmatismo no debe caer en la tentación de tratar de responder a la cuestión de si para definir lo que es la verdad esta filosofía recurre a criterios utilitarios. Si lo verdadero, dice, no es más que lo que nos resulta útil creer –aunque nosotros no compartimos una afirmación tan tajante sobre la verdad pragmática– no hay por que tratar de definirlo más allá de esto. En particular, la definición de la verdad de Peirce –al que Rorty critica con dureza–, como el punto de convergencia a largo plazo de la investigación, no es otra cosa más que una nueva versión del realismo –con

³⁷⁸ W. James, “Humanism and Truth”, op. cit., p. 860. Trad., *El Significado de la verdad*, 1974, p. 87.

³⁷⁹ Cfr. R. Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, *Consequences of Pragmatism*, pp. xiii-xlvii.

su intuición de que la Verdad es Una³⁸⁰.

De todo lo dicho anteriormente se sigue, a nuestro juicio, que es posible rechazar la identificación de la teoría de James con una postura *prioritariamente* utilitarista pero, aun admitiendo que la teoría jamesiana de la verdad vincula la determinación de la misma –aunque, como hemos manifestado, no de forma exclusiva– con la utilidad de tomar por cierta una determinada creencia, los análisis de J. Dewey³⁸¹ –continuados en nuestros días por R. Rorty³⁸² y H. Putnam³⁸³– muestran, a nuestro entender, la no pertinencia de la distinción entre los discursos valorativo y científico³⁸⁴ a efectos de la determinación de una verdad que realmente considere la actividad como elemento fundamental del conocimiento³⁸⁵, por lo que desligar la utilidad de la verdad se hace, sencillamente, imposible.

Dicho amalgamamiento de discursos no significa en absoluto que hayamos de reducir el discurso valorativo al científico, sino considerar el hecho de que en todo problema están implicados valores y que no existe un *discurso*

³⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. xxv, nota 25.

³⁸¹ Cfr. J. Dewey, “Reconstruction in Moral Conceptions”, *Reconstruction in Philosophy*, pp. 161-186.

³⁸² Cfr. R. Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”, *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-175.

³⁸³ Cfr. H. Putnam “The Inheritance of Pragmatism”, *Words and Life*, pp. 149-241, y “Reasonableness as Fact and as a Value”, *op. cit.*, pp. 63-86.

³⁸⁴ “there is no epistemological difference between truth about what ought to be and truth about what is, nor any metaphysical difference between facts and values, nor any methodological difference between morality and science” R. Rorty, “Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”, *op. cit.*, p. 163.

³⁸⁵ “the problem of values is seen to be connected with the problem of intelligent action. If the validity of beliefs and judgements about values is dependent upon the consequences of action undertaken in their behalf, if the assumed association of values with knowledge capable of being demonstrated apart from activity, is abandoned, then the problem of the intrinsic relation of science to value is wholly artificial”. J. Dewey, “Philosophy’s Search for the immutable”, *The Quest for Certainty*, p. 43.

teórico puro, que se pueda aislar de los intereses humanos³⁸⁶, que nos permita alcanzar hechos o valores eternos e independientes de nosotros mismos. Por ello, la descalificación de la filosofía jamesiana por interrelacionar verdad y utilidad quedaría sin efecto, salvo para aquellos que persistieran en considerar la existencia de un reino del Ser absolutamente independiente de nuestros intereses.

En resumen, si uno de los elementos que ha permitido calificar la teoría jamesiana de la verdad como relativista ha sido su utilitarismo, podríamos aducir en su defensa las consideraciones anteriores que sintetizamos como sigue:

1. La suposición de una propensión del utilitarismo al relativismo no está justificada más que desde una postura esencialista –que considera la verdad como algo independiente de nuestra actividad– que es la que, precisamente, el pragmatismo pretende desterrar.
2. Es un error considerar que el pragmatismo supone la utilidad como criterio *exclusivo* de verdad confundiendo la una con la otra.

³⁸⁶ “According to the pragmatists, normative discourse –talk of right and wrong, good and bad, better and worse– is indispensable in science and in social and personal life as well. Even relativists and subjectivists frequently concede this; we make and cannot escape making value judgements of all kinds in connection with activities of every kind”. H. Putnam “The Inheritance of Pragmatism”, op. cit., p. 154.

3. Es posible, por lo tanto, rechazar la calificación del pragmatismo como teoría *meramente* utilitarista de la verdad. Ahora bien, no es en absoluto necesario prescindir de lo que el pragmatismo tiene de utilitarista para redimirlo de su supuesto relativismo máxime cuando, como nosotros, se está de acuerdo en no desvincular el discurso valorativo del fáctico.

Queda claro, pues, que nuestra propia interpretación de la teoría de la verdad de W. James no la considera como una postura escéptica. Bien al contrario, la concebimos como una exposición coherente sobre la posibilidad de hacer compatible un discurso antiesencialista, que niega la admisibilidad de verdades incommovibles y externas al hombre³⁸⁷, con el mantenimiento de la creencia de que es posible obtener un conocimiento cierto aún reconociendo su falibilismo.

³⁸⁷ Cfr., R. Rorty, "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", op. cit., pp. 160-175

CONCLUSIÓN

4. CONCLUSIÓN

El objetivo de esta tesis, además de la demostración de las hipótesis iniciales respecto de la filosofía de William James, ha sido, en buena medida, intentar sistematizar el pensamiento de un autor que ha forjado su doctrina al hilo de sucesivas controversias con filósofos europeos y americanos. Esta circunstancia ha determinado que su filosofía fuera construida con cierta urgencia, no estilística, por supuesto –comparte con su hermano menor Henry la aptitud literaria–, pero sí expositiva. Sus opiniones y argumentos a menudo obedecen a la reacción contra una objeción o a la necesidad de resaltar ciertos aspectos de su pensamiento para diferenciarlo de otras posturas, de modo que el resultado es, en algunas ocasiones, una cierta simplificación involuntaria de su filosofía –lo que le obliga a enredarse de nuevo, una y otra vez, en un sinfín de nuevas explicaciones que matizan las anteriores– y una tendencia al desorden temático.

De ahí, como decimos, el intento de esta tesis de sistematizar aunque sólo sea una pequeña parte de la filosofía jamesiana. En la medida en que lo hayamos conseguido, ello, por sí mismo, nos parecería ya un logro de este trabajo. Se haya alcanzado o no dicha meta, el caso es que nuestro esfuerzo se ha centrado en tres aspectos que consideramos básicos en el pensamiento filosófico de James:

El primero es la explicación del intento jamesiano de desarrollar una teoría genética de la verdad –yendo más allá de la concepción del pragmatismo como un método– y la vinculación de dicha teoría con una concepción de la realidad como algo plástico, interpretable –alejada de lo que sería la noción de lo dado, como segundidad, de Peirce– que estaría en la base de la creación de

un Pragmatismo verdaderamente consecuente con sus propios principios. A este objetivo hemos dedicado la primera parte de la tesis.

