

## 1. LA SÍNTESES PRAGMATISTA

«Los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos, y lo habían hecho semejante a ellos [...] Cuando permanece en el ocio se transforma en algo frustrado y vano, tan inútil como el ojo que no ve o la mano que no toma [...] Y por eso ha determinado la Providencia que esté ocupado en la acción por las manos y en la contemplación por el intelecto, de manera que no contemple sin acción ni obre sin contemplación.»

Giordano BRUNO

Históricamente, el pragmatismo fue un movimiento filosófico surgido en Estados Unidos de América en torno a la década de 1880, a partir de la obra de dos pensadores de muy distinta orientación: el lógico Charles Sanders Peirce y el psicólogo William James. Entre sus rasgos más característicos está la gran variedad de formas y fórmulas en que progresivamente fue tomando cuerpo, lo que hace difícil definir con precisión sus contornos. De hecho, y por razones que enseguida veremos, el pragmatismo como tal no puede considerarse una teoría ni una escuela filosófica. Los dos autores a los que se debe su primer enunciado defendieron en realidad concepciones muy diferentes entre sí, cuando no abiertamente contradictorias. Sus ideas tampoco fueron continuadas, en el sentido habitual, por otros pragmatistas. El papel de John Dewey y de George Herbert Mead, a quienes suele considerarse los otros dos grandes representantes del movimiento, fue en todo caso el de expandir y traducir libremente a diferentes campos del pensamiento un punto de vista que ciertamente puede emparentarse con el de los fundadores, pero sin llegar a ser una emanación directa de él. Cuando se examina la obra de todos ellos, lo que se percibe es más bien una pluralidad de proyectos intelectuales autónomos, aunque al mismo tiempo congruentes entre sí.

Dada su precariedad como movimiento filosófico unitario, no es extraño que el pragmatismo terminara por diluirse en otras corrientes de pensamiento, principalmente en lo que dio en llamarse la «filosofía analítica», con la que presenta algunas afinidades. Lo cual significa, si se invierten los términos, que el pragmatismo fue uno de los mimbres con los que se tejió esa influyente tradición contemporánea. Este solo hecho haría recomendable, siquiera por razones de comprensión histórica, vol-

ver sobre unos autores que anticiparon con muchas de sus actitudes la moderna reacción contra los abusos especulativos de la filosofía y se esforzaron por hacer de ella un instrumento crítico para la clarificación del pensamiento. Pero el pragmatismo también fue, o quiso ser, mucho más que «una concepción analítica de la filosofía». Sus aspiraciones no se detenían en la aclaración de los conceptos; tal cosa era importante sólo como medio para *potenciar la acción*. Y es precisamente este ideal declarado el punto de partida de una imagen distorsionada del pragmatismo que suele circular aún hoy en el mercado más superficial de las ideas, en donde con demasiada frecuencia se lo hace aparecer como un pensamiento chato y banal que glorifica el rendimiento práctico de las concepciones humanas, entendido éste en términos de interés individual e inmediato, y desprecia las formas más elevadas de la realización intelectual, a las que se supone desvinculadas de cualquier demanda de la práctica. Los que alguna vez se han aproximado a las obras de James, Peirce o Dewey, o incluso simplemente a sus biografías, saben hasta qué punto las connotaciones de esa descripción son inmerecidas. Muy al contrario, el espíritu del pragmatismo se resumía en recuperar para la razón y los valores *humanos* el dominio sobre una acción irreflexiva y opaca que, sobre todo en la cultura moderna, amenaza con imponer a los individuos su propia lógica deshumanizada, y en restituir al mismo tiempo a la práctica, entendida latamente como las diversas formas de experiencia real y concreta, en el lugar que le corresponde como destino último y verdadero juez de los productos del pensamiento. No una ideología de «la acción por la acción», o del encumbramiento de la «razón técnica», sino una teoría de la acción inteligente y liberadora y de la razón responsable, tal fue la propuesta de los filósofos pragmatistas. Dicho a la manera del pragmatista británico y amigo de William James, F. C. S. Schiller, también el pragmatismo fue un humanismo.

El pragmatismo significó una suerte de regeneracionismo filosófico a las puertas del siglo xx. Quiso ser profundamente crítico, y a la vez constructivo, respecto de una tradición que progresivamente había ido distanciando la reflexión filosófica del mundo real, esto es, había ido convirtiendo al filósofo literalmente en un pensador de otro mundo, encerrado en un círculo de argumentos y nociones abstractas sin conexión, no sólo con

la vida y las preocupaciones concretas del hombre corriente, sino también con sus logros de más alto valor espiritual, ya fueran las artes, el derecho, la ciencia o la técnica. Como todo regeneracionismo, se distinguió por su talante optimista, por una fe en el poder de la filosofía como disciplina comprensiva e integradora, pero también normativa, capaz de proporcionar una visión unitaria del individuo, su actividad creadora y su entorno; en suma, como teoría crítica de la acción y la comunicación humanas.

#### I. PRAGMATISMO Y «FILOSOFÍA PRAGMATISTA»

El principal problema con que se encuentra el estudioso del pragmatismo es la falta de un conjunto limitado y coherente de tesis que se puedan hacer corresponder con la expresión «filosofía pragmatista». En realidad, esta indefinición se extiende a los tres aspectos que normalmente permiten identificar una escuela o tendencia filosófica: sus fuentes históricas, su contenido doctrinal específico y su prolongación en el pensamiento posterior.

Las raíces históricas del pragmatismo parecen confusas, no porque resulte difícil señalar a algunos filósofos de la tradición que hayan dejado su huella en él, sino precisamente porque la nómina de los mismos parece no tener fin. Los filósofos pragmatistas se han reconocido herederos indistintamente de Sócrates, Aristóteles, Francis Bacon, Berkeley, Kant o John Stuart Mill, sin que por ello hayan dejado de observar coincidencias en su pensamiento con Spinoza, Locke, Hume, Alexander Bain, Schopenhauer o Nietzsche. De entre los pragmatistas, el más pródigo a la hora de mencionar antecedentes es, con diferencia, William James; si hacemos caso de los nombres que aparecen dispersos en sus escritos, la lista anterior aún debería continuar con Lotze, Sigwart, Mach... El pragmatismo es, hasta donde se sabe, la única excepción a la norma histórica no escrita según la cual las sucesivas teorías filosóficas deben presentarse a sí mismas como algo innovador en lo sustancial, como la captación de alguna idea o principio ignorado por los pensadores anteriores. De nuevo es James quien, al elegir título para la primera exposición sistemática de su pensa-

miento, añade a la denominación de marca, «Pragmatismo», el subtítulo de «Un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar», y se complace en usar esta declarada falta de originalidad como elemento de convicción añadido<sup>1</sup>. Tanta generosidad en el reconocimiento de las deudas con el pasado se explica en parte por aquel impulso regeneracionista de que hablábamos: la aspiración de estos filósofos —y muy en particular la de James— no es tanto producir una teoría más, cuanto renovar y revitalizar el proyecto mismo de la filosofía (al modo en que ellos lo entendían), para lo cual siempre es conveniente multiplicar en lo posible los vínculos de continuidad con los autores del pasado tenidos por más perdurables, en los que ese mismo proyecto se habría ya encarnado con mayor o menor consciencia o claridad. Así pues, al interpretar esas referencias no se debe pensar tanto en préstamos doctrinales realmente significativos como en modelos sobre lo que la filosofía debe pretender o sobre el espíritu que debe animarla. En los próximos capítulos analizaremos algunas influencias, en el sentido crítico convencional, que sí tuvieron especial relevancia en la orientación general del pragmatismo.

En segundo lugar, la expresión «filosofía pragmatista» se ve también cuestionada por el hecho de que sus representantes señeros —Peirce, James, Dewey, Mead, Lewis— elaboraron en realidad sistemas teóricos notablemente distintos. En particular Peirce y James, los padres fundadores, representaban en más de un aspecto personalidades filosóficas contrapuestas. No deja de ser significativo que, ya en fecha tan temprana como 1908, el filósofo norteamericano Arthur O. Lovejoy catalogara hasta trece modalidades de pragmatismo, y todavía lo es más que F. C. S. Schiller le replicara años después con la afirmación de que existen tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas<sup>2</sup>. Y esto sin contar a

<sup>1</sup> *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* apareció en 1907 en forma de libro (Nueva York y Londres, Longmans, Green and Co.), y recoge las conferencias pronunciadas por James entre noviembre de 1906 y enero de 1907 en el Lowell Institute de Boston y en la Columbia University de Nueva York. Tanto las conferencias como el libro supusieron el lanzamiento público del pragmatismo en Norteamérica.

<sup>2</sup> Arthur O. Lovejoy, «The Thirteen Pragmatisms» [«Los trece pragmatismos»], *The Journal of Philosophy*, núm. 5, 1908; pp. 6-12 y 29-39; F. C. S. Schiller, «William James and the Making of Pragmatism» [«William James y la creación del pragmatismo»], *The Personalist*, núm. 8, 1927, pp. 81-93.

otros autores que, pese a no integrarse formalmente en el movimiento, fueron en algún momento señalados —casi siempre, todo hay que decirlo, por el incansable dedo de James— como compañeros de viaje: Karl Pearson en Inglaterra, Henri Poincaré en Francia o Georg Simmel en Alemania. La falta de unidad doctrinal, consecuencia de la indisimulada aversión que estos pensadores sentían hacia cualquier forma de ortodoxia, habría de debilitar en gran manera el peso de su identidad colectiva, para desembocar finalmente en una diversificación de temas y estilos difícil de acomodar en las rígidas clasificaciones de los manuales de filosofía.

