

Acerca de si "Cada cosa es lo que es y no otra cosa"

Un rasgo quizá no tan destacado de las posiciones pragmatistas, y quizás también la raíz de las objeciones que otras filosofías han manifestado hacia ellas, conecta con algunas de las observaciones metafilosóficas que señala Rorty en su artículo "Wittgenstein, Heidegger y la hipostaciación del lenguaje" (1989)¹. Intentaré señalar algunos aspectos relativos a las posiciones típicamente antipragmatistas en filosofía, y luego haré lo propio con el pragmatismo, considerando a ambas de un modo global y extremadamente general, es decir, como expresando dos "actitudes" filosóficas contrapuestas.

Rorty propone una caracterización general de la estructura común de ciertas interpretaciones o programas filosóficos. Partiendo de esa estructura, desarrollaré algunas otras implicaciones que parecen admisibles, y que no cabe atribuir al propio Rorty, para intentar algunas reflexiones en torno a la cuestión señalada más arriba.

Ese esquema general es el siguiente: 1) hay dos tipos de entidades -Rorty las denomina entidades del tipo A y entidades del tipo B-: unas, las del tipo A, no pueden ser entendidas o conocidas o dichas inmediatamente, porque carecen de los elementos o condiciones que posibilitan su comprensión, conocimiento o expresabilidad; las otras, del tipo B, caracterizadas por su naturaleza fundante respecto de las primeras, sea como condición de su accesibilidad, cognoscibilidad o expresabilidad. Las entidades del tipo A encuentran su "lugar" en relación a un sujeto o discurso en la medida en que lo reciben de otras entidades cuya naturaleza (o al menos cuya función) reside en su capacidad de dar cuenta de las primeras, sin requerir ellas mismas una instancia ontológica, epistemológica o lingüística superior de ese tipo. 2) Las entidades del tipo A son las entidades corrientes tales como entran en relación con los hombres corrientes o con los hombres considerados en el marco de sus relaciones corrientes con los objetos

de su entorno inmediato. Estas relaciones se caracterizan por ser más o menos irreflexivas, espontáneas o inmediatas -rasgos estos que se refieren a la condición humana en tanto afectada por su interacción con un mundo exterior al propio individuo, es decir, a un mundo natural y culturalmente conformado. Dicho de otro modo, la interacción entre el sujeto, individual o colectivo, con las entidades del tipo A no es el resultado de ningún esfuerzo teórico específico, de descubrimiento o justificación. 3) La necesidad de proveer explicaciones satisfactorias de las entidades corrientes produce una teoría según la cual aquellas entidades no resultan inmediatamente accesibles tales como aparecen en el ámbito de las interacciones no mediadas por la teoría, de tal suerte que esa posibilidad resulta, a la luz de la teoría, una pseudoposibilidad, es decir, una relación engañosa o ilusoria, una falsa inmediatez, accesibilidad, cognoscibilidad o expresabilidad. 4) Para que se produzca la inversión señalada en 3) -para que lo obvio parezca, ante una visión más profunda, meramente superficial o claramente obtuso- la explicación que postula las entidades del tipo B tiene que mostrar que éstas efectivamente explican a las del tipo A, y que, previamente, las del tipo A no pueden recibir explicación de otras del mismo tipo que ellas. 5) De esta distinción entre entidades y tipos de relaciones humanas con ellas, se sigue una distinción que afecta a los discursos que se ocupan de unas y otras, de tal modo que uno de ellos funda la posibilidad del otro en un sentido que, como veremos, no está sin problemas.

Como bien señala Rorty, la 'invención' de este segundo reino ontológico y/o epistemológico se propone para evitar el regreso al infinito, que resultaría de querer explicar una cosa por otra, y a su vez a ésta por otra, y así sucesivamente. También quiere evitar la circularidad de un modelo explicativo coherentista antifundacionalista². Sin embargo, el problema que se evita reaparece en el postulado 'último' nivel, a saber, ¿cómo son accesibles, experimentables, cognoscibles o expresables las entidades que sirven ellas mismas para posibilitar tales cosas respecto de las entidades que no poseen en sí mismas esa capacidad? Los filósofos han respondido o zanjado esta cuestión, que es la cuestión de cómo es posible un discurso fundamentador de este tipo, mediante la apelación a categorías supra-históricas (intemporales o eternas), incondicionadas, necesarias, supra-individuales, exteriores a la mente del sujeto, o por lo menos extra-mentales respecto de las contingencias histórico-psicológicas individuales o histórico-sociológicas colectivas, y por lo general,

profundas u ocultas.

Dos cuestiones, una que deriva del problema autoreferencial -cómo es posible hablar de lo que hace posible hablar o conocer lo que hace posible conocer- y otra referida al carácter de lo profundo u oculto, que afecta tanto al objeto de la explicación como al estatuto de la explicación misma, parecen tener, en algunas filosofías de este tipo, una consecuencia paradójal que deseo señalar.

Respecto a la primera, pareciera que la presencia de un meta-nivel (de objetos y de discursos sobre esos objetos) sólo sería defendible por los efectos que produce su postulación, ya que la postulación misma resulta indefendible conforme a los criterios mismos que ese discurso define como válidos para la existencia de cualquier discurso. Si el meta-lenguaje se refiere, en un sentido obvio, al lenguaje que justifica o explica, él mismo no descansa en algo que pueda justificarse o explicarse. Estas filosofías (incluyendo aquí a las cosmovisiones, teorías, interpretaciones, e incluso disciplinas que comparten la estructura descripta) apelan a la noción de "límites", explícita o implícitamente. Las entidades del tipo B son por definición las que delimitan, definen un campo, confieren la verdadera entidad e identidad a las cosas al posibilitar su relacionabilidad con otras cosas, dan 'aliento' a lo que de otro modo sería inerte, voz a lo que sería mudo, luz a lo que sería oscuro. Y la operación demarcatoria tiene que completarse no sólo explicitando su función positiva y pretendidamente primaria -fundar un objeto del discurso o la teoría, demarcar un territorio para comenzar a habitarlo- sino también indicando que hay algo más allá del límite o el límite mismo en cuanto no coincide con lo delimitado, donde reaparecen los rasgos que caracterizaban al reino de las entidades del tipo A antes de ser iluminadas por las entidades del reino B, pero en un nivel más elevado³. Ahora bien, el aspecto que más arriba indicaba como relacionado con este hecho está referido a la posición de una explicación de ese tipo -posición inargüible, indiscutible, inmodificable, y por tanto, última⁴- en su relación con lo que decimos cuando no apelamos a ellas. Para expresarlo mediante una pregunta: ¿la interpretación profunda corrige la interpretación superficial o necesita de la explicación superficial para que pueda desempeñar su papel corrector?.