El segundo consiste en tratar de desarrollar una explicación del concepto jamesiano de ‘experiencia pura’, característico de su Empirismo radical, a través de las nociones de *monismo epistemológico neutral* –que quizás constituya la doctrina más auténtica y original de toda la filosofía jamesiana– y de *pluralismo ontológico*, al objeto de aclarar que la noción jamesiana de ‘experiencia pura’ no se compromete con ningún monismo ontológico y, por ello no resulta incongruente calificar la ontología jamesiana de pluralista. Desde este punto de vista, la ‘experiencia pura’ no es más que una concreta plasmación epistémica –en un momento determinado y en función de unos intereses concretos– de una realidad que se podría dejar interpretar de otras formas en virtud de la plasticidad que le es propia. A esta discusión, que consideramos central, consagramos la segunda parte de la tesis.

El tercer y último aspecto de la filosofía de James que hemos intentado sistematizar es el referido a toda la discusión sobre la acusación de relativista que recayó sobre la filosofía de James –muy viva en su época y que todavía podemos rastrear en la actualidad encarnada en filósofos de la talla de Putnam o Rorty. La acusación se basa en la crítica a la noción de correspondencia o adecuación de la tradición que lleva a cabo James y que, se entiende, lo aboca a posturas relativistas de las que el Humanismo perspectivista que James abraza sería expresión. Pero también se fundamenta, y mucho, en lo que nosotros hemos dado en llamar el *utilitarismo epistemológico* de James según el cual, dicen los críticos del Pragmatismo, lo verdadero es una forma de lo útil, doctrina que nosotros trataremos de mostrar que James, en el fondo, no sostenía. Todo ello se desarrolla en la tercera y última parte de la tesis.

Veamos a que conclusiones hemos llegado en cada una de las tres partes

Conclusión

de esta investigación:

En la *Primera parte* de la tesis, la particularidad de nuestro análisis ha residido en resaltar el hecho de que, a nuestro juicio, la divergencia de las concepciones pragmáticas de la verdad no obedece tanto a un supuesto alejamiento de James de las posiciones iniciales de Peirce, como a la coherencia, por su parte, con la originaria postura pragmática de la consideración del papel de la actividad humana en el conocimiento, postura a la que Peirce, en cierta manera, traiciona con su concepción de la realidad, de tan significativa influencia para la determinación de la verdad.

Nuestra hipótesis de trabajo ha consistido en afirmar que si aplicamos la máxima pragmática de Peirce a su doctrina de la verdad, las consecuencias pragmáticas que se derivan de ella no son prácticamente distintas a las que se derivarían de una concepción más tradicional respecto a este tema.

Como indicamos al comienzo de este trabajo, es cierto que, en teoría, las afirmaciones peirceanas sobre la verdad –y sobre la realidad a la que, en último término, la verdad trata de acceder– no pueden ser más distintas de las posturas de la tradición racionalista –que considera a la verdad como algo estático, que debe ser hallado– pero los resultados prácticos de sus concepciones desmienten sus presupuestos teóricos.

El porqué esto sucede se debe, entre otras razones, a la identificación que Peirce lleva a cabo entre verdad y *consenso final predeterminado*. El consenso mismo se dice predeterminado porque se constituye por *referencia a algo* que le *obliga* a reconocer como verdad lo que finalmente *debe* ser reconocido como verdadero, más allá de toda opinión particular que cualquiera de nosotros pudiese sustentar.

Ésta es, justamente, la circunstancia que no concurre en la filosofía de

William James. En él, cualquier identificación que teórica o *pragmáticamente* pudiera hacerse con posturas garantistas de una verdad objetiva sustentada en una concepción externalista de la realidad es desestimada radicalmente, constituyendo esto la seña de identidad de lo que nosotros hemos considerado como la evolución consecuente de los planteamientos pragmáticos.

Es cierto que, a pesar de todo, hay aspectos comunes en la filosofía de ambos autores; su coincidencia en la crítica a la tradición filosófica por no considerar el papel de la actividad humana en el conocimiento; su visión dinámica de la verdad ; su alta consideración de la teoría del escocés Alexander Bain sobre la duda y la creencia; o su adhesión al principio de verificación propuesto por el miembro más veterano del Club Metafísico, Chauncey Wright, según el cual las afirmaciones científicas quedan validadas por su utilidad. Pero en Peirce, la influencia de Kant es notablemente superior a la que recibió James y ello sólo basta para explicar el sentido trascendental que en Peirce adopta el concepto de *consenso último* como garante de la universalidad y necesidad del conocimiento, en el que tanto insiste la interpretación de Apel.

Donde más agudamente podemos observar la diferencia de los dos proyectos es en la formulación de sus respectivas máximas pragmáticas. En Peirce la máxima pretendía ser un instrumento para la determinación del significado de los conceptos en el que los *efectos prácticos* que pudiera implicar un determinado objeto constituirían, en conjunto, el concepto de tal objeto pero *no para una mente individual* sino para la comunidad de individuos que trata de determinar su significado. En la máxima de James se acentúan, en cambio, los aspectos subjetivos al considerar que los *efectos prácticos* concebibles del objeto, que también constituyen su concepto, son las *sensaciones que –individualmente– deberíamos esperar de él y las reacciones que –individualmente– deberíamos preparar respecto a él.*

Conclusión

Si a esto le añadimos que, para James, la verdad se vincula, en principio, a la satisfacción que reporta, tenemos el terreno abonado para una interpretación relativista de la misma.

Ahora bien, debemos tener presente que, desde la perspectiva jamesiana, el gran enemigo a batir era la concepción tradicional de la verdad, estrechamente vinculada a la teoría clásica de la correspondencia, según la cual la verdad radicaba, poco más o menos, en copiar el objeto. Para la tradición, la verdad era estática, eterna e inalterable precisamente porque no consistía en otra cosa que copiar una realidad igualmente estática, eterna e inalterable, algo que *estaba ahí* y frente a lo cual no había más postura epistemológica que su mera constatación.

Es cierto, sin embargo, que algunas verdades no consisten más que en la copia del objeto –tal como la constatación de un hecho concreto: ‘estoy aquí’, ‘llueve’, ‘me mojo’...– pero ¿qué decir de cosas tales como el concepto físico de fuerza, o de masa, o de gravedad? En general ¿qué decir de la verdad de las leyes o principios generales? ¿En qué sentido sus verdades copian algo y qué ‘algo’ es copiado? La satisfacción y utilidad de tales conceptos, como principios verificadores de los mismos, vienen en James a solucionar el problema.

El supuesto relativismo y lo que nosotros hemos denominado *utilitarismo epistemológico* de James es, por tanto, fruto de su congruencia con los intereses originarios de la postura pragmática y su rechazo a la visión tradicional del problema de la verdad.

Por todo lo dicho, es posible concluir que no es en Peirce donde encontraremos un distanciamiento suficiente de la concepción tradicional. Peirce busca la fundamentación última de la verdad en el consenso final de los investigadores y la opinión predestinada a la que están obligados a llegar. La

verdad deberá ser alcanzada si la investigación se prolonga lo suficiente, al menos idealmente hablando. Pero esta verdad ideal sólo tiene sentido, creemos nosotros, si hay algo externo e inamovible sobre lo que ella pueda ser, presumiblemente, la última palabra. Este algo es una realidad que, en la práctica, no presenta ninguna diferencia con la concepción de la tradición.