Por último, y como se ve claramente por lo que acabamos de decir, el pragmatismo nunca llegó a dar lugar a lo que convencionalmente se entiende por una «escuela» filosófica. Su impronta en el pensamiento posterior ha sido y es cuantitativa y cualitativamente importante, pero posee dos características peculiares. En primer lugar, no se concentra exclusivamente en la filosofía, sino que se abre a otros campos y disciplinas como el derecho, la educación, la psicología, la sociología o la teoría política. En segundo lugar, no se ha transmitido como un núcleo teórico más o menos indivisible, sino mediante el arraigo de determinadas ideas seminales que, aun teniendo su origen o habiendo cobrado impulso en el pensamiento de los pragmatistas, han sido profundamente asimiladas por las más diversas corrientes contemporáneas y no pueden ya reconocerse como una unidad original. Ello hace que la influencia del pragmatismo sólo se pueda apreciar en toda su magnitud precisamente *en términos pragmáticos*, es decir, atendiendo más a sus efectos discernibles en el pensamiento posterior que a su existencia sustancial como doctrina autónoma y separable. Así se explica también que el adjetivo «pragmatista» sea hoy de dudosa utilidad para definir a un filósofo o para tipificar una idea: lo que puede ser calificado de esa manera es a estas alturas tan heterogéneo —y a veces tan extraño al pragmatismo original, con toda su borrosidad— que el término casi puede darse definitivamente por perdido. Pero ésta es, en todo caso, una razón para desconfiar de las palabras, no necesariamente de las ideas. El mejor historiador contemporáneo del pragmatismo ha resumido así la situación:

Sigue existiendo un interés por la filosofía de Peirce, James, Dewey, Mead y C. I. Lewis. Pero no puede afirmarse que el pragmatismo, como movimiento

filosófico o como cuerpo de ideas [...], siga vivo hoy. Sin embargo, sí se puede decir que tuvo éxito en su reacción crítica ante el clima filosófico decimonónico del que emergió: ayudó a perfilar la moderna concepción de la filosofía como una forma de investigar problemas y de clarificar la comunicación, antes que como un sistema fijo de respuestas últimas y de grandes verdades. Y al alterar de este modo el escenario filosófico, algunas de las aportaciones positivas sugeridas por él quedaron diseminadas en la vida intelectual de nuestros días como prácticas hasta tal punto dadas por sentadas que ya no precisan que se llame la atención sobre ellas. Pragmáticamente, esto es todo lo que un pragmatista habría podido desear<sup>3</sup>.

Éste podría ser, pues, el saldo que arroja la historia de un movimiento que no aspiró a perpetuarse a través de un sistema definido y cerrado de pensamiento, sino a influir en los medios y los fines de la reflexión intelectual aportando algún caudal propio a la gran corriente de la cultura en la que acabaría por disolverse: por una parte, una meditación crítica sobre la filosofía heredada, que habrá de desempeñar un papel determinante en el cambio de actitud filosófica ocurrido en el curso del siglo XX; por otra, un conjunto de tesis —en su mayoría de carácter epistemológico y metodológico— que han pasado a formar parte del bagaje conceptual y del instrumental analítico de un buen número de corrientes y tendencias de pensamiento actuales. Se trata sin duda de un poso importante, independientemente de cuál sea la atención que sus grandes representantes ocasionalmente reciban en los vaivenes del interés general y académico.

## II. LA SÍNTESIS CONCEPTUAL DEL PRAGMATISMO

El pasaje recién citado de H. S. Thayer nos ha proporcionado ya alguna pista sobre las principales señas de identidad del movimiento pragmatista: desde el punto de vista de la crítica, una concepción nueva de la tarea del filósofo, en pugna con determinadas ideas decimonónicas; desde el punto de vista positivo, algunas

<sup>3</sup> H. S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism* [Significado y acción: una historia crítica del pragmatismo], Indianápolis (Ind.), Hackett Publishing Co., 1981, 2.ª ed., p. 416.

aportaciones sustantivas relacionadas sobre todo con la teoría del conocimiento. De modo que, si bien no cabe hablar propiamente de una «filosofía pragmatista» como canon teórico —expresión que trataremos de evitar en lo sucesivo—, sí existe una base común desde la que comenzar la aproximación a la obra de estos autores. Lo más conveniente tal vez sea hablar de ellos como de una *familia* de pensadores animados por un mismo espíritu. El término «familia», de resonancias wittgensteinianas, ciertamente sugiere esa ambigua unidad en la diversidad que caracteriza a las distintas figuras de las que nos vamos a ocupar. Hay que añadir enseguida que dicho espíritu compartido —que nace, como a su tiempo veremos, del peculiar clima intelectual de la Norteamérica del siglo XIX— tampoco se puede formular con total precisión, puesto que no es fácil separarlo artificialmente de las realizaciones individuales en que se fue plasmando. Pero esbozemos sin más preámbulos un primer lema genérico que resuma este ideal filosófico, entendiendo que hubo una variedad de caminos para acercarse a él. Su enunciado podría ser el siguiente:

*Lograr una síntesis conceptual entre la interpretación del hombre como ser que piensa, que juzga y que comprende, y la interpretación del hombre como ser que actúa, que proyecta, que toma decisiones y que valora.*

Por «síntesis conceptual» se entiende sencillamente la elaboración de un único conjunto de conceptos o categorías de interpretación desde las que dar cuenta integrada y simultáneamente de esas dos dimensiones humanas, la que le pertenece al hombre como realidad natural que comparte escenario e interactúa con otros seres naturales, y su dimensión como ser pensante o «espiritual» en sentido genérico. La necesidad de tal síntesis vendría dada por la continua oscilación de la filosofía entre marcos de explicación «materialistas» y «espiritualistas», ninguno de los cuales ofrece, a los ojos de los pragmatistas, un arsenal de recursos suficiente para comprender adecuadamente las actividades y manifestaciones del ser humano real, amén de suscitar una infinidad de falsos problemas filosóficos. Es verdad que la especie humana representa en cierta manera un salto en la naturaleza, desde el momento en que aporta a ésta el elemento irreductible de su cons-

ciencia; pero la consciencia debe ser comprendida *en continuidad con* —ya que no reducida a— la realidad no consciente. Lo que estos filósofos encontraban inadmisible era entender ese salto como si se produjera «hacia afuera» de lo natural, dando lugar a dos mundos paralelos y sometidos a órdenes categoriales incommensurables.

Precisamente esa síntesis en la interpretación del hombre debía llevar forzosamente aparejada una síntesis equivalente en la interpretación del mundo, pues el mundo que es objeto de nuestro pensamiento, juicio o comprensión debe ser el mismo que sirve de escenario a nuestra conducta. La escisión ontológica entre un mundo de objetos mentales y representaciones (espíritu) y un mundo extramental en el que buscan cumplimiento nuestros deseos y preferencias como seres materiales (naturaleza) debe ser abolida para que el dualismo antropológico de pensamiento y acción desaparezca también.

De ahí que el pragmatismo se presente, en sus múltiples manifestaciones, como un esfuerzo por superar las dicotomías filosóficamente consolidadas, pero inaceptables, entre teoría y práctica, entre cultura humanística y cultura científica o tecnológica, entre la lógica «objetiva» del conocimiento puro y la lógica «subjetiva» de los valores y del comportamiento. Pero interesa subrayar que la búsqueda de esa síntesis se mueve, al menos en primera instancia, en un nivel estrictamente *conceptual*: para los pragmatistas, no es el mundo o el ser humano como tales los que están escindidos, sino nuestra comprensión de ellos a través de un repertorio de conceptos viciadamente abstractos e inadecuados que la filosofía tradicional ha contribuido a arraigar profundamente incluso en la conciencia cotidiana. La disposición primera del pragmatismo es, pues, la de servir de instrumento para la crítica conceptual, la de proponerse como un filosofar *analítico* que busca librar al pensamiento de nociones obtusas y deformadoras de la realidad, o sencillamente estériles. Eso sí, una vez que se sustituyan por otras en las que ya no tengan cabida las mismas escisiones, no sólo se habrá alcanzado una comprensión más integral de la naturaleza del hombre y del mundo que le rodea; precisamente porque lo que se postula es la continuidad esencial entre pensamiento y práctica, el nuevo modo de pensar hará también que la relación efectiva entre ambos se vea libre de algunos obstáculos. Al comprender más adecuadamente cómo se vinculan conceptualmente

las operaciones intelectuales con el medio material, o el espíritu con la naturaleza —o mejor aún, al aprender a no *pensar* a través de estos viejos dualismos—, el pensamiento puede llegar a ser más eficaz y la conducta más inteligente.

