

# Sentido y proyección del humanismo en el pragmatismo de William James

Autor:

Rossi, Paula

Tutor:

Cabanchik, Samuel

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía

# **Sentido y proyección del humanismo en el pragmatismo de William James**

Paula Rossi

**Tesis doctoral dirigida por el**

**Dr. Samuel M. Cabanchik**

## INDICE GENERAL

Agradecimientos.....	Págs 5
----------------------	-----------

## INTRODUCCIÓN

A. Hipótesis de trabajo.....	8
B. Generalidades del pragmatismo.....	15
B.1. La génesis del movimiento pragmatista.....	15
B.1.1. Norteamérica: vocación religiosa, científica y retórica.....	15
B.1.2. <i>The Metaphysical Club</i> .....	21
B.2. El estilo patchwork del pragmatismo.....	27
B.2.1. Los “parecidos de familia”.....	27
B.2.2. Un contraste interesante: Charles Peirce y William James.....	33
Referencias bibliográficas.....	45

## DESARROLLO

### PARTE I. El humanismo como clave de lectura

Cap. 1. Las mil caras del humanismo.....	51
1.1. Tradiciones humanistas.....	51
1.2. Algunos humanismos contemporáneos.....	56
Cap. 2. Un “aire de familia” humanista: James, Dewey, Schiller.....	67
2.1. El humanismo pragmatista de F. S.C. Schiller.....	67
2.2. El instrumentalismo de Dewey.....	73
Cap. 3. Temperamento y filosofía.....	81
3.1. La personalidad de William James.....	81
3.2. Pragmatismo y humanismo.....	85
Referencias bibliográficas.....	89

## PARTE II. Antecedentes del humanismo jamesiano

Cap. 4. Aportes de <i>The Principles of Psychology</i> .....	93
4.1. Conciencia personal: flujo y selección.....	94
4.2. Self: íntimo, social y emocional.....	102
Cap. 5. Aportes de <i>The Will to Believe</i> .....	106
5.1. Derecho a creer.....	108
5.2. Explorando tensiones: racionalidad, ciencia y sentido común.....	118
Cap.6. Aportes de <i>The Varieties of Religious Experience</i> .....	124
6.1. Dios como fuente de energía moral.....	125
6.2. La buena vida: el evangelio del abandono.....	132
Referencias bibliográficas.....	137

## PARTE III. Sentidos del humanismo jamesiano

Cap. 7. Notas sobre el <i>sentido moral</i> .....	141
7.1. Verdad como ajuste y ganancia.....	142
7.2. Respuesta a críticas y malentendidos.....	148
Cap. 8. Notas sobre el <i>sentido gnoseológico</i> .....	153
8.1. Empirismo radical y experiencia pura.....	154
8.2. De los conceptos a las sensaciones.....	159
Cap. 9. Notas sobre el <i>sentido ontológico</i> .....	170
9.1. El problema de lo uno y lo múltiple.....	171
9.2. Intimidad, libertad y meliorismo.....	176
Referencias bibliográficas.....	181

## PARTE IV. Proyección del humanismo jamesiano

Cap. 10. Putnam o <i>la filosofía de rostro humano</i> .....	186
10.1. Del realismo metafísico al realismo pragmático.....	187
10.2. Las imágenes morales del mundo.....	194
Cap. 11. Rorty o <i>la construcción de un futuro mejor</i> .....	198
11.1. El mundo felizmente perdido.....	199

11.2. De la conversación al sentimiento.....	206
Cap. 12. Davidson o <i>de la imposibilidad del planteo escéptico</i> .....	212
12.1. Significado, verdad e interpretación.....	212
12.2. Coherencia, triangulación y comunicación.....	217
Referencias bibliográficas.....	223

## CONCLUSION

La ambición de James.....	227
---------------------------	-----

<b>Apéndice bibliográfico.....</b>	<b>230</b>
------------------------------------	------------

## Agradecimientos

Con esta tesis, culmina una etapa –iniciada hace ya varios años- de investigación, curiosidad y aprendizaje en torno a la figura de William James. Quisiera agradecer a diversas personas e instituciones que, de una manera u otra, me han prestado su apoyo.

En primer lugar, mi profundo agradecimiento al Dr. Samuel Manuel Cabanchik, director de esta tesis, por su guía constante, consejos, orientación y confianza en mi labor investigadora. Asimismo, agradezco a Daniel Kalpokas, a Angel M. Faerna y a Ramón del Castillo por inspirar mis lecturas pragmatistas a partir de sus agudas reflexiones en diversos encuentros, libros, artículos y ponencias.

En segundo lugar, mi agradecimiento a la Universidad de Buenos Aires (UBA) por ofrecerme, desde mis estudios de grado y postgrado, la posibilidad de aprender a entender la filosofía desde una pluralidad de perspectivas y experiencias; y mi gratitud al Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET) por la beca doctoral que me fue concedida durante cinco años.

Por último, y personalmente, el reconocimiento a mi familia. A mis hijos, Camila y Santiago, por la paciencia, el amor y la facilidad con que me cedieron “horas de juego”. Y, a mi compañero de vida, Diego, sin cuya incondicional presencia me hubiera sido imposible realizar esta *apuesta*.

A mi madre, por *su* apuesta

# **INTRODUCCIÓN**

## A. Hipótesis de Trabajo

William James (New York, 1842-1910) se destacó como una de las figuras de mayor relieve del pensamiento norteamericano de todas las épocas. Gracias a él, el pragmatismo clásico se popularizó no sólo en Estados Unidos sino también en Europa. El secreto de su popularidad no residió únicamente en la forma de su escritura sino fundamentalmente en lo que logró transmitir con ella: un análisis e interés profundo en las relaciones existentes entre el hombre y su entorno. Pero, *¿en qué consiste el aporte distintivo de James dentro de la tradición pragmatista clásica?*

Cuando se intenta dar cuenta del *aporte distintivo* de William James dentro de la tradición pragmatista clásica, se obtienen múltiples respuestas: hay quienes sostienen que su aporte distintivo fue el pluralismo; otros dirán que fue el empirismo radical, o su individualismo. Ciertamente, todas estas caracterizaciones tienen asidero en el pensamiento jamesiano. Sin embargo, a nuestro parecer, hay una característica que involucra a todas las anteriores y da cuenta más propiamente del aporte y especificidad del pragmatismo jamesiano: su *humanismo*.

Las palabras de su amigo, el intelectual francés Emile Boutroux, abonan esta idea cuando sostiene:

Profesaba este gran escritor [William James] que una filosofía tiene su raíz en la vida, no en la vida colectiva, impersonal, de la humanidad, abstracción de escuela, sino en la vida concreta del individuo, la única que verdaderamente existe (1921, p. 15).

De hecho, por formación y carácter, James se inclinó a reflexionar sobre los problemas vitales del hombre a la hora de elegir el camino hacia la buena vida. Su pragmatismo fue,

pues, un *humanismo*. Y fue esta acentuación en la experiencia particular -junto a su ardua defensa de un empirismo radical y plural- aquello que lo diferenció claramente de los demás pragmatistas clásicos.

Mientras que el punto de partida de Ch. S. Peirce, J. Dewey y C. I. Lewis es la *comunidad* (científica o social), James partirá del *individuo concreto* –entendido como ser libre y en continua interacción con el medio que lo rodea- y a partir de allí, dará cuenta del sentido de la diversidad de las experiencias humanas.

No obstante, aunque James en varias obras (1907,1909<sup>a</sup>, 1912) adhiere explícitamente al *humanismo*, no resulta fácil -a primera vista- enumerar sus características ni diferenciarlo de otras propuestas filosóficas humanistas contemporáneas. Más aún, desde el desconocimiento de los rasgos fundamentales de su propuesta humanista, el pragmatismo de James ha sido duramente criticado y banalizado a punto tal que el propio James, en muchas de sus obras, no hizo otra cosa que reformular sus ideas principales y dar algún tipo de contestación a las críticas manifestadas por sus opositores.

En este sentido, resulta llamativo cómo una de sus obras más leídas y traducidas, *Pragmatism*(1907), pudo traerle a James tantos disgustos. Al final del prólogo de *The Meaning of Truth* (1909<sup>a</sup>) -definido en su subtítulo como “Una continuación de *Pragmatism*”- James cansado de tantas objeciones en su contra replica:

No he pretendido en las páginas siguientes examinar todas las críticas hechas a mi explicación de la verdad, tales como las de los señores Taylor, Mc Taggart, Moore, Ldd y otros (...) Me parece que algunos de estos críticos sufren mucho debido a su incapacidad casi patética para comprender las tesis que intentan refutar. Creo que la mayoría de sus dificultades están ya contestadas con anticipación en este volumen y estoy seguro de que mis lectores me agradecerán no añadir más repeticiones a la temible cantidad de lo ya dicho (1909<sup>a</sup>, p. 829).

Ha sido tal la falta de comprensión del pensamiento de James (véase, Ayer, 1968, p.99; Marcuse,1969, pp. 35, Myers, 1986, pp. 301 a 303 y Russell, 1968, pp. 148 a 157) que se lo ha identificado con una “filosofía orientada al éxito”, “una filosofía mercantilista” o en pocas palabras, “una filosofía para hombres de acción, para especuladores y técnicos, para

el hombre de la calle en general; en definitiva, una filosofía “fácil”, hecha para gente que no tiene tiempo, ni ganas, ni disposición para reflexiones profundas” (Sini,1999, p.43).

En este contexto de falta de acuerdo sobre el aporte fundamental del pragmatismo jamesiano y de escasa comprensión general acerca del papel que el humanismo cobra al interior de su pragmatismo, se consolida la preocupación principal de la presente tesis. Nuestro intento no pretende convertirse en un mero homenaje a uno de los mayores exponentes del movimiento pragmatista clásico sino fundamentalmente recuperar el auténtico y genuino aporte del pragmatismo de James: *el humanismo como clave de lectura de su obra y la comprensión de su legado dentro de la tradición pragmatista.*

La elección de la temática del *humanismo* -como propuesta de lectura del pragmatismo jamesiano- es relevante, a nuestro parecer, por varios motivos. En primer lugar, es poco frecuente encontrar una lectura humanista exhaustiva del pragmatismo de James. En segundo lugar, consideramos que a partir de dicha lectura es posible no sólo revisar y dar respuesta a las principales críticas y objeciones clásicas realizadas al pensamiento jamesiano, sino también establecer nuevos vínculos de continuidad entre la tradición pragmatista clásica y la tradición neopragmatista norteamericana. Por último, hay en la elección de la temática del *humanismo* un interés vivo por renovar la reflexión en torno a uno de los tópicos clásicos del pensamiento filosófico y dar cuenta de su actualidad e importancia desde una óptica original.

\*\*\*

Teniendo en cuenta este contexto, los objetivos principales de la presente tesis son:

- 1) Analizar el sentido del humanismo en el pragmatismo de William James.
- 2) Reflexionar sobre la proyección del humanismo jamesiano en 3(tres) filósofos neo-pragmatistas: Hilary Putnam, Donald Davidson y Richard Rorty.

Ambos objetivos se encuentran íntimamente relacionados ya que, por un lado, una vez realizada la lectura del pragmatismo de James en clave humanista, tendremos un eje claro de preguntas y cuestiones a analizar en el pensamiento de los filósofos neo-pragmatistas mencionados; por otro lado, la reflexión en torno a las repercusiones y aportes del humanismo de James en tales filósofos neo-pragmatistas (objetivo 2) reforzará la lectura en clave humanista de su pragmatismo (objetivo 1).

En cuanto a su estructura, esta tesis cuenta con una *introducción*, en la cual - además de la presente hipótesis de trabajo- ahondaremos en algunas “Generalidades del pragmatismo”. Allí, específicamente nos detendremos a reflexionar sobre:

- 1) La génesis del movimiento pragmatista
- 2) El estilo *patchwork* del pragmatismo

En (1) no sólo describiremos las características del estilo de vida norteamericano de aquella época sino también las ideas y contextos específicos que propiciaron el surgimiento del movimiento pragmatista clásico. En (2) analizaremos tanto los “parecidos de familia” del pragmatismo clásico, como también algunas discrepancias fundamentales entre dos de sus representantes principales (Ch. S. Peirce y W. James).

Una vez establecido el encuadre de la presente investigación, su *desarrollo* se encuentra dividido en 4 (cuatro) partes:

- 1) El humanismo como clave de lectura
- 2) Antecedentes del humanismo jamesiano
- 3) Sentidos del humanismo jamesiano
- 4) Proyección del humanismo jamesiano

En la primera parte reflexionaremos de manera muy general –sin exhaustividad- en torno a las cuestiones y debates más importantes sobre el humanismo a lo largo de la historia de la filosofía y fundamentalmente, en la contemporaneidad.

Definir al *humanismo* como toda doctrina que se interesa básicamente por el sentido y el valor del hombre y de lo humano, tomándolo como punto de partida de sus planteamientos es, ciertamente, una definición vaga. La vaguedad de esta definición está íntimamente relacionada con la complejidad misma de ofrecer una definición del término de “hombre”. En la historia de la filosofía son numerosas, y hasta en ciertos casos, no compatibles entre sí, las definiciones de humanismo que se han propuesto. Es por ello que estaremos abocados en este capítulo a revisar, fundamentalmente, la pluralidad de miradas que sobre el humanismo se han hecho en el siglo XX, esto es, dentro de la tradición humanista contemporánea. El propósito fundamental será completar un contexto lo suficientemente rico para el análisis de las características de lo que daremos en llamar el “humanismo jamesiano”. El recorrido por tales corrientes dará cuenta de la plasticidad con la que la noción de humanismo ha sido empleada a través de dicha época, en su contenido y hasta en su orientación.

En la segunda parte, y teniendo presente que James se compromete explícitamente con el humanismo en sus obras de madurez filosófica (*Pragmatism* (1907), *The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism”(1909<sup>a</sup>)*) y en su obra póstula, *Essays in Radical*

*Empirism*(1912)), nos detendremos a rastrear los *antecedentes del humanismo jamesiano* en sus obras más tempranas. Analizaremos, pues, los principales aportes de *Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897); *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine* (1898); *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899) y *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902).

Nuestro principal objetivo en esta sección será demostrar que, sus obras tempranas -en donde encontraremos importantes reflexiones de James en torno a temáticas de índole psicológica, religiosa y moral- constituyen una referencia de ineludible importancia para comprender los *sentidos del humanismo jamesiano* presentes en su obra filosófica posterior.

En la tercera parte, caracterizaremos y analizaremos los 3 (*tres*) *sentidos fundamentales del humanismo* en la obra filosófica de James: *su sentido moral, su sentido gnoseológico y su sentido ontológico*. Será a partir de tal estudio que concluiremos que el humanismo ocupa un lugar central en el pragmatismo de James. Más aún, sostendremos que *el pragmatismo de William James es un humanismo*. Y en este sentido, defenderemos la idea de que la versión del pragmatismo que James presenta -lejos de ser una simplificación o una mala interpretación del pragmatismo de Peirce- es una versión *original y revolucionaria* del pragmatismo clásico.

Finalmente, en la cuarta y última parte de este trabajo, nos proponemos rastrear el legado *humanista jamesiano* en tres (3) filósofos neo-pragmatistas: Donald Davidson, Richard Rorty y Hilary Putnam. Con ello, intentaremos no sólo reforzar la lectura en clave humanista del pragmatismo de James sino también ofrecer -a partir de la reflexión sobre la temática del *humanismo*- argumentos que den cuenta de una *relación de continuidad* entre el pensamiento pragmatista clásico y el neo-pragmatista.

Concluiremos esta tesis, reflexionando sobre *la ambición de James*. Tal como habremos demostrado, su propuesta humanista pragmatista nos enfrenta a un conjunto de tensiones dialécticas que reclaman la participación irreductible de nociones filosóficas clásicamente en pugna. Ofreceremos una lectura que ilumine el propósito de tal ambición.

\*\*\*

En cuanto a las referencias bibliográficas, aquellas que se encuentran en el cuerpo del trabajo y a pie de página incluyen sólo el autor, el año de la obra y la página citada (sistema de citación Asociación de Psicología Americana –APA). Y, al finalizar la introducción y cada una de las 3 (tres) secciones del cuerpo principal de esta tesis, ofrecemos la referencia completa de las obras citadas y/o sugeridas oportunamente. También, en todos los casos, se hará referencia directa a las diversas obras de William James con vistas a fundamentar de manera clara y consistente los puntos de vista sostenidos.

## **B. Generalidades del pragmatismo**

### **B.1. La génesis del movimiento pragmatista**

No es posible abordar las peculiaridades del pragmatismo de William James sin caracterizar primero el contexto social, político, histórico y filosófico norteamericano del siglo XIX (Flower y Murhey, 1997; Kuklick, 1977). Tal como veremos, y más allá de los nexos que se puedan trazar entre la tradición pragmatista clásica y otras corrientes de pensamiento filosófico tradicionales<sup>1</sup>, sostendremos que *el pragmatismo nació en respuesta a ciertas exigencias de su tiempo y lugar histórico*. Será frente a un contexto general de *incertidumbre* (incertidumbre política, científica, filosófica y religiosa), que el pragmatismo instala una “nueva forma de pensar”, desde una perspectiva filosófica renovada. No obstante, lejos de afianzar certezas, esta nueva forma de pensar nos invita a aceptar la incertidumbre como un elemento natural, cotidiano y real en la vida humana.

#### **B.1.1. Norteamérica: vocación religiosa, científica y retórica**

Muchas comunidades calvinistas inglesas, escapando de las persecuciones de Carlos I de Inglaterra, se instalaron en el Nuevo Mundo (principalmente, en los estados de Massachussets, Pennsylvania y Nueva York) y fomentaron la propagación del *puritanismo*, corriente protestante que quería “purificar” o reformar la Iglesia de Inglaterra. Los puritanos se establecieron en el continente americano con la esperanza de encontrar un suelo propicio para desarrollar ideales de libertad, paz y fraternidad. No es un detalle menor mencionar que tenían un gran dominio del ejercicio de la *retórica*- entendida como una herramienta “no simplemente para convencer a la gente a aceptar una idea sino para conducirlos a actuar y cambiar no sólo convicciones sino también comportamientos” (Holifield, E. B (2004), p.2). En este sentido, los sermones puritanos contenían una *fuerza persuasiva* importante y trataban de temas no estrictamente especulativos sino con implicancias directas en la vida de los individuos. De aquí, pues, la vida religiosa no era -para ellos- una vida contemplativa sino fundamentalmente una vida de compromiso con la acción y la experiencia. En otras palabras, ellos enfatizaban la importancia de la naturaleza práctica de la fe y daban, por ello, lugar a experiencias personales de conversión, pacto

---

<sup>1</sup> Para dar cuenta de las relaciones e influencias entre el pragmatismo clásico y otras corrientes de pensamiento europeo de fines de siglo XIX, véase Passmore, J.(1981), cap.5.

religioso y salvación. Samuel Johnson (1696-1772) y Jonathan Edwards (1703-1758) fueron dos grandes predicadores del puritanismo y en sus actividades pastorales, resaltaban la idea de que sólo a través de una acción comprometida y personal de búsqueda y encuentro con Dios la salvación sería posible.

Este fenómeno de ardor religioso comenzó, pues, en Nueva Inglaterra a principios del siglo XVIII y continuó durante gran parte del siglo XIX. Tal fenómeno tuvo su respaldo y manifestación en las más prestigiosas universidades norteamericanas (Harvard<sup>2</sup>, Yale, Princeton, Columbia) donde surgieron personalidades que -investidas de gran prestigio social- se convirtieron en portavoces de las enseñanzas teológicas. No obstante, en lugar de producir hermandad y unión, la religión dio lugar a enfrentamientos y disputas (que se extenderán desde el campo religioso al campo científico y filosófico).

Dadas las inquietudes religiosas, frente a la *iglesia puritana* se propagó prontamente el *unitarismo* de la mano de Francis Bowen, Levi Hedge y James Walker. La gran diferencia entre estas dos corrientes de pensamiento religioso se puede resumir de la siguiente manera: mientras los puritanos justificaban la soberanía divina sólo por medio de la fe, la autodisciplina y el estudio privado de la Biblia, el unitarismo afirmaba el estudio racional de las Escrituras planteándose, de esta manera, una forma de combinar los principios de la ciencia con los de la religión. Según la óptica de éstos últimos, el poder de la razón permite conectar la religión y la vida de los hombres pero sin sometimientos o culpas. Además, cabe destacar que, entre los principios unitarios contrarios a la visión ortodoxa puritana, se encontraban la negación de la Trinidad (y por tanto, de la divinidad de Jesucristo) y la afirmación de la bondad humana.

Sin embargo, algunos intelectuales de la época consideraron a la posición unitarista como rígida, inadecuada y abiertamente intelectualista. Así, pronto surgió el *trascendentalismo*. Los trascendentalistas tenían ideas afines a los idealistas románticos como Friedrich W.

<sup>2</sup> Cabe señalar que la Universidad de Harvard se funda en el seno de la comunidad puritana en 1636 y que, en tanto para los puritanos era de vital importancia el estudio de la retórica, el mismo se incluyó en su plan de estudios. Por otro lado, tengamos en cuenta que uno de los puntos cardinales sobre los cuales se funda ésta y otras universidades americanas de la época será la preocupación por formar ciudadanos responsables, participativos y efectivos en la vida comunitaria.