Si el pragmatismo había tomado como bandera la lucha contra la tradición no sólo en el plano teórico sino también en el de sus consecuencias prácticas, no podemos considerar que Peirce lo haya llevado a su desarrollo más coherente. Es por eso que hemos preferido reservar para James el papel de haber promovido de forma más coherente y radical los principios pragmáticos con respecto a la tradición, lo cual se ve confirmado por las continuas acusaciones de relativismo a las que se vio sometida su doctrina.

Esto no quiere decir que el consensualismo *per se*, sea el criterio para diferenciar a Peirce de James. El consenso también está presente en la teoría jamesiana, pero no es fruto de una concepción de lo dado como la de Peirce. Además, en James, los intereses individuales tienen peso específico y ello resta fuerza a su idea de consenso.

El falibilismo, la posibilidad de error, es algo mucho más real en la filosofía jamesiana que en la de Peirce. En este último, el falibilismo está muy presente pero, en la práctica, el uso del método científico garantiza una tendencia a largo plazo a la verdad porque dicho método presupone, de nuevo, la existencia de cosas reales que sustentan la convergencia de todas las opiniones hacia la única conclusión verdadera.

Reiteradamente hemos mencionado la concepción de la realidad de Peirce como la clave que nos permite entender por qué su noción de verdad no presenta diferencias *pragmáticamente* relevantes con la tradición. Por ello hemos considerado muy importante clarificar dicha concepción en el

Conclusión

pensamiento peirceano.

Peirce realiza una caracterización de la realidad mediante tres categorías –Primeridad, Segundidad y Terceridad– en la que, a pesar de que liga indisolublemente realidad y pensamiento a través de la categoría de Terceridad, la realidad como algo externo a nosotros mismos –algo que ofrece resistencia y *obliga* a reconocerla– esto es, como Segundidad, no puede ser ignorada.

Es cierto que la realidad de los universales –o, al menos, de ciertos universales– introduce un factor, en el que nosotros no nos hemos detenido, en *alguna medida* ajeno a lo dado, en la concepción de la realidad de Peirce, esto es, aunque la realidad de ciertos generales se apoya precisamente en la segundidad de sus muestras, ejemplares o instancias, el carácter de generalidad procede de su condición representacional, general o de racionalidad. Ahora bien, ello no impide que la Segundidad, con el significado habitual que le da Peirce, siga teniendo una enorme importancia y se constituya en el elemento determinante de su consideración de la verdad en el sentido que venimos manifestando.

Esto determina, a nuestro juicio, que la consideración del conocimiento como actividad constructiva y conformadora de lo real, tenga en Peirce un carácter secundario –a pesar de su extrema insistencia en este aspecto, plasmada en la importancia que le concede a la teoría de los signos o semiótica–, y en contraste con el carácter fundamental del elemento externo, independiente de la mente individual, en el establecimiento de la verdad. Es real lo cognoscible, sí, pero esta misma cognoscibilidad se asienta en la existencia irreductible de lo real mismo.

Si le aplicamos al concepto de verdad peirceana la máxima pragmática de determinación del significado de los conceptos por sus efectos prácticos, el

resultado no puede ser otro que la similitud pragmática con el concepto de verdad de la tradición racionalista –y, en general, de toda la tradición filosófica anterior– y del objetivismo de raíz científica. Ahora bien, dado que *es este elemento externo independiente de la mente individual el que nos empuja hacia un acuerdo último ideal*, la concepción de la verdad de Peirce adolece de la misma incapacidad de diferenciarse, según criterios pragmáticos, de la concepción de la verdad tradicional.

En James, en cambio, tanto la realidad como la verdad son construidas en el curso de la acción y por ello la verdad jamesiana dista mucho de poder ser asimilada prácticamente a la tradicional.

Se ha dicho que James no comprendió a Peirce y que fue eso lo que lo condujo por los senderos del relativismo al privilegiar los intereses humanos y la experiencia particular por encima del realismo peirceano. Lo que nosotros mantenemos es que no se ha dicho que es precisamente la visión de la realidad de Peirce la que permite confiar en una verdad entendida como convergencia final y ello es la causa de la irrelevancia pragmática de sus diferencias teóricas con la tradición.

Es en James, por tanto, en quién encontraremos desarrollada la evolución más consecuente, a nuestro entender, del planteamiento pragmático sobre la verdad, porque en él queda meridianamente claro –tanto teórica como pragmáticamente– que lo real mismo no sólo no escapa a nuestra capacidad conceptualizadora, como en Peirce, sino que *no es ajeno a nuestra acción y a nuestros intereses*.

En la *Segunda Parte* de la tesis, desarrollamos la idea de que este pragmatismo jamesiano es consecuente no sólo por lo que se acaba de apuntar sino también –tomando como referencia la noción de *Experiencia* usada por James– por su compromiso con una realidad que es *plástica y plural*, como

Conclusión

hemos tratado de mostrar en nuestra explicación de las doctrinas jamesianas del ‘Monismo Epistemológico’ y del ‘Pluralismo ontológico’.

El punto de vista jamesiano respecto al problema del conocimiento resulta ser una auténtica revolución llevada a cabo contra toda una tradición dualista en materia epistemológica. Romper con la visión polar del conocimiento exige asumir una postura monista que, en cuanto tal, no es novedosa pero que tal y como es entendida por William James difiere notablemente de los monismos tradicionales.

Para él, afirmar que los dos polos del conocimiento forman una única entidad, no significa reducir uno a otro. Ser monista, tal y como James lo entiende, no significa en absoluto comprometerse ni con el materialismo ni con el idealismo. *Ser un monista epistemológico no implica asumir un monismo ontológico.* Esta conclusión es fundamental para nuestra investigación porque elimina, a nuestro juicio, los malentendidos que podrían surgir del hecho de que James presente su filosofía como monista, en unas ocasiones, y pluralista, en otras. El pluralismo noético del que habla James, deviene ontológico, el monismo epistemológico, en cambio, no. Tener presente esta diferencia podría ayudar a aclarar las dudas que se pudieran presentar al lector que se acerque a la filosofía de James.

El hecho de que la experiencia sea una no quiere decir, sin embargo, que en el seno de dicha experiencia no quede de algún modo conservado el dualismo cognoscitivo bajo la forma de relaciones entre partes de la única experiencia.

Así explica, por ejemplo, el conocimiento conceptual en el que se ponen en relación dos elementos, concepto y cosa, aparentemente dispares. Es cierto que podemos hablar de estos dos elementos como experiencias distintas, pero sólo en tanto que *partes* de una misma experiencia, partes que se conectan

a través de experiencias transaccionales con las que, en conjunto, conforman lo que James llamó la *experiencia pura*, aquello de lo que está constituida la realidad. James reinterpreta el concepto de adecuación o correspondencia dotándolo de un contenido pragmático verificable experimentalmente. Adecuarse a una realidad significa, para una idea, acercarse a ella o sus inmediaciones a través de experiencias intermedias o transaccionales que se manifiestan como adecuadas o satisfactorias en la práctica.