Éste es el tipo de planteamiento que ha llevado siempre a los filósofos pragmatistas a pasar con notable naturalidad del análisis conceptual y metodológico a teorías más sustantivas sobre los fines de la conducta individual y comunitaria, a romper las barreras disciplinares que separan la epistemología, la teoría del significado o la lógica, de la pedagogía, la ética o la política, a no distinguir taxativamente entre el filósofo o el pensador abstracto y el moralista o el reformador social. De todos ellos, quien ejemplifica mejor esta versatilidad es sin lugar a dudas John Dewey, en quien conviven sin solución de continuidad las características del pensador teórico y del activista social y político. Nada de esto es casual; antes al contrario, es el resultado de una reflexión filosófica que se traduce coherentemente en actitud vital. Como es sabido, las visiones idealistas del conocimiento y la razón han sido combatidas a lo largo del último siglo desde los múltiples frentes abiertos por pensadores que, como Marx, Nietzsche o Freud, hicieron plausible la opinión de que el pensamiento no es nunca inocente. El pragmatismo, por su parte, se suma a esa crítica anti-idealista desde una opinión diferente, más afín al viejo optimismo ilustrado: el pensamiento, entonces, tampoco es nunca inútil, lo cual constituye una forma todavía esperanzada de exigirle responsabilidades.

### III. PRAGMATISMO Y ANÁLISIS

Hay en todos los filósofos pragmatistas una preocupación prioritaria por clarificar el pensamiento. Naturalmente, esto presupone el diagnóstico de que existe una importante confusión en el ámbito de las ideas, la cual en parte se habría producido al arrogarse la filosofía una función para la que no es apta. Lo peculiar de la reflexión filosófica es que se mueve en un nivel considerable de generalidad y de abstracción. Su instrumental no es el de la observación y el experimento, única vía por la que se puede acceder a un conocimiento de las cosas particulares y concretas, sino el de la

lógica y la argumentación racional. El error de la filosofía, y el punto a partir del cual su imperativo de claridad habría empezado a degenerar en un prurito de oscuridad, consiste en haber pretendido apresar la realidad de las cosas directamente desde su limitada posición, haciendo ver que se trata de un punto de vista privilegiado, o incluso excluyente, para acceder a una verdad superior. A falta de una instancia externa que ponga freno a los vuelos de la especulación, este tipo de filosofía tiende al abigarramiento y a la fatuidad, se desentiende de las nociones comunes que tan útiles nos resultan en nuestro negocio no filosófico con la realidad y —lo que en definitiva es lo más importante— no ayuda en nada a comprenderla mejor. Las características del pensamiento filosófico, que aplicadas a esa tarea producen confusión y un cierto estancamiento intelectual, se tornan virtudes cuando se encaminan más bien al entendimiento de nuestros modos *generales* de relación con el mundo, entre ellos y muy destacadamente las estrategias cognoscitivas, y a establecer su significado e implicaciones últimas. Dicho de otro modo, todo lo que de extravagante y de dogmático ha de haber en una filosofía que teoriza sobre el mundo prescindiendo altaneramente de cualquier intermediario, lo puede tener de provechosa e iluminadora una filosofía que examina, supervisa e interpreta las formas de concebir y manipular la realidad, constituyéndose así en una reflexión de segundo orden, obligadamente general y abstracta, en la que las herramientas de la pura razón y la lógica pueden demostrar toda su utilidad. Tal es al menos la función crítica y hermenéutica que pragmatistas como Peirce o Lewis abiertamente reivindican para la filosofía, que así encuentra un acomodo no subsidiario, pero tampoco beligerante, junto a las ciencias empíricas, a las que estos filósofos saludan como un logro incuestionable —espiritual y material— del progreso humano.

De manera que la tarea a que debe aplicarse la filosofía no es el estudio ni la transformación de la realidad misma, sino de los conceptos que construimos para comprenderla y de los procesos de los que éstos entran a formar parte; la función de los primeros y el significado global de los segundos pueden y deben ser aclarados por el filósofo. Ahora bien, junto a la misión crítica y aclaratoria que se le encomienda, el filósofo precisa también de un método para llevarla a cabo, alguna pauta de análisis con la que acercarse a los conceptos y procesos intelectuales para dilucidar

su importe y establecer su adecuación. Si las ideas de «análisis» y de «reflexión de segundo orden» indican cuál es la concepción general de la filosofía defendida por los pragmatistas, el método en particular que proponen para ejercitarla indicaría cuál es su especificidad en tanto que filósofos *pragmatistas*. Ciertamente, si estos autores nunca creyeron compartir una teoría, sí estuvieron más cerca de pensar que coincidían en practicar un mismo tipo de método filosófico.

De hecho, la primera concreción teórica del pragmatismo, la célebre «máxima pragmática» de Peirce, no era en un principio más que una regla metodológica para el análisis del significado; su único fin era aclarar el contenido real de los conceptos empíricos mediante su conexión con la acción posible<sup>4</sup>. Pero, dado que buena parte de los problemas filosóficos tienen que ver, según el diagnóstico pragmatista, con desarreglos conceptuales, y puesto que su solución consiste en gran medida en reformar los conceptos en busca de una mayor adecuación a los contenidos reales que queremos transmitir, la máxima se convertirá inmediatamente en un instrumento de capital importancia y de aplicación sumamente amplia para los fines generales de la filosofía. De todos modos, aquí las diferencias individuales vuelven a ser la norma. Este método, en distintas manos y con distintos intereses y objetivos, dará paso a una variedad de propuestas teóricas: el realismo pragmático de Peirce, el empirismo radical y el pluralismo de James, el instrumentalismo de Dewey, el conductismo social de Mead o el pragmatismo conceptualista de Lewis. Todas ellas, no obstante, conservan esa afinidad metodológica última que, sobreponiéndose a las variaciones temáticas y doctrinales, aproxima sus ideas y condiciona una actitud relativamente común a la hora de abordar cuestiones como la interpretación general del conocimiento y la experiencia, el concepto de racionalidad, la relación entre el juicio y la acción o la mediación social del conocimiento y de los valores.

Vistas las cosas en su perspectiva histórica, es fácil apreciar que esta idea de los pragmatistas de que es preciso promover un

<sup>4</sup> Su primer enunciado aparece en un artículo que Peirce publica en el número 12, 1878, del *Popular Science Monthly*, pp. 286-302, titulado precisamente «How To Make Our Ideas Clear» [«Cómo esclarecer nuestras ideas»]. Analizaremos en detalle la máxima de Peirce en el cap. 4.

nuevo método de pensamiento, de que la filosofía necesita hacer un alto en el camino y «poner sus ideas en claro», como reclama Peirce, tiene su explicación más inmediata en la saturación que habían alcanzado el idealismo y el racionalismo imperantes en la escena académica anglosajona de finales de siglo a uno y otro lado del Atlántico, con figuras como F. H. Bradley y T. H. Green en Oxford y Josiah Royce en Harvard. Es en este sentido en el que el pragmatismo aparece como una revuelta frente a la definición misma del papel del filósofo encarnada por las corrientes decimonónicas dominantes. Hay aquí un paralelismo evidente, al menos en las motivaciones, con la reacción de signo parecido que muy poco tiempo después protagonizarían en Inglaterra los filósofos de Cambridge George E. Moore y Bertrand Russell. Especialmente el primero, con su reivindicación de la razón común expresada en el lenguaje ordinario, y sobre todo con su denuncia de la vaciedad de ciertas proposiciones filosóficas (recuérdese su controvertida «prueba del mundo externo», con la que cualquier buen pragmatista simpatizaría), se aproxima mucho en algunos momentos a la actitud iconoclasta de James<sup>5</sup>. Se trata sin duda de dos orientaciones bien distintas en lo sustancial, pero alineadas en cierto modo frente a un enemigo común, el oscurantismo filosófico que alienta bajo las pretensiones de una razón absoluta y autosuficiente, al que unos y otros proponen combatir con las mismas armas: el ejercicio riguroso del análisis y la definición.

Viendo el peso que esta reacción habría de ejercer sobre los derroteros seguidos por la filosofía en el presente siglo, es natural que la proximidad entre el pragmatismo y los primeros desarrollos de la filosofía analítica tienda a acrecentarse a nuestros ojos. Claro que ello no debe hacer olvidar, como indicábamos al principio, que el análisis no es para los pragmatistas un fin, sino tan sólo un medio encaminado a una meta ulterior que el filósofo no debe rehuir, por ser parte esencial de su condición de tal: incidir con la claridad de su pensamiento —con la consecución de la anhelada síntesis conceptual— en la experiencia real y concreta de

<sup>5</sup> Esta similitud encuentra una curiosa confirmación tardía: la prolongada reflexión que Wittgenstein emprenderá años después sobre algunas ideas de Moore —en las notas publicadas póstumamente con el título de *Sobre la certeza* (Barcelona, Gedisa, 1988)— apunta hacia una teoría de la justificación del conocimiento en clave abiertamente pragmática.

los individuos para ampliar su horizonte de acción personal y colectiva. El filósofo pragmatista, a diferencia del analítico, no se define como un mero disipador de telarañas mentales, pues está persuadido de que toda confusión de pensamiento revierte en una obstrucción de las posibilidades de acción. Su labor crítica, por tanto, lo convierte en un agente más en el desarrollo material y moral de la sociedad humana, del que en todo caso va a ser corresponsable por acción o por omisión.

