

El estado de la cuestión

Pragmatismo y filosofía contemporánea

José Montoya

El pensamiento pragmatista norteamericano ha tenido una influencia en la filosofía actual que excede sus propios límites. En el presente artículo se hace un breve recorrido de esta influencia en la crítica al positivismo, en la filosofía del lenguaje y en el pensamiento sobre la pluralidad de corrientes culturales, que muestra una presencia del pragmatismo, mayor de la que suele atribuírsele.

Un observador atento del panorama filosófico distinguirá con seguridad que, a pesar del aparente eclipse de sus grandes autores durante los años penúltimos, el pragmatismo americano no ha dejado de estar presente y actuante en el seno de la filosofía contemporánea desde que, a finales del siglo XIX y principios del XX, sus tesis fundamentales quedaron establecidas por Peirce y Dewey. No resulta difícil, en efecto, reconocer tesis centrales del movimiento pragmatista en autores tan emblemáticos de la filosofía de nuestro tiempo como Wittgenstein, Quine, Popper y Sellars, o (por referirnos a más recientes) Kuhn, Feyerabend, Hampshire, Apel o MacIntyre.

En los últimos tiempos, sin embargo, se ha acentuado el reconocimiento de la importancia y originalidad de aquellas ideas, a la vez que la atribución explícita a sus fuentes primeras. De modo especial Peirce y Dewey son saludados como filósofos entre los más importantes e innovadores de este siglo. Esta restricción es sin duda una simplificación, pues el movimiento pragmatista es muy variado, como ha subrayado J. Pérez de Tudela¹; pero nos atendremos a la práctica metodológica de contemplar en ellos, y en W. James, el núcleo central del movimiento.

¹ Cfr. su excelente monografía: *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1988.

En las páginas siguientes, intentaremos -sin ninguna pretensión de integridad- subrayar la actualidad de estas ideas para la filosofía actual. No pretendemos sino presentar una panorámica general, que será más detenidamente discutida en los demás artículos

I.

Una parte esencial de la herencia pragmatista la forma la que podríamos llamar, sin grandes intentos de precisión, su tendencia antipositivista. No es que en su origen el pragmatismo se haya ocupado especialmente de las doctrinas positivistas. Más bien sus críticas se han dirigido hacia la tradición racionalista y platónica. Pero, como entre otros ha observado R. Rorty², el positivismo coincide con el platonismo justamente en el punto hacia el que se dirigía el ataque pragmatista: esto es, en la fundamental distinción entre conocimiento auténtico y mera opinión. Es cierto desde luego que, como señala Rorty, los positivistas han llevado a cabo una cierta inversión de la distinción platónica: lo que para Platón constituía la mayor aproximación al conocimiento auténtico, esto es, las verdades metafísicas y morales, forma para los positivistas el ejemplo más claro de simple opinión, cuando no de opinión inane, de pura expresión emocional. Sin embargo, común al racionalismo (platónico o cartesiano) por un lado, y al positivismo por el otro, es la creencia que constituirá el blanco de la crítica pragmatista: a saber, la creencia en la posibilidad de una verdad metalingüística, de una adecuación plena del entendimiento y de la realidad. Ello, naturalmente, entrañaba la afirmación de alguna forma de intuición que percibiera la coincidencia de realidad y pensamiento, así fuera en el nivel elemental de los hechos y las proposiciones atómicas

Es este presupuesto del pensamiento positivista el que aparecía ya socavado «avant la lettre» en escritos de Peirce de años 1868/69. En ellos Peirce criticaba la tesis fundamental de que tenemos la capacidad de conocer intuitivamente principios absolutos, es decir, independientes por completo de cualquier conocimiento previo. Escalonaba su ataque del siguiente modo:

a) No tenemos poder de introspección, sino que todo nuestro conocimiento del mundo interno se deriva de razonamientos hipotéticos que parten de nuestro conocimiento de los hechos externos

b) No tenemos poder de intuición, sino que todo conocimiento está determinado lógicamente por conocimientos previos.

c) No tenemos poder de pensar sin signos (tesis que en realidad entraña a las dos anteriores)³

Es difícil exagerar la importancia de las consecuencias de la afirmación

² R. RORTY, «Pragmatism and philosophy», en: K. BAYNES (ed.), *After philosophy. End or transformation?*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 26-66.