Ya sea por una conexión directa como en el conocimiento perceptual, ya a través de experiencias intermedias, los dos polos del conocimiento constituyen una única experiencia observada desde distintos puntos de vista y en ello consiste, en definitiva, el monismo jamesiano.

Esta conexión no implica la reducción de una parte de la experiencia a la otra sino, solamente, la constatación de que *no es necesario buscar un apoyo transempírico al conocimiento*. La experiencia, en conjunto, no necesita apoyo externo, porque ella lo es todo.

Si no hay reducción de una experiencia terminal del proceso cognoscitivo a la otra, tampoco hay compromiso con el materialismo o con el idealismo. No obstante, James no se niega por principio a considerar al monismo ontológico como una posibilidad a tener en cuenta en la explicación del mundo. De hecho, si el empirismo jamesiano es *radical*, lo es porque considera todas las hipótesis, incluso la hipótesis monista que, en principio, se opone a él.

Muchas de las consecuencias pragmáticas del idealismo son muy dignas de tenerse en cuenta y, tomada en abstracto, la hipótesis monista cumple un papel de instrumento conceptual nada desdeñable. El problema surge si de esta consideración meramente instrumental del monismo pasamos a un uso concreto del mismo. En tal caso veremos como se nos exige hablar de realidad

Conclusión

acabada y perfecta y de verdad absoluta como correlato epistemológico de la misma.

Es aquí donde James introduce su noción de pluralismo, pues, básicamente, no acepta la visión estática de la realidad y de la verdad que ofrecía la tradición correspondentista.

No resulta necesario el monismo para entender la realidad, por relevante que pueda ser su valor práctico en otro sentido. El supuesto idealista de la unidad noética, por ejemplo, es ontológicamente discutible aunque, como instrumento conceptual es epistemológicamente muy apreciable.

Aquí estamos, por fin, ante el centro de la cuestión propuesta. Lo que nosotros creemos que se deduce de lo que James afirma es que *el monismo es inadmisibile como definición ontológica*, como interpretación de la realidad, *pero no como interpretación del proceso del conocimiento*. Esto en síntesis, es lo que expresa mediante el concepto de *experiencia pura* presente en su empirismo radical.

Para James, todas las experiencias, conjuntivas o de separación, deben ser consideradas. El empirismo radical no puede cerrarse a la consideración de ninguna de ellas. La relación cognitiva es, claramente, de tipo conjuntivo y demanda un procedimiento monista. Pero ello no impide que seamos conscientes de que la realidad presente multitud de disyunciones y precise un tratamiento pluralista para su explicación.

La experiencia pura hace compatible, de hecho, una visión epistemológica monista con una concepción pluralista de la realidad. El hecho de que la experiencia pura pueda ser concebida como una realidad que toma en consideración los intereses y el punto de vista de los individuos además de, naturalmente, los objetos 'externos' ha fomentado una interpretación subjetivista del empirismo radical jamesiano que sólo puede ser

convenientemente explicada fundamentando este perspectivismo en la doctrina del Humanismo e incluyendo la posibilidad de alentar discursos alternativos al discurso objetivista y ‘científico’ ordinario.

El *Humanismo* jamesiano, al contrario que la tradición correspondentista, plantea el problema del conocimiento como un proceso en el que la aportación humana resulta fundamental, lo cual permite anular la línea divisoria entre la supuesta captación objetiva de la realidad, propia de la *ciencia dura*, y lo que, utilizando la terminología de Rorty, podríamos denominar el *vocabulario de la cultura literaria*, usualmente considerado como poco más que una colección de metáforas sin valor auténticamente cognoscitivo. En ambos ámbitos, la aportación humana y la satisfacción de nuestros intereses tienen mucho que decir; quizá en distinta medida pero, en cualquier caso, los dos son construcciones humanas y ninguno capta asépticamente la realidad.

Contrariamente a lo que la tradición postula, la verdad, según James, es un proceso en el que nuestras creencias, más que puntos de llegada a una realidad definitiva, externa e independiente, resultan ser elementos permeables a nuestras motivaciones, intereses y expectativas.

Nuestras creencias no reflejan el mundo objetivo que la ciencia tradicionalmente ha intentado desvelar. Además, la pretensión de exactitud de la ciencia cuantitativo-mecanicista a la hora de captar la realidad pierde fuerza no sólo por lo que tantas veces hemos dicho sobre la inconclusión de la realidad, sino también porque, renunciando a esa exactitud, reconociendo a la ciencia como una aproximación más, por fin se podía resolver un problema histórico, el de dar cabida en el seno del auténtico conocimiento a multitud de aproximaciones a lo real que estaban demandando una mejora teórica de su estatus epistemológico que ya se habían ganado desde antiguo en la práctica y

Conclusión

que, por la presión del éxito de la Ciencia Nueva, habían sido relegadas al ámbito de lo cognoscitivamente irrelevante. Por fin se podía reconocer algo que, formando parte de la experiencia, había sido excluido de ella sin contemplaciones, lo inexacto, lo aproximativo, lo metafórico, lo religioso.

En definitiva, *el mundo está infectado de humanidad*, es un mundo en el que *la verdad no puede ser concebida como mera copia* de la realidad. Por ello el pragmatismo puede abrirse a una concepción integradora de ciencias y humanidades, moral, arte y pasión, para la que hay una estrategia cognitiva común en la que la adición de nuestros intereses y motivaciones a la realidad resulta imprescindible para la determinación de la verdad.

Es cierto que hay muchos puntos oscuros en la teoría del conocimiento de James. El problema del relativismo inherente a esta doctrina es, quizá, el mayor de los que se le pueden plantear, pero, al margen de que el relativismo no tiene por qué ser una teoría epistemológica más censurable que otra cualquiera, lo que resulta innegable es que, en la actualidad, su doctrina pragmatista de la construcción de la verdad no puede ser pasada por alto por ningún estudio epistemológico medianamente crítico con el standard cientifista al uso.

En la *Tercera Parte* de la tesis hemos tratado de explicar, precisamente que el Humanismo —el perspectivismo jamesiano, causante de la acusación de relativismo— no es más que otra teorización de su pluralismo y de su empirismo radical. Si la realidad es plástica, interpretable, la experiencia pura no es más que una foto fija concreta de ciertas relaciones entre términos, escogidas por un individuo en detrimento de otras igualmente posibles, y el humanismo, en consecuencia, no es más que la explicación de esta elección en función de determinados intereses humanos. Lo que importa aquí es mostrar cómo el humanismo implica una concepción utilitarista de la verdad pero, en

absoluto, una concepción grosera del utilitarismo –en términos de utilidad subjetiva o de interés particular– y, por tanto, interesa aclarar que el Humanismo no tiene que conducir a una concepción relativista que, si bien es innegable en algunos autores próximos al pragmatismo –y en algunos que podemos calificar como humanistas en el sentido jamesiano– es bastante más discutible en el propio William James.

Hasta aquí hemos señalado los motivos por los cuales consideramos que el pragmaticismo peirceano se queda a las puertas de lo que en James es ya una crítica radical al concepto de verdad –y realidad– tradicional. Pero con ello sólo hemos afirmado que, a nuestro juicio, la versión jamesiana del pragmatismo es más consecuente con sus orígenes, no que sea una teoría plausible de la verdad. Faltaba, todavía, una justificación de la idoneidad de su doctrina que supere el escollo –avalado por ciertas formulaciones desafortunadas de la misma– de su supuesto relativismo.