#### IV. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN

La reforma conceptual abanderada por los pragmatistas afecta muy en particular a la esfera del conocimiento y de las operaciones y procesos encaminados a su obtención. La elección no es arbitraria, ya que la función cognoscitiva es el lugar donde pretendidamente deben confluír el mundo espiritual del «sujeto» y el mundo natural del «objeto», y esto se relaciona con la síntesis que el pragmatismo persigue. Una más adecuada comprensión del hombre y de su instalación en la realidad debe empezar, pues, con una clarificación conceptual del conocimiento en la que los dos polos representados por el sujeto y el objeto cognoscitivo aparezcan relacionados de una manera natural y no problemática. Es cierto que esto puede parecer una inversión de los términos habituales en el debate epistemológico, puesto que semejante relación acostumbra a ser más bien el *explanandum* de una teoría del conocimiento, y no su *explanans*. Es decir, lo que el filósofo normalmente quiere demostrar es que *hay* conocimiento, esto es, que el sujeto se relaciona efectivamente de una cierta manera con el objeto —por ejemplo, «captándolo» en una «representación» en la que éste «se da» tal como «realmente es». Por el contrario, lo que el pragmatismo propone es redescubrir o reconceptualizar las operaciones cognoscitivas en unos términos que no disocien *ex hypothesi* al sujeto del objeto, para lo cual cuestiona lo apropiado del vocabulario que figura entre comillas. Esto haría ociosa la tarea de *demonstrar* la relación o contacto entre ambos, que ahora es sustituida por la de encontrar categorías descriptivas que la *expresen* satisfactoriamente y desde las cuales recomponer la imagen escindida del hombre y de la realidad misma. Tendremos ocasión

de ver cómo este tipo de giros, en los que los problemas tradicionales no tanto son resueltos como reconducidos hacia nuevas direcciones —y por lo general rebajados en su nivel de abstracción—, representan una estrategia característica del pragmatismo.

Por de pronto, ya se puede colegir a partir de aquí cuáles serán los dos caballos de batalla de la epistemología pragmatista: por una parte, la negación del subjetivismo escéptico, que describe al sujeto encerrado en el mundo de sus propias representaciones sin poder llegar a afirmar nunca que el «objeto en sí» ha sido alcanzado; por otra, el rechazo del objetivismo conductista, para el que la explicación del conocimiento debe prescindir de cualquier referencia a la esfera de la consciencia y limitarse al registro de fenómenos externos observables intersubjetivamente. Ambas posiciones renuncian a la síntesis, pues en ellas la función cognoscitiva aparece descrita, o bien como un acto frustrado (que, en rigor, debería carecer de consecuencias objetivas, de efectos reales o *prácticos*), o bien como un proceso físico y fisiológico del que ha desaparecido la dimensión del sentido (un proceso que ya no es atribuible a sujetos conscientes, sino a meros objetos susceptibles de cierto tipo de reacciones). Si bien los pragmatistas no rehuyeron en absoluto la argumentación para mostrar lo inadecuado de una y otra descripción, siempre estuvieron convencidos de que su propia unilateralidad las invalidaba, de que se trataba en definitiva de ese tipo de opiniones que, como dijo una vez Bertrand Russell, son tan absurdas que únicamente hombres muy doctos pueden adoptarlas.

Ahora bien, ¿cuál es esa descripción conjunta del sujeto y del objeto de conocimiento capaz de presentarlos desde un primer momento como instancias relacionadas de una manera «natural y no problemática»? La respuesta breve sería la siguiente: *una descripción en la que las categorías opuestas de sujeto y objeto pasan a segundo plano, al asignárseles un estatuto derivado, y ceden su lugar privilegiado a la categoría de acción.*

En un primer momento se puede pensar que esta alteración de las jerarquías categoriales —que no existen sólo en los tratados de los filósofos, sino también y sobre todo en los esquemas de interpretación y en el vocabulario y la sintaxis que se emplean cotidianamente, y que la filosofía al mismo tiempo explota y moldea— es por lo menos caprichosa, ya que la acción es necesariamente algo que realiza un sujeto y padece un objeto, y por tanto

los presupone. Pero el pragmatista piensa, en primer lugar, que la categoría de la acción tiene la virtud de ser sintética en el sentido que a él le interesa, es decir, que al hablar de acción hablamos simultáneamente y de una sola vez de un «polo» o «foco» activo y de una «resistencia» o conjunto de condiciones limitativas de éste. Pero también, en segundo lugar, que hablamos de algo que es lógicamente anterior<sup>6</sup> a la división conceptual de sujeto y objeto, pues, a su entender, semejante distinción sólo es concebible que se produzca una vez que se ha reconocido en la experiencia misma ese juego dialéctico entre la espontaneidad de la acción y las resistencias que encuentra en su camino. Dicho de otro modo: si fuéramos seres puramente pasivos o reactivos, o sí, en el otro extremo, nuestras iniciativas de acción no tropezaran jamás con obstáculo alguno, seríamos incapaces de trazar la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo. En el primer caso, porque no habría una «mente», es decir, una instancia que *activamente* organice, codifique e interprete los estímulos momentáneos como provenientes de una «realidad». En el segundo caso, porque habría una continuidad absoluta entre voluntad y experiencia, de manera que las categorías subjetivas lo invadirían todo (de modo parecido, pero más radical aún, a como sucede en las formas de pensamiento prerracional, en donde la realidad es vista como una proliferación de voluntades —*espíritus*— que pueden ser comprometidas *directamente* —esto es, sin mediación conceptual o cognoscitiva— a través del conjuro mágico). En uno y otro caso lo que se pierde es la distancia imprescindible para distinguir entre lo inmediatamente experimentado y lo real, que es la distancia entre el sujeto y el objeto. Sin ella, lo que tendríamos no sería un sujeto enfrentado a un mundo de objetos, a una realidad, sino un «sujeto» —aunque este nombre ya no le cuadraría— mezclado y confundido con las cosas e imposible de disociar de ellas<sup>7</sup>. De aquí que la acción, como punto de encuentro entre la instancia subjetiva y la objetiva, sea en realidad, y por así decir, el momento constituyente de

<sup>6</sup> O tal vez sólo *genéticamente* anterior, pero esto ya bastaría. Veremos en su momento que la génesis y la lógica de los conceptos no son para los pragmatistas dos cosas enteramente separables.

<sup>7</sup> Aunque éste es un tema que atraviesa todo el pragmatismo, tal vez la reflexión más penetrante al respecto la realizara C. I. Lewis en el capítulo v de su obra *Mind and the World Order* [La mente y el orden del mundo]. Véase el capítulo 6, epígrafe IV, «La raíz pragmática del significado».

ambas. Sin la experiencia de su propia relación activa con el medio, del juego entre impulsos y resistencias, el sujeto no podría haber separado los espacios de lo interno y lo externo, ni concebirse a sí mismo como un sujeto enfrentado a un mundo de objetos. En esta medida, tal oposición es subsidiaria de la realidad más básica de la acción.

No obstante, el desplazamiento hacia la acción como categoría básica del análisis da pie a otro tipo de objeción que tiene que ver más bien con sus consecuencias, y es el temor de que con él se le arrebatase al conocimiento su autonomía, se *instrumentalice*, y pierda así todo su valor intrínseco. Una cosa sería admitir el hecho obvio de que el conocimiento repercute en aspectos prácticos de la vida, y otra pretender que ahí se agota su virtualidad, que su valor es siempre el de un medio para la acción y nunca el de un fin en sí mismo. Sin duda, esta objeción traduce un sentimiento fuertemente arraigado en nuestra cultura en pro de la incondicionalidad del saber y de una natural predisposición humana a indagar la verdad por ella misma, donde se expresaría lo más elevado de nuestra esencia racional. Ahora bien, tal autoimagen es en realidad el precipitado de determinadas actitudes y asunciones a las que no es ajena la propia filosofía y la conceptualización del conocimiento que ella ha privilegiado; no es un hecho irrevocable que toda reconstrucción epistemológica deba respetar, sino el epítome de una perspectiva que se ha impuesto durante largo tiempo. A este respecto, el giro pragmatista aspira a sustituir esas actitudes y asunciones por otras, sin reclamar para las suyas una esencialidad que tampoco reconoce a las rivales. Que el hombre es un ser activo, práctico, puede ser un punto de partida tan adecuado al menos como cualquier otro —el argumento anterior sobre la prioridad lógica o genética de la acción no prueba que la epistemología *deba* sustentarse en ese concepto, sino sólo que cualquier discurso sobre sujetos y objetos presupone la realidad de la acción—; adoptarlo constituye una opción metodológica cuya idoneidad dependerá de la claridad que sea capaz de aportar, de su capacidad para abrir caminos que desbloqueen problemas recurrentes en la filosofía, aunque ello remueva hábitos de pensamiento tan bien enraizados que nos parecen incuestionables. De ahí que tenga interés examinar los antecedentes de la opción metodológica alternativa, sobre la que descansa la perspectiva tradicional, para así relativizarla y poder juzgar mejor hasta qué pun-

to deseamos seguir comprometidos con ella. Esto es lo que trataremos de hacer en el epígrafe siguiente.