La pregunta, como en general esta exposición, padece los efectos de una formulación demasiado general. Para introducir alguna precisión, y hacer además justicia a filosofías como las de Platón, Kant o Wittgenstein, habría que tomar en cuenta una distinción entre, por

ejemplo, creencias ordinarias o meras opiniones, conocimiento bien fundado, y fundamentación del conocimiento (aceptando que estos tres niveles toman como eje de la interpretación el problema del conocimiento, lo cual es válido para kant pero no para Platón o Wittgenstein). Las creencias u opiniones ordinarias no están en el mismo nivel que el conocimiento. Este a su vez, para que la interpretación tenga un cometido, debe tener la doble posibilidad de ser conocimiento mal fundado o no fundado o conocimiento bien fundado. La interpretación pretende pasar del primero al segundo, obviamente sin abolir el segundo. Las creencias ordinarias permanecerían infundadas, en el mejor de los casos justificadas por su utilidad y en el peor admitidas solamente por su inevitabilidad⁵.

Pero si a la corrección se le suma el carácter profundo de la explicación correctora, tenemos que habría por lo menos una tensión entre delimitar y reducir. Ciertas filosofías han pretendido sólo lo primero, quedándose todo el tiempo en el límite, para fundamentar, positivamente, y para detectar los intentos de trasvasamiento de esos límites, negativamente. Aclarar y curar. Otras, en cambio, compartiendo una estructura similar de pensamiento, han tendido a reducir, es decir, a absorber un dominio en el otro. Esta tendencia culmina en la admisión de un único reino, profundo pero investigable y descubrible, cuyo conocimiento exige tratar a los dichos sobre los otros supuestos mundos como aparentes, superficiales o residuos mitológicos de épocas ignorantes. Entre ambos polos, “descubrir-establecer las condiciones de lo cognoscible o decible” y “traducir lo dicho a un lenguaje que se refiera a lo único a lo que puede referirse un lenguaje”, hay un camino ambiguo en el medio que consistiría en “interpretar lo dicho desde una esfera que habla pero que no se puede decir”. En este caso, la interpretación profunda necesita de la superficial, no sólo como su razón de ser sino como la razón de su supervivencia. Esta sería entonces la paradoja a que me refería más arriba: por una parte, una instancia objetiva más profunda “descubre” (y es “descubierta” por un discurso que es capaz de “ver” esa profundidad) que aquello en lo cual reside nuestra relativa confianza práctica, el mundo corriente, los otros con quienes entramos en diversas relaciones y nosotros mismos en ese marco, obedece en realidad a una ‘legalidad oculta’, pero que, esa legalidad opera porque y en la medida en que seguimos (o fatalmente seguiremos) en el “engaño”, creyendo que el ámbito superficial es el todo de nuestro universo real y de relaciones. Este parasitismo no es provisorio, puesto que no hay esperanzas de que el engaño se

disipe. Es inherente y caracteriza las relaciones esenciales entre lo visible y lo oculto⁶.

Según Rorty⁷ habría tres visiones diferentes acerca del lenguaje entre los filósofos contemporáneos- y podríamos liberalizar su caracterización extendiéndola a otros objetos y a las posiciones metafilosóficas que los discursos sobre esos objetos implican-. Las denomina expansionista, reduccionista y la que él suscribe -y que vincula a los desarrollos del 2do. Wittgenstein en la obra de D. Davidson- contingentista, pero que con un término un poco más preciso y apropiado para Rorty podríamos llamar pragmatista.

La primera coloca al lenguaje por encima de los sujetos que tienen comportamientos lingüísticos. Sostiene, en razón de ello, que el lenguaje no es un instrumento de comunicación sino sólo secundariamente, y que originariamente es "el lenguaje el que habla". La segunda, que sostiene la creencia en un "lenguaje básico" (esta tesis sería una generalización de la idea según la cual por cada ámbito de objetos hay sólo un "lenguaje básico", el que expresa conocimiento bien fundado) y que enfrenta la existencia de diversos lenguajes o maneras de hablar y la presuposición de que esos diversos lenguajes tratan acerca de objetos de diverso tipo, defendiendo la necesidad de reducirlos al único lenguaje verdaderamente referencial, condición de un lenguaje plenamente cognoscitivo, provisto por el sistema de oraciones que constituye, en cada época, el estado actual del conocimiento científico⁸. Y finalmente, las posiciones que consideran que los diversos lenguajes tienen su adecuada justificación en el uso que de ellos hacen los sujetos, en el contexto de las prácticas sociales en las que se involucran, en la medida en que dicho uso se relaciona con los diversos propósitos que dan sentido a esas prácticas.

La primera posición plantea una visión del lenguaje a escala no humana, la segunda defiende una manera única y posible de obtener un lenguaje adecuado a su objeto, pero ambas corrigen, una desde una esfera superior, rigurosamente hablando inaccesible, la obra desde una esfera en proceso de accesibilidad. La primera ve a los otros lenguajes pretendidamente controlados o dominados por los hablantes como caídas en el mundo A, como "habladurías"; la segunda los ve como errores, o ignorancias progresivamente corregibles. En ambos casos, la interpretación expansionista y la reduccionista tienen una tarea que cumplir frente a la caída o el olvido o frente al error o la ignorancia.