La concepción de la realidad de James como construcción humana intentaba oponerse al reduccionismo científico –que era una nueva versión de la verdad inamovible del racionalismo– que pretendía que el lenguaje de la Naturaleza era único y, además, no nuestro sino suyo, lo que reducía al ser humano a la condición de mero espectador. Pero si la realidad se construye, la propia verdad es construida y plástica. En James, por tanto, no hay compromiso, ni teórico ni práctico, con una realidad estática ni con una verdad esencialista. ¿Es esto relativismo? Nosotros creemos que no.

En realidad, James no veía su filosofía como un subjetivismo que negase la posibilidad de determinar la realidad y establecer verdades sobre ella, sino que sólo veía en ella una postura que consideraba al sujeto como un elemento primordial a la hora de construirla.

En este sentido consideramos necesario establecer una comparación que

Conclusión

mostrase las similitudes y diferencias del Humanismo jamesiano con el de Schiller, este sí, relativista y subjetivista; y el de Dewey –que, al margen de su insistencia en el proceso de investigación y en el uso del método científico– resulta tener muchos puntos de contacto con el de James.

Hemos apuntado muy sucintamente, así mismo, como en nuestros días una posible solución que aleja el fantasma del relativismo se encuentra en el realismo interno de H. Putnam. Según esta doctrina, aunque el mundo externo es el referente del lenguaje, para describirlo debemos usar el propio lenguaje que confina al mundo dentro de una teoría que –aunque dista mucho de ser única, puesto que puede haber diferentes descripciones–, nos permite hablar de verdad y falsedad. Hay un aire de familia entre el realismo interno y la construcción de la verdad jamesiana, pero esta solución de Putnam, opuesta al relativismo que también en nuestra época representa Rorty, se ve lastrada por la cercanía de las concepciones de lo real externo que presentan Putnam y Peirce, lo que impide que, a nuestro juicio, podamos hablar en la actualidad de Putnam como un representante del pragmatismo radical que, en su tiempo, encarnó James.

Que la visión de la realidad descrita por James conduzca al relativismo es, como hemos tratado de mostrar, discutible. Pero también lo es que lo haga el utilitarismo epistemológico que la noción de satisfacción –la bondad de las consecuencias esperables de tomar por cierta una creencia– introduce en la determinación de la verdad. Tachar a James de relativista en tanto que utilitarista epistemológico supone ignorar tres cosas:

1. Creer que el utilitarismo epistemológico propende al relativismo sólo tiene sentido desde posturas esencialistas. La acusación incurre en petición de principio. El problema

adquiere una nueva dimensión si adoptamos un punto de vista libre de prejuicios.

2. Es un error creer que James considera la utilidad o satisfacción de tomar por cierta una creencia como criterio exclusivo de verdad. Los que así opinan, confunden el contenido objetivo de una creencia con las consecuencias de tomarla por cierta. Las buenas consecuencias son un criterio más para determinar la verdad –puesto que lo verdadero es útil– pero lo útil no es, sin más, verdadero.
3. Los discursos valorativo y fáctico no tienen fronteras precisas puesto que en todo problema fáctico están involucrados valores. No existe un discurso teórico puro, por lo que desestimar la consideración de la utilidad como irrelevante para la determinación de la verdad no tiene sentido.

En resumen, James no sólo es consecuente con su pragmatismo, sino que evita caer, pensamos, en el peligro del relativismo, por lo que presenta aspectos muy aprovechables en la actualidad más allá del ámbito del pensamiento postmodernista, en donde su filosofía ha sido frecuentemente utilizada de un modo con el que él, creemos, no se hubiera sentido identificado. El debate actual en teoría del conocimiento no debería ignorar, y de hecho no lo hace ya, la importantísima contribución jamesiana a la filosofía de nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

Hemos dividido la Bibliografía en dos secciones, la primera '*Fuentes*', dedicada tan sólo a James y Peirce –este último se incluye por la especial relevancia que en esta tesis tiene la comparación de las doctrinas de ambos autores. Después de hacer una relación de las obras manejadas en su lengua original de James y Peirce, mencionamos las traducciones consultadas; en ambos casos las obras se ordenan alfabéticamente. En James hemos incluido también una lista ordenada cronológicamente de sus obras publicadas en vida y en la primera década después de su muerte –con referencia a sus primeras ediciones. Dichas obras son las más importantes y recogen la mayoría de los trabajos de James. No se incluye en esta lista la edición definitiva de la Universidad de Harvard, la cual incluye todos los escritos no publicados o dispersos, y tampoco se incluye su correspondencia completa, de la que se han publicado hasta ahora doce volúmenes, porque en ambos casos ya se cita su fecha de publicación en la bibliografía de James que incluimos.

En la segunda sección se considera la '*bibliografía secundaria*' y, en ella, bajo el nombre de los autores, se incluyen los títulos de las obras que hemos manejado, ordenadas alfabéticamente sin tener en cuenta el idioma de publicación –siempre que se ha podido, naturalmente, se ha utilizado el idioma original sin que ello impidiese que también manejásemos traducciones cuando existían.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

FUENTES

James, William

A Pluralistic Universe, Writings 1902-1910, New York, The Library of America, 1987, pp. 625-819.

Collected Essays and Reviews, New York, Russell & Russell, 1969.

Essays in Radical Empiricism, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 1996.

Memories and Studies, New York, Longmans, Greens, and Co., 1912.

The Varieties of Religious Experience, Writings 1902-1910, New York, The Library of America, 1987, pp. 1-477.

Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, Writings 1902-1910, New York, The Library of America, 1987, pp.479-624.

Psychology: Briefer Course, Writings 1878-1899, New York, The Library of America, 1992, pp. 1-443.

Some Problems of Philosophy, Writings 1902-1910, New York, The Library of

Bibliografía

America, 1987. pp. 979-1106.

Talks to teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals, Writings 1878-1899, New York, The Library of America, 1992, pp. 705-887.

The Correspondence of William James. 12 Vols., Ignas K. Skrupskelis, Elizabeth M. Berkeley, and John J. McDermott (eds.), 1992-2004.

The Letters of William James, 2 Vols., Edited by His Son Henry James, Boston, The Atlantic Monthly Press, 1920.

The Meaning of Truth, Writings 1902-1910, New York, The Library of America, 1987, pp. 821-978.

The Principles of Psychology. 3 vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

The Principles of Psychology. 2 vols., New York, Dover Publications, 1950 (reimpresión de la primera publicación, New York, Henry Holt and Company, 1890).

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Writings 1878-1899, New York, The Library of America, 1992, pp. 445-704.

The Works of William James, 19 vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975-1988.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

The Writings of William James. (selección de John J. McDermott ed. Con una bibliografía canónica anotada por Ralph Barton Perry –hasta 1950– y ampliada hasta 1975 por el editor), Chicago, University of Chicago Press, 1977.

Writings 1878-1899, New York, The Library of America, 1992.

Writings 1902-1910, New York, The Library of America, 1987.