Es cierto, en cualquier caso, que lo que los pragmatistas propugnan, si se juzga en los términos de la visión tradicional, equivale a una instrumentalización del conocimiento —aunque ellos no aceptarían que vaya acompañada de una pérdida de valor. Su interpretación ya no toma por modelo la contemplación pasiva de los principios universales de la naturaleza, sino el despliegue de técnicas activas, tentativas y revisables por las que los agentes se encaran con el mundo y ajustan su conducta a él. Las funciones intelectivas pasan a entenderse en el contexto de un organismo natural obligado a desarrollarse en su medio, no sólo reaccionando ante él y escrutándolo pasivamente, sino también manipulándolo y recreándolo conforme a sus necesidades. Pero las técnicas cognoscitivas, aun siendo continuas con las demás actividades orgánicas en lo que tienen de instrumental, poseen una especificidad que las diferencia por completo de ellas: interfieren en los acontecimientos, no de una manera directa a través de movimientos físicos y esfuerzos musculares, sino indirectamente mediante *manipulaciones conceptuales* y *operaciones simbólicas*. En contra de lo que a veces se piensa, el núcleo del pragmatismo no consiste en subordinar el pensamiento a la acción, cualquiera que sea el significado de una fórmula tan inconcreta como ésa, sino en entender el pensamiento mismo, y en particular su expresión en constructos y teorías que pretenden desentrañar el funcionamiento de la realidad, como una actividad, como una forma de acción cuyas herramientas propias son conceptos, palabras, ideas...; en definitiva, signos. Creer, investigar, teorizar, forman un conglomerado de actividades, unas sensitivas y manipulativas (observar, recordar, medir, experimentar...), otras conceptuales y simbólicas (inferir, comparar, generalizar, descomponer...), que el comportamiento inteligente añade al repertorio de conductas de que dispone el organismo para realizar sus fines. Con ello, la cognición se supedita a las necesidades de éste, pero también influye sobre ellas y las transforma al ampliar su radio de actividad y las expectativas que la acompañan. El pensamiento modifica lo que el organismo puede o quiere hacer, creando fines que a su vez suscitan acciones ulteriores<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> El primero en formular claramente esta dialéctica entre concepciones y prácti-

El propósito de todo este despliegue de funciones coordinadas no se puede especificar desde una teoría *filosófica* del conocimiento, pues, como se acaba de decir, los fines humanos son continuamente generados y regenerados: unos son más estables y duraderos porque atañen a necesidades biológicas inamovibles, si bien a menudo es preciso renovar las estrategias para su satisfacción; otros son de índole social y cultural, y por lo mismo dependientes de factores históricos y coyunturales que trascienden a la epistemología; otros aún pueden inscribirse en coordenadas individuales y biográficas todavía más indeterminadas. Desde el nivel de generalidad que le corresponde a la filosofía, lo que la epistemología pragmatista sí se compromete a afirmar es lo siguiente: que *estar en posesión de una teoría* —de un sistema de conceptos con los que atrapar cognoscitivamente la realidad— *es estar en posesión de una práctica* —de una conexión acciones potenciales/fines, conexión inteligente y, por tanto, mediada simbólicamente— *con respecto al campo de experiencia que la teoría cubre*.

La dimensión cognoscitiva humana, tras este giro interpretativo, no aparece ya como un fenómeno exclusivamente espiritual suspendido en el vacío y envuelto en categorías abstractas irreductibles (Verdad, Idea, Lógica), sino como el despliegue de una variedad de estrategias lingüísticas y conceptuales que revierten directa o indirectamente, formen o no parte de un plan inmediato de acción, en ese contexto práctico y material respecto del cual la visión tradicional ha tratado siempre de mantener las distancias. Por este camino la epistemología pragmatista, una vez asumida la centralidad interpretativa de la categoría de la acción, desembocará finalmente en una teoría sobre los instrumentos usados en la *práctica* del conocimiento —esto es, en una *teoría de los signos y del significado*— y en una teoría sobre el sentido de esa misma práctica en relación con los problemas que la suscitan —es decir, en una *teoría de la investigación*.

Hemos resumido el modo en que los pragmatistas tratan de introducir un punto de vista renovado en el análisis del conoci-

cas fue un pensador al que los pragmatistas curiosamente no citan entre sus múltiples ancestros, el gran visionario del siglo XVI Giordano Bruno; véase R. Mondolfo, «La idea del progreso humano en Giordano Bruno», en *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980, pp. 251-259. Otros grandes «filósofos de la síntesis», como Spinoza o Marx, la explotaron intensivamente.

miento señalando el lugar central que para ellos pasa a ocupar el concepto de acción como categoría epistemológica. Hemos dicho que con ello se intenta desplazar la dicotomía tradicionalmente infranqueable entre sujeto y objeto, de donde nacerían las principales aporías de la teoría del conocimiento, y que todo ello apunta a la síntesis conceptual que constituye su máxima aspiración. Pero hemos advertido también que ésta era una respuesta rápida a una pregunta que —apenas hace falta decirlo— encierra enormes complejidades. Incidir en el lado activo y conjetural del conocimiento sirve para señalar la dirección del cambio que los pragmatistas pretenden imprimir, pero no basta por sí solo para definir una nueva epistemología. Si, como decíamos hace un momento, conceptos «abstractos» como Verdad, Idea o Lógica pasan a ser mirados con suspicacia, habrá que indicar entonces cuál es su contrapartida en términos «concretos» o pragmáticos —qué significan en minúsculas, por así decir. Precisamente porque el pragmatismo propone una explicación del conocimiento, no su negación o su disolución, la tarea consiste en redefinir y esclarecer tales conceptos epistemológicos básicos a esta nueva luz, no en invalidarlos. En general, la revisión tendrá que ser muy profunda: para empezar, cuestionar el esquema sujeto-objeto como punto de partida teórico conduce inevitablemente a una reconsideración de la teoría tradicional de la mente como «escenario» y de sus contenidos como «representaciones», cuyas raíces se remontan al menos a Descartes y Locke.

Igualmente sería ingenuo pensar que esta compleja reconceptualización, cuyos efectos han perdurado y se perciben claramente en los desarrollos filosóficos contemporáneos, corrió exclusivamente a cargo de los pragmatistas. Es mucho más correcto decir que ellos representaron en alguna medida la culminación de una crisis en la epistemología clásica, crisis cuyos pasos decisivos seguramente se habían dado ya con la revolución kantiana (recordemos una vez más que para William James el pragmatismo era sólo «un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar»). Peirce, James y Dewey compartían la conciencia de lo que sus ideas significaban a este respecto, pero, como ya sabemos, sus trabajos no estaban concebidos como piezas de una teoría común. Esto es también importante a la hora de valorar lo que venimos exponiendo: lo que uno encuentra en estos autores es una aproximación fragmentaria a los temas de la epistemología, a través de la

cual el giro pragmático va tomando gradualmente forma de acuerdo con ese desplazamiento conceptual hacia categorías ancladas en la dimensión activa y natural del hombre. Ni siquiera puede decirse que la teoría del conocimiento fuera la preocupación central de ninguno de estos tres filósofos: la teoría del significado de Peirce, la teoría de la verdad de James y la teoría de la investigación de Dewey son otros tantos momentos dentro de proyectos filosóficos diferentes y más amplios, y no pueden conjugarse como si fueran el producto de una única mente. Sólo en el caso de C. I. Lewis podemos hablar de una verdadera «teoría pragmatista del conocimiento», y ésta no es en absoluto una mera superposición de los elementos dispersos en la obra de los anteriores, sino un edificio de nueva planta en el que vuelven a aparecer, esta vez sistematizados en torno a una reflexión unitaria sobre el conocimiento, los rasgos de familia que distinguen el estilo pragmatista de pensamiento.

Hemos llegado, pues, tan lejos como conviene llegar en un comentario general sobre el pragmatismo en relación con la teoría del conocimiento. Si existen otros elementos comunes más o menos explícitos en las concepciones epistemológicas de estos autores, es preferible que salgan a la luz con todos los matices a medida que vayamos abordando sus fuentes y sus aportaciones individuales. Así evitaremos crear la falsa impresión de que nos encontramos ante una teoría de una sola pieza, contra la que ya se ha prevenido aquí varias veces y que supondría la peor perversión de su espíritu original.

#### V. TEORÍA, PRÁCTICA, TÉCNICA

Lo que venimos llamando la «visión tradicional» del conocimiento, para contraponerla a la opción pragmatista por caracterizaciones de tipo activo e instrumental, ya fue expresada y codificada de manera admirable por Aristóteles, cuya autoridad en este punto ha resistido incólume el paso de los siglos. Las categorías y la nomenclatura acuñadas por él para describir los usos y los ámbitos de la inteligencia han llegado hasta hoy sin modificaciones sustanciales, pese a que la inteligencia misma ha madurado y se ha acumulado una mayor experiencia de nuestra propia racionalidad.

dad. Bajo la terminología aristotélica perviven hoy actitudes y valoraciones en relación con el conocimiento que, como es natural, en su origen no tenían en cuenta ni el cambio material ni la evolución mental ulterior, y que además pueden entrar en contradicción con otras dimensiones de la cultura y la vida de nuestro tiempo.