El "lingualismo" así definido -si cabe esta expresión para la posición expansionista- remite más bien a una noción de lo "originario" -en el

doble sentido de fundamento y origen epocal- que a una idea de lo "profundo". Desde un fondo "originario" se ha operado un proceso de ocultamiento o caída, que como tal proceso llevaría a un término, y admitiría la esperanza de un develamiento. La idea del error o la ignorancia es también progresiva, historizante, pero enteramente horizontal. Su noción de lo "profundo" es bastante inocua, puesto que su accesibilidad está garantizada por métodos aceptados por la práctica de la investigación misma, y por esa razón, son modificables y perfectibles. Finalmente, la tercera, a escala humana como la segunda, desdiviniza al lenguaje y lo admite en sus diversas formas. No se asigna a sí misma una tarea de similar magnitud que las anteriores, pero si es una visión alternativa debe al menos proporcionar una explicación alternativa.

Si estas caracterizaciones son genéricamente correctas, es decir, si se aplican aproximadamente bien a casos concretos, entonces tendríamos tres "actitudes" filosóficas. Una, que nos pide que consideremos a nuestro variable mundo A y a nuestras descripciones de él, como una caída progresiva, como una pérdida, mostrando, en el mejor de los casos, cómo efectivamente esa condición se ha ido expresando (y acentuando) en formas diversas de la relación humana con lo inmediato y con el origen perdido. Pide asimismo que pensemos en nuestra redención como una posibilidad o bien de retorno o bien de superación, pero no puede, por la misma caracterización ofrecida tanto de la condición originaria como de la distancia que ya fatalmente media con ella, más que indicar nuestras faltas desde una óptica que no es la nuestra.

La otra, que defiende la humana posibilidad de corrección y automejoramiento, es decir, que confía en que tenemos las herramientas para un proceso tal, y que los resultados que ese esfuerzo exhibe hasta aquí demuestran autoevidentemente que ese esfuerzo merece la pena. No defiende ninguna idea filosóficamente recalcitrante de algún transmundo, pero propone una tarea, hacia afuera de la propia investigación, cuanto menos de divulgación de los beneficios que el conocimiento, definido de un modo más o menos acotado por métodos, ofrece respecto de otros esfuerzos desviados o remanentes de estadios "oscuros" o ignorantes⁹. Muchas veces la divulgación es sólo una forma refinada de imposición.

Finalmente, una tercera actitud, filosóficamente menos activa, prefiere dejar que el cambio emerja de la propia experiencia humana (incluyendo la filosófica) en sus múltiples facetas o dimensiones.

confiando en que ni un origen o término trans-humano ni una única meta humana progresivamente asequible son ni necesarias ni posibles para explicar el comportamiento humano variable y multidireccional en el único mundo posible, el mundo A. Para esta actitud correspondería la máxima citada con aprobación por Wittgenstein: "Cada cosa es lo que es y no otra cosa"¹⁰.

Si enfatizamos la oposición entre la visión expansionista y la reduccionista por su opuesta perspectiva -una trans-humana y la otra humana-, la segunda se asemeja a la visión pragmatista. Si, en cambio, enfatizamos la semejanza que existe entre ambas desde el punto de vista de la unicidad de sus respectivas perspectivas, frente al pluralismo de la visión pragmatista, las afinidades se alteran, de modo que el expansionista y el reduccionista se oponen al pragmatista. Desde la óptica que venimos analizando, a saber, la suposición de que existen dos niveles de realidad y dos (o más) lenguajes acerca de ellos, donde uno, el más profundo, originario o verdaderamente real explica (contiene, subyace o reduce) al otro, es cierto que expansionismo y reduccionismo se parecen en cuanto defienden afirmaciones del tipo "Esto es realmente sólo esto".

"Less is more"

El pragmatismo es una concepción filosófica que no tiene buena reputación. Su descrédito actual en nuestro medio se vincula con el uso que sufren algunos de sus lemas en el contexto de nuestra propia situación cultural de deflación del debate ideológico y de pérdida del sentido de futuro como un proyecto social debatido¹¹. No repasaré esos rechazos, ni tampoco los que provienen de muy diversas presuposiciones y concepciones globales de la filosofía, la verdad, y cuestiones conexas. Los usaré como telón de fondo, asumiendo que el lector está familiarizado más con ellos que con el pragmatismo. Propondré, en cambio, un comentario sobre algunos aspectos salientes de esta corriente de pensamiento, reconstruyendo parte de su historia. Para ello, comenzaré con la caracterización que se hace del pragmatismo, para revisar, si cabe, las doctrinas que se le atribuyen asumiendo que gran parte de las críticas que ha sufrido derivan de esa caracterización de base. Por otra parte, comentaré algunas de las principales tesis (tomando por tales sólo aquellas grandes líneas en las que coinciden los diversos pragmatismos conocidos) para mostrar que las versiones tomadas por sus críticos han banalizado más que comprendido esas tesis.

Retomando la tradición norteamericana inaugurada por J. Dewey, Rorty cita con aprobación el lema "less is more" (menos es más) como característico del pensamiento pragmatista. Los críticos de Rorty piensan, seguramente, que en el lema mismo está contenido el peor de los cargos que cabe hacerle a esta filosofía: el de simplificar todo para no explicar adecuadamente nada, el de desplazar los problemas más que encararlos, y, en no menor medida, y consecuentemente, el de propender a una actitud de renunciamiento intelectual y también moral. Estas estrategias disolucionistas son típicas del pragmatismo, pero no son de su exclusiva propiedad. En cualquier caso, merecen mayor comentario que un declarado amor por las complejidades o por las profundidades.