Schelling (1775- 1854) y mantenían una actitud crítica y desconfiada frente al racionalismo y la tradición. Ralph Waldo Emerson (1803-82), su principal exponente, mantuvo una clara desconfianza hacia las instituciones, las pruebas y los milagros divinos, y en su lugar, privilegió la intuición y la capacidad individual para conocer y fusionarse místicamente con Dios.<sup>3</sup> Con un dominio extraordinario del arte de la retórica, Emerson impartió numerosas conferencias en diversos tipos de eventos y aclamaba, principalmente, por un pensamiento norteamericano libre, auténtico y original.<sup>4</sup>

La *polémica entre unitaristas y trascendentalistas* se mantuvo firme durante los dos primeros tercios del siglo XIX. Cabe mencionar que tal polémica estuvo relacionada íntimamente con una doble lectura que se hacía de Kant en dicho momento: aquella que enfatizaba su planteamiento crítico (el Kant de W.Hamilton) y aquella que, por el contrario, enfatizaba su planteamiento trascendental (el Kant pasado por el idealismo de Schelling y Hegel).<sup>5</sup> Los *unitaristas*, desde una lectura crítica de Kant, pretendían hacer una especie de síntesis pacífica entre el espíritu liberal y el respeto por la religión como una cuestión individual. Esta perspectiva, ciertamente intelectualista en su forma que afrontar la cuestión religiosa, dominó el escenario filosófico hasta finales de siglo XIX. A partir de 1898, y fuertemente apoyado por William James, los *trascendentalistas* entraron en escena exigiendo el predominio de una religión vivida de una forma mística y el reconocimiento de la igualdad y la libertad de todos los hombres.

Dentro de este contexto general de incertidumbre religiosa, dos acontecimientos puntuales afectarán la vida social, política e intelectual norteamericana y serán de crucial referencia

---

<sup>3</sup> El gran profeta Ralph Waldo Emerson (1803-1882) había sido el padrino de James y amigo íntimo de Henry James Senior (1811-1882). Emerson predicó una psicología intuitiva de la formación del carácter y tomó prestadas las interpretaciones de Henry James Senior sobre el místico religioso Emanuel Swedenborg para definir el trascendentalismo como la realización de la conciencia superior en el interior de la personalidad individual. William James fue heredero de este swedemborgiano y de la psicología literaria trascendentalista. En homenaje a dicha relación, dedicó una conferencia (James, 1903). Para un estudio más completo de la vida y obra de Emerson, véase Frothingam, O.B. (1972) y Richardson (2006).

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta esto, West (2008) ubica al pensamiento de Emerson como un antecedente intelectual relevante del movimiento pragmatista clásico.

<sup>5</sup> Para un estudio detallado sobre las lecturas de la obra de Kant más representativas dentro de la tradición pragmatista, véase Esteban, M (2005).

para dar cuenta del surgimiento del *movimiento pragmatista clásico*. Tales acontecimientos fueron: 1) La *Guerra de Secesión* y 2) El libro *El origen de las especies* de Darwin.

Sobre la Guerra de Secesión (1861-1865) cabe decir que fue la inevitable consecuencia del conflicto de visiones e intereses entre dos modelos económicos en pugna: el del norte (región industrial-abolicionista) y el del sur (región agraria-esclavista) del país. La importancia de esta referencia no es tanto porque a partir de la guerra se desestabilizó la civilización esclavista del sur sino fundamentalmente porque, junto a otros acontecimientos tales como el avance del capitalismo y la fuerza con que se imponían nuevas ideas provenientes de la Ilustración, la guerra hace colapsar la estructura sobre la cual se apoyaba la cultura intelectual norteamericana de aquel momento. Así, pues, a lo largo de tales años se rompe con la mentalidad y sentimiento de segregación y surge la necesidad de generar nuevas ideas que comprometieran a la población con un nuevo ideal de país: unificado y moderno.

Las nuevas oportunidades laborales fomentaron amplios movimientos migratorios del campo a la ciudad, y obreros y campesinos trabajaron en condiciones laborales extremas con el ideal de cumplir el “sueño americano” de alcanzar el éxito y la prosperidad social y económica. Aun así el proceso de reunificación no fue fácil. Junto al crecimiento exponencial de la economía (gracias al cual el período comprendido entre 1870 y 1914 es conocido como la “Época dorada” de los Estados Unidos), el nuevo mapa económico debía complementarse con una narrativa histórica de reunificación moral y de identidad nacional. Con nuevas perspectivas y una reorientación de sus intereses generales (cada vez, más lejos de la teología y más cerca de las nuevas ciencias), Harvard se perfila como uno de los centros universitarios más importantes de aquel entonces.

Respecto de la obra de Darwin, *El origen de las especies* (1859) - cuyo valor revolucionario se destaca más allá de que él no haya sido el primero en abordar la temática de la evolución de las especies<sup>6</sup>- cabe destacar que sus ideas fueron fundamentales para la

---

<sup>6</sup> El propio abuelo de Darwin, Erasmun Darwin, había propuesto una teoría sobre la evolución en 1794 y un referente más importante, es Jean Baptiste de Lamarck (1809).

comprensión de la génesis del movimiento pragmatista clásico.<sup>7</sup> En líneas generales, Darwin sostuvo que las especies evolucionan gracias a la capacidad de los organismos de hacer frente a circunstancias adversas. ¿Cómo? Adaptándose al ambiente, esto es, generando modificaciones en el organismo a nivel individual -que son incorporadas y transmitidas a través de sucesivas generaciones-, y aumentando, de esta forma, las probabilidades de supervivencia y reproducción.

En contra de la perspectiva religiosa, Darwin venía a defender la idea de que las especies no eran inmutables y que la génesis de la vida y el origen y el cambio de las especies debían buscar explicación no teleológica. Más aún, lejos de cualquier determinismo, el cambio creativo en respuesta a desafíos adaptativos era la nota distintiva de los organismos. Darwin desacreditaba a la religión al plantear que las especies –incluida la especie humana– no eran creadas ni evolucionaban bajo el designio de ni ninguna voluntad divina sino gracias a un proceso natural de progresivo perfeccionamiento al que llamó “proceso de selección natural”. En palabras del propio Darwin:

Metafóricamente puede decirse que la selección natural está buscando cada día y cada hora por todo el mundo las más ligeras variaciones; rechazando las que son malas; conservando y sumando las que son buenas; trabajando silenciosa e insensiblemente, cuando quiera y donde quiera que se ofrece la oportunidad, por el perfeccionamiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones orgánicas e inorgánicas de vida (2009, pp. 100-1).

Dado este contexto, el debate no tardó en surgir en los Estados Unidos cuando las ideas darwinianas se expandieron en dicho país.<sup>8</sup> Así, pues, se reavivó la polémica entre el lugar que ocupaba la ciencia y la religión en el seno de la sociedad norteamericana de aquel momento. Surgieron las disputas entre quienes defendían las nuevas teorías evolucionistas (entre ellos, Asa Gray- paleontólogo de Harvard) y los teólogos o científicos (como Louis Agassiz, científico de Harvard) que querían refutar las teorías de Darwin y restablecer el lugar de privilegio de la filosofía religiosa. En pocas palabras, la teoría de Darwin no hizo otra cosa que cuestionar la teoría del conocimiento tradicional.

---

<sup>7</sup> El impacto de la “revolución de Darwin” puede vincularse a la de otros científicos tales como Copérnico y Newton. Para mayor información sobre el impacto del pensamiento evolucionista de Darwin en el pragmatismo clásico, véase Wiener, P. (1972)

<sup>8</sup> La propagación de las ideas de Darwin fue rápida y despertó debates y polémicas de diverso tenor y escala. Cfr. Cohen (1985,p. 299).

Téngase en cuenta que en aquel tiempo no resultaba imposible creer en Dios y en Darwin al mismo tiempo. Más aún, el intento de asimilar las nuevas ideas científicas dentro de las doctrinas de la iglesia no constituía un hecho aislado. Faerna (1996) realiza un comentario interesante respecto del empeño con que los teólogos naturalistas y/o la mayoría de los científicos del siglo XIX intentaron compatibilizar las enseñanzas de la ciencia con la religión. Sostiene:

Había algo en su mentalidad que se resistía a reivindicar la legitimidad de la razón a costa de deslegitimar la vivencia religiosa, al tiempo que la perspectiva de hallar una fórmula que hiciera innecesaria la renuncia a cualquiera de ellas ofrecía un atractivo muy poderoso (pp. 40, 41).

En este ambiente de *incertidumbre intelectual*, se explica el *resurgir de la filosofía*. La filosofía resurge para hacerse cargo de una tarea importante: dar cuenta del lugar del hombre en el universo y explicar las contradicciones y perplejidades que introducen el pensamiento científico y el religioso.

Tal como vimos, en sus orígenes, la *filosofía* - dada la influencia de los pobladores puritanos- fue inglesa, pero, a medida que los Estados Unidos fueron creciendo y se agudizaron sus problemas sociales, dejó de ofrecer respuestas a los problemas propios del suelo americano, y prontamente fue abriendo el espacio para *nuevas formas de pensar*. Fue así como se dio lugar primero a la filosofía trascendentalista y luego de la Guerra Civil Norteamericana, al *idealismo* de corte hegeliano.<sup>9</sup> Y aunque el idealismo se convirtió en un fenómeno académico colectivo<sup>10</sup>, no logró superar a otra corriente de pensamiento

---

<sup>9</sup> Estas mismas ideas neohegelianas eran difundidas por Bradley, McTaggart y Green en Inglaterra y Croce y Gentile en Italia. Cabe destacar que tal fue el vigor del idealismo que, en la ciudad de Saint Louis (Missouri) se formó un grupo de estudio sobre Hegel llamado *Club Kant* y la *Escuela de Saint Louis* (fundada en 1866). Dicha escuela fue la encargada de editar la primera revista filosófica de Norteamérica: *The Journal of Speculative Philosophy*. Cabe señalar que, en tal revista, publicaron no sólo los adeptos al idealismo sino también los principales referentes del pragmatismo clásico: Peirce, James y Dewey.

<sup>10</sup> Entre los principales representantes del idealismo, se destacó un gran conocedor de Kant: Josiah Royce (1855-1916). La obra de Royce *The Religious Aspect of Philosophy* (1885) intentó dar una respuesta a los nuevos planteos evolucionistas postulando, por un lado, una concepción finita de la naturaleza y por el otro, lo "real absoluto". (Tal fue su atractivo que hasta el mismo William James suscribió durante 10 años al idealismo de Royce).

filosófico que llegaría para dejar una fuerte huella en la historia intelectual norteamericana: *el pragmatismo*.

### **B.1.2. *The Metaphysical Club***

En el subtítulo a su obra maestra *-Pragmatismo-* James sostiene que éste es sólo "un nombre para antiguos modos de pensar". De aquí que sea posible rastrear los antecedentes filosóficos del pragmatismo clásico desde antiguos pensadores como Heráclito, Protágoras, Platón y Aristóteles. Lo cierto es que todos ellos admitieron, a su forma, algún tipo de pragmatismo. Mas, a nuestro parecer, debemos avanzar en el tiempo para encontrar a las verdaderas raíces del pragmatismo. Filósofos modernos como Berkeley y Kant son precedentes de referencia obligada para comprender las bases sobre las cuales el pragmatismo se sostuvo.<sup>11</sup>

Asimismo, en este contexto general, debe mencionarse que la filiación del pragmatismo lejos de orientarse hacia la vertiente racionalista, se orienta hacia la *tradición empirista*. Lo que los pragmatistas elogiaron del empirismo tradicional fue, en primer lugar, la importancia otorgada a la experiencia y en segundo lugar, la preocupación constante de los empiristas por cuestiones relacionadas con el conocimiento (y no tanto por cuestiones

---

<sup>11</sup> No podemos aquí extendernos sobre la importancia de tales autores modernos en la génesis del pragmatismo clásico. Para mencionar sólo algunos aspectos relevantes, rescatamos –como un elemento de importante mención en este trabajo- el antidualismo de Berkeley. Mientras que los empiristas tradicionales (Locke, Hume), en orientaciones distintas, aceptaban algún tipo de dualismo, Berkeley niega toda dicotomía y profesa un inmaterialismo e idealismo extremado que es visible en su redefinición del conocimiento como una relación interna entre ideas. En tanto abandona por completo la noción de sustancia, Berkeley anuncia que una idea no significa otra cosa que otra idea y que cualquier idea sólo funciona como signo que nos sirve para manejarnos en la vida. De aquí, que todo el proceso cognoscitivo se tome interpretación creativa o espontánea y se base en otros criterios de verdad distintos del clásico ("adecuación de la mente a la cosa"). Estos otros criterios están basados en consideraciones prácticas e instrumentales. Así es como Berkeley recurre a un criterio pragmático para justificar y comprender la actividad de la mente, anticipando de esta manera la máxima pragmatista enunciada por primera vez por Peirce. Por lástima, Berkeley no pudo escapar del subjetivismo, cosa que como veremos en algún momento, pudieron hacer los pragmatistas. No obstante, influyó en el pragmatismo al sostener una postura anti-escéptica y concebir al sujeto como teniendo un rol activo en el conocimiento y en la formación de la experiencia.

Con respecto al aporte kantiano, García Bacca (1990) lo resume de manera extraordinaria: "(...) desde Kant cae el hombre en cuenta de que, aún sin ser creador de la realidad de las cosas en sí mismas, por el mero hecho de la presencia del hombre en el mundo y más en particular, por su posición de formas *a priori*, tiene el poder *transcendental* de obligar a las cosas, no creadas por él, a que le *manifiesten* lo que son y le respondan a las preguntas múltiples que les presentan las formas *a priori*" (p.263).

metafísicas). En este último sentido, los pragmatistas rescataron del empirismo su oposición al dogmatismo tradicional. Filósofos como Locke y Hume estudiaron el origen del conocimiento y concluyeron, de una u otra forma, que todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia y que el espíritu no está dotado de ningún contenido originario. No obstante, tal como veremos más adelante, los pragmatistas -y fundamentalmente el pragmatismo de James- radicalizan la posición empirista y dotan de nuevos sentidos a la noción de experiencia.

Si avanzamos aún un poco más en la historia, distinguiremos al darwinismo y a la filosofía de Bergson<sup>12</sup> como las influencias más decisivas que dan cuenta del origen y sentido del pragmatismo clásico en general.

La variedad de los aportes de los antecesores del movimiento pragmatista no constituye un mero dato anecdótico sino que ayudan a delinear los contornos de una tradición que tiene la particularidad de nuclear a filósofos bajo ciertos rasgos similares pero con algunas diferencias de estilo, fines y propuestas. Las influencias aquí mencionadas son sólo algunas de las más importantes del movimiento pragmatista en general. Ciertamente, cada pragmatista tuvo influencias particulares notables de las que no hicimos mención.<sup>13</sup>

Sea como fuere, el pragmatismo clásico nace en el contexto de la *Edad de Oro de la filosofía* en Harvard (1870-1914) como respuesta filosófica a una situación general de incertidumbre: incertidumbre política, científica y religiosa. Menard (2002) resume con los siguientes términos la situación en la que los principales representantes del pragmatismo clásico realizan sus aportes:

---

<sup>12</sup> De la filosofía de Henry Bergson el pragmatismo toma su acercamiento a la vida como proceso, como movimiento. Recordemos que la vida, para Bergson, es creación. El mundo consiste en un impulso vital o *elan vital* absolutamente libre y creador: es impulso que se afirma y se fortalece desarrollándose en el tiempo, jamás repitiéndose en sus infinitas producciones, siempre original y progresiva. Propiamente hablando, la vida es concebida como la unidad de impulso, aunque después la unidad se fraccione y la vida se ramifique en mil direcciones diversas; pero siempre la identidad originaria de las distintas corrientes de vida, es identidad de impulso y no de fin, o de resultado. Bergson mismo corrobora la influencia de su propia filosofía en uno de los pragmatistas norteamericano más reconocido: "Desde el punto de vista en que James se coloca (...) la realidad no aparece ya como finita ni infinita, sino simplemente como indefinida. Fluye, sin que podamos decir si lo hace en una dirección única, ni siquiera si es siempre y dondequiera el mismo río que fluye" (1972, p. 143).

<sup>13</sup>Por ejemplo: Dewey consideraba a Francis Bacon como "el profeta" de una concepción pragmática del conocimiento.

Holmes, James, Peirce y Dewey deseaban llevar ideas y principios y creencias a un nivel humano porque querían evitar que la violencia que veían oculta en las abstracciones. Esa fue una de las lecciones que les enseñó la Guerra Civil. Su filosofía estaba ideada para apoyar al sistema político de la democracia. (...) El pensamiento americano moderno, el pensamiento asociado con Holmes, James, Peirce y Dewey, representa el triunfo intelectual del unionismo (p. 444).

En este sentido, a pesar que sus principales representantes, Charles Peirce y William James, recibieron su educación y formación intelectual básicamente en Europa, no podemos olvidar que el florecimiento del pragmatismo se vincula íntimamente con el nuevo modelo de país (la Norteamérica moderna, industrializada, secularizada y democrática) que implicaba el compromiso con una nueva mentalidad que dejara atrás el individualismo y la segregación en pos de un pensamiento reformador y corporativo.

Ahora bien, si nos referimos a los inicios concretos del pragmatismo clásico, no podemos dejar de mencionar a *The Metaphysical Club*. Fue a comienzos de la década de 1870 (más específicamente entre los años 1871-1874) que empezó a reunirse en Cambridge un grupo de intelectuales: Chauncey Wright (experto en ciencias naturales, filósofo y psicólogo), Oliver Wendell Holmes Jr. y Nicholas St. John Green (abogados), John Fiske (historiador), Francis Ellingwood Abbot (teólogo) y dos filósofos que serán reconocidos posteriormente como los padres del movimiento pragmatista: Charles S. Peirce (1839-1914) y William James (1842-1910). Como no podía ser de otro modo, todos ellos eran profesores universitarios, y en general, educadores de la Universidad de Harvard. Dichas reuniones tenían lugar generalmente en la casa de James o de Peirce y recibieron, gracias a éste último, el irónico nombre “The Metaphysical Club”.<sup>14</sup>

Es curioso que, aunque los clubes o sociedades filosóficas o literarias privadas eran comunes en aquella época<sup>15</sup>, *The Metaphysical Club* tuvo una existencia breve, de alrededor de sólo nueve meses y de todos sus participantes, únicamente Peirce menciona su existencia en alguno de sus escritos. Se habla de un segundo período del *Metaphysical Club* desde 1876 hasta 1879, el "*Idealist*" *Metaphysical Club*. James sería quien da la continuidad al

<sup>14</sup> Para mayor información sobre la formación de este grupo, véase Menard (2002) y Fisch, Max H. (1964) pp. 3-32.

<sup>15</sup> Por ejemplo, *El Saturday Club* reunía en un restaurante a intelectuales de la talla de Emerson, Agassiz y Benjamin Peirce. Otro club de la época fue *The Shakespeare Club* (1857).

grupo y ayuda a Thomas Davidson a reunir a sus nuevos integrantes (George Holmes Howison, James Elliot Cabot, George Herbert Palmer y Francis Ellingwood Abbott, entre otros).

Entre las características más destacadas de *The Metaphysical Club* cabe destacar las siguientes: en primer lugar, eran reuniones informales en las que se debatían temas filosóficos y teorías científicas del momento (por ejemplo, el problema de la evolución era uno de los temas preferidos para el debate); en segundo lugar, en tanto sus miembros pertenecían a diversas disciplinas científicas, las discusiones daban lugar a argumentaciones ricas, disímiles y plurales; por último, aunque ninguno de sus miembros monopolizaba la palabra, su vocero principal fue Chauncey Wright.

Siguiendo a Perez de Tudela (1988, pp. 31-38) y a Menard (2002, pp.210-227), Wright fue quien introdujo en el grupo la inquietud por el método de la ciencia, especialmente por el método de verificación. Mantuvo, por ello, apasionadas discusiones con Alexander Bain y Nicolas St. John Green sobre la ciencia, la incertidumbre y las implicancias de la teoría de la evolución de Darwin, entre otras cosas. Y así fue cómo el tratamiento de estos temas (y otros afines) fueron cobrando fuerza en el pensamiento de estos autores.

Sobre la influencia del darwinismo en las reflexiones del grupo, cabe señalar que no solo sirvieron para dotar al pragmatismo de un vocabulario determinado -donde predominaba el interés por las nociones de hábito, acción y supervivencia, entre otras; sino que, fundamentalmente, las tesis darwinistas imprimieron en el pragmatismo su carácter naturalista mediante el cual los pragmatistas intentaron superar las distancias y establecer líneas de continuidad entre el ámbito físico y el mental, entre la acción y el pensamiento. Ello fue posible, en tanto los darwinistas no intentaron dar respuesta a problemas tradicionales sino que, fundamentalmente, mostraron su falta de sentido y la necesidad de abandonarlos para ocuparnos de otros más vinculados con problemáticas humanas concretas.