Aristóteles clasificó el conjunto del saber en tres modalidades<sup>9</sup>: un saber técnico o productivo [*epistémē poiētiké*], un saber práctico o prudencial [*epistémē praktiké*] y un saber contemplativo o especulativo [*epistémē theoretiké*]. Las tres constituyen saber o ciencia [*epistémē*] porque no se quedan en la mera familiaridad con el «qué» de las cosas que se gana a base de experiencias repetidas y rutinas interiorizadas —lo cual define al *experto*, alguien que ha adquirido una habilidad o un «saber hacer», pero no una ciencia—, sino que avanzan hasta los «porqués», a la comprensión de los principios que determinan esas cosas, la cual puede obtenerse únicamente por la inteligencia superior que opera con relaciones abstractas y lenguaje —lo que distingue al *sabio*, que conoce principios generales y posee una ciencia que puede enseñar mediante la palabra. En cuanto a sus fines propios, el saber productivo o técnico busca lo verdadero —es decir, los principios generales válidos— en relación con nuestra predisposición natural a producir y transformar toda clase de cosas: aquí incluye Aristóteles desde el arte de explotar la tierra (agricultura) hasta el de componer un discurso (retórica), pasando por el de construir un puente (ingeniería). El saber práctico, por su parte, busca lo verdadero en relación con nuestra disposición natural a actuar, no como medio para producir o transformar algo, sino en la medida en que lo que practicamos nos hace más o menos felices, o justos, o perfectos; es decir, estudia la acción como fin en sí misma, como sucede en la ética y la política. Por último, el saber contemplativo presenta una diferencia notable respecto de los otros dos. La técnica y la práctica estudian cosas que dependen de nosotros tanto para su existencia como para la forma particular que adquieren —una cosecha, un discurso, un puente, una conducta o una ley existirán si queremos y como decidamos—; estudian cosas que son «contingentes». Pero hay cosas que no podemos crear o cambiar —como el ritmo de los planetas, la dirección en que se

<sup>9</sup> *Metafísica* A 980a 21-982a 3.

mueve una piedra al soltarla en el aire, las fases que van de la semilla al árbol o las relaciones entre los números—; todas ellas tienen en sí mismas su razón de ser, son «necesarias» y no pueden ser de otro modo. Por eso llama Aristóteles al saber que se ocupa de tales cosas —las ciencias de la naturaleza y las matemáticas— un saber «contemplativo» («teorético»: del griego *theoréin*, mirar), pues ante ellas somos simples espectadores y nada podemos hacer al respecto<sup>10</sup>. Siendo así que pese a todo deseamos conocer también estas cosas —incluso con más ahínco que las demás, ya que nos proporcionan un especial placer intelectual—, concluye Aristóteles que este saber tiene que responder en nosotros a una predisposición distinta de las anteriores, a una inclinación natural a demostrar o a comprender deductivamente [*béxis apodeiktiké*]; ella nos movería a buscar lo verdadero (los principios generales válidos de la *physis* y de las entidades matemáticas) por sí mismo, ya que en tales materias no están involucradas las capacidades humanas de producir o de actuar.

Para el intelectualismo griego en general, y el aristotélico en particular, la independencia respecto de fines materiales que se manifiesta en esta última inclinación es prueba suficiente de su mayor nobleza y valor, algo que nos distancia por completo de los seres inferiores. Pero también significa que sólo podemos entregarnos a ella una vez resueltas las otras necesidades más apremiantes; el instinto de vivir, aunque menos noble, es más urgente que el de demostrar. A resultas de ello, el uso de la función superior y más perfecta de la inteligencia —que para Aristóteles comporta toda una actitud vital (*bíos theoretikós*)— no sólo se declara como autónoma de la práctica en la medida en que se dirige a objetos que no la atañen, sino que incluso es incompatible con ella. Es un tipo de saber y un estilo de vida que necesitan del ocio, que sólo comienzan cuando ya no tenemos literalmente nada que hacer. Así reza, en sus principales líneas, la doctrina aristotélica en torno a las variedades del saber y su significación para el hombre, tal vez la de más larga influencia de las de su autor.

Una clasificación no es de por sí verdadera o falsa; lo que en ella importa es el orden, la exhaustividad, así como la luz que arroja sobre aquello que clasifica. A este respecto, la clasificación aristotélica de los saberes es todo un hito, especialmente si se tie-

<sup>10</sup> Cf., por ejemplo, *Metafísica* K, 1064a 10; y *Ética Nicomaquea* Z, 1139a 27.

ne en cuenta el contexto intelectual del que procede. Supera claramente a la de Platón, quien pensaba que hay una única *epistémé*, el saber dialéctico o intuición de las Formas inteligibles eternas, fuera del cual todo es mera opinión [*dóxa*] y conocimientos hipotéticos. Pero el mérito de Aristóteles no está sólo en haber abierto el camino para las ciencias naturales al extender la *epistémé* a la naturaleza mutable, a sustancias sensibles y perecederas como los animales y las plantas, en contra de la corriente dominante de su tiempo que veía en esto algo deleznable e indigno del hombre sabio; está también en haber ampliado el dominio del saber a la esfera técnica y práctica, que deja de ser un territorio marginal donde sólo rige la rutina y el hábito para abrirse a la racionalización a través de principios y leyes generales.

Pero el logro de Aristóteles no alcanza a ser completo debido a que incurre en un vicio característico de las primeras etapas del pensamiento filosófico: la esencialización de los conceptos, es decir, el tratamiento de cualquier organización conceptual como si necesariamente hubiera de traslucir una configuración esencial de las cosas. Esto es lo que le sucede a la clasificación aristotélica de los saberes, que se vuelve artificialmente rígida en el momento en que proyecta la división *convencional* de las ciencias por su relación con el individuo (técnicas, prácticas, teoréticas) sobre la *naturaleza* de ese individuo y sus disposiciones, dando lugar a un cuadro estático y desarticulado de la relación general entre los sujetos y sus saberes. Al no dejar lugar para el dinamismo y la interacción entre los distintos ámbitos del conocimiento, éste se hace aparecer engañosamente como la prosecución de tres intereses *independientes* —en la producción, en la acción y en la verdad «por sí misma»—, y el propio sujeto como la superposición de tres figuras, o tres «cuasi-sujetos», con motivaciones *separadas* —el productor, el agente y el pensador especulativo—; los tres son inteligentes y racionales, los tres atienden a las causas y los principios, pero la articulación que cabría esperar de ese su común proceder se disuelve en los compartimentos de la clasificación, en el molde esquemático y esencialista de «facultades» y «disposiciones».

Para nosotros, que juzgamos desde un estadio mucho más desarrollado del conocimiento científico, es fácil ver que la división entre saber técnico, práctico y teorético no se traduce en diferentes *objetos* (lo «contingente» y lo «necesario») de investigación

autónoma, como piensa Aristóteles, sino en diferentes *dimensiones* de una misma investigación racional. Que no podamos modificar las leyes generales que gobiernan la naturaleza no quiere decir en absoluto que su «contemplación» no revierta en nuestra disposición «productiva» y «práctica». Por citar sólo un caso obvio: la *ingeniería* genética y la *bioética* sencillamente no existirían como variedades del saber técnico y práctico si no hubiéramos llegado a contemplar los principios que dirigen la vida y que en sí mismos no podemos alterar<sup>11</sup>. En general, hay una continuidad perfectamente natural entre nuestra comprensión teórica de la realidad y las posibilidades que tenemos de intervenir prácticamente en ella; la realidad que comprendemos es *la misma* en la que tenemos que actuar, y su imagen en nuestro conocimiento *la misma* en la que nos vemos a nosotros mismos como agentes y en la que nuestras acciones son a su vez comprensibles. Precisamente la rotundidad con que Aristóteles contrapone las figuras del sabio y del experto es otra muestra de la rigidez de su análisis, de la tentación de reducir abusivamente cualquier realidad compleja y poliédrica a una tipología unidimensional. Por lo demás, la distinción entre objetos contingentes y necesarios resulta claramente inadecuada como criterio de clasificación de los saberes. En el sentido en que Aristóteles usa la palabra, tan «necesario» es que un cuerpo en ciertas condiciones caiga libremente como que un puente construido de un cierto modo se tenga en pie, y de hecho ambas cosas dependen exactamente de las mismas leyes y principios e involucran un mismo tipo de saber; el carácter artificial del puente no lo sitúa en un orden distinto de acontecimientos<sup>12</sup>.

Pero, por otra parte, la misma «necesidad» de las leyes de la

<sup>11</sup> A este respecto, la clasificación de las ciencias que en los umbrales de la modernidad confeccionará Francis Bacon (*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, libros ii a ix) es más adecuada. En ella, la ciencia en todas sus ramas (a excepción de la historia) posee una *vertiente* teórica o especulativa, que investiga las causas de los efectos, y una *vertiente* práctica u operativa, que produce los efectos aplicando el conocimiento de las causas. Este esquema muestra la integración del agente con el conocedor —explícita en el lema baconiano «saber es poder»— en la misma medida en que el esquema aristotélico la escamotea.

<sup>12</sup> El error de Aristóteles al atribuir una importancia que no tiene a la distinción entre lo que sucede o existe por sí solo y lo que es provocado o fabricado —un «error», claro está, consistente con toda su teoría de la sustancia y de las causas—, explica en parte por qué en su concepción de la ciencia tiene cabida la observación, pero no el experimento.

naturaleza —y más aún la de las matemáticas— es algo menos simple de lo que Aristóteles podía llegar a pensar. Es verdad que no dependen de nuestra voluntad, pero esto es sólo una parte de su relación respecto del sujeto de conocimiento. Otra no menos importante es que están formuladas en un lenguaje de conceptos, categorías y significados que sí son elaborados por el propio sujeto. Por más que el orden natural sea objetivo, ningún orden se puede manifestar sin la selección previa de criterios de ordenación, y esto hace de toda teoría una *versión* de la realidad en la que la mente interviene como algo más que un espectador o un notario de los hechos; aunque la «vida teórica» no tuviera otra meta que el placer intrínseco que la acompaña, ese placer no puede ser el de la pura contemplación.