Traducciones

El significado de la verdad. Trad. de Santos Rubiano, Madrid, Daniel Jorro (editor), 1924.

El significado de la verdad Trad. de Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires, Aguilar, 1974. Faltan los artículos que forman parte de los capítulos IV al XV del libro original de James –*The Meaning of Truth*.

“La voluntad de creer” en *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia.* Trad. Lorena Villamil García, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2003. pp. 135-180.

Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana. Trad. de J.F. Yvars, Barcelona, Península, 1994. Incluye un prólogo de José Luis L. Aranguren.

Lecciones de Pragmatismo. Trad. de Luis Rodríguez Aranda, Madrid,

Bibliografía

Santillana, 1997. La traducción de Rodríguez Aranda está revisada por Ramón del Castillo –de quien se incluye un estudio y las notas a esta edición– y reproduce sólo cinco de las ocho conferencias –faltan la tercera, cuarta y quinta– del texto original de James –*Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*– que sí aparecen en la traducción original de Rodríguez Aranda –*Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1954.

Principios de psicología. Trad. de Agustín Bárcena, México, FCE, 1994.

Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar. Prólogo, trad. y notas de Ramón del Castillo, Madrid, Alianza, 2000.

Obras publicadas en vida e inmediatamente después de la muerte de W. James,
ordenadas cronológicamente

The Principles of Psychology, New York, Henry Holt and Co., 1890.

Psychology: Briefer Course, New York, Henry Holt and Co., 1892.

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York, Henry Holt and Co., 1897.

Talks to teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals, New York, Henry Holt and Co., 1899.

The Varieties of Religious Experience, New York, Longman's Green and Co.,

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

1902.

Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, New York, Longman's Green and Co.,1907.

The Meaning of Truth, New York, Longman's Green and Co.,1909.

A Pluralistic Universe, New York, Longman's Green and Co.,1909.

Some Problems of Philosophy, New York, Longman's Green and Co.,1911.
Póstuma.

Memories and Studies, New York, Longman's Green and Co.,1911. Póstuma.

Essays in Radical Empiricism, New York, Longman's Green and Co.,1912.
Póstuma

Collected Essays and Reviews, New York, Longman's Green and Co.,1920.
Póstuma.

The Letters of William James, Boston, Atlantic Monthly Press, 1920. Póstuma.

Bibliografía

Peirce, Charles S.

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 vols., Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1958. Third Printing 1979.

Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, Vols. 1-6, 8, M. H. Fisch *et al.*(eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1982-2009.

Traducciones

El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión. Ed. y trad. de Sara Barrena, Barcelona, Marbot, 2010.

El hombre, un signo. Trad. de José Vericat, Barcelona, Crítica, 1988.

Obra lógico-semiótica. Armando Sercovich (ed.), trad. de Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker, Madrid, Taurus, 1987.

Bibliografía Secundaria

Abbagnano, Nicolas

Historia de la Filosofía, 3 vols. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Barcelona, Hora, 1994. Se incluye un IV vol., en dos tomos, elaborado en realidad por Giovanni Fornero, discípulo de Abbagnano, con la colaboración de Luigi Lentini y Franco Restaino, traducido por Carlos Garriga y Manuela Pinotti, Barcelona, Hora, 1996.

Apel, Karl-Otto

El camino del pensamiento de Charles S. Peirce Trad. de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto y Gil, Madrid, Visor, 1997. Título original: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

Teoría de la verdad y ética del discurso. Trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Ed. Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998 (1ª ed. 1991). Títulos originales: “Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987; y “Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants” (inédito).

“¿Husserl, Tarski o Peirce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad

Bibliografía

como consenso”, trad. de N. Smilg en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp.598-616. Título original: “Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transcendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit”(1995). Inédito en alemán al menos hasta la fecha de publicación –1997– de la traducción española que hemos manejado.

Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. (eds.)

El retorno del pragmatismo, Madrid, Trotta, 2001.

Aristóteles

Metafísica. Trad. de Valentín García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe (trad. latina de Guillermo de Moerbeke), Madrid, Gredos, 1982.

Austin, John L.

“Verdad”. Trad. española de A. García Suárez en J. L. Austin, *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Alianza; 1989, pp. 119-132. Reproducido en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, (pp. 225-242). Título original: “Truth”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV, 1950, pp. 111-128.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Barrena, Sara

“Introducción” en *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*.
Ed. y trad. de Sara Barrena, Barcelona, Marbot, 2010. pp. 9-29.

Barzun, Jacques

Un paseo con William James. Trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1986.

Bjork, Daniel W.

William James. The Center of His Vision, Washington, American Psychological Association, 1997.

Bustos Guadaño, Eduardo de

Filosofía del Lenguaje, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.

Bibliografía

Castillo, Ramón del

Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía. Madrid, UNED, 1995.

“Introducción” (pp. 7-17), “Juicio crítico” (pp. 115-121) y “Glosario” (pp. 122-125) en *Lecciones de Pragmatismo*. Trad. de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Santillana, 1997. La traducción de Rodríguez Aranda está revisada por Ramón del Castillo –de quien se incluye un estudio y las notas a esta edición– y reproduce sólo cinco de las ocho conferencias –faltan la tercera, cuarta y quinta– del texto original de James –*Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*– que sí aparecen en la traducción original de Rodríguez Aranda –*Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1954.

“James, Whitman y la religión americana”, *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. pp. 219-264.

“Prologo” y notas en *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Prólogo, trad. y notas de Ramón del Castillo, Madrid, Alianza, 2000.

“Una serena desesperación”, *Dianoia*, Vol. LI, N° 57 (noviembre de 2006). pp. 65-78.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Clifford, William K.

“La ética de la creencia” en *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Trad. Lorena Villamil García, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2003. pp. 91-134.

Conant, J. & Zeglen, U. (eds.)

Hilary putnam. Pragmatism & Realism, London, Routledge, 2002 (la edición manejada, de Taylor & Francis e-Library, 2005, sigue fielmente el original impreso).

Copleston, Frederick

Historia de la Filosofía, 9 vols., edición castellana dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel. Vol.1, traducido por José Manuel García de la Mora, 1979. Vol. 2, traducido por Juan Carlos García Borrón, 1980. Vol.3, traducido por Juan Carlos García Borrón, 1979. Vol.4, traducido por Juan Carlos García Borrón, 1982. Vol.5, traducido por Ana Doménech, 1983. Vol.6, traducido por Manuel Sacristán, 1979. Vol.7, traducido por Ana Doménech, 1980. Vol.8, traducido por victoria Camps, 1982. Vol.9, traducido por José Manuel García de la Mora, 1982.

Bibliografía

Davidson, Donald

“Estructura y contenido de la verdad”. Trad. de M. J. Frápolli en Luis Ml. Valdés Villanueva (ed.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 146-206. Título original: “The structure and content of truth”. Inédito en inglés al menos hasta la fecha de publicación –1997– de la traducción española que hemos manejado.

“True to the Facts” en *Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 748-764.

“Verdad y significado”. Trad. de Luis Ml. Valdés Villanueva, en Luis Ml. Valdés Villanueva (ed.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 314-334. Título original: “Truth and meaning”, *Synthese*, VII, pp. 304-323, 1967; también en D. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Oxford U. Press, 1984.