³ Ch. S. PEIRCE, *Selected writings*, Nueva York, Dover, 1966.

de estas incapacidades. Tomadas en su conjunto, excluyen de raíz la fantasía positivista de una construcción del conocimiento científico a partir de elementos últimos, definitivos; pero, sobre todo, entrañan una reformulación profunda de la idea de verdad.

Una de las mejores discusiones de esta idea dentro de la tradición pragmatista se encuentra en W. James⁴. Para James, el error del intelectualismo (designación que se puede aplicar tanto al racionalismo como al empirismo positivista) consiste en interpretar la verdad como una relación estática, inerte. «Para el intelectualismo] cuando se alcanza la idea verdadera de algo, se llega al término de la cuestión. Entonces estamos en posesión, *conocemos*, hemos cumplido el destino del pensar» (p. 167). Por el contrario, debemos interpretar sobre todo el aspecto dinámico, por el valor efectivo de la verdad: «Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas son las que no.» (p. 168). El concepto de verificación es central para la idea de verdad. Por «verificación» entiende James la orientación «de modo progresivo, armonioso y satisfactorio» hacia otros sectores de la experiencia con los que sentimos que las ideas originales concuerdan. De nuestras creencias y opiniones podemos decir tanto que son útiles porque son verdaderas cuanto que son verdaderas porque son útiles. En realidad, ambas afirmaciones significan exactamente lo mismo, a saber, que se trata de ideas que se cumplen, que se «verifican». «Verdadera» es la designación de la idea en el comienzo del proceso de verificación; «útil» es el calificativo que describe su completa función en la experiencia.

Según James, el pragmatismo no niega todo sentido a la definición de verdad como conformidad con la realidad⁵. Entendida en un sentido negativo, «conformidad» designará «el hecho de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas nos conduzcan» (p. 177); en un sentido positivo, «sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o a sus alrededores, o ser colocado en tan activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella.. 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 adecúe, se hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia» (pp. 176-177).

Todo ello, desde luego, significa al menos subsumir la categoría de lo verdadero bajo la más amplia de lo expediente o conveniente. «Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo lo expediente de nuestro modo de pensar, de igual modo que lo justo es sólo lo expediente del modo de conducirnos.» (p. 184).

La influencia de la tendencia antipositivista del pragmatismo es suficien-

⁴ W. JAMES *Pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1967, pp. 163-194.

⁵ Cfr. a este respecto P. F. STRAWSON, «Truth», en *Logico-linguistic papers*, Londres, Methuen, pp. 190-213.

temente reconocida; bastará recordar los nombres de Quine, de Popper, de Sellars o de Hampshire como testimonios bien conocidos de la extensión y diversidad de aquella influencia. Permítasenos traer a la atención, por menos conocida, la obra en que el notable lógico N. Rescher ha reivindicado, en un sentido muy pragmatista, «la primacía de la razón práctica». Baste citar de ella un único texto «[La justificación práctica de un criterio C de verdad factual sólo puede producirse] mostrando que “funciona”. Ahora bien, “funciona” no puede significar aquí “tiene éxito en la tarea teórico/cognitiva de proporcionar verdades”, lo que equivaldría a cometer una patente circularidad. Por tanto, “funciona” debe interpretarse más adecuadamente como “funciona en el propósito práctico de guiar a la acción”»⁶

II.