Tanto Peirce como James pero, fundamentalmente, Dewey se dedicaron al estudio y tratamiento del darwinismo dentro del grupo. Peirce recopila los resultados de su tratamiento en "*Falibilism, Continuity and Evolution*" (1897); James, por su parte, en su

ensayo “*Great Men and their Environment*” (1880) y Dewey, en “*The Influence of Darwinism on Philosophy*” (1909). No obstante, no en todos los pragmatistas, Darwin tuvo el mismo efecto. Darwin fue, para Dewey, principalmente, el gran promotor del naturalismo. James, por el contrario, vió en el darwinismo una teoría que hablaba a favor del indeterminismo y la espontaneidad del agente humano. Peirce, por su parte, se declaró evolucionista pero no darwinista.<sup>16</sup>

Teniendo en cuenta las preocupaciones centrales que dieron vida y sentido a *The Metaphysical Club*, podemos afirmar que el nacimiento del pragmatismo clásico se orientó hacia:

una epistemología constructivista que subraya el carácter cambiante de nuestros esquemas conceptuales; el compromiso con una suerte de voluntarismo; un interés por la naturaleza de la experiencia posible; desconfianza hacia la tradición del empirismo fenomenista; reconocimiento de la importancia de la lógica para la filosofía; incomodidad respecto de la dicotomía entre lo conceptual y lo empírico; y una negativa a distinguir entre cuestiones de conocimiento y cuestiones de valor (Kuklick, 1977, p. 257).

Ahora bien, no sabemos hasta qué punto estos pensadores fueron conscientes de que la cultura intelectual de su época necesitaba renovarse, pero el hecho fue que el fruto del trabajo personal y del debate colectivo de los integrantes de dicho grupo, trascendió e influyó decididamente en el estilo de vida americano no sólo del siglo XX sino también del siglo XXI, constituyéndose *el pragmatismo* en el movimiento intelectual más importante de la época.

Este movimiento vino a proponerse como una tercera vía filosófica *conciliadora y superadora* de las dos grandes posiciones filosóficas del siglo XIX: el idealismo y el positivismo. Más aún, el pragmatismo se impuso como *una nueva actitud filosófica* con rasgos *trágicos* y al mismo tiempo, *melioristas*. Resume tal actitud Hook en los siguientes términos:

---

<sup>16</sup> La evolución, para Peirce, es crecimiento. Hablará de evolución tychista (o evolución a través de variaciones fortuitas), evolución anaclástica (o por necesidad mecánica) y un tipo de evolución privilegiada: la evolución agapística (o del amor creador).

El Pragmatismo es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor (1974, p. 25).

\*\*\*

En síntesis, el pragmatismo nace como un *nuevo modo de hacer filosofía*. Una filosofía entendida, principalmente, como *método para esclarecer nuestras ideas*. Y en tanto método, el pragmatismo llegará a convertirse –con el tiempo– en algo más que una *forma de pensar: en una forma de vivir, de concebir el mundo y de relacionarse con los otros*. Ciertamente, estas ideas fueron silenciadas durante la Guerra Fría. No obstante, en cuanto la Guerra Fría finalizó, el resurgimiento del pragmatismo fue intenso.<sup>17</sup>

## **B.2. Estilo *patchwork* del pragmatismo**

El término “pragmatismo” y sus nociones derivadas se han esparcido en la bibliografía filosófica actual de manera notoria. La difusión e influencia de dicho movimiento ha sido tan grande que hasta se considera que un “giro pragmático” se encuentra vigente en el desarrollo de la filosofía del último tercio del siglo XX (Cabanchik, Penelas y Tozzi, 2003). Pero, ¿qué debemos entender por “pragmatismo”? ¿un método?, ¿una teoría del

---

<sup>17</sup>Cabe señalar que el pragmatismo tuvo su eco en países europeos debido a la proliferación de movimientos antiintelectualistas. El pensamiento de Bergson, Simmel y hasta el mismo Nietzsche resultaron afines a la propuesta pragmatista norteamericana. En Italia, por otra parte, surgió un movimiento explícitamente pragmatista de la mano de Giovanni Papini. Sobre la recepción del pragmatismo clásico en Europa, veáse H.S. Thayer (1981, parte 3).

significado o de la verdad?, ¿una teoría metafísica? o simplemente, ¿*un nuevo nombre para antiguos modos de pensar?*

Dada la génesis del pragmatismo clásico en el seno de las transformaciones de la sociedad americana a fines del siglo XIX y teniendo presente las discusiones al interior del *The Metaphysical Club*, podemos advertir que dicha corriente de pensamiento filosófica, lejos de adquirir los rasgos de un pensamiento sistemático e unificado, se caracterizó por ser un movimiento heterogéneo cuyos representantes principales –Charles Peirce, William James y John Dewey - aportaron elementos y conceptualizaciones diferentes pero ricamente articulables. De aquí, que al igual que el estilo de costura *patchwork*, podemos afirmar que el pragmatismo ha sido un *movimiento* visualmente heterogéneo pero cuyo ensamblado ha sido armónico y unificado.

Papini refiere a esta misma idea cuando utiliza, para describir al pragmatismo, la ya conocida *teoría-pasillo de hotel* al que dan innumerables habitaciones. Todas las habitaciones poseen sus puertas abiertas. En una puede encontrarse a un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, a un creyente pidiendo fe y fortaleza; en la tercera, a un científico investigando las propiedades de un cuerpo. Y así, cada puerta conduce a un camino diferente pero el pasillo pertenece a todas las habitaciones y todos los huéspedes del hotel deben pasar por él para entrar o salir de sus respectivas habitaciones.

### **B.2.1. Los “parecidos de familia”**

El pragmatismo nunca pretendió ser una mera doctrina o escuela de pensamiento. Lo cierto es que no existió una serie de tesis o puntos básicos en los cuales todos los pragmatistas concordaran. Más que un núcleo firme, los pragmatistas clásicos compartieron -dicho wittgenstenianamente- un cierto *parecido de familia*, esto es, un conjunto de rasgos -algo indefinidos- que los mantenía en mutua vinculación. Es por ello que cabe hablar del pragmatismo como de una *tradición* y no como de una doctrina (Thayer, 1981; Morris 1970; Scheffler, 1974). Dicha tradición se extendió aproximadamente entre los años 1880 y 1930 (partiendo del localizado foco de Harvard y llegando a otros centros de gran influencia intelectual como Oxford, Michigan, Chicago, Milán, entre otros).

Entre los rasgos que compartieron, aunque con matices, todos los pragmatistas se encuentran los siguientes:

### *1. Crítica al cartesianismo y al pensamiento dicotómico en general*

La reflexión filosófica pragmatista hecha por tierra el fuerte dualismo metafísico (sostenido principalmente por Descartes) entre un "yo" que piensa y una "materia" inerte. En contraposición, y con la idea de reformular la relación entre sujeto-objeto, los pragmatistas alteran la jerarquía categorial asignándole un estatuto derivado a la contraposición sujeto-objeto y poniendo en su lugar privilegiado a la categoría de *acción*.

Por otro lado, y en relación con el modelo del conocimiento y de la verdad, los pragmatistas –a diferencia del cartesianismo- sostienen que toda investigación nunca acontece en el plano individual sino en un marco comunitario de sentido. Asimismo, critican el supuesto de que el conocimiento verdadero sea intuitivo o inmediato. Por el contrario, aseguran que todo conocimiento es inferencial y compartido. Por último, los pragmatistas niegan que la reflexión filosófica pueda partir de la duda absoluta. Tal duda no es real. En contraposición, afirman que la duda real acontece de manera espontánea y no en forma metódica.<sup>18</sup>

### *2. Posición anti-fundacionista del conocimiento*

Para el pragmatismo no existe una fuente originaria que sirva de referente última del conocimiento humano: toda cognición está determinada, inevitablemente, por otras cogniciones previas. No hay un saber primero ni último. Buscar un comienzo absoluto (como lo buscan y creen encontrar los grandes sistemas racionalistas) es presentar una falsa imagen de la filosofía y de su relación con el mundo. Desde este anti-fundacionalismo se rechaza la idea de que existen verdades últimas incorregibles. Será por ello que el hombre no necesita buscar fundamentos últimos para justificar su acción, sino simplemente

---

<sup>18</sup> Dice Peirce: "Algunos filósofos han imaginado que para iniciar una indagación era sólo necesario proferir una cuestión oralmente o por escrito, je incluso nos han recomendado que empecemos nuestros estudios cuestionándolo todo! Pero el mero poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a luchar por la creencia. Tiene que ser una duda viva y real, y sin esto toda discusión resulta ociosa."(1988, p. 184). Para un estudio crítico del racionalismo cartesiano, véase, Peirce (1868) *Some Consequences of Four Incapacities* en C. S. Peirce (1988).

dilucidar y describir el conjunto de creencias a las que se encuentra comprometido. Y, en todo caso, cambiarlas si no le brindan los resultados esperados.

Dewey utiliza el término *situación* para dar cuenta de este nuevo punto de partida y especifica que el mismo “no designa un solo objeto o acaecer o una serie de objetos acaeceres aislados. Pues nunca experimentamos ni formamos juicios acerca de objetos y acaeceres aislados sino, únicamente, en conexión con un todo contextual (Dewey, 1950, p. 82). Más aún, cada situación transforma no sólo al contexto sino también al sujeto de la situación.

### 3. Nueva concepción de la creencia. Máxima pragmatista

La concepción de la creencia sostenida por los pragmatistas clásicos es deudora de la concepción originaria de Alexander Bain. Ya en las reuniones de *The Metaphysical Club*, Bain había definido a la creencia como “aquello según lo cual una persona está dispuesta a actuar”. Teniendo en cuenta esta concepción de la creencia, los pragmatistas sostienen que la relación entre nuestras creencias y el mundo no es de mera representación pasiva sino, fundamentalmente, de *adecuación práctica*.

De la continuidad establecida entre pensamiento (creencia) y acción (realidad) se nutre la célebre *máxima pragmatista*. La cual –en cualquiera de sus versiones pero principalmente en la versión original de Peirce– se introduce como un buen método para clarificar nuestro pensamiento y como una teoría para determinar el significado de nuestros conceptos (fundamentalmente, conceptos intelectuales). Tal teoría sostiene, básicamente, que nuestra concepción de las repercusiones prácticas de un objeto es equivalente a nuestra concepción del objeto mismo. En este sentido, nada puede haber en la mente que sea significativo y carezca a su vez de efectos sensibles (*cfr.* Peirce, 1988, p.210). De aquí se sigue que, si dos concepciones no demuestran tener diferencias prácticas, entonces, no son concepciones diferentes.

Cabe señalar que en James el alcance de la máxima pragmatista se amplía. James nos presentará al pragmatismo no sólo como un método sino también como una teoría genética de la verdad.

### 4. Filosofía de la experiencia y de la acción. Instrumentalismo

Para el pragmatismo, el conocer no es un fin en sí mismo sino un medio para satisfacer necesidades humanas. Desde tal concepción instrumentalista del conocimiento, el lugar asignado a la experiencia resulta privilegiado. La experiencia se torna una fuente confiable para juzgar nuestras creencias. No obstante, la confiabilidad de la experiencia no radica en que en ella encontraremos las causas de nuestras creencias sino porque en ella encontramos sus consecuencias. Y la insistencia en los fenómenos consecuentes es el punto fundamental para comprender a la filosofía pragmatista como filosofía de la acción (no entendida como suceso discreto o separado sino en tanto *conducta deliberada*).

La conducta deliberada, que cuando se instala como práctica cotidiana se torna un *hábito*, es claramente lo perseguido por la aplicación de la máxima pragmatista. De aquí, pues, que el valor de una idea o una teoría sea considerado siempre como instrumental y consista, fundamentalmente, en la capacidad para conducirnos satisfactoriamente a experiencias futuras.

##### 5. Investigación. Comunidad intersubjetiva

Para los pragmatistas, la investigación (*inquiry*) no es una actividad únicamente de interés para el ámbito científico sino que es indispensable en todos los ámbitos de la vida humana. El hombre es, por naturaleza, un investigador. Ahora bien, la finalidad perseguida en toda investigación humana no es alcanzar un conocimiento meramente teórico o abstracto. Por el contrario, solo investigamos con vistas a la acción.

Es frente a una situación problemática –o tal como diría Peirce, frente al *estado de insatisfacción* que produce la duda- que el hombre inicia una investigación y experimenta (haciendo uso de hipótesis de solución) hasta lograr un *cambio de hábito* que le satisfaga y le devuelva la tranquilidad (con la adquisición de una nueva creencia).<sup>19</sup>

Ahora bien, con vistas a evitar una indebida simplificación, cabe mencionar que, para los pragmatistas, toda investigación, toda creencia y todo conocimiento son productos sociales que se desarrollan en un contexto intersubjetivo compartido. En este sentido, y tal como Peirce enfatiza, la investigación no es producto de una meditación individual como la

---

<sup>19</sup> Cabe señalar que aun cuando Dewey se acerca a la concepción peirciana de la investigación, huelga señalar una diferencia esencial que Dewey mantiene con Peirce: mientras que Peirce tiene principalmente en cuenta la dimensión supraindividual y supra-situacional de la investigación; Dewey contextualiza la investigación en una situación particular. Y en este punto, vuelve la referencia a James aunque también con ciertas reservas.

cartesiana. (Ciertamente, Peirce será -entre los pragmatistas clásicos- aquel que más insista en el carácter social de la realidad, el pensamiento y el conocimiento. Para él, el pensar como la realidad misma, es *relación*. De aquí que, la naturaleza de la realidad sea entendida por él como *comunitaria*.)<sup>20</sup>

### 6. *Falibilismo*

Los pragmatistas renuncian a la pretensión de descubrir (de una vez y para siempre) la naturaleza intrínseca o la verdad última que funcione como el fundamento estable y absoluto de la realidad y sostienen, en contraposición, que la comunidad intersubjetiva es fundamental a la hora de dar cuenta de todo conocimiento y verdad. Será por ello que concluyen que todas las afirmaciones y verdades humanas están abiertas a revisión y llegado el caso, al abandono. En este sentido, aseveran que todo conocimiento es incierto y el hombre debe convivir con dicha indeterminación inherente a todo saber.

Ahora bien, tal falibilismo defendido por los pragmatistas no se presenta como una forma del escepticismo. Lejos de todo optimismo o pesimismo, determinismo o fatalismo<sup>21</sup>, el falibilismo pragmatista abre un espacio meliorista al dejar en manos de la comunidad humana, su destino. Más aún, al enfatizar la idea de que lo real *está haciéndose*, en una tarea continua, presente y desafiante en el día a día, el falibilismo supone siempre una *apuesta* y la espera –en el mejor de casos- de cierta ganancia.

### 7. *Filosofía de la vida al servicio del hombre*

Para todo pragmatista, la tarea filosófica no consiste ya en la elaboración y problematización de proposiciones filosóficas abstractas (ya que las mismas nos alejan de la realidad concreta de los hombres y de sus necesidades cotidianas). Por el contrario, los pragmatistas sostendrán la siguiente convicción respecto de la misión de la filosofía: debe

---

<sup>20</sup> Dice Peirce: "...el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de comunidad, sin límites definidos, y susceptible de un crecimiento definido del conocimiento" (1988, p. 118).

<sup>21</sup> Así pues se entiende cómo aun cuando el pragmatismo tiene muchas notas afines con el darwinismo, critica duramente a los darwinianos más famosos de la época: Spencer y Huxley. Ciertamente, lo que se critica es el determinismo o fatalismo implícito en estas posturas.

disolver y liberarnos de las formas engañosas de las expresiones metafísicas y recuperar como punto de partida y de llegado al sujeto concreto, comprometido socialmente (*cfr.* Laclau, 1996).

Es por ello que el pragmatismo, tomando distancia no sólo de las posiciones racionalistas modernas sino también del empirismo clásico de Hume y Locke, toma como preocupación prioritaria la *clarificación* del pensamiento y, como bien resume Karl-Otto Apel (1997), “la *mediación* de teoría y praxis ante un futuro incierto. [El pragmatismo] ha reconocido que [...] la filosofía no puede ser autosuficiente; que ella, en tanto que teoría, no puede dejar fuera de sí la praxis de la vida” (p.21).

#### 8. *Crítica a la concepción clásica de verdad*

En tanto los pragmatistas se mueven sobre un fondo empirista y en abierta hostilidad a toda forma de pensar absolutista, es claro que para ellos la experiencia verdadera será *experiencia adecuada a fines prácticos, humanos*. En este sentido, la verdad pasa de ser “adecuación de la cosa con el entendimiento” (tal como sostenían los racionalistas) para adquirir valor instrumental, funcional. En términos generales, diremos que la verdad es, para los pragmatistas, un *valor adquirido* por la creencia como resultado de un proceso de investigación en el que interactúa el individuo con el mundo. Es el éxito de la investigación el que da sentido a la correspondencia entre pensamiento y realidad, y no a la inversa.

Aun así, cabe destacar que sobre la naturaleza de la verdad existieron grandes divergencias entre los pragmatistas clásicos. Divergencias que, como veremos más adelante, tienen fundamentalmente que ver con la posibilidad (aunque más no sea ideal) de alcanzar un consenso final entre la comunidad de investigadores sobre lo que es verdadero o no.

#### **B.2.2. Un contraste interesante: Charles Peirce y William James**

Cada pragmatista introduce inevitablemente ciertos cambios respecto a los pragmatistas anteriores sin que por ello se quebrante ese parecido de familia que los mantiene en mutua vinculación. No obstante, mientras que algunos intérpretes consideran que son mínimos los

desacuerdos generados entre los pragmatistas (Thaylor, 1981); otros consideran que es necesario prestar atención a sus diferencias porque son fundamentales para comprender el aporte y el cambio de dirección de cada pragmatista en particular (Perry, 1973).

Sin caer en ninguno de ambos extremos, compartimos con Del Castillo (2011) el análisis de los desacuerdos entre los pragmatistas clásicos como si se tratasen de *diferencias expresadas dentro de una misma conversación*. Lo interesante de la posición de Del Castillo es que parte del presupuesto de que si hay diferencias es porque hay preocupaciones y temas en común que invitan a sus participantes al diálogo. Ahora bien, dado este contexto de diferencias entre los pragmatistas, es legítima la pregunta: *¿Cuántos pragmatismos hay?*

Siguiendo una distinción meramente cronológica, podemos distinguir entre dos pragmatismos: *pragmatismo clásico* (1870- 1930) del *neo-pragmatismo* o *pragmatismo contemporáneo* (1970-...). Dentro del primer grupo podemos ubicar a figuras tales como Peirce, James, Dewey y Mead; mientras que en el segundo, a Lewis, Rorty, Putnam y Davidson. Sin embargo, si tomamos en cuenta cuáles han sido las preocupaciones prioritarias para cada pragmatista y quiénes han sido sus principales interlocutores, es posible realizar otras taxonomías entre los diversos pragmatistas.

Ya el anti-pragmatista Arthur O. Lovejoy había identificado, en 1908, 13 variedades del pragmatismo.<sup>22</sup> Y, F.C.S. Schiller (1927), por su parte, sostuvo que *existen tantos*

<sup>22</sup> Lovejoy presenta 4 (cuatro) grandes variantes del pragmatismo, en cuyo interior, enumera del siguiente modo 13 (trece) formas de pragmatismo. Dentro del primer grupo, llamado: "*Teorías pragmatistas de la significación*", ubica a quienes sostienen que: 1) El significado de cualquier juicio consiste enteramente en las futuras consecuencias por él predichas, tanto si es creído como si no lo es. 2) El significado de cualquier juicio consiste en las futuras consecuencias de creerlo. 3) El significado de cualquier idea o juicio consiste siempre, en parte, en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente. Dentro del segundo grupo, llamado "*Pragmatismo como teoría epistemológicamente no funcional referente a la 'naturaleza' de la verdad*", distingue las posiciones de quienes sostiene que: 4) La verdad de un juicio consiste en la completa realización de la experiencia o series de experiencias a que había anteriormente apuntado el juicio; las proposiciones no son, sino que llegan a ser verdaderas. Dentro del tercer grupo, llamado "*Teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio*", se encuentran todos los pragmatistas que concuerdan con alguna de las siguientes tesis: 5) Son verdaderas las proposiciones generales que han visto realizadas en la experiencia pasada las predicciones implicadas, y no hay otro criterio de la verdad de un juicio. 6) Son verdaderas las proposiciones generales que han mostrado en el pasado ser biológicamente útiles a quienes han vivido por ellas. 7) Toda aprehensión de la verdad es una especie de satisfacción, pues el verdadero juicio corresponde a alguna necesidad,

*pragmatismos como filósofos pragmatistas hay*. Susan Haack (2001), por su parte, realiza un aporte controversial a la cuestión cuando propone una división entre *pragmatistas reformistas* y *pragmatistas radicales*. Según su parecer, los *pragmatistas reformistas*, cuyo más sobresaliente exponente fue Peirce (pero dentro de los cuales también se ubican Lewis, Mead, Sellars y Haack misma), son aquellos que renovaron las aspiraciones de la filosofía, renunciando a los postulados del racionalismo moderno y con una actitud científica. Plantearon, así, una nueva forma de hacer filosofía y de entender el conocimiento. En contraposición, los *pragmatistas radicales* son aquellos que -de la mano de James- se desvían de los objetivos originales del pragmatismo, transformándolo en una filosofía individualista y con principios relativistas. Haack ubica como seguidores de James a Schiller, Rorty, Stich y Churchland.