Se sobrentiende que pragmatismo es casi sinónimo de "efectismo": se considera que el punto de vista del pragmatista es aquél que sólo se interesa por los efectos de lo que se dice o se hace. Que el pragmatismo considera a las cosas excluyentemente desde la óptica de lo que éstas son capaces de producir, efectuar o modificar. La mirada sobre las consecuencias, es verdad, no es la más tradicional en filosofía. Las más vigorosas tradiciones filosóficas han creído necesaria e inalienable la mirada hacia las primeras o últimas causas de las cosas (de todas las cosas o de cierto universo ontológico particular) y, en lo posible, han defendido una jerarquía de la mirada filosófica orientada hacia las causas de todas las cosas. Atender a los efectos producidos es profesar un exceso de respeto por los hechos, y un exceso de desdén por las causas de los hechos, por las explicaciones. En general, se piensa, los pragmatistas dan por supuesta la distinción entre buenos y malos efectos, y dan por supuesta también una capacidad humana compartida para manipular esa distinción. Se piensa, en consecuencia, que el pragmatista elogia los efectos buenos y condena los malos, o para expresarlo mejor, juzga los dichos o los hechos, las acciones en general, por su capacidad para producir efectos buenos o malos. En este último sentido, el pragmatista es un utilitarista con el agregado de algunas tesis generales, negativas, respecto de que no hay nada más que indagar acerca de las cosas que su capacidad para producir efectos, que las cosas no tienen esencia o naturaleza, que las explicaciones posibles y necesarias son siempre finalistas o consecuencialistas, etc.

Otra frecuente motivación de los pragmatismos ha sido el deseo de evitar las generalizaciones apresuradas y las teorías globalizantes, propuestas desde la filosofía como explicaciones últimas y abstractas¹². Han promovido, para ello, el interés irreductible por las situaciones

particulares en sus contextos específicos, reivindicando la condición activa de la realidad, y más aún, la idea de que lo real es una construcción, y no una naturaleza dada y, por lo tanto, un ámbito de intervención humana, individual o social. Un modo de des-sustancializar la realidad, de desplazar la óptica realista tradicional que parte de la distinción primaria entre subjetivo y objetivo, es, precisamente, relacionando lo subjetivo con lo objetivo inicialmente: el modo peculiar del pragmatismo para entender esta relación consiste en una diferente comprensión de lo subjetivo y lo objetivo, rechazando las versiones dualistas (mente-cuerpo, conocimiento-interés, intelecto-sensación, etc.; realidad-apariencia, esencia-accidente, causa-efecto, etc.), y considerando, en cambio, a la realidad como una interacción de lo subjetivo y lo objetivo, siendo y haciéndose, actuando e interactuando, y no incorporando a la descripción y la comprensión de la realidad otra cosa que los mismos elementos que, en principio, todos somos capaces de admitir que intervienen, efectivamente, en su existencia. La óptica humana, la escala antropológica de las concepciones pragmatistas, si quiere dar cuenta efectivamente de las diversas modalidades de la realidad, está obligada a ser pluralista, o mejor aún, a no pronunciarse nunca definitivamente sobre lo que es humanamente correcto en términos de normas generales verdaderas (acordes con la naturaleza humana, o con la naturaleza humana ideal). Debe, si quiere mantenerse fiel a sus premisas, admitir que la experiencia humana en sus diversas expresiones es en cada caso la última palabra. Puede, sin embargo, elegir, preferir, proponer, en función de los mismos criterios que emplea para la descripción general de la acción humana y de la constitución humana, práctica, de la realidad. Más aún, debe evitar la actitud impasible o indiferente implícita en el principio relativista de que todo vale igual, todo da lo mismo. Si el criterio pragmatista se pudiera enunciar, en términos muy generales, con la expresión "si funciona, vale", tendríamos, por una parte, una fórmula para comprender cuántas más posibilidades que las propias o las ya ensayadas funcionan, y por lo tanto una fórmula para comprender las diferencias, pero además, contaríamos con el criterio suficiente para distinguir (contra el principio 'imposible' del todo vale) entre realidades y sofisterías, entre posibilidades humanas experimentadas y pseudo-experiencias de 'efectos' intangibles. Las disquisiciones de James pueden ayudarnos a comprender la amplitud de la óptica pragmatista. Baste reparar en su exquisito estudio sobre las *Variaciones de la experiencia religiosa*. El propio James insistió en que

“lo bueno” asume formas diversas y no debe asimilarse a lo utilitario en sentido estrecho (satisfacción de necesidades primarias de subsistencia o preservación de la especie)¹³. Para comprender lo segundo, la posibilidad de preferir o de proponer conductas, acciones, formas de organización social o de creación cultural sin referencia a criterios externos y previos de verdad, se pueden releer las reconstrucciones históricas de Dewey así como también sus magníficas utopías. Una magnífica síntesis de algunas de estas dimensiones de la perspectiva pragmatista la proporciona Peirce, cuando afirma: “La filosofía debería imitar en sus métodos a las ciencias exitosas y proceder a partir de premisas tangibles que puedan ser sujetas a cuidadoso examen, y confiar más en la cantidad y variedad de sus argumentos que en la capacidad conclusiva de cualquiera de ellos. Su modo de razonar no debe formar una cadena que no es más fuerte que su eslabón más débil, sino una cuerda cuyas fibras pueden ser muy delgadas con tal de que sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conectadas.” (*Collected Papers*, vol. V, secc. 5265)