La crítica del positivismo y del concepto de verdad como correspondencia se ha basado en la mejor tradición pragmatista en una teoría del lenguaje y del significado. En efecto, la negación de la existencia de un punto de partida absoluto del conocimiento no equivale a la negación de la validez del conocimiento, sino a una reinterpretación del sentido de su tarea. Leamos, por ejemplo, a Quine: «Analícese la construcción de teorías del modo que se quiera, el hecho es que todos partimos a mitad de ella. Nuestros puntos de arranque conceptuales son objetos de tamaño medio situados a media distancia, y nuestra introducción a los mismos y a cualquier otra cosa llega a medio camino de la evolución cultural de la especie... No podemos eliminar los aderezos conceptuales sentencia tras sentencia, y dejar una descripción del mundo objetivo; pero podemos investigar el mundo, y el hombre como parte de él, y averiguar así qué indicios puede conseguir de lo que ocurre en torno suyo. Restando entonces esos indicios de su conjunta visión del mundo, podemos conseguir como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la extensión de la soberanía conceptual del hombre, el dominio dentro del cual puede revisar la teoría salvando los datos.»⁷

Podemos entender mejor el sentido de la validez del conocimiento si nos fijamos en la doctrina de Peirce acerca del progreso del conocimiento, es decir, del proceso de la investigación científica (una doctrina que será ampliamente desarrollada, aunque no quizá sin alguna desviación, por Dewey). Para Peirce⁸, el proceso de investigación es una indefinido proceso de autocorrección, que no tiene ningún comienzo absoluto (como hemos tenido ocasión de ver), ni un punto determinado de llegada, y en el que cualquier afirmación es siempre provisional en el sentido de que siempre

⁶ N. RESCHER, *The primacy of practice. Essay towards a pragmatically kantian theory of empirical knowledge*, Oxford, Blackwell, 1973, p. 21.

⁷ W. O. QUINE, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor 1968, pp. 18-19.

⁸ R. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, Madrid, Alianza 1979, pp. 182-185.

está sometida a críticas racionales posteriores (por más que no podamos poner a la vez en cuestión todas las afirmaciones). Podemos partir, en el proceso discursivo, de aquellas afirmaciones que, en este momento y desde esta perspectiva, no nos ofrecen duda; pero no podemos de ninguna manera afirmar que sean en sí mismas indudables, es decir, que no puedan ser sometidas a duda en otro momento y desde otra perspectiva⁹.

El paso decisivo en este proceso es la renuncia al dogmatismo, o como lo llama Peirce, al «método de la tenacidad». El impulso social, el reconocimiento por parte del hombre de que otros hombres puedan pensar de manera diferente y que sus opiniones puedan ser tan buenas como las suyas, es claramente inconciliable con el dogmatismo: «Esta idea de que el pensamiento o sentimiento de otro hombre puedan ser equivalentes al de uno mismo, es un paso claramente nuevo y enormemente importante... El problema consiste en fijar la creencia no meramente en el individuo, sino en la comunidad»¹⁰.

El método científico consiste por tanto en distanciarse de los orígenes subjetivos concretos de una creencia, que pueden ser variados y falibles (y en la adhesión a los cuales consistía el «método de la tenacidad») para fijarse en las reglas y normas que seguimos en el paso de un conocimiento a otro, y sometiendo también a análisis crítico esas mismas reglas que aplicamos al principio espontáneamente: «Con el método científico sucede algo distinto [de lo que sucede con el método a priori o metafísico, demasiado proclive en opinión de Peirce a aceptar como racional lo que nos sentimos inclinados a creer] Puedo comenzar con hechos conocidos y observados y avanzar a partir de ellos hasta hechos desconocidos y, sin embargo, las reglas que yo sigo al obrar así quizá no sean tales cuales una verdadera investigación aprobaría. La prueba de si estoy siguiendo el método correcto no es una llamada a mis sentimientos y objetivos, sino que, por el contrario, entraña ella misma la aplicación del método»¹¹.

El núcleo de la argumentación de Peirce consiste en mantener, frente a interpretaciones subjetivistas como las del racionalismo o el empirismo, el carácter social del hombre. Como subrayará fuertemente Wittgenstein, no es posible un lenguaje privado, sino que todo lenguaje y todo significado sólo son posibles dentro de un contexto de reglas y de normas. Lo mismo sucede con el método de investigación y su resultado, el conocimiento científico. Nuestros conocimientos sólo son tales en cuanto se obtienen de acuerdo a normas, y sólo podemos estar ciertos de ellos en cuanto podamos mostrar públicamente tanto la conformidad con las normas aceptadas cuanto la corrección de las normas mismas. La realidad misma, en cuanto relacionada con el conocimiento, tiene así un carácter social.