Esta distinción de Haack continúa la misma línea interpretativa de Mounce (1997) quien distingue el pragmatismo de Peirce de la versión deformada de James (y acusa directamente a James de la degeneración del pragmatismo que culmina en Rorty.) Ahora bien, respecto de estas últimas propuestas (la de Haack y Mounce) cabe señalar que –a nuestro parecer- *no le hacen justicia a James*. Ciertamente, ellos aciertan en advertir que hay un cambio de orientación y de motivación última entre el estilo pragmatista iniciado por Peirce y el estilo pragmatista jamesiano. Hasta el mismo Dewey ya había reconocido en su tiempo tal diferencia (Dewey, 2000, pp.64-66). No obstante, en ningún sentido -a nuestro parecer- tal cambio debe ser interpretado en términos de “degeneración”.

---

siendo toda transición de la duda a la convicción el paso de un estado de cuando menos parcial insatisfacción a un estado de satisfacción relativa y de armonía. 8) El criterio de verdad de un juicio es su satisfactoriedad como tal, siendo la satisfacción pluridimensional. 9) El criterio de la verdad de un juicio reside en el grado en que corresponde a las exigencias teóricas de nuestra naturaleza. 10) El único criterio de verdad de un juicio es su utilidad práctica como postulado, y no hay más verdad general que la postulada resultante de alguna determinación motivada de la voluntad; no hay, pues, verdades necesarias. 11) Hay algunas verdades necesarias, pero éstas, no son muchas ni prácticamente adecuadas, por lo que es necesario y legítimo, más allá de ellas, acudir a los postulados. 12) Entre los postulados que es legítimo tomar como equivalentes de la verdad, los que ayudan a las actividades y enriquecen el contenido de la vida moral estética y religiosa ocupan un lugar coordinado con los que presuponen el sentido común y la ciencia física como base de las actividades de la vida física. Por último, las posiciones de aquellos que consideran al *Pragmatismo como teoría ontológica*, sostienen que 13) lo temporal es un carácter fundamental de la realidad, los procesos de la conciencia tienen en este devenir su participación esencial y creadora. El futuro es estrictamente no real y su carácter es parcialmente indeterminado, dependiendo de movimientos de la conciencia cuya naturaleza y dirección solamente pueden ser conocidos en los momentos en que se hacen reales en la experiencia" (Lovejoy, A. O.(1908) pp. 5-12, 29-39).

En este punto, nuestra posición es acorde, en líneas generales, a la Charles A. Hobbs (2007) y a la de Del Castillo (2002, 2003), quienes logran advertir una *propuesta innovadora* en el pragmatismo de James. Dicho brevemente, y tal como han enfatizado también varios intérpretes clásicos (L. Kolankowski, W.H. Hill, G.E. Myers o Thayer) sostendremos que cuando James presenta los lineamientos generales de su concepción del pragmatismo no estaba divulgando las ideas de Peirce sino que estaba ofreciendo una nueva manera – *con tinte psicológico y humanista*- de pensar el pragmatismo (*cf.* Murphy, 1990, p.36 y J.R. Bayón, 2001, p. 154).

Desde tal postura, no coincidimos, pues, con aquellos que -como Talisse (2000)- sostienen que estaba justificado el distanciamiento de Peirce respecto de James a partir de la lectura que éste último hace del pragmatismo. (Recordemos que cuando James *reformula* la máxima pragmatista de Peirce, Peirce redacta una exposición del origen del pragmatismo ("*What Pragmatism Is*") para que su posición no sea confundida con la versión “simplificada” y “deformada” presentada por James. Además, decide rebautizar su propia teoría con el nombre de “pragmaticismo”, palabra que, a su parecer, *es tan desagradable que está a salvo de todos los plagarios*.

En este contexto, nos proponemos ir más lejos y sostenemos que no es James quien malinterpreta a Peirce sino *a la inversa*: es Peirce quien no supo estimar la novedad y el cambio de orientación del pragmatismo de James. Para justificar tal apreciación del pragmatismo jamesiano como *un nuevo estilo de pragmatismo* y no como una versión simplificada y deformada del pragmatismo de Peirce, avanzaremos, en lo que sigue, en el análisis de las diferencias entre el pragmatismo de Peirce y el de James.

Charles Peirce<sup>23</sup>, además de haber sido el fundador del pragmatismo, fue el padre de la semiótica moderna y un gran científico preocupado por la construcción de una lógica normativa y metódica de la investigación. Influenciado por Kant y la atmósfera

---

<sup>23</sup> La producción intelectual de Charles Peirce (1839-1914) suele dividirse en cuatro etapas cuyas características fundamentales son: 1. (1859-1861) Platonismo, 2. (1866-1870) Teoría de los signos, 3. (1870-1884) Pragmatismo, y 4. (1885-1914) Sinejismo. Muchos de sus trabajos permanecieron inéditos para varios años después de su muerte. Nuestro interés es ahondar en el Peirce de la tercera y cuarta etapa.

trascendentalista de su juventud<sup>24</sup>, adoptó el calificativo de “idealista objetivo” (Meyers, 1971, p. 87) y fue un filósofo que no ha llamado la atención del gran público ganando así la calificación de “filósofo para filósofos”.<sup>25</sup>

En dura oposición con la concepción cartesiana del conocimiento, el objetivo de la investigación cognoscitiva, según Peirce, no era otro que liberarnos del estado de insatisfacción que produce la duda (real) y garantizarnos un estado de satisfacción que se alcanza con la creencia. El estado de creencia nos brinda satisfacción ya que culmina en la fijación de un hábito de acción o conducta, esto es, en disposiciones a actuar de un modo concreto bajo determinadas circunstancias.<sup>26</sup>

Teniendo en cuenta la importancia de generar creencias, Peirce evalúa en *The Fixation of Belief* (1877) los diversos métodos existentes mediante los cuales los hombres han procurado a lo largo de la historia luchar contra la duda y fijar creencias para dar cuenta de cuál de ellos es el más conveniente. Luego de analizar el método de la tenacidad, el de la autoridad y el método a priori<sup>27</sup>, Peirce analiza el *método científico*. Este último es el único que, evaluado con criterios semejantes que los demás métodos, reúne las condiciones necesarias y suficientes para cesar eficazmente con la incertidumbre. El método científico libera el pensamiento de toda duda y permite obtener pautas de acción cada vez más fiables, más estables. Más aún, el método científico es el mejor método humano para acercarse a la

---

<sup>24</sup> Un punto interesante de influencia de Kant en la filosofía de Peirce, se vincula con la insistencia de Peirce en las formulaciones triádicas o tricotómicas. Ahora bien, más allá de posibles vinculaciones, Peirce rechazará un punto clave de la filosofía de Kant: “la cosa en sí”. Para Peirce, la realidad no puede ser algo diferente a aquello que experimentamos y que, por lo tanto, podemos conocer. Sostiene Peirce: “La opinión *destinada* a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera cómo explicaría yo la realidad” (Peirce, 1988, p. 221).

<sup>25</sup> El temperamento y personalidad de Peirce dan cuenta de un hombre excéntrico, enfermo y malhumorado. Entre sus excentricidades, es conocido el hecho de que presumía poder recitar de memoria la Crítica de la Razón Pura de Kant, ya que había dedicado 3 horas diarias durante 2 años a su lectura.

<sup>26</sup> Para un tratamiento comparativo de la noción de hábito en James y Peirce, véase Nlandu (2004).

<sup>27</sup> El método de la tenacidad consiste en aferrarse firmemente a cualquier creencia que se tenga; el método de la autoridad se caracteriza por la imposición de creencias por parte de un grupo a todo el resto de la sociedad; y el método *a priori* consiste en seguir la inclinación del propio pensamiento, esto es, basarse en aquello que es “agradable a la razón”. Todos ellos son limitados a la hora de explicar la fijación de las creencias. El primero falla porque supone que la opinión ajena no cumple ningún papel a la hora de fijar una creencia y el segundo y el tercero fallan porque ni la fuerza ni la razón *a priori* tienen el poder suficiente para controlar las creencias.

verdad. Ello se debe a las siguientes dos razones: 1. Es el único método que posibilita una distinción entre un uso correcto e incorrecto del mismo, 2. Determina creencias por alguna permanencia externa, y no por algo humano que afecta o puede afectar al hombre. En pocas palabras, la negación de lo puramente privado y arbitrario por el método científico es lo que lo lleva a Peirce a sostener que este método es superior a sus rivales.<sup>28</sup> El método científico es el único procedimiento racional que nos habilita para tratar con problemas de una forma objetiva. El mismo nos permite realizar no sólo una indagación correctamente sino también posibilita la cooperación y la autocrítica.

Y es así, siguiendo el método científico, que nos encaminamos según Peirce hacia ese “punto de convergencia final” al que la investigación científica aspira. Punto en el que el conocimiento aparece totalmente independiente de las pretensiones de conocimiento de un sujeto particular y queda ligado a las pretensiones de conocimiento de la tan venerada por Peirce “comunidad científica”. Como es posible advertir, ese proceso por el cual nos acercamos a la verdad –entendida como una idea reguladora del consenso último- no es individual sino comunitario: la realidad y la verdad se presentan como tales no al individuo (sometido a la arbitrariedad de su voluntad y otras peculiaridades individuales) sino a la *comunidad de investigadores*.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> De todas formas, se podría decir que el factor psicológico aún está presente debido a la dificultad de establecer una diferencia entre la firmeza de las creencias obtenidas por el método científico y la firmeza la de las creencias obtenidas por el método que *cada cual* considera como científico. Ante tal posible objeción, Peirce respondería que el elemento arbitrario o individual en el pensamiento o voluntad de la comunidad científica podría posponer el consenso final. No obstante, una vez disuadido, la opinión final no es verdadera porque es consensada sino porque representa adecuadamente la realidad tal cual es. La lucha de Peirce en contra del nominalismo y el subjetivismo y la exigencia trascendentalista del consenso último, está presente en toda su obra.

<sup>29</sup> El término “comunidad” aparece por vez primera en *Some Consequences of Four Incapacities*. Allí, Peirce sostiene: “En las ciencias en las que los seres humanos llegan a acuerdos, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que se alcanza aquel acuerdo. Una vez alcanzado, resulta ociosa la cuestión de la certeza, porque no queda nadie que la ponga en duda. Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, para la *comunidad* de filósofos”(1988, p.89).

La realidad, el pensamiento y el conocimiento son, para Peirce, de naturaleza social.<sup>30</sup> Y es, por tanto, con los esfuerzos de toda la comunidad de investigadores (extendida en el tiempo de forma ilimitada) que se podrá soñar con llegar en un futuro remoto a una opinión que coincida con la realidad misma. Realidad que, en algún sentido, podemos decir que no se construye sino que se descubre colectivamente.<sup>31</sup> Angel M. Faerna realiza una importante reflexión respecto a este punto. Dice:

Peirce no sostiene que lo verdadero sea aquello que la comunidad de investigadores cree, como cuestión de hecho, en un momento u otro, aunque ese momento sea lejano o sea “el último”. La investigación puede cesar de muchas formas y por muchos motivos; puede, por ejemplo, truncarse si el género humano parece en un holocausto nuclear. Pero la verdad no será entonces la opinión sostenida en ese momento final si en él la investigación no había alcanzado su término (1996, p. 129).

Esta reflexión de Faerna enfatiza la idea de Mounce (1997, p.37) respecto de que el pragmatismo de Peirce sigue un propósito intelectual y no meramente práctico. Será siguiendo tal propósito y teniendo presente su compromiso con la perspectiva científica (y posteriormente, mediante su adhesión a la doctrina del sinejismo<sup>32</sup>), que Peirce intenta superar el dilema entre el escepticismo subjetivista (donde la verdad queda definida por la mera coherencia de un conjunto de proposiciones) y el objetivismo (donde la verdad aparece como ajena a lo humano) y sostiene la idea de que los signos tienen una vida propia (que no depende de la conciencia particular de un hombre). La preeminencia dada a la

---

<sup>30</sup> Bernstein comenta esta incidencia social que Peirce acentúa en lo individual con las siguientes palabras: “La verdadera naturaleza del individuo viene determinada por las formas de participación en la vida de la comunidad (...) La conclusión de su teoría de los signos es que toda significación, que incluye todo lenguaje y todo pensamiento, es esencialmente social por naturaleza (Bernstein, 1979, pp. 197-8).

<sup>31</sup> Para comprender el valor especial que Peirce le otorga a la realidad objetiva, externa, y seguir indagando en qué sentido decimos que son intereses de corte científico los que motivaron y orientaron el pragmatismo de Peirce, cabe mencionar la importancia que tuvo en su obra, por un lado, el estudio de la teoría de la probabilidad (1878, 1892) y la idea de que el azar y la posibilidad pura (primaridad- *tijismo*) siempre está presente y por otro lado, el estudio de la tendencia humana a la generalización, la costumbre y finalmente, la ley (terceridad- *agapismo*). Ambas teorías serán cruciales para hacer frente a la incertidumbre propia de los fenómenos humanos.

<sup>32</sup> La doctrina del sinejismo sostiene que todos los individuos forman parte de un continuo real donde son las necesidades de ese todo continuo (y no las del individuo) las que determinan el significado y la creencia.

teoría por sobre la práctica da cuenta, según Vericat, del mismo propósito. Argumenta Vericat:

Lo que Peirce parece, pues, combatir al mantener la necesidad de una separación entre teoría y práctica son las derivaciones utilitaristas en que caen gran parte de las corrientes pragmáticas. Pero la preeminencia que otorga a la teoría no hay que entenderla como una superioridad del cogito o de la razón pura por usar dos categorizaciones clásicas, sino de la teoría como clave de la realidad misma en tanto actividad comunitaria (...) Lo que desarrolla Peirce es la reinscripción del razonar en el continuo universal como el lugar propio –el lugar natural- de la generalización (Peirce, 1988, p. 25).

Para comprender el alcance de esto último, cabe introducir ahora la formulación primera de la clásica *máxima pragmatista*.

Sostiene Peirce en su célebre artículo *How to Make our Ideas Clear* (1878):

Consideremos qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto (1988, p.210).

Una lectura atenta de este tradicional pasaje pone de manifiesto que Peirce nos invita con esta máxima a analizar el significado de los términos a partir de la concepción de los efectos expresados en ellos. Es claro, pues, que Peirce no está poniendo en relación nuestras creencias con sus efectos prácticos (y esto es, con el ámbito de la acción o práctica) sino con otros conceptos. En otras palabras, el significado no es otra cosa que la relación de un *signo* con *otros signos*.

En relación a su teoría del signo, Peirce sostiene que todo significado posee una estructura triádica. En otras palabras, todo signo –o *representamen*- es algo que, para alguien, representa algo (en alguno de sus aspectos). Ahora bien, ese “algo” es un objeto, que es aquello representado en alguno de sus aspectos. Peirce aborda al objeto desde un doble lugar: como inmediato y como dinámico. El primero es el objeto tal como es representado por el signo; el segundo es el objeto real –que tiene independencia de nuestro pensamiento y modo de representación. La importancia de esta distinción es que para Peirce la causa de

nuestras creencias está en el objeto dinámico. Y de aquí, Peirce podrá justificar que la opinión final de la comunidad científica de investigación representa la realidad independiente y no meramente consensuada. No obstante, en tanto el signo solo expresa el objeto inmediato, también podemos afirmar que en la relación de significación se “construye” el objeto.

En este sentido, el objeto y el interpretante –en tanto correlatos del signo- se corresponden, de alguna manera, el uno con el otro. Dicho brevemente, el objeto inmediato y el interpretante emocional son aspectos subjetivos del signo que se corresponden, del mismo modo que también el objeto real y el interpretante energético se corresponden.

Ahora bien, el aspecto del signo que más le interesa a Peirce es el *interpretante lógico*. Los interpretantes lógicos son, para Peirce, hábitos y por lo tanto, no se corresponde con ningún tipo de objeto. Tampoco todos los signos tienen interpretante lógico: solo los conceptos intelectuales lo tienen en tanto son generales (o están conectados a lo general). De esta manera, sólo tales conceptos revelan la terceridad, en sentido pleno.

Y en este punto podemos comenzar a vislumbrarse las diferencias entre Peirce y James: Peirce pierde de vista aquello que será decisivo para el pragmatismo de James: el aporte que cada individuo hace en el proceso del conocimiento y en todo proceso de acción. Por ejemplo, en relación a las reflexiones de Peirce respecto del signo, ciertamente podemos sugerir que James se negaría a reducir el verdadero significado al interpretante lógico y, en su lugar, aceptaría hacer coincidir el significado con lo que Peirce llama el *interpretante energético*.

Angel M. Faerna, menciona otras diferencias y distancias entre los planteos de ambos pragmatistas con los siguientes términos:

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

James, por su parte, no parece sentirse obligado por ningún ‘principio de universalidad’. El apego al valor absoluto e impersonal de la verdad sería para él una más de las abstracciones del ‘racionalista’, instalado en un olimpo objetivo desde el cual ‘lo psicológico’, por ser algo particular y temporal, carece por completo de relevancia. Nada hay, sin embargo, más relevante para James que las experiencias particulares de los individuos concretos, y si la noción de verdad ha de tener alguna traducción para individuos reales –cosa que el ‘racionalista’ tendrá que admitir so pena de caer él mismo en la irrelevancia-, será tal como los propios individuos la experimentan, esto es, como algo mutable, reversible, relativo (1996, p. 166).

Tal como es posible vislumbrar, a diferencia de Peirce, el propósito de la obra filosófica de William James es *pedagógico y humanista*. Cada una de sus conferencias y libros resulta ser un camino para pensar y repensar la conexión positiva existente entre la filosofía y la vida finita humana. El hombre singular, con sus motivos y satisfacciones, es la figura imprescindible a la hora de contestar cualquier interrogante (desde los no-filosóficos hasta los filosóficos). Sostiene James:

Motivos humanos son los que aguzan todas nuestras cuestiones, satisfacciones humanas hay en acecho en todas nuestras respuestas, todas nuestras fórmulas tienen una marca humana (1907, p. 195).

Aunque en un acto de generosidad, James atribuye sus ideas centrales a la influencia de Peirce<sup>33</sup> y mantuvo con él un profundo vínculo de amistad<sup>34</sup>, lo cierto es que sumergido en problemas morales, religiosos y filosóficos, James tiene una concepción renovada del pragmatismo. De hecho, James hubiera denominado “humanismo” a su pragmatismo, pero bajo la motivación personal de mejorar la situación de Peirce –quien no logró nunca salir

---

<sup>33</sup> Cuando James presenta el método pragmático sostiene: “una ojeada a la historia de esta idea, les mostrará aún mejor lo que significa el pragmatismo. (...) Fue introducido en la filosofía por Charles Peirce, en 1878. (...) Ha pasado completamente inadvertido durante veinte años (...) Es evidente que el término se aplica convenientemente a un número de tendencias que hasta ahora no habían hallado un nombre colectivo, y ha entrado ya en uso (1907, p. 507).

<sup>34</sup> No hay que olvidar las numerosas oportunidades en las que James ha socorrido (económica y afectivamente) a Peirce. Relata Richardson (2006) la siguiente situación: “Una mañana a fines de diciembre de 1906, justo después del regreso de James desde Cambridge en una de sus conferencias, uno de sus estudiantes Henry Alsberg (...) fue llamado para ir a ver en una de las habitaciones a un viejo hombre, enfermo y alcoholizado. Cuando el estudiante fue a ver al hombre, le preguntó cómo se llamaba. El hombre enfermo respondió: “Charles Peirce”. Entonces, en una confusa sensación de emoción, Alsberg y un amigo fueron a buscar a William James y le contaron la historia de Peirce. “¿Por qué?”-se preguntó James con el rostro preocupado- “Le debo todo a él”. Y rápidamente fue a buscar a Peirce y se lo llevó a su propia casa (p.137).

completamente del desprestigio y el aislamiento académico, utilizó el mismo término que Peirce había acuñado.

Y Peirce no supo agradecer el gesto jamesiano. Por el contrario, quiso distanciarse lo más posible de la posición que éste sostuvo. Resume sus diferencias con James en una carta a Christine Ladd-Franklin, con los siguientes términos:

Aunque James se hace llamar pragmatista, y no hay duda de que extrajo de mí sus ideas sobre la materia, con todo hay una diferencia sumamente esencial entre su pragmatismo y el mío. Lo que yo sostengo es que el significado de un *concepto* [...] reside en el modo en que puede *concebiblemente* modificar la acción intencional, y *sólo en esto*. Por el contrario, James, cuya inclinación intelectual es por naturaleza ajena a lo general, y que además está tan empapado de psicología ultra—sensualista que, como le sucede a la mayor parte de los modernos psicólogos, prácticamente ha perdido la capacidad de considerar las cosas desde el punto de vista de la lógica, al definir el pragmatismo habla de él como algo que refiere las ideas a las experiencias, aludiendo evidentemente al lado sensual de la experiencia, en tanto que yo considero los conceptos como acontecimientos del hábito o la disposición, y de cómo deberíamos reaccionar (citado en Thayer, 1981, p.140).