La dificultad de asociar al pragmatismo con otros ismos filosóficos ha contribuido a confundir la discusión, y ha provocado en gran medida el rechazo de este pensamiento. Implícitamente o no, se sostiene que carece de profundidad filosófica, que reduce los problemas o que da soluciones superficiales y unidireccionales. Esta confusión deriva, en parte, de dos orientaciones muy fuertes y contradictorias en el pragmatismo, las que Rorty caracteriza como la orientación cientista, y la orientación holista¹⁴. La primera, destinada al público en general, con un propósito liberador, experimentalista, innovador. La segunda, con un propósito también crítico pero orientando hacia el contexto y la tradición filosóficos, y con un propósito anti-reduccionista: evitar la tentación típicamente filosófica de encontrar un ámbito neutral e irreductible de investigación, que pretenda colocar a la propia disciplina fuera del curso histórico del resto de los saberes y de la cultura. La primera tendencia predominó bajo la búsqueda de un método confiable para la investigación, que liberara al hombre en general del dogmatismo y de la adhesión acrítica a viejos dogmas morales y a la intelectualidad filosófica de los devaneos abstractos y la inevitable irresolubilidad de sus problemas. La segunda tendencia, holista, pretendía en cambio desalentar a los filósofos de la búsqueda de esencias irreductibles y supratemporales, de explicaciones universales e incluso de la misma pretensión de aportar teorías verdaderas acerca de la realidad. Para

usar expresiones caras a pragmatistas contemporáneos, el primero es un **pragmatismo metodológico**, y el segundo, un **pragmatismo sin método**¹⁵. Mientras el primero sigue reivindicando la búsqueda de la verdad y la posibilidad del incremento de nuestro conocimiento, afirma que es mejor hacerlo con criterios pragmatistas que con teorías dependientes de algún presupuesto acerca de la naturaleza de las cosas por conocer. El segundo, reniega del método, porque lo considera adherido a lo que considera un prejuicio cientificista, conforme al cual todos los discursos a excepción del científico, se encuentran en inferioridad de condiciones epistemológicas, razón por la cual o bien deben intentar acomodarse al paradigma de las ciencias bien consolidadas o bien deben reducir sus pretensiones al campo de la esfera privada o de la esfera humana no intelectual.

Rorty sintetiza las objeciones filosóficas contra el pragmatismo, provenientes de dos tradiciones diferentes, la filosofía continental y la filosofía analítica. Ambas han visto al pragmatismo como una filosofía fuera de época, una filosofía “que floreció en los primeros años de este siglo en una atmósfera casi provincial, y que ha sido ahora o refutada o *aufgehoben*”¹⁶. Aunque ambas tradiciones contemporáneas comparten en términos generales el objetivo crítico del pragmatismo, lo que Rorty denomina genéricamente “platonismo”, la primera sostiene que la crítica pragmatista es insuficientemente radical, y la segunda, que es insuficientemente rigurosa.¹⁷

El pragmatismo fue fundado por los filósofos norteamericanos Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1895-1951). Aunque las diferencias entre ellos son notables, comparten algunas concepciones generales, más bien negativas pero decisivas. El término fue acuñado por James tomando el sentido del griego *pragma*, acción. Dewey, por su parte, vinculó el significado de esta concepción con la distinción kantiana entre lo práctico, referido a las leyes morales y lo pragmático, referido a la experiencia. La esfera práctica atañe a las leyes a priori que regulan la conducta humana, y la esfera pragmática, al dominio de las artes y la técnica. Peirce, el fundador, quería evitar que su filosofía se confundiera con la divulgación que de ella emprendiera James, y acuñó un término propio, **pragmaticismo**, con el cual quería definir un método de clarificación del sentido, de aclaración de las ideas abstractas que intervienen en el razonamiento.

El pragmaticismo peirceano está condensado en la célebre máxima pragmática:

“Considera qué efectos, que presumiblemente pueden implicar consecuencias prácticas, concebimos que comporte el objeto de nuestra concepción. En tal caso, nuestra concepción de dichos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto.”¹⁸

El objeto, la acción o el pensamiento significan los efectos que dicho objeto, acción o pensamiento, comportan: concebir esos efectos, y sus consecuencias prácticas, es ya concebir el objeto. Negativamente, la máxima indica que toda otra consideración o punto de vista son superfluos para el pragmaticismo. Por otra parte, es claro que la máxima apunta a una inversión del punto de vista filosófico, que deja de considerar al objeto, acción o pensamiento como efecto de una causa que se procura descubrir, y comienza a mirarlo sólo como un conjunto de efectos cuyo despliegue exige una consideración del objeto mismo relativamente a sus consecuencias futuras, a su incidencia en la acción.

En “Cómo hacer claras nuestras ideas” (1878) abunda en el principio de modo más claro:

“...la creencias son reglas para la acción... Si hubiera alguna fracción de un pensamiento que no produjera ninguna diferencia en las consecuencias prácticas del pensamiento mismo, entonces esta fracción no sería un elemento propio del significado del pensamiento. Para desarrollar el significado de un pensamiento... hemos de determinar qué conducta puede producir; esta conducta es para nosotros su único significado; y el hecho tangible en la búsqueda de todas las distinciones intelectuales es que no quepa ninguna tan sutil como la que consiste tan sólo en una posible diferencia en la práctica. Para conseguir una claridad perfecta en nuestra reflexión sobre un objeto, hemos de considerar qué sensaciones, inmediatas o remotas, concebimos; qué podemos esperar de él y qué conducta hemos de disponer en caso que el objeto fuera verdadero. Nuestra concepción sobre el objeto, siempre que esta concepción ostente un significado positivo, arranca de la concepción de estas consecuencias prácticas.”¹⁹

El significado de una aserción o un pensamiento es la forma en que llega a producir efectos sobre la conducta humana, o “el propósito racional de la acción que diseña”, el cual consiste en “las consecuencias verosímiles sobre la conducta vital”²⁰ Peirce se propone encontrar un método que dé cuenta de las condiciones en general de la adquisición de creencias estables que regulan la acción humana en cualquier situación y para cualquier propósito²¹, pero estas condiciones son pragmáticas en el sentido en que dependen de estructuras sociales e históricas, en una comunidad de investigación semióticamente caracterizada. En este punto Peirce toma de Kant el propósito pero cambia la óptica trascendental, supra-histórica, por la semiótica intersubjetiva, una comunidad social de interpretantes de signos.