«Lo real, entonces, es en lo que, más tarde o más temprano.

⁹ Cfr. su escrito «The fixation of belief». En *Selected writings*, pp. 91-112.

¹⁰ *Ibid.* p.103.

¹¹ *Ibid.* p.109.

vendrán a parar la información y el razonamiento, y que por ello es independiente de los caprichos míos y tuyos. De esta manera, el verdadero origen de la noción de realidad demuestra que esta concepción encierra esencialmente la idea de una comunidad, sin límites definidos y capaz de un determinado incremento de conocimiento.¹²

La idea de Peirce acerca de una comunidad crítica de investigación proporcionó la estructura fundamental de la teoría pragmatista. Dewey, quizá no sin exagerar el realismo de tal comunidad y tendiendo a identificarla con la comunidad científica realmente existente, aplicó esta estructura conceptual a los problemas de la educación, de la democracia, etc.¹³. Pero la fecundidad de la idea de Peirce se ha puesto de manifiesto en su aplicación no sólo al campo del conocimiento teórico, sino al terreno normativo de la ética. Las ideas de Peirce, combinadas con ciertas perspectivas kantianas, han fecundado la obra de K.O. Apel¹⁴ y, entre nosotros, de A. Cortina¹⁵. No es ésta la ocasión de exponerlas en detalle. Sí quisiéramos señalar que las raíces de este tratamiento de la ética se encuentran ya en el mismo Peirce, para quien la ética es una ciencia normativa supraordinada a la lógica. Cuando se reconoce que el pensamiento conceptual es esencialmente normativo y que las normas de la investigación son la fuente de la autoridad de los enunciados cognitivos, caemos en la cuenta de que la investigación en tanto que proceso autocorrectivo exige una crítica de estas normas, y por tanto una ética de la responsabilidad.

III.

La conclusión más evidente de la concepción del lenguaje y del conocimiento expuesta en las páginas anteriores es la imposibilidad de una liberación completa de las tradiciones y de las categorías lingüísticas y culturales en las que llevamos a cabo nuestra reflexión y nuestra crítica. Si, por un lado, existe en el proceso del conocimiento una constante autocrítica y corrección, por otro no puede olvidarse que el alcance de esta autocrítica puede quedar limitado por las categorías básicas desde las que se plantean los problemas.

Desde la tradición pragmatista, por tanto, pero quizá con cierto recelo contra el optimismo cientifista de Dewey y el más matizado de Peirce, se ha desarrollado el pensamiento sobre la pluralidad de las tradiciones culturales

¹² Citado por R. BERNSTEIN, *op.cit.*, p.184.

¹³ Sobre Dewey, cfr. la tesis doctoral (inédita) de M. Catalán, *John Dewey: Superación del dualismo y teoría del valor* Valencia 1991.

¹⁴ K. O. APEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, v. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 358-435.

¹⁵ A. CORTINA, *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

y las posibles relaciones entre ellas. Haremos breve mención de la postura a este respecto de MacIntyre y de Rorty.

En su obra hasta ahora más sistemática¹⁶, MacIntyre no hace referencia explícita a los autores pragmatistas, pero toda ella se encuentra penetrada por sus ideas. La tarea principal de la obra, desde el punto de vista teórico, consiste en comprender el papel de las tradiciones culturales en la teoría moral. En efecto, para MacIntyre la teoría moral sólo existe en el interior de ciertas tradiciones de pensamiento y de investigación, que «son parte de la elaboración de un modo de vida social y moral de la que la misma investigación intelectual forma parte» (op. cit., p. 349). Son estas tradiciones, con su mezcla de experiencia vivida y de reflexión, las que proporcionan a la teoría moral su materia. Entre ellas, sin embargo, pueden ser notablemente diferentes. Pueden diferenciarse, desde luego, en su explicación de lo que constituye la racionalidad práctica y la justicia, pero también en su concepción de la racionalidad y en su catálogo de virtudes.