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta evidente que una de las diferencias principales entre ambos es la siguiente: mientras Peirce insiste en que su máxima refiere principalmente al significado de conceptos intelectuales, y en consecuencia, la interpreta en términos de estricta generalidad; James, en cambio, acentúa con la máxima el nivel de la experiencia individual y las sensaciones particulares en el que abundan las diferencias locales y relativas.

Veamos cómo.

Al hacer suya la *máxima pragmatista*, James la enuncia con los siguientes términos:

Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente, necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden

práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podemos esperar de él y qué reacciones habremos de preparar (1907, p. 506).

Y más adelante, agrega:

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, en determinados instantes de nuestra vida, si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo (1907, p. 508).

Esta distancia que James decide tomar de Peirce, se percibe con mucha mayor claridad en el siguiente pasaje extraído de *Philosophical Conceptions and Practical Results*<sup>35</sup>

...preferiría expresar el principio de Peirce diciendo que el significado efectivo de toda proposición filosófica siempre puede hacerse descender a cualquier consecuencia particular, en nuestra futura experiencia práctica, sea activa o pasiva, ya que la importancia del problema radica en el hecho de que la experiencia ha de ser particular, no en el hecho de que sea activa (1904, p.1080).

Detrás de este cambio de dirección de la máxima pragmatista, donde James se refiere más vagamente a pensamientos sobre un objeto (que a conceptos) y acentúa la relación entre el significado de una proposición y la experiencia *particular* (y no otro concepto), se evidencia una ampliación del alcance del método que termina por presentarse como una teoría genética de la verdad. Teoría de la verdad que jamás Peirce podría dar como correcta o adecuada.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Alocución ante la Unión Filosófica de la Universidad de California, 26 de agosto de 1898. Impresa después en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. I (1904) con el título: *The Pragmatic Method*.

<sup>36</sup> De más está afirmar que Peirce jamás podría aceptar esta definición de la verdad jamesiana. Para Peirce, la verdad coincidiría con la opinión final a la que la comunidad científica llega en el proceso cognoscitivo. En este sentido, sus notas principales son la de ser universal e impersonal. Para una comparación de la concepción de la verdad en James y en Peirce, véase: Scheffler (1974) *Four Pragmatists*, Parte II, capítulo 2.

Ahora bien, detrás de estos desacuerdos hay, a mi parecer, un desacuerdo más profundo que consiste en que Peirce y James comprenden de manera distinta la *función de la filosofía*. Básicamente, podría afirmarse que Peirce concibe a la filosofía como una empresa cognoscitiva positiva al igual que la ciencia. Por ello, más allá de sus afirmaciones sobre el pensamiento como un proceso semiótico y del conocimiento como algo relativo, parcial, falible e hipotético, a Peirce le preocupa por sobre todas las cosas, aplicar el procedimiento más adecuado (el método racional) para la fijación de una creencia o hábito lógico por el cual nos encaminamos hacia ese punto de convergencia final al que la investigación aspira. De aquí se comprende que, influenciado por Kant, habría tomado la palabra “pragmatismo” como una traducción del *pragmatisch* de Kant (la cual significa “empírico” o “experimental” y no “práctico”).

En contraposición, James -al recibir mayor influencia del empirismo británico- sostendrá que el término pragmatismo deriva de la palabra griega *pragma*, que significa “práctico”.<sup>37</sup> De aquí que tomará a la filosofía como una *herramienta* para hacer *crítica* de la filosofía misma, para erradicar prejuicios y orientar la acción del hombre hacia metas que lo enriquezcan como hombre. Como es posible observar, las aspiraciones de James van más allá de las aspiraciones de la ciencia y es evidente que son intereses morales y prácticos los que dominan sus escritos populares.

En síntesis, diremos que mientras que el pragmatismo de Peirce –*hombre de ciencia*- tiende a constituirse en una nueva forma para explicar y justificar el procedimiento de la ciencia en relación con una comunidad científica social; el pragmatismo de James –*hombre de fe*- se constituye como una guía práctica que responde a las exigencias del modo individual de ver y sentir el empuje y la presión total del cosmos.

## Referencias bibliográficas

---

<sup>37</sup> Dewey es quien establece la influencia de Kant (en Peirce) y del empirismo británico (en James) como decisivas para comprender las diferencias entre ambos iniciadores del movimiento pragmatista (*cfr.* Dewey, 1925, p. 358).

- Ayer, A., (1968) *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of C.S. Peirce and James*. London, MacMillan.
- Bayón J.R., (2001) “El viraje pragmático apeliiano y el legado de CH. Peirce” en Arenas, Muñoz, Perona (ed) *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta.
- Bergson, H., (1972) “Sobre el pragmatismo de William James”, en *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pleyade.
- Bernstein, R., (1979) *Praxis y acción*. Trad. De Gabriel ello Reguera, Alianza Universidad, Madrid.
- Boutroux, E., (1921) *William James*, traducción de Mario Falcao Espalter, Montevideo, Claudio García.
- Cabanchik, S., Penelas F., Tozzi, V. (2003). *El giro pragmático en la filosofía*. España: Gedisa.
- Cohen (1985) *Revolution in Science*, Cambridge: Harvard University Press.
- Darwin (2009), *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid: Catarata –CSIC-UNAM-AMC
- Del Castillo, R., (2011) *A Pragmatic Party: On Richard Bernstein’s The Pragmatic Turn*. European Journal of Pragmatism and American Philosophy, 3 (2), 223-228.
- Del Castillo, R., (2003) “Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a “Viejo y nuevo pragmatismo” de Susan Haack. En *Diánoia*. Vol. XLVIII, N°50, pp.145-180
- Del Castillo, R., (2002) “¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey”. *Agora*, Vol.21, nro. 2, pp. 109-136.
- Dewey, J., (2000) “Evolución del pensamiento norteamericano”, en Dewey, *La miseria de la epistemología*, Ed. Faerna, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Dewey, J., (1950) *Lógica. Teoría de la investigación*, trad. Eugenio Imaz, México-Buenos Aires, FCE.
- Dewey, J., (1925) *The Development of American Pragmatism in Studies in the History of Ideas*, vol. II, New York, Columbia University Press.
- Flower E., y Murphey M., (1977) *A History of Philosophy in America*, Nueva York, G.P.Putman’s Sons.
- Esteban, J.M. (2006), *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. México, UNAEM, Ediciones Mínimas.
- Esteban, J. M. (2005) *Tras la herencia de Kant. Del pragmatismo y sus genealogías*, UAEM, México.
- Faerna A.M., (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, España
- Fisch, Max H.(1964) “Was There a Metaphysical Club in Cambridge?” in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* ,ed. Edward C. Moore y Richard S. Robin (Amherst: University of Massachusetts Press.
- Frothingham, O. B., (1972) *Transcendentalism in New England: A history*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia (Penn.)

- García Bacca, J., (1990) *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Anthropos, Barcelona.
- Haack, S. (2001), “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Diánoia*, vol. XLVI, N° 47, pp.21-59.
- Hobbs, Ch. A., (2007) *Pragmatism, Radical Empiricism, and Mounce's Account of William James*. William James Studies 2.1
- Hofstadter, R., (1970) *Social Darwinism in American Thought* (1944), ed. Revisada, Beacon Press, Boston.
- Holifield, E. B (2004) *Era of Persuasion: American Thought and Culture, 1521-1680*. Maryland: Rowman & Littlefield Publisher Inc.
- Hook, S. (1974). *Pragmatism and The Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.
- James, W., (1904) *Philosophical Conceptions and Practical Results*, en James, W., Writings 1878-1899, Library of America, 1992.
- James, W., (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992.
- James, W., (1909<sup>a</sup>) *The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992.
- Karl-Otto Apel (1997)*El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Trad. de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto y Gil, Madrid, Visor.
- Kolakowski L.( 1979) *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra.
- Kuklick. B., (1977) *The Rise of American Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
- Laclau, E., (1996) “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía” en Moffe, Ch., *Deconstrucción y Pragmatismo*, Barcelona, Paidós.
- Lovejoy, A. O. (1908) "The Thirteen Pragmatisms", en *The journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*.
- Marcuse L, (1969) *Filosofía Americana. Pragmatistas, politeistas, trágicos*. Trad. Rufino Jimeno Peña. España, Gaudarrama.
- Menard, L (2002) *El club de los metafísicos, Historia de las ideas de los Estados Unidos* Trad. Antonio Bonnano. Destino. Barcelona.
- Meyers, (1971) *Truth and Ultimate Belief in Peirce*. International Journal of Philosophy, XI, 87-103.
- Morris, C. W., (1970) *The Pragmatism Movement in American Philosophy*. New York, George Braziller Inc.
- Mounce, H. (1997). *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*. New York: Routledge Publishers.
- Myers, G.E.,(1986) *William James: his life and thought*. New York, Yale University Press.
- Nlandu, T., (2004) *On Habit and Consciousness, Streams of William James , Volume 6, Issue 3*
- Passmore, J., (1981) “El pragmatismo y sus análogos europeos” en *100 años de Filosofía*, Madrid, Alianza.

- Peirce, Ch. S. (1988) *El hombre, un signo*. Trad. de José Vericat, Barcelona, Crítica.
- Peirce, Ch. S. (1934) “What Pragmatism Is”, en: Hartshorne, Ch. y P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, vol. V, p. 227
- Pérez de Tudela (1988) *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cíncel.
- Perry, R.B., (1973) *El pensamiento y la personalidad de W. James*, Buenos Aires, Paidós.
- Richardson (2006) *William James in the Maelstrom of American Modernism*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Russell, B. (1968) *Ensayos Filosóficos*. Trad. J.R. Capella , Madrid, Alianza Editorial.
- Scheffler, (1974) *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*
- Schiller, F. C.S., (1927) “James and the Making of Pragmatism”, *Personalist* 8, nº. 2.
- Sini, C., (1999) *El pragmatismo*”, Ed. Akal, S.A.
- Talisse, R.B., (2000) *How James Kidnapped Peirce, Streams of William James*, Volume 2, Issue 1.
- Thayer H.S. (1981) *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Hackett.
- West, C. (2008) *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid, Editorial Complutense
- Wiener, P. (1972) *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Philadelphia, University of Philadelphia.

# **DESARROLLO**

## **PARTE I**

### **El humanismo como clave de lectura**

El propósito de la presente sección no es argumentar a favor de la búsqueda de sentido y valor unívoco de lo humano o intentar dar una respuesta última a preguntas tales como ¿qué es el hombre?, ¿existe la naturaleza humana? o ¿qué humaniza al hombre? Por el contrario, en lo que sigue, únicamente intentaremos guiar al lector en la presentación de un bosquejo de la *pluralidad de sentidos* en que la noción de “humanismo” fue utilizada en la contemporaneidad.

El objetivo perseguido es brindar un contexto lo suficientemente rico para el posterior análisis de las características de lo que llamaremos el *humanismo jamesiano*.

Tal como veremos, el humanismo de James -ligado íntimamente a una concepción particular del pragmatismo y del darwinismo- nos transmitirá, fundamentalmente, una actitud *crítica, operativa y meliorista* ante la vida. Actitud dirigida a solventar –en un sentido práctico- las necesidades vitales y sociales del hombre.

## Capítulo I

## Las mil caras del humanismo



Todo humanismo despierta aliados y enemigos. Su estudio y proclamación requiere, pues, de compromiso, valor y entrega. Solo filósofos con ambiciones particulares –o con temperamento especial, diría James- se han dedicado a proponer una *forma de humanismo*.

Ahora bien, de la pluralidad de propuestas humanistas que presentaremos, intentaremos demostrar que no es necesario concluir la esterilidad de la polémica que despierta (porque eso supondría pensar que solo hay una respuesta posible y verdadera a la misma); sino advertir que la polémica se encuentra históricamente condicionada. En este sentido, defenderemos la idea de que todo humanismo surge –en gran parte- en respuesta a desafíos y necesidades históricas y sociales particulares.

### 1.1. Tradiciones humanistas

Dado que identificaremos al humanismo como el rasgo distintivo del pragmatismo de James, a continuación recorreremos brevemente las concepciones del hombre y de lo humano presentadas por las 2 (dos) tradiciones humanistas más importantes en la historia de la filosofía<sup>38</sup>: a) *la tradición humanista clásica/renacentista* y b) *la tradición humanista contemporánea*.

La distinción entre estas dos tradiciones humanistas, la hacemos a partir de dos diferencias fundamentales, íntimamente relacionadas con los desafíos de cada época en particular:

(1) mientras que la tradición humanista clásica/renacentista comprende al hombre como fin y valor supremo; un rasgo central de los humanismos contemporáneos es que intentan dar

---

<sup>38</sup> Hay muchas clasificaciones del humanismo. Podemos, por ejemplo, hacer una distinción entre: *humanismos ontológicos* y *humanismos ético/social*; o entre *humanismos de la especie* y *humanismos de los individuos*; o entre *humanismos antropocéntricos* y *no-antropocéntricos (teocéntricos)*. No es el propósito de la presente sección detenerse a analizar la problemática del humanismo *en sí misma*, sino presentar un contexto adecuado para comprender el *humanismo jamesiano*.

cuenta de aquello que humaniza al hombre desde una preocupación fundamentalmente ética, social, cultural.

(2) mientras que el humanismo clásico/renacentista mantiene su *mirada en el pasado* e intenta rescatar los valores humanos supremos desde los tiempos de Cicerón); los humanismos contemporáneos, tienen su *mirada en el futuro* y construyen la imagen de lo humano con vistas a no repetir jamás las crueldades y atrocidades cometidas durante las guerras.

Al “humanismo clásico” le debemos el primer uso de la expresión “humanitas” (traducción de la palabra griega *paideia*), de la que se derivarían las palabras “humanista” y “humanismo”.<sup>39</sup> Con esta expresión se intentó, en la antigüedad, describir la educación y el programa cultural necesario para que el hombre se forme de acuerdo con la “verdadera” forma humana, con su “auténtico ser”. Según A. Bullock (1989), en tal formación no podía estar ausente el conocimiento y estudio sistemático de las siete artes liberales -la gramática, la retórica, la lógica (el *trivium*), la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía (el *cuadrivium*)- que acabaron constituyéndose como el núcleo de la educación universitaria en la Edad Media.

Además, mediante esta formación cultural se proveía el dominio verbal y se fomentaba la habilidad dialéctica y de persuasión; habilidades ambas necesarias para el desempeño en los asuntos públicos. En este sentido, lo más interesante de esta concepción del hombre es que liga las características del ser del hombre con las características del “*zoon politikon*”, es decir, del digno ciudadano de la ciudad-estado.

Teniendo en cuenta esto, el humanismo contribuía, fundamentalmente, a desarrollar las virtudes principales (valentía, fortaleza, inteligencia, justicia y nobleza) del hombre y desterrar los vicios (cobardía, debilidad, “falta de medida” e ignorancia). De esta manera, los ciudadanos griegos intentaron, gradualmente, asemejarse a la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. No obstante, no podemos olvidar que en las

---

<sup>39</sup> El término “humanismo” fue introducido (como *Humanismus*) por el pedagogo alemán D. J. Niethammer a principios del siglo XIX (*cf.* Kristeller, P. 1979, p. 21-22).

sociedades antiguas sólo cabía la denominación de “hombre” a algunos sujetos sociales conocidos como “ciudadanos”. Los esclavos, los extranjeros, las mujeres y los niños estaban por fuera del círculo selecto de ciudadanos. Una fuerte desigualdad caracterizaba a la sociedad por ese entonces: algunos podían aspirar a un crecimiento y bienestar social y espiritual, mientras que la existencia de otros se reducía a trabajar y mantener con su trabajo los privilegios gozados por la casta ciudadana. Por otro lado, y razón por la cual muchos intérpretes suelen no clasificar como humanista al pensamiento clásico y sostienen en cambio que la tradición humanista comienza con los filósofos del renacimiento, es que el hombre en la antigüedad no puede desplegar todas sus potencialidades. Será necesario que el universo se conciba como un espacio infinito para que el hombre pueda desplegar todas sus potencialidades.

El “humanismo renacentista” de los siglos XIV, XV y XVI, por su parte, es aquel que nace en ruptura con el mundo medieval y anuncio de los tiempos modernos. Recordemos que en la Edad Media cristiana, la concepción de la historia y la imagen del hombre reflejaban una visión teológica: la historia nos conduce al Juicio Final y la Tierra no es otra cosa que una masa de materia inmóvil circundada por estrellas fijas que giran animadas por Dios, el motor inmóvil que todo lo mueve, sin ser movido. El hombre, en sí mismo, se reducía a un “mero espectador” y por lo tanto, nada podía hacer por sí mismo ya que dependía de Dios, ser perfecto y omnipotente, quien concede su gracia según designios inescrutables.

En este contexto, el humanismo renacentista significó una ruptura con el pensamiento del Medioevo y el rescate de los estudios humanistas griegos y romanos, a saber, los estudios de gramática, dialéctica, retórica, historia, poética y ciencias morales, basados en el cultivo de la filología y el aprecio del texto clásico, en latín y griego pero esta vez bajo un antropocentrismo individualista.<sup>40</sup>

Surge, por tanto, un nuevo prototipo humano que exalta la plenitud de las facultades físicas e intelectuales. Se recobra la fe en la creatividad del hombre, en su capacidad de transformar el mundo y construir su propio destino.<sup>41</sup> Entre las figuras principales del humanismo renacentista cabe mencionar a Petrarca, Bocaccio, Manetti, Pico della Mirandola, a Erasmo

---

<sup>40</sup> No obstante su ruptura con el pensamiento cristiano, los humanistas y artistas del Renacimiento lograron vincular, de alguna u otra forma, la fe en el hombre y en Dios.

<sup>41</sup> Hay que reconocer que aún cuando el humanismo renacentista hace hincapié en el individuo particular, fue un humanismo para una *élite*.

de Rotterdam y a Montaigne. Para tal humanismo, existe en la naturaleza un orden matemático que puede ser descubierto y reproducido por el hombre. Será este espíritu de apertura el que constituya la condición para la revolución copernicana y todos los grandes descubrimientos de la época. Resume Abbagnano y Visalberghi el espíritu del humanismo renacentista: “el hombre no es ya expresión estática de una especie inmutable sino una progresiva construcción histórica que se cumple mediante el progreso y la educación” (1969, p. 202).

Ahora bien, el contexto de surgimiento de los diversos humanismos contemporáneos es completamente novedoso y responde nuevas demandas sociales, ausentes en la época clásica/renacentista. Tal contexto abarca la crisis del sujeto moderno y la necesidad de redefinir el lugar del hombre para hacer frente, de alguna manera, al planteo escéptico que despierta dudas respecto de la posibilidad del hombre de obtener una realización más plena y combatir, en todo caso, la barbarie presente en dicha época. Estos humanismos, tal como veremos en breve, se basan en sistemas filosóficos más generales y aunque suele predominar un discurso ético en sus formulaciones, tienen un alcance mucho más abarcativo.

Dada la cercanía histórica del humanismo jamesiano respecto de los humanismos contemporáneos, estaremos abocados en el próximo capítulo a revisar, fundamentalmente, la pluralidad de miradas que sobre el humanismo se han hecho en el siglo XX, esto es, dentro de la tradición humanista contemporánea. Presentaremos, brevemente la propuesta humanista de algunos de los referentes filosóficos más importantes del siglo XX: Sartre, Heidegger, Levi-Strauss, Habermas y Levinas.<sup>42</sup> Todos ellos se han preocupado por dar respuesta a la pregunta sobre lo que nos humaniza en tanto especie y ofrecen –desde ópticas diferentes pero innovadoras- descripciones del hombre que intentan escapar a la deshumanización que ha generado la modernidad.

Una aclaración: la interpretación del pensamiento de Heidegger como el de Levi-Strauss en clave humanista (y no en tanto filósofos anti-humanistas) obedece a una estrategia

---

<sup>42</sup> La elección de este grupo de filósofos como humanistas de referencia de la época contemporánea responde a intereses personales y puede ser revisada y ampliada.

particular: mientras desde una lectura estrecha del humanismo deberíamos descartar tales posiciones como anti-humanistas, desde una concepción amplia de la tradición humanista, la posición de Heidegger y de Levi-Strauss resultan formas del humanismo en tanto reflexiones en torno al lugar y valor del hombre en diferentes cuestiones de interés filosófico y no filosófico.

## **1.2. Algunos humanismos contemporáneos**

### a) El humanismo de Sartre

Según Sartre<sup>43</sup>, el término humanismo suele usarse en dos sentidos muy distintos. Por un lado, por humanismo puede entenderse una teoría que toma al hombre como fin y como valor supremo; por el otro, puede entenderse como una teoría que toma al hombre como buscando fuera de sí un fin mediante el cual realizarse en cuanto hombre. Sartre entiende al existencialismo como humanismo en este segundo sentido. El existencialismo no tomará nunca al hombre como un fin porque el hombre es, ante todo, un *proyecto*. Dicho en otros términos, no habiendo esencia humana alguna a la que deba asimilarse, “el hombre es lo que hace” y sólo existe en la acción.