Aunque Peirce procuró distanciarse de la divulgación que James hizo del pragmatismo, fue éste quien proveyó algunas interesantes claves para la interpretación de la máxima peirceana. En sus “Lecciones sobre el pragmatismo”, James afirma que el pragmatismo no es una teoría sino prioritariamente un método “para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables”, y que consiste en “interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas”. Más aún,

“Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte.”²²

Intentando aclarar y difundir el pensamiento contenido en la máxima peirceana, James agrega que puesto que nuestras creencias son reglas para la acción, para determinar su significado es preciso determinar qué conductas son adecuadas para que esas creencias se conviertan efectivamente en reglas de la acción. Igualmente para determinar el significado de un pensamiento, puesto que “no existe ninguna distinción mental que sea otra cosa que una diferencia de práctica.” James propone lo que denominó una “prueba de la diferencia”, expresada en una pregunta típicamente pragmática a la que debe someterse aquello que se intenta dilucidar:

“¿En qué aspectos variaría el mundo si fuera cierta esta alternativa o la otra? Si no puedo encontrar nada que llegue

a ser diferente, entonces la alternativa no tiene sentido. Sorprende advertir cuántas discusiones filosóficas perderían su significación si fuera sometidas a esta sencilla prueba de señalar una consecuencia concreta. (yo subrayo)...no puede existir diferencia en una verdad abstracta que no tenga su expresión en un hecho concreto y en la conducta consiguiente sobre el hecho impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo. Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencias nos ocurrirían... si fuera cierta ésta o aquella fórmula acerca del mundo. (Yo subrayo)²³

La "inversión pragmática" que expresa la máxima cambia la actitud filosófica: propone abandonar las primeras categorías o principios "y mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos."²⁴

En otra de sus conferencias, James aclara la concepción pragmatista de la verdad, oponiéndola a las teorías que defienden la idea de una "reproducción exacta" de la realidad.

Conocer, para el pragmatista, no es alcanzar un estado definitivo de reproducción irrevisable de la realidad, sino más bien, "poseer instrumentos de acción". "Concordar con la realidad" no es una propiedad de ciertas ideas respecto de la naturaleza de las cosas que reflejan, sino "orientarnos bien, armonizando con ideas previas de un modo progresivo, satisfactorio y armonioso"²⁵ El pragmatista entiende la palabra "adecuación" de un modo completamente práctico y no literal. Si la verdad debe entenderse como una propiedad de las ideas en cuanto instrumentos regulativos de la acción humana, "la verdad es una especie de lo bueno":

"Nuestra obligación de buscar la verdad es parte de nuestra obligación general de hacer lo que vale la pena."²⁶

Para el pragmatismo entonces, tal como ha sido presentado en términos muy generales, las ideas centrales son las siguientes: a) no hay ningún tipo de entidades incondicionadas, supratemporales o irreductibles; b) la filosofía no debe ocuparse de descubrir (tampoco de postular) tales entidades, puesto que éstas no existen (ni son necesarias)²⁷; c) de todo ello se sigue la necesidad de redefinir la filosofía, su objeto y sus herramientas. Cada una de estas ideas merecería una consideración específica, que postergamos para otra

oportunidad.

Nuestra provisoria síntesis de la alternativa pragmatista vuelve sobre la máxima pragmática, enfatizando que tiende a evitar cualquier idea de los transmundos (o submundos) -independientemente de si se propone principalmente este objetivo- y en este sentido contribuye, al llamar la atención sobre la relación entre los objetos y sus efectos en otros objetos, sobre los sujetos en su relación con otros sujetos, a permanecer todo el tiempo entre las entidades del tipo A, y proveer, al mismo tiempo, una explicación no ingenua, es decir, una explicación de cada uno de los individuos respecto de su existencia, accesibilidad o expresabilidad. Expresado en términos no estrictamente filosóficos, la máxima tiene (entre otras) su moraleja: no te eleves para decir algo, dilo desde donde te encuentras. Y tiene también su enigma: nunca sabes del todo bien (al menos no mientras actúas) dónde en verdad te encuentras. Con la moraleja la tarea es negativa. Con el enigma, tienes de qué ocuparte. Como afirma Putnam, "el corazón del pragmatismo -el de James y el de Dewey, si no el de Peirce- fue la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente."²⁸

No es ocasión de considerar la corrección de la propuesta metodológica o teórica (la máxima ha sido interpretada en uno o ambos sentidos) de esta recomendación peirceana, ni siquiera la de considerar exhaustivamente si consigue, en su propio marco, satisfacer las necesidades para las cuales las otras filosofías requerían la aludida distinción entre dos tipos de entidades y dos tipos de discursos, aunque sin dudas esta sería una cuestión central para la adopción de la imagen alternativa propuesta por los pragmatistas. No me atrevo, finalmente, ni siquiera a arriesgar mis propias preferencias al respecto. A cambio de todo ello, sin embargo, creo que vale la pena que, junto a la defensa de uno u otro tipo de interpretaciones y estilos de pensamiento, se realice un parejo esfuerzo tendiente a explicitar algunas posibles implicaciones de aquello que se asume y de aquello que se critica. Estas consideraciones son un ensayo de ese tipo, y por tanto, tienen la pretensión de explicitar algunas otras razones (si diversas) de los propios entusiasmos y rechazos. Después de todo, ensayar elucidaciones de este modesto tipo es al menos una de las pocas tareas claramente específicas de la filosofía. O al menos eso creo. Así reinterpretado, el lema pragmatista "menos es más" cabe apropiadamente a este tipo de reflexiones (aunque no es seguro que a las reflexiones mismas).

Carolina Scott

¹ Incluido en este número de *Nombres*.

² Rescher, que defiende el modelo coherentista frente al fundacionalista, aclara que "...la circularidad, en un método o procedimiento cognoscitivo, sólo será negativa si incurre en la falacia de la petición de principio (*petitio principii*) impidiendo toda perspectiva de descubrir o corregir errores. La circularidad es inofensiva cuando es compatible con la revocabilidad: el potencial descubrimiento de errores". (*Sistematización cognoscitiva*, Siglo XXI, México, 1981, p. 115).