Las tradiciones no son elementos accesorios, prescindibles, en la teoría moral, pues «no existe otro camino para empeñarse en la formulación, elaboración, justificación racional y crítica de las explicaciones de la racionalidad práctica y de la justicia excepto desde alguna tradición particular» (op. cit., p. 350), es decir, desde una previa interpretación del hombre y de las relaciones sociales ligada a determinada situación cultural. Es precisamente característico de cada tradición el proporcionar a la reflexión sus propios estándares de razonamiento y sus propias creencias de trasfondo.

No se trata, para MacIntyre, de un simple restablecimiento del relativismo. En primer lugar, porque cabe hablar de un verdadero progreso racional *centro* de la tradición. Toda tradición, en efecto, comienza dentro de y a partir de las creencias, instituciones y prácticas de alguna comunidad particular. Los cambios que ocurran dentro de este *background* sociocultural plantearán problemas de adecuación entre la nueva situación y las antiguas formulaciones. Este conflicto no conduce necesariamente al derrumbamiento de la tradición, a un «cambio de paradigma», pero sí a nuevas formulaciones destinadas a superar aquellos problemas desde el depósito de conceptos y de razones que constituían aquella tradición. Se da por tanto un desarrollo intelectual de la tradición misma en contacto con los nuevos problemas.

En segundo lugar, y de manera pertinente a la objeción de relativismo, MacIntyre aborda el problema de la traducibilidad de las tradiciones entre sí. No podemos hacer justicia a la densidad de las páginas dedicadas a este tema, por lo que nos contentaremos con un elemental resumen. MacIntyre piensa que, aunque las tradiciones rivales puedan tener muchas cosas en común, siempre puede subsistir entre dos de esas tradiciones un nivel importante de no traducibilidad. Pero aún en este caso no estamos condenados a la absoluta relatividad. Siempre queda abierta la posibilidad de que encontremos en una tradición extraña (con tal de que, en cierto modo, la hagamos nuestra, la incorporemos como un «segundo primer lenguaje») los

¹⁶ *Whose justice? Which rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.

recursos para comprender mejor las limitaciones y las incoherencias de nuestra propias tradición.

Si con esta solución templada, MacIntyre evita el riesgo del relativismo y puede acogerse a la tradición pragmatista más ortodoxa, R. Rorty en su última obra¹⁷ es más radical. La parte sistemática de la obra gira, como el mismo título indica en parte, sobre los conceptos de contingencia y de ironía

El concepto de contingencia es una radicalización del concepto pragmatista de infundamentabilidad del conocimiento. Pienso que en ese proceso de radicalización Rorty ha ido más allá de lo que autorizaban los presupuestos metodológicos del pragmatismo, y cabría pensar hasta qué punto no desemboca en una concepción metafísica en textos como el siguiente: «En su forma ideal, el liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado... El proceso de desdivinización... culminaría idealmente en la incapacidad de ver ya una utilidad a la noción de que seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente» (op. cit., p. 64). Como puede verse, no es sólo la afirmación, genuinamente pragmatista, de que los hombres estamos condenados a movernos siempre *in medias res*, sino que carece de sentido incluso pensar cualquier otra posibilidad.

La noción de contingencia así radicalizada arrastra consigo la de ironía como método filosófico (si tal es la expresión adecuada). Y aquí sí el alejamiento del espíritu pragmatista original es indudable. Mientras que para Peirce y Dewey el progreso crítico del conocimiento era, aunque siempre provisional, un elemento indispensable en la noción de actividad, para Rorty «el ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado. Le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano al darle un lenguaje pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie errónea de ser humano (i). Pero no puede presentar un criterio para determinar lo incorrecto... Los ironistas no piensan que reflexionar consista en regirse por criterios. Los criterios, a su modo de ver, no son nada más que las trivialidades por las que se definen contextualmente los términos de un léxico último actualmente en uso» (op. cit., p. 93).

Hemos querido presentar una breve panorámica de los grandes temas pragmatistas y de su influjo en la filosofía contemporánea. Apenas es necesario decir que no se trata más que de un esbozo elemental, que será completado de manera mucho más eficiente en otras contribuciones.

(Abril, 1992)

¹⁷ *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.