Tal como puede advertirse, el punto clave del humanismo en Sartre es que “la existencia humana precede a la esencia” y por consiguiente, que el hombre es continuamente una invención de sí mismo.<sup>44</sup>

Ahora bien, el hombre –en tanto proyecto- es absolutamente responsable de sí y en este sentido, padece *angustia* frente a sus elecciones. Somos responsables de las verdades que develamos y de sus consecuencias próximas y no tan próximas. Esto es, aunque nuestra elección sea por un fin finito y concreto, las consecuencias de la misma pueden ramificarse de manera infinita y muchas de ellas serán para siempre ignoradas por nosotros. No obstante, en tanto producto de nuestras elecciones, todas estas consecuencias son nuestras y debemos hacernos cargo de ellas. Así, para Sartre, la libertad exige correr riesgos y asumir responsabilidades. Y en esta imposibilidad de escapar del sentimiento de profunda responsabilidad, se genera la angustia. Angustia que también encuentra su explicación en la siguiente realidad del ser humano: el mismo tiene la libertad absoluta de elegir cualquier cosa menos la de estar allí, arrojado en el mundo, carente de significados definitivos o valores absolutos, en un tiempo y en un lugar dado, con un determinado cuerpo y en una determinada sociedad.<sup>45</sup> Pero esta visión del hombre, lejos de ser pesimista o conducir al hombre a la inacción, es para Sartre una concepción optimista de lo humano. Dice Sartre:

---

<sup>43</sup> En el pensamiento humanista de Sartre pueden diferenciarse dos etapas: la primera es claramente *humanista-existencial* mientras que la segunda es *humanista-marxista*. En este apartado haremos alusión sólo a la primera etapa del pensamiento humanista sartreano desarrollada fundamentalmente en *El existencialismo es un humanismo*. Para una comparación con la segunda etapa, véase Sartre (2005).

<sup>44</sup> Luc Ferry(1990) retomará este humanismo existencial y sostendrá que: “la propiedad del hombre consiste en carecer de propiedad, la definición del hombre es carecer de definición y su esencia reside en el hecho de carecer de esencia” (p. 71).

<sup>45</sup> Esta misma condición humana es la que lo conduce a recurrir a formas de auto-engaño (la hipocresía de la *mala fe*), mistificar sus motivaciones y enmascarar e idealizar sus fines.

“No hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo (...) sólo hay esperanza en su acción (1998, p. 31).

Dicho optimismo tiene que ver con que el hombre, para Sartre, no está aislado en su subjetividad. En otras palabras, aunque al igual que Descartes, Sartre toma como punto de partida *el cogito*<sup>46</sup>, a diferencia de éste, sostendrá que el “yo pienso” remite directamente al mundo, a los otros seres humanos. En este sentido, el descubrimiento de nuestra intimidad nos revela, al mismo tiempo, a un *otro* como una libertad colocada frente a nosotros. Así, la subjetividad nos remite inmediatamente a la *intersubjetividad* y por tanto, Sartre termina afirmando que todo proyecto por más individual que sea tiene un valor universal. Ello se debe a que cuando el hombre elige ser de alguna manera, elige a todos los hombres, a la humanidad entera. Y es sobre esta base que Sartre construye su ética social de la libertad (“no puedo menos que querer la libertad de los otros” (p. 39) y enfatiza los aspectos éticos y las implicancias intersubjetivas de su concepción del existencialismo como humanismo.

#### b) El humanismo de Heidegger

Es Heidegger ¿humanista o anti-humanista? Ciertamente, es posible defender una lectura humanista tanto como una lectura anti-humanista del pensamiento de Heidegger. La razón principal de ello es que Heidegger se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha (lo cual supondría un rechazo al humanismo en general); no obstante, también niega ser un portavoz de lo inhumano. Claro está, pues, que Heidegger defiende un humanismo sumamente especial: un *humanismo del ser*. Mientras que otras definiciones de humanismo no son otra cosa que una muestra más del olvido de la verdadera pregunta por el ser, su humanismo logra poner “a la humanitas al servicio de la verdad del ser” (2000, p. 72). En este sentido, Heidegger se propone devolverle a la palabra humanismo “un sentido que historiográficamente se considera más antiguo” (2000, p. 61). Veamos cómo lo hace.

Según él, la metafísica es todo el pensamiento occidental que coloca al *ser* en el mismo plano que al *ente*. En otras palabras, la metafísica es todo pensamiento que comete el error de concebir al *ser* sobre la base de la simple presencia y de esta manera, lo reduce a una especie de concepto general y abstracto. Este ser reducido a una constante presencia,

---

<sup>46</sup>Dice Sartre: “Nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo (...) En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy. Esta es la verdad absoluta de la conciencia que se aprehende a sí misma.” Sartre, P., *op. cit.*, p. 31

recibió diversos nombres a través de los tiempos: entre ellos, el nombre de Idea (Platón), Acto (Aristóteles), Espíritu absoluto (Hegel), Conciencia pura (Husserl), entre otros. Ahora bien, a esta circunstancia según la cual la metafísica no ha pensado la diferencia ontológica entre ser y ente, Heidegger la llama el “olvido del ser”, olvido cada vez más olvidado a lo largo del tiempo. Ciertamente, la época moderna será –para Heidegger- la época en la que el olvido del ser llega a su extremo. La connotación decididamente negativa que esto último encierra resulta evidente si señalamos que, para él, todo conocimiento del ente presupone una cierta *pre-comprensión del ser*. Esto es, el ente se desoculta gracias al ser. El ser permite al ente aparecer u acceder al ámbito de lo abierto, de lo desoculto pero él mismo no aparece. En este proceso de desocultamiento, el hombre juega un papel esencial. El hombre no es, ante todo, un animal que se diferencia de los demás animales por su carácter racional. El hombre –arrojado (yecto) en-el-mundo- será el lugar (el ahí (Da)), donde el ser (sein) se manifiesta. En otras palabras, el hombre es para Heidegger, fundamentalmente, comprensión del ser. Comprensión que no debe entenderse en sentido técnico o intelectual ni como una característica entre otras del Dasein, sino como una característica constitutiva del ser del hombre: un existenciario.

Y en tanto lugar donde acontece la comprensión del ser, el hombre juega un papel sumamente pasivo, servicial.<sup>47</sup> En varios pasajes de la *Carta sobre el humanismo* se puede rastrear este hecho. Dice Heidegger: “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir” (p. 20). Y más adelante: “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser” (p. 57). En este contexto, Heidegger advierte que la apertura del Dasein, contiene una previa decisión de dejarse regir por las cosas. Y que la condición de posibilidad de dicha decisión es la libertad.

Ahora bien, como el abrirse al ente no es algo que el hombre pueda elegir (porque constituye al Dasein como tal en cuanto ser-en-el-mundo), Heidegger dice que la libertad no es una facultad que posee el hombre, sino más bien la libertad posee al hombre. Y dicha libertad trascendental no puede consistir, entonces, en otra cosa que en un dejar ser a los

---

<sup>47</sup> Sobre tal propuesta humanista, reflexiona críticamente Bernstein (1991) : “una especie superior de humanismo o metahumanismo que es silenciosa en cuanto a lo que significa la praxis humana, aquí y ahora, en nuestro horizonte histórico concreto, no nos salvará, únicamente oscurecerá y ocultará “el peligro supremo.”(p.252)

entes lo que son. En otras palabras, este concepto de libertad poco tiene que ver con el libre albedrío, con la libre elección de posibilidades. Es más bien su condición trascendental de posibilidad: para poder elegir entre diversas cosas, situaciones, etc., tienen éstas que aparecer como tales y esto implica esa apertura originaria, ese pre-acuerdo con el ser como manifestabilidad que Heidegger llama libertad. De aquí que Heidegger concluya que *la esencia de la verdad es la libertad*.

### c) El humanismo de Levi-Strauss

Con el surgimiento y esplendor del estructuralismo francés alrededor de la década del 60, los presupuestos sobre los que se levantaban humanismos al estilo de James o Sartre son puestos en tela de juicio y en el contexto de una viva polémica, el humanismo adquiere una nueva significación de la mano de Levi-Strauss. ¿Por qué? Porque con Levi-Strauss el humanismo ya no encontrará su punto de partida en la subjetividad o en la intencionalidad humana. Por el contrario, y eliminando la idea del sujeto consciente, libre y responsable último de sus actos, la premisa clave del humanismo estructuralista será la siguiente: hacer residir la verdad del hombre no tanto en el sistema de sus propiedades comunes sino fundamentalmente en el sistema de sus diferencias.

Para entender cabalmente qué implica la anterior afirmación, debemos conocer la manera en que Levi-Strauss incorpora las enseñanzas del lingüista suizo Ferdinand de Saussure a su campo, la antropología. En aquel tiempo, la tesis fundamental de Saussure consistía en sostener que la lengua era un tipo de organización de sentido cuyo rasgo más propio es el estatismo. En otras palabras, lo que Saussure muestra es que en el campo heterogéneo del lenguaje, hay algo que es homogéneo (la lengua). Y la importancia de este último sustrato estable y permanente es que *precede y determina* todos los actos más espontáneos del lenguaje. De aquí, Saussure extrae dos conclusiones: (1) que todas las significaciones humanas se encuentran supeditadas a fuerzas anónimas, esto es, a un sistema profundo de significación que está más allá de la reapropiación consciente; (2) que en la lengua no hay nada sustantivo. Dicho en otros términos, la identidad deriva de la diferencia. Cada signo vale en la medida en que no es todos los demás.

Dadas estas enseñanzas, el método antropológico a seguir por Levi-Strauss será el *análisis estructural*. Mediante tal análisis – y cualquiera fuera el ámbito u realidad empírica de

estudio- Levi-Strauss intentará identificar las *estructuras y relaciones básicas* que explican su funcionamiento. Y el punto clave aquí es que Levi-Strauss sostendrá que dichas estructuras son, de alguna forma, comunes a toda la humanidad ya que se encuentran inscritas en las *estructuras del espíritu humano*. De hecho, se podría afirmar que existe para Levi-Strauss una naturaleza humana eterna e inmutable que subsiste a través de las sociedades. Y es teniendo en cuenta esto último, y tras calificar a los humanismos tradicionales de etnocéntricos, que Levi-Strauss defiende un humanismo ético que exige el reconocimiento y el respeto de todas las culturas ya que, desde su perspectiva, existe una base común humana previa a las diferencias entre los hombres y sus culturas. Así, pues, se comprende la premisa del humanismo etnológico arriba mencionada: el conocimiento de las diferencias culturales es imprescindible para el conocimiento de la propia cultura ya que –al igual que en el sistema de la lengua- en el sistema de las culturas no hay más que diferencias.

Tal como se evidencia a partir de lo anterior, Levi-Strauss nos ofrece una perspectiva totalmente innovadora con respecto al humanismo. Tal posición ha sido considerada por algunos de sus oponentes (especialmente por Sartre) como antihumanista.<sup>48</sup> No obstante, y tal como quedó demostrado, la intención de Levi-Strauss ha sido la de fundar un nuevo humanismo claramente anti-historicista preocupado por el respeto máximo, la solidaridad y el compromiso con la diversidad cultural.

#### d) El humanismo habermasiano

El interés último de la Escuela de Frankfurt no ha sido otro que evitar que un suceso como el de Auschwitz se repita en la historia de la humanidad. En este sentido, la pregunta por lo que humaniza y deshumaniza al hombre ha sido central no sólo para Habermas sino también para Adorno, Horkheimer y Marcuse, entre otros representantes de dicho movimiento. En esta ocasión nos detendremos en Habermas para exponer brevemente la riqueza de sus reflexiones en torno al humanismo.

De acuerdo con Habermas, uno de los problemas fundamentales de la modernidad que ha conducido a la deshumanización del hombre fue haber fijado a la *función representativa* del lenguaje como determinante para la razón. Ello se constituye en un problema debido a que

---

<sup>48</sup> Para un mayor desarrollo de la polémica entre Sartre y Levi-Strauss véase *Historia y Dialéctica* en Levi-Strauss, Cl. (1964).

trae consecuencias limitantes no sólo para la teoría del significado sino también para los presupuestos ontológicos de la teoría de la comunicación y el concepto de racionalidad humana.<sup>49</sup> Frente a tal situación, y para salir de la filosofía del sujeto -sin abandonar el espíritu moderno-, Habermas propone un *cambio de paradigma*: sustituir el *paradigma de la filosofía de la conciencia* por el *paradigma de la intersubjetividad comunicativa*. Según su parecer, desde el nuevo paradigma, las consecuencias del anterior paradigma se diluyen y se advierte una nueva realidad para la teoría del significado, la ontología y el concepto de racionalidad.<sup>50</sup>

Dados estos cambios, y con vistas a comprender lo que implica encontrarse dentro del paradigma de la intersubjetividad comunicativa, cabe introducir la idea de *acción comunicativa*. Según Habermas, la acción comunicativa es un tipo de acción social que no se encuentra orientada por fines egoístas (acción orientada al éxito) sino orientada al entendimiento. Esto último significa que, bajo la acción comunicativa, los actores son capaces de coordinar planes de acción sobre la base de acuerdos motivados racionalmente. Y, ciertamente, para que tenga lugar un discurso argumentativo donde los distintos participantes superen sus opiniones inicialmente subjetivas y compartan convicciones racionalmente motivadas, no tenemos más remedio –según Habermas- que partir del *supuesto ideal* de que el hablante pretende: 1. que sea inteligible lo que dice, 2. que sea

---

<sup>49</sup>El paradigma de la filosofía de la conciencia reduce la semántica veritativa a la validez veritativa: entendemos una oración cuando entendemos las condiciones bajo las cuales una oración es verdadera. Teniendo en cuenta esto, el mundo al que puede referirse el sujeto con sus representaciones u oraciones resulta muy estrecho: el mundo es el correlato de las oraciones asertóricas verdaderas. Esto evidencia que la racionalidad –bajo las categorías de la filosofía de la conciencia- se reduce a “saber acerca de algo en el mundo objetivo”. Es una razón donde domina lo cognitivo-instrumental, la validez veritativa y la efectividad.

<sup>50</sup>Veamos brevemente cuáles son los cambios que se introducen en estos tres campos y cuál es la propuesta humanista resultante de este giro. En primer lugar, desde el nuevo paradigma, el empleo de proposiciones pasa a ser secundario y su rol privilegiado es ocupado por el análisis de los *actos de habla*. En este sentido, la teoría del significado es ampliada en términos pragmáticos ya que los actos de habla, a diferencia de las proposiciones, revelan el empleo comunicativo de las oraciones. En segundo lugar, el campo de la ontología también se modifica: a los hechos del mundo objetivo se le agregan los hechos del mundo normativo o social y los hechos del mundo subjetivo. Ello sucede ya que en la comunicación nos ponemos en contacto no sólo con hechos del mundo externo sino con otros sujetos y con un conjunto de deseos y sentimientos internos. Por último, el concepto de racionalidad se altera al abandonarse la concepción de la *razón centrada en el sujeto* por un modelo de *razón históricamente situada*, una *racionalidad comunicativa*. Dicha racionalidad, a diferencia de la anterior, tiene un carácter *procedimental* y no meramente instrumental en tanto encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño, rectitud normativa, veracidad subjetiva y concordancia estética.

verdadero el contenido proposicional, 3. que sea correcto el componente realizativo y 4. que sea veraz su intención. En otras palabras, no tenemos más remedio que pensar que el hablante puede justificar su acción a partir de la comprobación intersubjetiva de las *pretensiones de validez* de aquello que afirma o propone. Así, Habermas llega a plantear la necesidad de una *pragmática universal*, esto es, de una ciencia basada en estructuras universales y válidas en cualquier situación o contexto comunicativo. Y tal es el punto fuerte de la propuesta humanista de Habermas: comprender que la única manera de proteger la diversidad y la pluralidad de intereses y formas de vida se encuentra en la aceptación de una *comunidad universal de comunicación* a partir de la cual se hace posible la crítica y la autocritica de cualquier práctica de justificación.

Ahora bien, los verdaderos alcances y límites de este tipo de propuesta humanista se evidencian en la activa polémica que Habermas sostuvo con Peter Sloterdijk, autor del controvertido texto *Normas para el parque humano* (1999). Mientras que Sloterdijk sostiene que el humanismo (íntimamente vinculado a la tendencia por contener los impulsos humanos más brutales) ha perdido su antiguo esplendor y que es necesario abrir un espacio al pensamiento post-humanista e introducir la selección genética para mejorar la especie humana; Habermas, en su lectura del humanismo, resulta ser un vivo opositor a la subordinación de la ética al campo científico. Tal es así que en su libro *El futuro de la naturaleza humana* concluye que “urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones”(2004, p.60). Ciertamente, según su parecer, la predeterminación genética del ser humano implicaría una reducción de la distancia entre los hombres y los objetos. Más aún, según él, los seres humanos sólo pueden ser realmente autores de su propia biografía, constructores de su futuro y defensores de algún tipo de dignidad humana universal si se evita la intervención en la genética humana y se asegura la diversidad natural de las personas.

#### e) El humanismo de Levinas

Si las propuestas humanistas de las tradiciones filosóficas anteriormente analizadas nos han resultado distantes entre sí, no cabe esperar que el humanismo levinasiano venga a

enseñarnos un camino de reencuentro. Por el contrario, con Levinas se abre aún más el abanico de definiciones del humanismo en el siglo XX ya que nos invita a pensar un *humanismo del otro hombre*. ¿Qué significa esto? Dicho brevemente, el humanismo del otro hombre implica un compromiso ético *incondicional* con el Otro. ¿Y qué debemos entender por “el Otro”? Para una primera aproximación al punto fundamental, diremos que el Otro es una verdadera alteridad incapaz de ser reducida a lo Mismo. El Otro es lo absolutamente otro.<sup>51</sup>

Ahora bien, dada la alteridad absoluta, la cuestión clave que le interesa resaltar a Levinas es que el movimiento que va de lo Mismo a lo Otro es –en su sentido más puro– un movimiento de *trascendencia irreductible*. Dicho con otras palabras, el movimiento que sale desde lo idéntico hacia lo Otro debe ser entendido como un “camino sin retorno”. Y no hay retorno porque Levinas está decididamente en contra de totalizar o cerrar la relación entre lo Mismo y lo Otro. El movimiento es, pues, un gesto de *entrega y generosidad sin fin*, es decir, un gesto que no espera ningún tipo de recompensa a cambio.

A esta altura, dos son los puntos que cabe aclarar con vistas a evitar una indebida interpretación de la propuesta humanista de Levinas: en primer lugar, cabe mencionar que ese Otro que nos implora y nos obliga a sacrificarnos por él, no es un otro sin rostro sino que es un otro concreto que nos implora solidaridad desde su desnudez, su miseria, su hambre. En segundo lugar, Levinas no pretende que interpretemos la idea del no retorno de lo Otro a lo Mismo como si el movimiento mismo careciera de todo sentido. Por el contrario, según su parecer, de la relación no recíproca entre lo Mismo y lo Otro emerge el verdadero sentido ético que nos aproxima al Otro sin reducirlo. Dicho sentido, a diferencia del sentido que parte de nuestra conciencia, es un sentido que florece con anterioridad y con independiente a nosotros. Es un sentido que no tiene comienzo sino que liga lo Mismo a lo Otro desde afuera. Dice Levinas: “La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia”(1987, p. 54).

---

<sup>51</sup> Según Levinas, el error de la filosofía es haber tenido siempre la tendencia de reducir (o integrar) lo Otro a lo Mismo. Dicho en otros términos, su falla radicó en la imposibilidad de reconocer al otro con un otro absoluto y no como otro-yo.

Así, el humanismo levinasiano denuncia el monopolio del sujeto moderno y nos invita a responder a las exigencias de la alteridad absoluta. Alteridad que, al ser imposible de apresar en las redes del conocimiento o la representación, se manifiesta en lo que Levinas denomina la *huella*. La huella es aquello que irrumpe en mi vida, me perturba al desbordarme y me obliga a abrirme en dirección hacia lo infinito. Se genera así una responsabilidad indeclinable que Levinas relaciona con lo que llama “la experiencia del bien”.<sup>52</sup>



A partir del recorrido anterior es posible advertir la amplia gama de sentidos con los cuales el término *humanismo* fue utilizado en el campo de la filosofía en los últimos tiempos.

---

<sup>52</sup> Dice Levinas: “Es por el Bien que la responsabilidad irrecusable, irreversible, irrecusable, responsabilidad que no se origina en una elección, sino que sitúa una “interioridad” que precede a la libertad y a la no-libertad, fuera de la bipolaridad axiológica, obediencia a un valor único sin anti-valor, al cual es imposible escapar, que que, emparentado con el sujeto, no es ni escogido ni no-escogido y en el que el sujeto es elegido guardando la huella de su elección.”Levinas, E.,(1974 p. 104-105).

Desde tal contexto, comenzaremos en el siguiente capítulo a delinear los primeros rasgos de identificación del *humanismo jamesiano*. Tal como intentaremos demostrar, el humanismo de James -a diferencia de los humanismos clásico/renacentista- no agotará su visión del hombre en una visión del hombre político o de élite. En este sentido, no habrá una tendencia a la unificación o consolidación del ser del hombre en torno a ciertos ideales sino que, por el contrario, el humanismo de James apostará al respeto por una pluralidad de proyectos humanos.