Estas observaciones a la clasificación aristotélica de los saberes se pueden resumir del siguiente modo. Por una parte, la separación entre saber teórico y productivo ignora el hecho de que *todo* conocimiento envuelve al menos la producción simbólica —conceptos, significados, categorías de interpretación—, lo cual quiere decir que *nunca* es estrictamente contemplativo. Por otra, la separación entre saber teórico y práctico ignora el hecho de que *todo* conocimiento modifica la percepción que el individuo tiene de su circunstancia total, del dominio implicado por su conducta real o posible, y por consiguiente la definición de su propio papel en él, lo cual quiere decir que *nunca* carece por completo de dimensión utilitaria y práctica. Curiosamente, estos defectos de concepción en el mapa aristotélico de las ciencias no han afectado sensiblemente al crédito de su corolario general, a saber: que tiene sentido hablar de un saber puramente teórico que involucra exclusivamente a nuestra disposición natural de especuladores, y que tiene sentido hablar del valor incondicional de «la verdad por la verdad misma».

Una razón muy simple por la que Aristóteles creyó que el conocimiento teórico sólo podía descansar en un deseo natural de buscar la verdad por ella misma, es que estaba convencido de que el hombre había tocado el techo de su desarrollo tecnológico, de que ya existían «casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida»<sup>13</sup>. La ingenuidad de esta opinión

<sup>13</sup> *Metafísica* A 882b 22; Madrid, Gredos, 1982, 2.<sup>a</sup> ed. revisada (trad. de V. García Yebra).

hoy nos hace sonreír, pero la visión tradicional está atrapada en una imagen del conocimiento construida en buena medida sobre ella. Lo anacrónico aquí no es el modesto punto en que queda situada la supuesta cima de nuestro desarrollo material, sino *la idea misma de una culminación en él*. Para el hombre moderno, el significado de la técnica no se restringe a la satisfacción de *necesidades dadas*; tiene que ver sobre todo con la capacidad de crear *posibilidades nuevas*, inéditas. Es por eso por lo que la percibimos ambiguamente como fuente al mismo tiempo de esperanzas y de peligros, como panacea y como amenaza —algo tan consustancial a la mentalidad moderna y contemporánea como inconcebible para una mente antigua o medieval, aristotélica.<sup>14</sup> Por eso también su desarrollo no puede culminar propiamente: la tecnología no tiene un límite natural, carece de un punto final preestablecido, y de ahí la posibilidad de su colapso, de una hipertrofia que la vuelva en contra de los fines para los que ha sido creada. Esta diferencia capital entre la percepción antigua y la moderna del desarrollo técnico no puede dejar de repercutir en la propia percepción del saber y de sus relaciones con el hacer. La idea de un conocimiento «puro» que comienza donde termina el imperativo técnico y práctico; que está libre, por tanto, de *consecuencias* y de *responsabilidades* materiales; de un conocimiento que no involucra a productores y agentes, sino a contempladores pasivos sin otro fin o interés que la verdad por sí misma; la idea, en fin, de una «vida teórica» que rebasa las coordenadas activas y electivas dentro de las que transcurre la vida en general, es fruto de una visión estrecha y disminuida (nacida en un contexto histórico, cultural y material, pero que no murió con él), tanto de las auténticas dimensiones del potencial transformador humano como del papel que el conocimiento teórico desempeña a esos efectos.

Por su parte, el pragmatismo opone a la perspectiva *estática* y *analítica* de la visión tradicional inaugurada por Aristóteles —y que, con el tiempo, ha acabado por descoyuntar la razón en «racionalidades» autónomas e incluso incompatibles— su propia concepción *dinámica* y *sintética*. Dinámica porque no omite, sino

<sup>14</sup> Es la diferencia entre el universo *cerrado* de Aristóteles, donde cada clase de cosas posee un fin natural predeterminado que se repite una y otra vez, y el universo *abierto* moderno que evoluciona constantemente hacia formas nuevas; la diferencia entre causas finales y causas eficientes como llave explicativa de la realidad.

que subraya, los caminos de ida y vuelta que comunican los saberes técnicos, prácticos y teóricos, cuyos intereses no están dados abstractamente y por separado, sino que dimanen de un todo complejo al que con inevitable vaguedad podríamos describir como «la situación humana», la implicación total y sin resquicios en un entorno que reclama continuas respuestas y al que en última instancia hay que remitir esos saberes. Y sintética porque no descompone artificialmente al sujeto en segmentos autónomos sobre la base de sus variadas «disposiciones», sino que busca su articulación a partir del nivel primordial de la acción. He aquí la clave que permite entender, sin trivializarlos, los esfuerzos del pragmatismo por *aurar* los valores de utilidad (técnica), satisfacción (práctica) y verdad (teórica). Como programa filosófico, su fin no es la reducción, sino la integración de las múltiples dimensiones del saber y de la razón. El conocimiento teórico, que Aristóteles consideraba con justicia lo más perfecto y elevado en el hombre, no puede aquí verse como una disposición independiente de la que hacemos pleno uso cuando no queda nada más perentorio que hacer, sino todo lo contrario, como una parte continua e inseparable de ese hacer orientado a fines que es ahora la realidad básica y omnipresente y que no se satisface nunca por completo. En la interpretación pragmatista, lo que eleva al hombre por encima de los otros seres vivos y activos no es el pensamiento o el conocimiento por contraposición a la acción, sino la capacidad de actuar reflexiva e intelectivamente.

¿Qué hay, entonces, de nuestra predisposición natural hacia el saber? ¿Se equivocaba Aristóteles al afirmar que hay una satisfacción intrínseca en el conocimiento de la verdad, y que es esa satisfacción no utilitaria la que nos mueve a buscarla? En realidad, en estas preguntas se mezclan dos cuestiones diferentes: la primera y menos importante es si en efecto poseemos o no tal predisposición, si experimentamos o no esa satisfacción, si buscamos o no la verdad por sí misma. La segunda se refiere a la perspectiva que debe adoptar una teoría filosófica del conocimiento.

La idea aristotélica de que todos los hombres desean por naturaleza conocer (teóricamente) carece de base antropológica —si bien hay que conceder que Aristóteles no intentaba ofrecer con ella una mera descripción, sino un modelo de excelencia, pero en todo caso basado en una pretendida naturaleza o esencia del hombre. Si el concepto de «naturaleza humana» ya es de por

sí vidrioso, difícilmente puede incluirse en él algo tan artificial como el refinado proceso de elaborar teorías (ya sean las teorías mismas refinadas o toscas). La teorización es una actividad propia del pensamiento racional, y éste constituye un logro cultural, no una manifestación espontánea de la especie<sup>15</sup>. Se trata además de un logro relativamente tardío, antes del cual las culturas humanas estuvieron durante largo tiempo inmersas en modos de pensar prerracionales que guardaban escasa o ninguna relación con la actividad teórica. Así pues, no todos los hombres, ni en todo tiempo, han buscado el saber por el saber mismo ni han sentido la necesidad o el placer de alcanzarlo. Dicho esto, sería sin embargo absurdo negar la existencia del deseo de conocimiento o del placer intelectual. Antes bien, la empresa que llamamos genéricamente *ciencia* consiste precisamente en la búsqueda *incondicional* de teorías cada vez más correctas, y quienes están embarcados en ella con frecuencia no persiguen otra cosa que la satisfacción que les produce su hallazgo. Pero nótese que la ciencia así entendida es un fenómeno más específico, una empresa sofisticada y artificial cuya existencia depende de factores que desbordan la perspectiva filosófica general que le corresponde a la epistemología. El conocimiento como logro cultural humano, relacionado con el dominio de las técnicas simbólicas, es una cosa; la ciencia como institución social, con sus códigos y valores autónomos, es otra.

Detengámonos por un momento en lo que distingue a la ciencia de otras prácticas cognoscitivas no institucionalizadas, como el conocimiento ordinario o «de sentido común». Podríamos enumerar una serie de contrastes por lo demás evidentes: sistematicidad deductiva frente a desestructuración, precisión lingüística frente a vaguedad, experimentación y uso de instrumentos frente a observación casual y aproximativa, etc. Pero lo más significativo, y lo que explica estas otras diferencias, es lo siguiente. El conocimiento de sentido común es un repertorio de respuestas consolidadas y decantadas en el tiempo a situaciones problemáticas coti-

<sup>15</sup> «Pensamiento» se usa aquí bajo la acepción de actividad conceptualizadora abstracta (esencialmente lingüística), de la que el «pensamiento racional» sería sólo una modalidad cuyo origen es efectivamente cultural. En su sentido más amplio (no lingüístico) de algo implícito en ciertas conductas psicomotrices que presuponen deliberación y decisión, el «pensamiento» —«inteligencia» sería el término más adecuado— sí es algo propio de la especie, aunque no exclusivo de ella. Es obvio que Aristóteles se atiene al primer sentido.

dianas, recurrentes y de relevancia práctica inmediata; se trata, pues, de un conocimiento estereotipado y con un alto grado de funcionalidad. Por el contrario, una simple ojeada a la historia de la ciencia basta para comprender que su desarrollo no consiste en una sucesión de intentos por resolver un repertorio dado de problemas *recurrentes*, sino en un empeño consciente y deliberado por descubrir problemas *nuevos*, o nuevos aspectos problemáticos en lo que ya creemos conocer; la ciencia redefine, manipula e incluso crea las situaciones que sus propias teorías tratarán de resolver. Esto hace de la práctica científica algo muy peculiar: si el conocimiento ordinario muestra claramente su estrecha vinculación con el ámbito de las acciones —nada hay más «práctico» que el sentido común—, la ciencia se caracterizaría, dentro de las coordenadas pragmatistas, por mantener una *relación diferida* respecto de la acción, lo que justamente le permite manipular, redefinir y recrear las situaciones que investiga de un modo que a menudo supera con creces las expectativas de una situación práctica plausible. No se trata de negar la dimensión tecnológica de la ciencia, pero sí de reconocer que el impulso de la investigación y las necesidades de la teoría no están cerradamente determinadas por ella.