³ No es errado pensar que un caso paradigmático de esta situación la ofrece el *Tractatus* de Wittgenstein.

⁴ El carácter definitivamente seguro de los fundamentos epistemológicos presupone una distinción entre "datos básicos", invariantes fijos, y datos derivados, revisables, cuya contraparte ontológica sería la de una doble estructura de la realidad, la realidad "en sí" y la realidad aparente.

⁵ Los filósofos que defienden un esquema jerárquico de este tipo no tienen iguales opiniones sobre la realidad de las cosas ordinarias y la positividad de las opiniones ordinarias acerca de ellas. En Platón, por ejemplo, el mundo sensible y la *doxa* tienen una relación problemática con el mundo inteligible y la *episteme*: por una parte, el primero posibilita el "recuerdo" del mundo ideal del cual es copia, y, por lo tanto, puede suscitar o despertar el proceso de conocimiento de lo "verdaderamente real", las ideas. Pero por otra parte, el mundo sensible es la ocasión de la degradación y el "olvido" que, partiendo de la copia sensible, puede inducir un peligroso proceso de creciente distanciamiento del modelo ideal al activar la autonomía humana, es decir, la creación de copias de copias, simulacros sin ley ni modelo. Sin embargo, forma parte de la pretensión sistemática de Platón el no excluir este reino A. La propia forma dialógica de su pensamiento indicaría que el "camino ascendente" era asequible a todos y que a todos podía en principio persuadirse de emprenderlo.

⁶ En un contexto similar Rorty emplea esta noción, pero como no involucrando ninguna consecuencia paradójica. Se trata del artículo "Philosophy as a Kind of Writing" incluido en *Consequences of Pragmatism* (1982), (pp. 90-109), donde opone filósofos kantianos y filósofos no-kantianos de un modo análogo a la oposición kuhniana entre "ciencia normal" y "ciencia anormal", de modo que los segundos, anormales, son necesariamente parasitarios de los primeros. Rorty analiza la filosofía desconstruccionista de Derrida, y señala que "sin constructores no hay desconstruccionistas", del mismo modo que "sin normas no hay perversiones". Por ejemplo: "Derrida (como Heidegger) no tendría que producir ninguna escritura si no hubiera una "metafísica de la presencia" que superar". (p. 108) Cabe agregar que Rorty parece atribuir a Derrida la plena conciencia de este carácter parasitario de su propia posición y por lo tanto de la caducidad de su

“desconstruccionismo”, al asumir que la visión platónica, “logocéntrica”, objeto de sus críticas, no es inevitable ni por lo tanto insuperable. Esto mismo, a su turno, caería sobre su propio discurso. Pero ¿cuándo? Si esa posibilidad es pensada cuando cree en él, ¿cómo puede defenderlo? Si es una posibilidad que en el futuro se realizará, entonces ¿cuál es la ‘base’ en la cual descansa este ‘progreso’ (o esta fatalidad), si su tesis central es que “sólo hay textos”, una tesis tan general como cualquier otra tesis metafísica, pero tan antiesencialista como para impedir cualquier teleología o predicción? Por mi parte, no estoy persuadida de este punto.

⁷ En *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, (Paidós, Bs. As., 1991) cap. 1: “La contingencia del lenguaje”, pp. 31-32.

⁸ Las posiciones materialistas eliminativas en filosofía de la mente serían un caso de esto.

⁹ El error o la plena ignorancia se relacionan con el conocimiento, pero el reduccionista no quiere caracterizar a todo lo que no es conocimiento como error o ignorancia. Admite también un ámbito donde el conocimiento no es posible, pero donde tampoco lo es el error o la ignorancia, que es el ámbito de los valores. Esta distinción entre “mundo de hechos” y “mundo de valores”, defendida por los positivistas, ha permitido mantener y legitimar dos aspiraciones contradictorias, la búsqueda de certezas y el derecho a la existencia de creencias y formas de vida diferentes. [La discusión acerca de la insostenibilidad de esta dicotomía puede seguirse en la obra de H. Putnam, *Razón, Verdad, Historia* (1981), *The many faces of realism* (1987), y *Realism with a Human Face* (1990)]. Al ‘primer mundo’ le corresponde un “conocimiento no controversial”, conclusivo, mientras que al segundo se le reserva el terreno áspero del desacuerdo y la disputa. Así planteada, la dicotomía permite defender, en el más amplio de los casos, un “doble discurso”, realista respecto de los hechos, y relativista respecto de los valores. Esto sería admitir que gran parte de nuestra práctica de ensayar explicaciones para muy amplios campos de fenómenos está sumida en la más disgregadora irracionalidad. Pero, ¿qué sentido tendría mantener esta opinión y al mismo tiempo continuar sosteniendo y discutiendo creencias? Esta es una pregunta pragmatista, como califica Putnam a la pregunta de Davidson: “¿Cuál es el propósito de decir que los idiomas intencionales son de “segundo orden” si vamos a seguir usándolos?”. (En *The many faces of realism*, p. 70)

¹⁰ En *Estética, Psicoanálisis y Religión* (Sudamericana, Bs. As., 1976) Wittgenstein se refiere a la estructura de la interpretación psicoanalítica en Freud, para la cual propone esta lectura: “Estamos dispuestos a creer un montón de cosas porque son misteriosas.” Y agrega: “Muchas de estas explicaciones son adoptadas porque tienen un encanto peculiar. La imagen de que la gente tiene pensamientos subconscientes posee encanto. La idea de un submundo, de un sótano secreto. Algo escondido, misterioso.” (p. 80). En interpretaciones como la freudiana, caben afirmaciones del tipo: “Esto es realmente esto”, frente a las cuales Wittgenstein prefiere recordar “aquel

maravilloso lema: 'Cada cosa es lo que es y no otra cosa'." (p. 84)

¹¹ Esta no pretende ser una hipótesis general ni una siquiera parcialmente apropiada para explicar un fenómeno complejo como el que señalo. Una explicación más apropiada de las causas de este rechazo escapa a mis posibilidades, y también, afortunadamente, al propósito del presente trabajo.