Ciertamente, es posible rastrear una afinidad entre el humanismo de James y el de Sartre. De hecho, Sartre –en una publicación póstuma titulada *Verdad y Existencia* (1989)- retoma explícitamente la concepción de la verdad jamesiana (punto clave de la propuesta humanista pragmatista). Pero, aunque ambos hacen hincapié en la responsabilidad del hombre frente a sus elecciones, James -a diferencia de Sartre- no toma como punto de partida la subjetividad del hombre. Como buen pragmatista, y tal como veremos en el capítulo VIII, piensa su humanismo desde la imbricación sujeto/objeto.<sup>53</sup>

También, tal como quedará demostrado en el desarrollo de este trabajo, será notorio el contraste entre el humanismo de James y el humanismo de Heidegger. La diferencia estriba en el lugar diametralmente opuesto que ocupa el hombre en cada una de sus filosofías. Mientras que en Heidegger, el hombre es solo el lugar para que el *ser* se manifieste; en James, la característica relevante del hombre es su capacidad para comprometerse con sus necesidades e ideales personales e íntimos. Necesidades e ideales que lo mueven a creer y a actuar de una manera cada vez más provechosa para el individuo, la comunidad y la especie.

Respecto de Levi-Strauss y Habermas, el humanismo de James discrepará en el énfasis puesto en la estructura o en el procedimiento. Aunque el pragmatismo es entendido, en forma general, como un método, su humanismo apuntará a reflexionar sobre el sentido de la vida humana y las formas de alcanzar la felicidad y la *ganancia experiencial*. En este sentido, es aspecto individual o particular de las experiencias humanas son vitales a la hora de hablar de humanismo pragmatista.

---

<sup>53</sup> Otra diferencia entre ambos humanismos estará dada por el hecho de que James preferirá denominar su posición como meliorista, más que como optimista.

Y, por último, si Levinas nos invita a pensar la humanidad desde la otredad, James será el encargado de pensar la humanidad desde la *inmanencia*. Aunque dando cierto lugar a la mística y al pensamiento religioso, el encuentro con el otro no implicará ninguna responsabilidad indeclinable sino simplemente el compromiso y la satisfacción de compartir.

\*\*\*

Finalmente, podemos establecer una diferencia más fundamental entre todos estos humanismos y *el humanismo de James*: mientras que el humanismo –en este grupo de pensadores- es un tópico de reflexión entre otros; en James, se identificará con su pragmatismo. En otras palabras, *el pragmatismo de James es su humanismo*.

## Capítulo II

### Un “aire de familia” humanista: James, Schiller, Dewey



Para James, el humanismo es principalmente un cambio en la perspectiva filosófica que hace que las cosas aparezcan como desde un nuevo centro de interés o punto de vista. Pero, ¿en qué consiste ese cambio?, ¿cuál sería el *nuevo* centro de interés o punto de vista defendido por el humanismo de James? Para acercarnos a él, proponemos en este capítulo, describir el “aire de familia” humanista que James comparte con F.S.C. Schiller y J. Dewey. Y, tal como veremos, aunque tanto James como Schiller se refieren explícitamente al tratamiento del humanismo y comparten numerosas ideas, será en el instrumentalismo de Dewey donde rastreamos los puntos de contacto más relevantes con el humanismo de James.

### **2.1. El humanismo pragmatista de F. S.C. Schiller**

Las referencias entre Schiller y James son mutuas (compartieron ideas por correspondencia y Schiller visitó a James en varias oportunidades). De aquí que no es posible determinar con exactitud quién fue el iniciador del diálogo que compartieron. Tal como sostiene García-Borrón: “James influyó y a la vez fue influenciado por el inglés F. C. S. Schiller” (1998, p. 1185). Teniendo en cuenta esto, y dada nuestra intención de ahondar en el humanismo jamesiano, en este capítulo analizaremos algunas notas principales del pensamiento de Schiller como trasfondo y antecedente cercano para la comprensión del sentido del humanismo jamesiano.

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) –perteneciente a la tradición pragmatista inglesa- ya en su primer libro, *El enigma de la esfinge: un estudio en la filosofía de la evolución*<sup>54</sup> (1891), confiesa haberse comportado “sin darse cuenta” como un pragmatista, en especial como un pragmatista al estilo jamesiano. No obstante, no usó el término “pragmatismo” para definir su postura filosófica; prefirió usar el término “humanismo”.<sup>55</sup> A su parecer, el humanismo resume su posición fundamental en filosofía mientras que el pragmatismo es el término adecuado para explicar la aplicación de dicho

<sup>54</sup> Una curiosidad: ese texto fue presentado por Schiller como tesis doctoral y fue rechazado.

<sup>55</sup> Para un mayor desarrollo del humanismo pragmatista de Schiller, véase Abel, R. (1955) y Schook (2008).

humanismo en el campo específico del conocimiento. En este sentido, el humanismo en Schiller tiene un alcance superior a su concepción del pragmatismo.<sup>56</sup>

Más allá de este detalle, el pensamiento de Schiller -al igual que el de James- se presenta como respuesta innovadora ante la situación de incertidumbre y descontento científico/filosófico de su época. En el caso de Schiller, será en abierta oposición al idealismo dominante en Oxford (F.H. Bradley, Mc. Taggart, A. E. Taylor) que concebía al conocimiento y a la verdad como categorías ajenas a la actividad y las necesidades del hombre y en contra de la lógica tradicional, que argumentará -siguiendo la máxima de Protágoras- que *el hombre es la medida de todas las cosas* en tanto le es imposible no asumir una actitud semántica de compromiso concreto con el mundo y los otros.

En otras palabras, el hombre se encuentra en continua interacción con el mundo y fruto de tal interacción, surgen significaciones personales, hábitos de acción y formas de pensar que lo ayudan a enfrentar y a dar respuesta a dificultades de diverso tipo. En este sentido, el pensamiento y todos los criterios de validez asumidos -en los diferentes ámbitos de la vida- se sostienen no en tanto guías hacia verdades universales y eternas sino en tanto instrumentos que permiten al hombre resolver situaciones conflictivas y adquirir predicciones exitosas para fines, fundamentalmente, prácticos. Se demuestra así una estabilidad y al mismo tiempo una flexibilidad en la adquisición de las creencias.

Tal postura queda consolidada en dos de sus grandes obras: *Humanismo, Ensayos filosóficos* (1903) y *Estudios en Humanismo* (1907); y en una obra póstuma, *Nuestras verdades humanas* (1939), donde se recopilan artículos ya publicados. Allí, Schiller presenta su propia versión del pragmatismo y en una de sus definiciones, sostiene que “el pragmatismo es una aplicación consciente a la epistemología (o lógica) de una psicología teleológica, que implica, en último término, una metafísica voluntarista”(1912, p. 12). Siguiendo esta definición, advertimos que Schiller establece una estrecha relación entre psicología y lógica. Tal relación es trabajada por él en los siguientes textos: *Lógica formal*:

---

<sup>56</sup> Aquí es posible establecer ya una diferencia con James: mientras que en Schiller, el humanismo va más allá del pragmatismo y el pragmatismo se circunscribe al ámbito epistemológico; en James -y esa es una de las ideas que queremos defender en la presente tesis- el pragmatismo jamesiano es equivalente a su humanismo.

*un problema científico y social* (1912) y en *Lógica para el uso: una introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1929).

En estas últimas obras, Schiller se opone a la concepción clásica de la lógica formal y manifiesta la existencia de un vínculo íntimo entre la lógica y el pensamiento humano (en todas sus facetas). Dicho brevemente, para Schiller, el uso de la lógica responde a finalidades prácticas y no a meras especulaciones de la razón pura. Más aún, y tal como hemos sugerido, para Schiller todas las proposiciones tienen primero un *significado personal* y en segunda instancia, un significado verbal neutro. Y en tanto significativas para el individuo, las proposiciones son experiencias o juicios (esto es, emisiones realizadas ante un problema vital).

En este sentido, solo los juicios pueden ser verdaderos o falsos, pues en ellos -a diferencia de en las proposiciones- están presentes nuestros intereses. Desde esta lógica *personalista, voluntarista y humanizada*, afirma Schiller:

Un ser desprovisto de intereses no *prestaría atención* a nada que le sucediera, no *seleccionaría* o *evaluaría* una cosa mejor que otra. La mente humana [...] está llena de intereses, todos los cuales son directa o indirectamente referibles a las funciones y los propósitos de la vida. Su organización es biológica y teleológica, y en ambos casos selectiva. Si exceptuamos unos pocos procesos anómalos y patológicos [...] la vida mental puede decirse que es completamente intencional (2005, p. 190).

Lo que Schiller quiere enfatizar al realizar esta relación entre psicología y lógica es el aspecto humano, personal y psicológico como fundamental a la hora de dar cuenta de una visión del conocimiento humano: en todo conocimiento se esconde un proceso de selección de lo que se considera relevante. Schiller denuncia, por tanto, al pensamiento tradicional por promover una imagen ilusoria del conocimiento donde se excluye un lugar para las elecciones, las emociones y las satisfacciones personales. Di Berardino (2009) resume tal crítica en los siguientes términos:

Lo que el autor denuncia una y otra vez es la negación permanente de todo aquello que constituye un factor imprescindible para que exista algo llamado

‘conocimiento’. Justamente lo que se perdió es el reconocimiento de factores psicológicos como explicativos de los procesos cognitivos. Es una amputación del proceso real: se esconden las bases profundamente personales que invaden toda adquisición de conocimiento, porque como el autor afirma, para que exista pensamiento son necesarios el interés, la utilidad, la emoción y la satisfacción (p. 37).

Y Seoane aporta:

El significado, para Schiller, debe tomarse como un fenómeno psicológico que depende de cómo alguien en particular hace un juicio en un contexto dado y con unos intereses y deseos precisos. Es por ello por lo que no se puede divorciar la psicología de la lógica ni hay nada así como ‘pensamiento puro’, por el contrario, todos los términos incluidos en las reglas básicas de nuestro razonamiento están vinculados al deseo, o al interés, o a la comodidad; a lo que Schiller llama cuestiones psicológicas (2011, p. 22-3).

Ahora bien, Schiller sostendrá que si, en última instancia, el problema ontológico se encuentra subordinado funcionalmente respecto del problema gnoseológico; éste último no se comprende sino desde una *óptica moral*. Dicho en otras palabras, para Schiller, todo conocimiento -en tanto conocimiento humano- esconde siempre una valoración moral. No hay, por tanto, hechos y valores. Todos los hechos son bienes (o valores). Y el sujeto (particular y social) involucrado en esta valoración moral -producto de cierta “ecuación personal” donde se fijan ciertas preferencias y elementos relevantes- es responsable de sus elecciones y acciones.

La conclusión que Schiller extrae de esto último es que la lógica -al igual que la ética- es una ciencia normativa: el lógico tiene no sólo la capacidad de describir el conocimiento efectivo sino también la de -al evaluar procesos y resultados de sus investigaciones- discriminar entre métodos más o menos adecuados, y en este sentido, puede prescribir y argumentar a favor de ciertos procedimientos y en desmedro de otros.

De estas reflexiones en torno a la relación entre la lógica y la psicología se derivan algunas consideraciones respecto de la concepción de Schiller sobre la *verdad*. En primer lugar, diremos que Schiller realiza una distinción entre *verdad* y *validez*. Por un lado, la verdad, para Schiller, tiene que ver -en una primera instancia- con una apreciación personal sobre

un hecho o acontecimiento. Es teniendo presente ciertos objetivos o propósitos y bajo ciertos criterios personales de valoración y utilidad, que consideramos que algo es verdadero. En este sentido, la verdad comienza siendo siempre algo subjetivo. Por otro lado, que el sujeto individual crea que algo es verdadero no lo hace válido: una verdad que no se somete a verificación no es aún una verdad. De aquí pues que, las verdades -propiamente dichas- no son todo aquello que consideramos verdadero en el plano individual, sino aquello que resulta consolidado en la interacción social. Y en tanto hechos validados en la interacción social responden a propósitos y fines sociales (y no meramente individuales).

Ciertamente, de aquí se concluye que la verdad no es aquello que se descubre sino aquello que *se hace* en un proceso de negociación social. Y en tanto se hace, es siempre cambiante y se encuentra abierta a revisión. Ningún tipo de verdad, ni siquiera la verdad científica, puede definirse como absoluta y definitiva. Toda verdad puede ser cuestionada y en tanto independiente del sujeto individual, pueden identificarse, por un lado, sus condiciones o pretensiones de verdad y por el otro, su respectiva verificación.

En segundo lugar, diremos que, aunque Schiller defiende una concepción instrumental de la verdad donde “la verdad es lo útil”, tiene sus reservas respecto de que “todo lo útil sea verdadero”. Efectivamente, hay verdades que actualmente pueden resultar útiles pero, consideradas a largo plazo, dejan de ser útiles y terminan siendo desplazadas por otras verdades más aptas. De aquí que las verdades dependen no sólo de su utilidad actual y/o concreta sino de sus consecuencias prácticas a largo plazo en la experiencia. Es el *ajuste prolongado* con la experiencia (y otras verdades previas) lo que garantiza la validez de una creencia.

No obstante, cabe mencionar que Schiller, al profundizar en el tratamiento psicológico de la verdad y el conocimiento, parece reducir lo real a una *forma de valor* que sirve para satisfacer únicamente objetivos humanos, cognitivos y personales. En otras palabras, los hechos son valores y conocemos lo que valoramos. De aquí, pues, que el hombre -en tanto responsable de los bienes que elige- se deba cuestionar cómo elegir lo mejor o cómo evaluar sus intereses en relación con los intereses de otros individuos.

En este sentido, y radicalizando la posición de James<sup>57</sup>, Schiller sostendrá que la verdad y hasta lo real dependen exclusivamente de nuestros intereses selectivos. Más aún, Schiller expresa que “sin un proceso de selección realizado por nosotros no hay hechos reales para nosotros y que esta selección es inmensamente arbitraria” (2005, p. 188) y más adelante, afirma: “la experiencia es experimento, es decir, es activa. No aprendemos, no vivimos, a menos que lo intentemos. La pasividad, la mera aceptación, la sola observación (si pudiera concebírselas), no nos conducirían a ninguna parte, mucho menos al conocimiento” (p.191).

## **2.2. El instrumentalismo de Dewey**

Desde una lectura superficial del pragmatismo clásico se podría suponer que James encontró en Peirce al maestro y colega intelectual que lo introdujo en la reflexión sobre el humanismo y otras cuestiones afines. No obstante, la realidad ha sido otra. Aunque Peirce fue un buen tutor en la guía del camino pragmatista de James, debemos reconocer a la figura de Dewey (1859- 1952) como su compañero de ruta en la búsqueda por el sentido del humanismo. De hecho, la convicción de Dewey de “reconstruir la filosofía”, reposa claramente en la siguiente premisa humanista al estilo jamesiano:

---

<sup>57</sup> El ejemplo que James presenta en *Pragmatism* sobre la constelación de la Osa Mayor nos permite dar cuenta de la radicalidad del pensamiento de Schiller respecto del de James (*cf.* James, 1907, p.597). Dado tal ejemplo, ambos acuerdan en sostener que las estrellas de la constelación preexisten a la mente humana que las cuenta. No obstante, mientras que James afirma que al contarlas, la cuenta no modifica la naturaleza previa de lo contado, Schiller no estaría de acuerdo en sostener esto mismo: según su parecer, lo real es lo que conocemos. Y si nuestro conocimiento cambia, cambia también lo real.

En este sentido, más allá de la admiración de James por el pensamiento de Schiller, él mismo reconoce una distancia respecto de su filosofía cuando afirma: “El universo de Schiller es el más pequeño, siendo esencialmente psicológico. No parte sino de una suerte de cosas, las demandas de verdad (...) Mi universo es más esencialmente epistemológico (1909<sup>a</sup>, p.829).

La filosofía que renuncie a su monopolio algo estéril de las cuestiones de la Realidad última y Absoluta hallará su compensación iluminando las fuerzas morales que mueven al género humano y contribuyendo a la aspiración humana de llegar a conseguir una felicidad más ordenada e inteligente (Dewey, 1948, p. 61).

Tal como podemos comprobar, Dewey -al igual que James- demuestra un interés particular por ofrecer, desde su obra y pensamiento, no tanto respuestas filosóficas a especulaciones teóricas sino propuestas educativas a problemas cotidianos. Será por ello que su filosofía ha recibido el nombre de *humanismo-naturalista* (cfr. Dewey, 1929, p. 3). El “aire de familia” humanista que compartirán James y Dewey tendrá que ver, pues, con el énfasis de ambos en comprender al conocimiento como un proceso educativo vital en el que el hombre (en íntima relación con otros hombres) responde activamente a demandas del medio circundante.

Sobre la naturaleza humana, Dewey sostiene que:

...si fuese inmutable no habría educación posible, y todos los esfuerzos tendientes a educar estarían condenados al fracaso. En efecto, el significado esencial de la educación consiste en modificar la naturaleza humana originaria para formar nuevos modos de pensamiento, creencia y deseo que son extraños a la naturaleza humana básica (1946, p. 213).

Y en otra obra, sostiene:

El progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas: pasamos sobre ellas. Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud (2000, p. 60).

Ciertamente, Dewey era un ferviente darwinista y naturalista. Para él, los seres humanos -en tanto animales inteligentes- en su relación con el mundo, exploran diferentes posibilidades para lidiar con sus dificultades diarias, y a medida que perfeccionan y corrigen sus aprendizajes de experiencias anteriores, tienen la posibilidad de crecimiento.

Más aún, para Dewey, la sociedad misma es como un organismo que se mantiene vivo gracias a la interacción y cooperación de sus partes. Y la formación (y uso) de valores en una sociedad es fundamental para su vida y su crecimiento. Pero, ¿bajo qué criterios sostenemos que una experiencia *es o no es* valiosa? En otras palabras, ¿bajo qué criterios podemos decir que *crecemos*?

Dewey, al igual que James, responderá a esta cuestión no a partir del hecho de que la experiencia resulte agradable o no para el hombre particular, sino que tendrá en cuenta su significación dentro de un contexto más amplio -tanto de continuidad como de interacción- de las experiencias humanas. En otras palabras, diremos que tanto para Dewey como para James, una experiencia se traduce en crecimiento (o es verdadera) si deja una *huella* significativa en experiencias posteriores y establece conexiones específicas con otras experiencias simultáneas y/o cercanas temporalmente. Dice Dewey:

Verdadera es la idea que funciona a la hora de conducirnos a lo que intenta decir. O también: ‘cualquier idea que nos transporte felizmente [...] Esta concepción presupone que las ideas son esencialmente intenciones (planes y métodos) y que lo que en última instancia pretenden, en cuanto que ideas, tiene un carácter prospectivo: ciertos cambios en las cosas previamente existentes (Dewey, 2000, p. 82).

De acuerdo con esto, Dewey sostiene la importancia de adquirir *buenos hábitos* para la formación del carácter de las personas. Tales hábitos son entendidos como herramientas para la acción y la experimentación de manera exitosa, y “comprenden no sólo el sentido ordinario de un modo rutinario de hacer cosas, son un amplio espectro de tendencias y disposiciones, formas dominantes de actuar, maneras o modos de responder, habilidades, actitudes, sensibilidades, predilecciones y aversiones” (Pappas, 2006, p.93). En otras palabras, los hábitos no son meras “rutinas” ni mágicas “cajas de herramientas” ya que tienen como finalidad organizar nuestras acciones para lograr que nuestro organismo entre en una relación positiva con el ambiente (*cf.* Dewey, 1964, p. 35). De aquí que los hábitos son *formas de actuar* que, por un lado, nos dan seguridad y certidumbre, pero, por el otro, deben demostrar cierta flexibilidad, apertura y viva interacción con el medio y los otros hombres.

Dentro de este contexto, se comprende por qué la concepción general de Dewey acerca del conocimiento, la verdad y la creencia es llamada *instrumentalista*. Nombre con el cual, las notas humanistas de su pensamiento quedan identificadas. Pero, ¿qué entiende Dewey por *instrumentalismo*? Ciertamente, no aquella concepción del pensamiento clásico que oponía lo instrumental (los medios) a lo final y que atribuía realidad y racionalidad sólo a los fines en desmedro de los medios. Sin entrar en los detalles de su propuesta, diremos que para Dewey, los medios y los fines son dos caras de un mismo proceso orgánico. No hay ni fines ni medios predeterminados: sólo hay instrumentos (que a veces recibirán el nombre de fines y otras veces, de medios) para la acción y la transformación de la realidad humana. Y en este sentido, Dewey –al igual que Schiller y James– se muestra como un acérrimo opositor a la distinción entre *hechos y valores*. Según su parecer, no sólo los procesos cognitivos (cuestiones de hecho) son procesos valorativos (cuestiones de valor) sino que es importante advertir que no hay valores universales o estáticos sino simplemente una pluralidad de valoraciones humanas, circunstanciales, cambiantes (Dewey, 1939). Los valores son, pues, contruidos socialmente gracias a la intervención del comportamiento inteligente humano.