Dewey, John

Essays in Experimental Logic. Chicago, The University of Chicago Press, 1916.

La búsqueda de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción. Trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Edición, traducción y notas de Ángel Manuel Faerna García-

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Bermejo.

La reconstrucción de la filosofía. Trad. Amando Lázaro Ros, Buenos Aires, Aguilar, 1970.

Logic: The Theory of Inquiry, New York, Henry Holt & Co., Inc., 1938.

Lógica: Teoría de la Investigación. Trad. Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1950.

“Propositions, Warranted Assertibility, and Truth”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XXXVIII, N° 7, March 27, 1941, pp. 169-186.

Reconstruction in Philosophy , New York, Henry Holt and Co., 1920.

The Early Works of John Dewey, 1882-1898, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1972. 5 vols.

The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. New York, Henry Holt and Co., 1910.

The Later Works of John Dewey, 1925-1953, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1972. 5 vols.

The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976-1991. 15 vols.

The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action,

Bibliografía

New York, Minton, Balch & Co., 1929.

Díez, José A. y Moulines, C. Ulises

Fundamentos de Filosofía de la Ciencia, Barcelona, Ariel, 1997.

Esteban, José Miguel

La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el Pensamiento de John Dewey, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional de Costa Rica, 2001.

Faerna García-Bermejo, Ángel Manuel

“Consecuencias de la creencia: A propósito de la voluntad de creer”,
Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo,
Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. pp.45-59.

“Introducción” en *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*,
Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Edición, traducción y notas de Ángel Manuel
Faerna García-Bermejo. pp. 9-26.

Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento, Madrid, Siglo XIX,
1996.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Ferrater Mora, José

Diccionario de Filosofía, 4 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Fischl, Johann

Manual de Historia de la Filosofía. Trad. Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1973.

Frege, Gottlob

“Sobre sentido y referencia”. Trad. Ulises Moulines, *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971. Reproducida en Luis Ml. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991 (2ª ed. 1995), pp. 24-45. Título original: “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nueva serie, nº 100, 1892, pp. 25-50.

Gale, Richard M.

“William James's Semantics of Truth”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Fall, 1997. Vol. XXXIII, Nº 4, pp. 863-898.

Bibliografía

García-Carpintero, Manuel

Las palabras, las ideas y las cosas, Barcelona, Ariel, 1996.

García Suárez, Alfonso

Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje, Madrid, Tecnos, 1997.

González, Fernando y Rivas, Uxía

“The Pragmatic Realism of Hilary Putnam”, *Following Putnam’s Trail. On Realism and Other Issues*, pp. 223-242.

Goodman, Nelson

“*Words, Works, Worlds*”, *Pragmatism, Old and New*, Susan Haack (ed.), New York, Prometheus Books, 2006. pp. 599-620.

Goodman, Russell B. (ed.)

Pragmatism. Critical Concepts in Philosophy, 4 Vols., London, Routledge,

2005.

Haack, Susan

“Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XX, 1984, pp. 269-278.

“El interés por la verdad: Qué significa, por qué importa”. Trad. de M. J. Frápolli en Luis Ml. Valdés Villanueva (ed.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 54-62. Título original: “Concern for Truth: What it Means, Why it Matters”. Inédito en inglés al menos hasta la fecha de publicación –1997– de la traducción española que hemos manejado.

“Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVIII, nº 1, 1992, pp. 19-50.

“La legitimidad de la Metafísica. El legado de Kant a Peirce y el de Peirce a la Filosofía de nuestros días”, Trad. Sara Barrena, *Anuario Filosófico*, XL/2 (2007), pp. 471-492.

“Reflections on relativism. From momentous tautology to seductive contradiction”, *Truth in Perspective*, Concha Martínez, Uxía Rivas, Luis Villegas-Forero (eds.), Ashgate Publishing Co., Aldershot, England, 1998. pp. 295-315.

Bibliografía

Haack, Susan & Lane, Robert (eds.)

Pragmatism Old & New, New York, Prometheus Books, 2006.

Habermas, Jürgen

Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1982. Título original: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

“Teorías de la verdad”. Trad. de M. Jiménez, en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 113-158. Reproducido en J. A. Nicolás en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 544-595. Título original: “Wahrheitstheorien”, H. Fahrenbach (Hrsg.), Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.

Hempel, Carl

“La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”. Trad. de J. Rodríguez Alcázar, en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 482-493. Título original: “On the Logical Positivists’ Theory of Truth”, *Analysis*, II/4 (1935), pp. 49-59.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Hierro S. Pescador, José

Principios de filosofía del lenguaje, Madrid, Alianza, 1997 (1ª ed. 1986).

Hirschberger, Johannes

Historia de la Filosofía, 2 vols., traducción de Luis Martínez Gómez (autor de una síntesis de la filosofía española añadida en la traducción castellana) Barcelona, Herder, 1985.

Honderich, Ted (ed.)

Enciclopedia Oxford de Filosofía, Traducción de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2001

Hookway, Christopher

Peirce, London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce, Oxford, Oxford University Press, 2000.

“Truth and Reality: Putnam and the Pragmatist Conception of Truth”.
Manuscrito, inédito en inglés, presentado a la Conferencia Internacional

Bibliografía

“Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus” que tuvo lugar en Münster del 14 al 18 del 2000. Existe traducción alemana en “Wahrheit und Realität: Putnam und die pragmatistische Auffassung der Wahrheit”, “*Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*”, Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, pp. 93-116. El manuscrito en inglés que hemos manejado, de 26 páginas, se puede encontrar en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/hookway/truth&real.doc>.

Lane, Robert

“On Peirce’s Early Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Fall, 2004, Vol. XL, N° 4, pp. 575-605.

Lorenz, Kuno

“El concepto dialógico de verdad”. Trad. de J. A. Nicolás, en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 530-542. Título original: “Der dialogische Wahrheitsbegriff”, en *Neue Hefte für Philosophie*, 2/3 (1972), pp. 111-123.

Madden, Edward H.

“Discussing James and Peirce with Meyers”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring, 1989, Vol. XXV, N° 2, pp. 123-148.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Magee, Bryan

Los Grandes Filósofos, (Colección de diálogos con distintos especialistas en diversos autores. En el capítulo titulado “Los Pragmáticos Americanos”, Magee –Investigador Decano Honorario de Historia de las Ideas en el King’s College, Universidad de Londres– dialoga con Sidney Morgenbesser, profesor de Filosofía de la Universidad de Columbia), Madrid, Cátedra, 1990.

Martínez, Izaskun

“William James y Miguel de Unamuno”, *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. pp. 157-180.

Menand, Louis

El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América. Barcelona, Destino, 2002.

Meyers, Robert G.

“The Roots of Pragmatism. Madden on James and Peirce”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring, 1989, Vol. XXV, N° 2, pp. 85-121.

Bibliografía

Morris, Charles

Foundations of the theory of signs, en *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, U. of Chicago Press, 1938 (también como 2ª parte de C. W. Morris, *Writings on the General Theory*, La Haya-Paris, Mouton, 1971).