La relativa independencia del quehacer científico respecto del contexto inmediato de las acciones, a la que paradójicamente debe su extraordinaria eficacia, es consecuencia simplemente de una cierta división del trabajo intelectual habida en la evolución de la cultura. Esto es lo que hace posibles y pertinentes los estudios en torno a la aparición de la ciencia desde categorías históricas y sociológicas (que estarían fuera de lugar si el conocimiento científico fuera una manifestación espontánea de nuestra naturaleza). La dinámica interna de la ciencia ciertamente no es instrumental, pero ello no evita, como veíamos antes, que transforme radicalmente la realidad en la que nos instalamos y sobre la que nos proyectamos activamente. Y no puede evitarlo —concluye el pragmatista— porque sencillamente ésa es la esencia genérica de cualquier forma de conocimiento, independientemente del modo en que se dé.

Esto nos conduce a la segunda cuestión, la de la perspectiva que le corresponde a una teoría *filosófica* del conocimiento. Pues que el conocimiento se represente subjetivamente como un fin en sí mismo —no como dato inherente a la naturaleza humana, sino

como un valor *creado*, y tal vez por ello más valioso aún— no deja de ser en definitiva un hecho secundario, un accidente feliz en la evolución histórica de las prácticas cognitivas sin el cual posiblemente éstas no habrían podido alcanzar su refinamiento actual. Dewey asoció en alguna ocasión la empresa científica con el instinto deportivo de los humanos, y se felicitó por que de este modo se hubieran logrado vencer tantos obstáculos ideológicos a la libre investigación y al consiguiente progreso material y moral de la humanidad<sup>16</sup>. Podría, en efecto, trazarse una analogía entre el conocimiento institucionalizado en forma de ciencia y la institucionalización de otras actividades en forma de deporte. Así, por ejemplo, la pesca deportiva o recreativa es el resultado de convertir en fin en sí misma la actividad originalmente utilitaria de recoger peces con fines de subsistencia. El deportista pesca por el placer de pescar, busca la satisfacción de la captura en sí misma y la continua superación de sus propias marcas. El científico vendría a ser un deportista del conocimiento, y la ciencia un hecho institucional con sus reglas, rituales y premios, y también con su particular modo de implantar valores y reordenar preferencias en quienes la practican. Quienes rechazan el planteamiento pragmatista piensan que la conexión del conocimiento con la acción es accidental, y que por tanto no debe alterar la definición esencial de los conceptos epistemológicos básicos. Sin embargo, se diría que lo accidental —lo añadido o adventicio— es más bien la forma que adquiere la actividad de investigar cuando se transforma en empresa científica, del mismo modo que lo que rodea a la pesca como deporte es accidental cuando de lo que se trata es de comprender los procedimientos y mecanismos implicados en la actividad misma de capturar peces. Por eso el pragmatismo se decanta por un análisis del conocimiento en el que éste aparezca vinculado por esencia con la dimensión activa y transformadora de los

<sup>16</sup> «La investigación está emancipada. Se la anima a que atienda a cualquier hecho que sea relevante para definir un problema o una necesidad, y a seguir cualquier sugerencia que parezca prometer una clave. Son tantas y tan sólidas las barreras a la libre investigación, que hay que felicitar a la humanidad por que el acto mismo de investigar haya podido convertirse en una búsqueda deliciosa y absorbente, que pone de su parte a los instintos deportivos del hombre»; *Reconstruction in Philosophy* (1920), en *Works (Middle Works)*, ed. de Jo Ann Boydston, Carbondale (Ill.), Southern Illinois University Press, 1988, vol. 12, pp. 77-201; p. 164 [*La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1955].

sujetos, una dimensión más radical, general y comprehensiva —y por ende más adecuada a la perspectiva filosófica— que la del sujeto contemplativo que es una de sus concreciones. Por lo demás, y esto es lo que a fin de cuentas importa, la creación del proyecto científico no puede suponer un cambio de *lógica* respecto de lo que significa el conocimiento en términos genéricos, de la misma manera que la «lógica interna» de la pesca —lo que se pone en juego *dentro* de su práctica, al margen de lo que circunstancialmente la rodea— es la misma para el profesional y para el deportista. Esto quiere decir que los conceptos epistemológicos centrales (y muy destacadamente el concepto de verdad) deben especificarse desde la conexión sustantiva de conocimiento y acción, donde tiene que estar ya dado todo lo esencial a ellos. De otro modo estaríamos dando a entender, o bien que la verdad fue inventada por los científicos junto con la ciencia, o bien que la ciencia es, como pensaba Aristóteles, una actividad intemporal que emana de una esencia humana no menos intemporal. El hombre teórico que persigue la verdad por sí misma no busca algo *de otra naturaleza* que lo que buscan el productor o el agente cuando aplican la inteligencia y la razón para realizar sus fines. Sus motivaciones y sus emociones pueden ser diferentes, pueden representarse la meta de distintas maneras y teñirla con distintos tonos valorativos; el sentido último de lo que *hacen* es, empero, el mismo.

En los capítulos que siguen intentaremos dar forma a la visión general que sobre el conocimiento defendieron cuatro grandes filósofos pragmatistas: Charles S. Peirce, William James, John Dewey y C. I. Lewis. Dejamos fuera la aportación de George Herbert Mead, de obligada referencia en cualquier estudio general del pragmatismo, pero que rebasa los límites de la epistemología en su sentido filosófico habitual, y por tanto excede del planteamiento adoptado aquí.

En efecto, es en las parcelas de la epistemología y la metodología en donde el pragmatismo ha dejado un poso filosófico más reconocible, y en donde posiblemente se exprese de un modo más nítido su peculiar talante intelectual. La teoría del conocimiento tiene tradicionalmente dos vertientes: por una parte, se ocupa de estudiar la naturaleza de la cognición en general, sus presupuestos, su alcance y sus fuentes; por otra, evalúa las preten-

siones de conocimiento y examina los criterios que deben aplicarse para sancionarlo. En ambas el pragmatismo realizó aportaciones significativas.

En cuanto a la primera de ellas, los filósofos pragmatistas quisieron llevar a cabo una revisión profunda en los postulados del empirismo. Fieles a su espíritu, defendieron el papel de la experiencia como elemento central en torno al cual giran todas las operaciones relacionadas con la obtención de un conocimiento sustantivo válido. Pero al mismo tiempo propusieron una nueva articulación de esa experiencia con los procesos cognoscitivos, rompiendo los estrechos moldes del inductivismo y las limitaciones de la concepción —no menos empirista que racionalista— de la mente como «espejo de la naturaleza», por decirlo con la oportuna metáfora de Richard Rorty. Trataremos con algún detenimiento esta cuestión en el capítulo 3.

En la segunda vertiente, la que se corresponde más propiamente con una teoría de la justificación, la contribución de los pragmatistas fue aún más radical. En este caso se trataba de revisar los criterios en que descansa la validez del conocimiento, en busca de una nueva definición de la creencia justificada —y, a la postre, de la verdad— en sintonía con la imagen naturalista y antiespeculativa del conocimiento que estaban tratando de construir. Tal vez sea éste el aspecto de la epistemología pragmatista más divulgado, pero también el más complejo y vidrioso, y en el que las diferencias de unos autores a otros pueden ser más decisivas.

Cabe decir que el pragmatismo intentó alcanzar un difícil compromiso entre dos ideas a las que le era igualmente difícil renunciar. Por un lado, la de que la razón, o la inteligencia, es la herramienta más poderosa de que dispone el ser humano para guiar su conducta, y esto supone que es capaz de formarse mediante ella una idea correcta del tipo de realidad en que está instalado. Por otro lado, que no hay para el conocimiento más escenario que el de la experiencia real y concreta, que es algo esencialmente temporal, irregular, dinámico e inestable. En estas condiciones, el reto consistía en dar algún significado a la pretensión de que tenemos, o podemos tener, una «idea correcta de la realidad», cuando la filosofía siempre ha entendido que para ello es preciso que esa realidad sea algo inmutable y universal, que se halla por encima o por debajo de la experiencia misma. En defini-

tiva, se trataba de encontrar un espacio entre las concepciones racionalistas y abstractas del conocimiento y el más puro relativismo escéptico, un espacio en el que se pudiera justificar racionalmente la actividad de elaborar teorías sobre el mundo, donde pudieran descubrirse criterios universalizables para la decisión entre visiones del mundo alternativas, pero todo ello sin apelar a instancias trascendentes que volvieran a situar al conocimiento en un plano aparte del resto de la actividad humana, ésa que se desarrolla en el escenario inmediato de la experiencia. De aquí la necesidad de dotar de un nuevo contenido al concepto de verdad, o más bien de describir su auténtica función en el contexto al mismo tiempo teórico y práctico que los pragmatistas le atribuían. Sobre este punto, los filósofos de los que nos ocuparemos ofrecieron fórmulas distintas, cuya interpretación última aún sigue siendo objeto de discusión.