¹² Rorty en "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" afirma: "Mi primera caracterización del pragmatismo es que es simplemente antiesencialismo aplicado a nociones como "verdad", "conocimiento", "moralidad" y objetos similares de teorización filosófica." (En *Consequences of Pragmatism*, p. 162)

¹³ En las "Conclusiones" de su libro, James propone una descripción pragmática del fenómeno religioso y de su carácter "eterno" para la vida de los hombres. Enfrenta la "teoría de la supervivencia", que concibe a las religiones como residuos anacrónicos, "una recaída atávica en un modo de pensamiento que la humanidad.. ha superado" (p. 539); "anacronismo cuyo remedio requerido constituye la desantropomorfización de la imaginación. Cuanto menos mezclemos lo privado con lo cósmico más permaneceremos en términos universales e impersonales y más verdaderamente seremos herederos de la ciencia." (p. 546). En cambio, afirma James, "...la religión debe ser considerada de alguna manera vindicada frente a los ataques de sus críticos, y parece que no puede tratarse de un simple anacronismo y supervivencia, sino que debe ejercer una función permanente, poseyendo o no un contenido intelectual y siendo éste, si tiene alguno, verdadero o falso." (p. 536) Más aún, cuestiona la supuesta "irrealidad" de los fenómenos religiosamente contruidos o explicados, en virtud del principio pragmático, y "de lo que podría llamarse la creencia instintiva de la humanidad"; "Dios es real desde el momento en que produce efectos reales". (p. 565) La religión, así entendida, "...no es una simple clasificación de hechos ya explicados en algún otro lugar, no es una simple pasión, como el amor, que mira las cosas bajo una luz rosada. Realmente, es algo más porque también postula hechos nuevos; el mundo interpretado religiosamente no es sólo la otra cara del mundo materialista, con un aspecto subvertido, sino que debe poseer por encima de la expresión alterada una constitución natural diferente, de alguna manera, de aquella que presentaría un mundo materialista. Debe ser de tal modo que se puedan esperar realidades diferentes y requerir conductas diferentes (yo subrayo)." (p. 567) James sostiene que esta visión "pragmática" de la religión es, además de la de los hombres religiosos comunes, la más profunda, puesto que proporciona a la religión "cuerpo y alma", porque "le permite reivindicar, como todo lo real ha de hacerlo, una serie de hechos característicos propios." (p. 567)

¹⁴ Deledalle, en "Présence du Pragmatisme", propone una caracterización análoga a la interpretación de Rorty de las dos vertientes, cientista y holista. Se refiere a los aspectos "científico y democrático" del pragmatismo, que, según el autor, impregnan el pensamiento contemporáneo más allá de las

confesiones o proclamaciones explícitas. (*Revue Internationale de Philosophie*, 1979, pp. 21-41).

¹⁵ La primera es la fórmula de N. Rescher, cuyo pragmatismo es de raíz peirceana, la segunda es de R. Rorty, quien se reconoce heredero de James y Dewey.

¹⁶ *Consequences of Pragmatism*, "Introduction", p. 17.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ "What Pragmatism is?", en *Collected Papers*, 5.422.

¹⁹ Citado por James, *op. cit.*, p. 488.

²⁰ Peirce, "What Pragmatism is" (1905), pp. 163 y 174.

²¹ Como señala Susan Haack, una de las diferencias entre Peirce y James respecto a sus concepciones de la verdad estriba en que mientras el primero intenta explicar el incremento de la verdad enfatizando "la totalidad de las verdades en el largo plazo", James lo hace pensando en las "verdades individuales en el corto plazo". Esta diferencia, según S. Haack, depende a su vez del contraste entre el realismo peirceano y el nominalismo de James. ("The Pragmatist Theory of Truth", *British Journal of Philosophy of Science*, 27 (1976), p. 235.)

²² *Pragmatismo*, Aguilar, Madrid, 1984, pp. 60-61.

²³ *Pragmatismo*, pp. 62-63. Esta "prueba de la diferencia" propuesta por James es un recurso argumentativo frecuente en la obra de Nietzsche, donde se convierte en una herramienta para la determinación del sentido de conceptos y tesis filosóficos. Los criterios para la "prueba" son también pragmáticos en Nietzsche: sus conclusiones negativas generalmente coinciden en atribuir un carácter "ocioso" o "superfluo" a dichas creencias, y la tarea filosófica que le sucede a esta conclusión consiste en buscar mejores explicaciones para los fenómenos en cuestión. El 2do. Wittgenstein, cuyas afinidades con el pragmatismo son claras, abundó en "pruebas" de este tipo bajo el lema general "Lo que está oculto...no nos interesa", el cual significa, entre otras cosas, que si la entidad o proceso invocado para la explicación de un fenómeno (una práctica corriente) no mantiene con éste una relación interna, es decir, eficazmente regulativa, no contribuye en nada a la aclaración del fenómeno en cuestión.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ "Concepción de la verdad según el pragmatismo", en *Pragmatismo*, p. 173.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Parte de la argumentación en favor de estas dos tesis la obtiene Rorty de una relectura de la historia de la filosofía, tendiente a mostrar cómo las entidades sucesivamente propuestas por los filósofos fueron progresivamente absorbidas y naturalizadas por otras disciplinas. El último de los intentos de edificar una filosofía primera, la filosofía del lenguaje de tradición analítica, que se ocupe de algo que no puede ser naturalistamente explicado, el significado, habría sido también absorbido por la "naturalización de la

semántica” debida, según Rorty, a la radicalización de la segunda filosofía de Wittgenstein en la obra de D. Davidson. Rorty atribuye a Davidson el haber roto definitivamente con la idea de que el lenguaje es un “medio de representación” o de “expresión”. (*Contingencia...*, p. 30 y ss.).

²⁸ *The many faces of realism*, Open Court, USA, 1991, p. 70.