Fundamentos de la teoría de los signos. Trad. de Rafael Grasa, Barcelona, Paidós, 1985.

The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York, Braziller, 1970.

Mounce, H. O

The Two Pragmatism. From Peirce to Rorty, London, Routledge, 1997.

Moulines, C. Ulises

“What classes of things are there”, *Truth n Perspective*, C. Martínez, U. Rivas, L. Villegas-Forero (eds.), Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, England, 1998. pp. 317-330.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Nicolás, Juan Antonio y Frápolli, María José (eds.)

Teorías de la verdad en el siglo XX, Madrid, Tecnos, 1997.

Nubiola, Jaime

“Jorge Luis Borges y William James”, *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. pp. 201-218.

Olivé, León

El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología, México, Paidós, 2000.

Ortega y Gasset, J.

La rebelión de las masas, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966 (6ª ed.), vol. 4, pp. 113-310.

Bibliografía

Ortiz de Landázuri, Carlos

“De Kant a Peirce, cien años después (a través de Karl Otto Apel)”, *Anuario filosófico*, vol. XXIX/3, Universidad de Navarra, 1996, pp. 1185-1210.

Orozco, José Luis

William James y la filosofía del siglo americano, Barcelona, Gedisa, 2003.

Pérez de Tudela, Jorge

El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido, Madrid, Cincel, 1988.

Perry, Ralph Barton

Annotated Bibliography of the Writings of William James, New York, Longmans, Green and Co., 1920.

The Thought and Character of William James, 2 Vols., Boston, Little, Brown, and Co., 1935.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Pihlström, Sami

“Peircean Scholastic Realism and transcendental Arguments”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring, 1998, Vol. XXXIV, N° 2, pp. 382-413.

Putnam, Hilary

El pragmatismo: Un debate abierto. Trad. Roberto Rosaspini Reynolds, (del original italiano *Il pragmatismo: Una Questione Aperta*, Roma-Bari, Laterza & Figli Spa, 1992), Barcelona, Gedisa, 1999.

Ethics Without Ontology, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

“James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. pp. 166-185.

La herencia del pragmatismo. Trad. Manuel Liz y Margarita Vázquez (es una traducción parcial de *Words & Life* que reproduce “The Return of Aristote” y “The Inheritance of Pragmatism”, primera y tercera partes de esta obra), Barcelona, Paidós, 1997.

La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo. Trad. José F. Álvarez Álvarez, Madrid, S. XXI, 2001.

Las mil caras del realismo. Trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona, Paidós, 1994.

Bibliografía

Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (reimp. 1997).

*Pragmatism: An Open Question, Cambridge (Mass.), Oxford, Blackwell, 1995 (originalmente publicado en italiano *Il pragmatismo: Una Questione Aperta*, Roma-Bari, Laterza & Figli Spa, 1992).*

Razón, verdad e historia. Trad. José M. Esteban Cloquel, Madrid, Tecnos, 1988.

Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (reimp. 1996).

Realism with a Human Face, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

Reason, Truth and History, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (reimp. 1998).

Representation and Reality, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

The Collapse of the Fact/Value dichotomy and Other Essays, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002 (reimp. 2003).

The Many Faces of Realism, La Salle, Ill., Open Court, 1987

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

The Threefold Cord. Mind, Body, and World, New York, Columbia University Press, 1999.

Words & Life, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

Putnam, Hilary & Ruth Anna

“William James’s Ideas”, *Realism with and Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

“The Real William James. Response to Robert Meyers” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Spring, 1998, Vol. XXXIV, Nº 2. pp. 366-381.

Putnam, Ruth Anna (ed.)

The Cambridge Companion to William James, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Rivas Monroy, M^a. Uxía

“Verdad, realidad y ciencia en C. S. Peirce”, *Agora* (1998). Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Vol. 17, nº 2: 79-94. p. 93.

Bibliografía

Rorty, Richard

Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), Minneapolis, Minnes., University of Minnesota Press, 1982.

Consecuencias del pragmatismo. Trad. José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996.

Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética, Barcelona, Ariel, 2000. Lecciones impartidas por R. Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona, en junio de 1996.

¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al Pragmatismo. Trad. Eduardo Rabossi (del original en alemán *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*, Viena, Passagen Verlag, 1994), Buenos Aires, FCE, 1994.

Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers Volume 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Objetividad, relativismo y verdad. Trad. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996.

Philosophy and Social Hope, Harmondsworth, England, Penguin, 1999.

Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Pragmatismo y política, Barcelona, Paidós, 1998. Colección de artículos de R. Rorty; edición, introducción y traducción a cargo de Rafael del Águila.

Truth and Progress, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Trad. De Ángel Manuel Faerna García-Bermejo, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000.

Royce, Josiah

William James and Other Essays on the Philosophy of Life, New York, The Macmillan Co., 1911 (reimp. 1912).

Bibliografía

Russell, Bertrand

An Inquiry into Meaning and Truth, London, George Allen and Unwin Ltd., 1940 (reimp. 1956).

Los problemas de la filosofía. Trad. de Joaquín Xirau, Barcelona, Labor, 1988.

Ensayos filosóficos. Trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Altaya, 1993.

Lógica y Conocimiento. Trad. J. Muguerza, Taurus, Madrid, 1981.

Historia de la Filosofía. Trad. Julio Gómez de la Serna, Barcelona, RBA, 2005.

History of western philosophy, London, George Allen and Unwin Ltd., 1946 (reimp.1947).

Philosophical Essays, New York, Longmans, Green, and Co., 1910.

The Problems of Philosophy, New York, Henry Holt and Co., 1912.

Salas, Jaime de y Martín, Félix (ed.)

Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

Schiller, F.C.S.

Studies in Humanism, New York, Macmillan Co., 1907.

El desafío humanista del Pragmatismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
Selección de textos de Schiller, con traducción, notas e Introducción de Julio Seoane Pinilla.

Seoane Pinilla, Julio

“Introducción” en *El desafío humanista del Pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Shook, John & Margolis, Joseph (eds.)

A Companion to Pragmatism, Oxford, Blackwell, 2009.

Sini, Carlo

El Pragmatismo. Trad. César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Akal, 1999.

Bibliografía

Skillen, Anthony

“‘A Certain Blindness’ and an Uncertain Pluralism”, *Philosophy and Pluralism*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 40, David Archard (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Strawson, Peter F.

“Verdad”, trad. de A. García Suárez y L. M. Valdés, en Peter F. Strawson, *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 216-242. Reproducido en Juan. A. Nicolás y María J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 281-307. Título original: “Truth”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV, 1950, pp. 129-156.

Stuhr, John J.

100 Years of Pragmatism, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2010.

Tarski, Alfred

“La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”,

W. James: El pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo

trad. de E. Colombo, en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva visión, 1960, pp. 111-157. Reimpresión de la anterior en Luis Ml. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991 (2ª ed. 1995), pp. 275-313. Título original: “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, IV, 1944, pp. 341-375.

Valdés Villanueva, Luis M.

La búsqueda del significado, (ed.) Madrid, Tecnos, 1995 (1ª ed. 1991).

“El derecho de creer”, Introducción en *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. Lorena Villamil García, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2003. pp. 9-84.