Sobre la base de lo anterior, Dewey afirmará que no existe algo tal como un conocimiento objetivo, imparcial, interior a la cabeza de las personas. Por el contrario, todo conocimiento es intersubjetivo, parcial y el producto externo de una investigación social. Y Dewey se refiere a su verdad como *asertibilidad garantizada (warranted assertibility)*. Con esta última noción, Dewey quiere dejar en claro que aquello que llamamos verdadero es siempre relativo a una investigación, a un método y por lo tanto, a una práctica humana. Más aún, cabe comprender la noción de *asertibilidad garantizada* como el *resultado final* de una investigación. Resultado que, expresado en la verdad de un juicio, nos habilita a actuar. Faerna clarifica un detalle importante al respecto de este concepto. Señala que:

Dewey llama ‘afirmación’ al acto de formular una proposición, y ‘aserción’ al de emitir un juicio [...] La teoría del conocimiento necesita algo más que un concepto lingüístico de verdad, pues el conocimiento implica una relación efectiva –y no puramente mental o ‘representacional’– del sujeto con el objeto, precisamente como la que tiene lugar en el juicio. De ahí que Dewey la entienda como *asertibilidad* y no como *afirmabilidad* –esto es, no como un

mero predicado del lenguaje; la verdad es para él el objetivo perseguido por una actividad de la que el lenguaje es sólo un instrumento (1996, p. 213).

Esto es, Dewey quiere diferenciar *afirmación* y *aserción*. Mientras que afirmar es *formular* una proposición, la aserción alude al acto de *emitir un juicio*. La afirmación es totalmente interna a la investigación; el juicio, a diferencia de la proposición, es esa instancia de determinación final, por la cual un sujeto se ha vuelto a estabilizar en un cierto conjunto de creencias y hábitos que concuerda con el límite ideal al que la ciencia nos lleva. Dewey niega que se pueda denominar verdaderas o falsas a nuestras afirmaciones ya que las proposiciones que hacemos dentro de la investigación son sólo instrumentos que pueden ser efectivos o no, pero nunca verdaderos o falsos. “Verdaderos” o “con garantías para su afirmación” sólo son los juicios a los que llevan las proposiciones. Y tal cosa, no es una propiedad fija de los juicios sino algo que “acontece” o “no acontece” en su proceso de verificación. En otras palabras, Dewey está interesado en mostrar que la verdad no es simplemente una propiedad de ciertos enunciados (y en este sentido, no tiene que ver simplemente con el lenguaje) sino que la verdad va más allá del lenguaje e implica una adecuación y vinculación práctica del individuo con cierto entorno.

Como puede preverse, en este punto, Dewey -al igual que James- discute y pone en tela de juicio las concepciones clásicas de verdad<sup>58</sup>, persiguiendo como objetivo no tanto el debilitamiento o abandono de la noción de verdad sino el fortalecimiento de sus rasgos humanos. Así, pues, si es posible hablar de *correspondencia* cuando hablamos de verdad, dicha correspondencia no debe ser interpretada como correspondencia entre “el pensamiento y la cosa” sino entre un determinado juicio y una *situación*. Será la situación -un hecho extra-mental pero no ajeno al organismo- el elemento verificador. De aquí pues que, la verdad de un juicio es siempre falible y sujeta a revisión (en caso que una nueva situación ponga en duda las consecuencias extraídas de un juicio anterior).

Cabe destacar, sin embargo, que con vistas a eludir una perspectiva subjetivista de la verdad, Dewey distingue claramente que mientras la formación de los juicios se explica

---

<sup>58</sup> En su artículo “Propositions, Warranted Assertibility and Truth”(1941), Dewey polemiza con B. Russell -quien había criticado la noción de verdad como asertabilidad garantizada en *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940)

principalmente a partir de las necesidades adaptativas humanas; aquello que justifica su verdad excede el orden de la voluntad o las preferencias individuales y refiere a una determinada relación entre el organismo y el entorno. Relación en la cual, la *comunicación* -entendida como parte constitutiva del conocimiento mismo- resulta un elemento clave. Dicho brevemente, para Dewey, el conocimiento no sólo existe *por* la comunicación sino que existe *en* ella.

Un seguidor del pensamiento de Dewey, Carey (1989) ha sabido sistematizar la concepción renovada de la comunicación vigente en el pensamiento de Dewey a partir de lo que denominó la *concepción ritual de la comunicación (ritual view of communication)*. Afirma Carey:

Una visión ritual de la comunicación está directamente asociada no hacia la extensión de mensajes en el espacio, sino hacia el mantenimiento de la sociedad en el tiempo; no es el acto de impartir información sino la representación de creencias compartidas (Carey 1989, p.18).

Tal como es posible advertir, la concepción ritual de la comunicación rechaza la idea de que comunicar se reduce meramente a transmitir información (donde el objetivo es establecer control y orden en la población). Por el contrario, y explorando la raíz común de las nociones de “comunidad” y de “comunidad”, este nuevo modelo de la comunicación sostiene que en la comunicación se representan las creencias compartidas durante cierto tiempo en una sociedad. En otras palabras, en la comunicación se celebran las creencias compartidas y se movilizan el sentimiento y la acción comunitaria. Al mismo tiempo, en la comunicación, se construye una realidad que es producida socialmente. En este sentido, comunicar significa compartir, participar. Y es justamente, teniendo presente esta idea de participación, que Dewey se atreve a desafiar el valor y el lugar clásico asignado a la ciencia y la relevancia de una clásica distinción: la distinción *experto-lego*. Señala Dewey:

Hay algo, a la vez, de ridículo y desconcertante en el hecho de que las gentes hayan llegado a creer que los modos científicos de pensar los objetos nos proporcionan la realidad íntima de las cosas y hayan puesto un sello de ilegitimidad sobre todos los demás modos de pensar los objetos y de percibirlos y gozarlos. Resulta ridículo porque estos conceptos científicos, al igual de otros

instrumentos, han sido fabricados por el hombre al tratar de satisfacer un determinado interés: el de la convertibilidad máxima de cada objeto del pensamiento en cualquier otro (Dewey, 1952,p. 119).

Siguiendo las enseñanzas de Peirce y James, Dewey sostendrá que la *ciencia* no importa en tanto resultado sino en tanto método. Y considerado como un método, el espíritu científico no es un don propio de unos pocos sino una herramienta indispensable para todo sujeto indagador, buscador de respuestas. Lo que Dewey afirma no es que “todos somos expertos” ni que “todos somos legos”. Por el contrario, ni expertos, ni legos. Todos somos ciudadanos cuyas tareas –desde diversos ámbitos- deben confluir para el bienestar común. Todos confluimos en una *comunidad de valores*: donde lo importante no es alcanzar una verdad sino abrir un espacio común para compartir diversos puntos de vista, contrastar posiciones y generar debates ricos en propuestas más eficaces a los retos actuales. Este es un punto crucial en la concepción pragmatista humanista de Dewey:

Cuando se toma la separación y oposición entre objetos científicos y objetos del sentido común como si fuera algo definitivo, surgen esos problemas inacabables de epistemología y metafísica que obstaculizan todavía la marcha de la filosofía. Estos problemas desaparecen al darnos cuenta que los objetos científicos guardan relación genética y funcional con los del sentido común (1950, p. 82).

Contra la clásica imagen del experto –en tanto única palabra autorizada en cuestiones científicas- sostiene Dewey:

La clase de expertos se encuentra tan inevitablemente alejada de los intereses comunes que se convierte en una clase con unos intereses privados y un conocimiento privado que en cuestiones sociales no es conocimiento en modo alguno... Todo gobierno de expertos en el que las masas no tengan oportunidad de informar a éstos de cuáles son sus necesidades no puede ser otra cosa que una oligarquía gestionada en interés de unos pocos (*idem*, p. 168)

Y en apoyo a esta idea, en *El hombre y sus problemas*, reflexiona:

Si bien el desarrollo de la ciencia depende de la libre iniciativa, invención y empresa de los investigadores individuales, la autoridad de la ciencia deriva y

está fundada sobre la actividad colectiva, organizada cooperativamente. Aun cuando las ideas propuestas por algunas personas han presentado momentáneamente una neta divergencia con las opiniones generalmente aceptadas, el método utilizado en la ciencia ha sido un método público y abierto que ha tenido éxito, y ha podido tenerlo solamente por su tendencia a producir el consenso y la unidad de opiniones entre los que trabajan en el mismo campo. (...) La contribución aportada por el investigador científico se prueba y desarrolla colectivamente. En la medida en que recibe confirmación por el trabajo colectivo, se transforma en parte del fondo común de la riqueza intelectual (1946, p. 127).

En este contexto, la ciencia no difiere de las demás actividades humanas (biológicas o culturales) y por lo tanto, remite al esfuerzo humano por intervenir en el mundo de la forma más eficaz. Es por ello, pues, que Dewey la define como una *actitud especial de la mente*. Dice Dewey:

El método científico no es sólo un método que se ha juzgado provechoso para avanzar en esta o aquella materia abstrusa por puras razones técnicas. Representa el único método del pensamiento que ha resultado provechoso en cualquier materia- esto es a lo que nos referimos cuando le llamamos científico. No es un desarrollo peculiar del pensamiento para algunos fines altamente especializados: es el pensar en tanto que el pensamiento se vuelva consciente de sus propios fines y del material indispensable para tener éxito en su consecución (1910, p. 127).

Tal como resulta evidente, la ciencia -en tanto actitud o disposición de la mente- no provee erudición sino *transformación social*. Esto es, su valor no se encuentra en realizar hallazgos de determinado tipo, que puedan medirse y cuantificarse, sino que reside en otorgar calidad y dirección a las motivaciones humanas.

Del análisis anterior, podemos advertir que Dewey no sólo rechaza la distinción entre experto y lego sino también la referencia a la sociedad como mera “audiencia”. Para Dewey, al igual que para James, los ciudadanos no son meros espectadores sino *participantes comprometidos* en la construcción social de conocimientos. Conocimientos que ya no podremos nombrar como “conocimiento por naturaleza”, sino al que deberíamos referirnos como *conocimientos humanos, históricamente situados*.

## **Capítulo III**

### **Temperamento y filosofía**



William James sostiene que todo hombre posee un temperamento<sup>59</sup> cuya influencia es difícil de ocultar o disminuir y que nos acompaña en todas nuestras decisiones y opiniones intelectuales, proporcionándonos una inclinación más fuerte que cualquier evidencia objetiva. Desde esta concepción del temperamento humano, se sigue que no podemos separar la *vida profesional* de la *vida personal*: detrás de toda concepción filosófica, hay una diferencia en *estilos de vida*.

De aquí que, para comprender cabalmente por qué James se inclinó hacia la filosofía pragmatista y por qué, a nuestro parecer, el hilo conductor de su pragmatismo ha sido el humanismo, es necesario previamente conocer algunos aspectos básicos de su temperamento.<sup>60</sup>

### **3.1. La personalidad de William James**

La compleja personalidad y temperamento de James parece ser el resultado de las diversas influencias y vivencias que lo marcaron a lo largo de su vida académica y no académica. Entre sus influencias más tempranas, encontramos a la innegable influencia de su padre. Aunque no en todos los casos es preciso conocer el temperamento del padre para comprender el temperamento de un hijo, en el caso de William James, esto constituye una absoluta necesidad.<sup>61</sup> Henry James padre - quién murió en el año 1882 cuando todavía William no era un filósofo respetado y reconocido- había sido enemigo de cualquier detalle que en la vida estuviera organizado burocráticamente. Rebelde contra el pasado y luchador

---

<sup>59</sup> El temperamento de un individuo hará referencia no a la “puerta de entrada” de nuestra vida mental –esto es, al lugar consciente donde se explica la formación de los hábitos y las costumbres; sino a la “puerta de atrás”, lugar propio de estas otras experiencias –experiencias muchas veces imposibles de conceptualizar- y que se relacionan con tendencias más vitales o instintivas del hombre.

<sup>60</sup>No es el objetivo principal de este capítulo realizar una biografía extensiva de William James. Simplemente mencionaremos aquellos aspectos de su vida que consideramos relevantes para la comprensión de su adhesión al humanismo. Una biografía completa de James podrá ser consultada en Feinstein, H.,(1987), Simon, L., (1996), Barzun, J., (1983) y Allen, G. W., (1967).

<sup>61</sup> Ludwig Marcuse expresa esta necesidad con las siguientes palabras: “William James era la repetición del padre: sociable como éste y a la vez un chico díscolo en medio de ciudadanos formales. Siempre tan impetuoso contra los monstruos grandes (...) siempre dispuesto a navegar hacia delante en el río de las horas; impaciente como su padre, oscilante y movedizo como un termómetro; dotado de fácil palabra y, aunque verdadero sabio en una serie de disciplinas, incapaz de ver en una obra o en un libro otra cosa que un resonador, nunca una existencia autónoma en el país de la inmortalidad.” Marcuse L,(1969) p.111.

por el presente y el futuro, fue ante todo un padre de familia sabio, entusiasta, sereno y con un gran sentido del humor. Tuvo cuatro hijos y una hija a los cuales crió y educó en libertad y fraternidad. Gracias a ello, es que James careció de una postura académica rígida para pensar y escribir. De hecho, logró expresar, en sus ensayos y conferencias, todas sus ideas de fondo con una gran sencillez y humildad.

Como es de público conocimiento, y gracias a la herencia recibida por el abuelo paterno de William James, Henry James padre –seguidor de Emanuel Swedenborg y Charles Fourier– llevó a vivir a su familia a varios lugares de Europa y por esta razón William hizo parte de sus estudios en Norteamérica y parte en Europa y conoció y convivió, por tanto, con una gran variedad de temperamentos frente a los cuales desarrolló una amplia tolerancia.<sup>62</sup> A los 19 años, James era todo un cosmopolita que hablaba, leía y escribía en alemán, francés, italiano e inglés. En tanto maestro de vida, Henry James padre logró influir profundamente en el temperamento de James: fomentó en él las ansias de derribar prejuicios infundados y luchar por la creencia del alto valor que tiene la vida humana, y asimismo, lo inclinó indefectiblemente hacia las preocupaciones religiosas.

Ahora bien, más allá de la influencia de su padre, James –a diferencia de su hermano Henry<sup>63</sup>– poseía desde niño una personalidad compleja: era extrovertido, espontáneo, social y tenía características de líder. Pero también era un hombre sensible, observador (de aquí que, antes de encarar una carrera científica, comenzó estudiando arte con un pintor americano de temas religiosos llamado William M. Hunt) y asimismo, un ser melancólico y depresivo. La enfermedad, al igual que a varios integrantes de su familia, lo acompañó desde muy joven y durante toda su vida intelectual (*cf.* Mounce, 1997, p.71). Sufrió de

---

<sup>62</sup>Los viajes de James a Europa fueron continuos durante toda su vida, por cuestiones personales (su hermano Henry James vivió en Inglaterra en su adultez), académicas y de salud. A partir de estos viajes, James estableció importantes vínculos de amistad con importantes filósofos tales como Henry Bergson (1859-1941), E. Boutroux (1845-1921) y el pragmatista italiano G. Papini (1881-1956). Dice Feinstein al respecto: “William siempre estuvo abierto a una amplia gama de individuos peculiares, y apreciaba con generosidad la variedad de la vida y del genio humano. Este rasgo hacía que fuera querido como colega y maestro.” Feinstein,(1987, p. 309).

<sup>63</sup> La personalidad de William James era muy diferente a la de su hermano menor, el famoso escritor Henry James. Mientras James era sociable, amable y sumamente conversador; su hermano Henry era tímido y conservador en su postura y vida. Ya de adultos, mantuvieron una fluida comunicación (aún cuando Henry vivía en Inglaterra.) James siempre hacía comentarios a las obras de Henry y Henry fue un asiduo lector de las obras de su hermano. Se admiraban mutuamente. Para más información, véase Álvarez Calleja, M. A., (1989, pp. 7-19).

severos dolores de espalda, trastornos en el aparato digestivo, gripes, deficiencias cardíacas y hasta problemas de la vista; y realizaba numerosos viajes por Europa pensando encontrar en ellos alguna explicación y cura para su continuo sufrimiento. Lo cierto es que estas enfermedades, las cuales en ocasiones lo deprimían y le hacían tener pensamientos suicidas, también lo fortalecieron para escribir y reflexionar sobre la vida, la religión, el papel de las creencias y el contenido de la felicidad, entre otros temas. Más aún, su interés por las enfermedades psicosomáticas y por las curas mentales (*mind-cure*) surgió a partir de su propia experiencia con diversas enfermedades.

Además de la enorme influencia de su padre, su personalidad abierta y sociable y las enfermedades crónicas (las cuales le impidieron alistarse para luchar en la Guerra Civil Americana), la formación del temperamento de James experimentó un importante influjo de sus maestros científicos. En relación con dicha influencia, cabe señalar que gran parte de los estudios realizados (naturalistas, positivistas) “ignoraban o desaprobaban las verdades de su padre, persuadidos de que los éxitos brillantes de la ciencia hacían del materialismo una norma que permitía comprender la totalidad de la vida y no sólo los secretos del laboratorio” (1987, p.305). No obstante, James no se formó como un científico acrítico. Consciente de las limitaciones mismas de la ciencia y sus métodos, se comprometió con un *positivismo instrumental* –no reduccionista- (Cooper, 2006), que aceptaba la existencia de contextos específicos (y no generales) para la evaluación de evidencias. Tal positivismo lo diferenció no sólo de aquel sostenido por los positivistas lógicos sino también del positivismo de Clifford y de Comte.

Respecto de su formación científica académica, cabe destacar que la misma no fue homogénea ni sistemática: en 1864 ingresó en la Facultad de Medicina de Harvard y un año después -obsesionado con los estudios naturalistas- abandona su carrera para hacer una expedición al Amazonas junto a Louis Agassiz (1807-1873). Por problemas de salud propios de la vida en la selva y su debilitado estado físico, pierde el interés en la aventura y termina la carrera de medicina en 1869. Más adelante, vendrá su interés por la psicología y finalmente, su amor a la filosofía.

Pero antes, a comienzos de la década de los 70, James deberá enfrentar una profunda crisis emocional que comienza en 1870 y durará hasta 1872. Tal crisis fue un punto de inflexión en su vida y su temperamento. Y aunque no fue compartido el balance y la influencia que tal acontecimiento tuvo en la vida y obra de James<sup>64</sup>, nadie pudo negar su existencia. Más aún, nadie niega que fue en la lectura de los ensayos del filósofo francés Charles Renouvier (1815-1903) donde James encuentra una solución para hacer frente a la profunda depresión sufrida. Menard (2002) resume la contribución de Renouvier en los siguientes términos:

El argumento de Renouvier era que la doctrina de la necesidad es incoherente, ya que si todas las creencias están determinadas, no tenemos manera de saber si la creencia de que todas las creencias están determinadas es correcta, y tampoco tenemos modo de explicar por qué una persona cree en el determinismo mientras otra persona no cree. La única posición no contradictoria, sostenía Renouvier, es creer que creemos libremente, y por lo tanto creer en el libre albedrío. Aún así, no podemos estar absolutamente seguros de la verdad de esta creencia, o de cualquier otra cosa (p. 227).

Estas enseñanzas de Renouvier respecto del libre albedrío junto con otros dos acontecimientos importantes de la misma década (su comienzo en la docencia en Harvard (1872) y su casamiento con Alice Howe Gibbens en 1878 (con quien tuvo 5 hijos) ayudaron a James a dar comienzo con *la etapa más productiva de su vida*, haciendo su incursión primero en psicología (entre 1874- 1875) y finalmente, alentado por el contacto e influencia de amigos tales como Charles Peirce, Oliver Wendell Holmes y Chauncey Wright, en *filosofía* (desde 1880 hasta su muerte en 1910.)

### **3.2. Pragmatismo y humanismo**

Tal como intentamos demostrar en el apartado anterior, las influencias en su temperamento lo guían hacia la filosofía bajo el convencimiento de que allí encontrará un *modo de vida* más adecuado y no una mera profesión. Perry (1973) -discípulo y biógrafo de James- resume la relación de James con la filosofía en los siguientes términos:

---

<sup>64</sup>Hay quienes consideran, como Perry, que James experimentó una marcada mejoría tanto en salud como en el espíritu luego de la lectura de Renouvier. Otros, como Feinstein, relativizan esta influencia y la ubican como una más entre otras.

James tomó la filosofía como tomó la vida —en serio—. Sintió que ésta se distinguía, como la poesía trágica, por su noble tema (p.387)

Y en ese “tomarse en serio” a la filosofía, James se rehusó a pensarla como un sistema y evadió, por tanto, un estilo de escritura y argumentación rigurosa. De hecho, James logra convertirse en el gran promotor del pragmatismo clásico gracias a que dirigía sus ideas a públicos populares (más que a profesionales). No obstante, esta carencia de sistematicidad en su pensamiento no ha resultado suficiente para imposibilitar la comprensión de la continuidad y consistencia de los temas trabajados desde su pragmatismo.

Teniendo en cuenta lo anterior, cabe destacar que sus únicas obras —pensadas como tales— han sido los tratados sobre psicología: *Principles of Psychology* (1890) y el *Psychology, Briefer Course* (1892), y un único tratado filosófico inacabado: *Some Problems of Philosophy; a Beginning of an Introduction to Philosophy* (1911). El resto de sus obras filosóficas ha sido producto o de transcripciones de conferencias o cursos (por ejemplo: *The Varieties of Religious Experience* (1902), *Pragmatism* (1907), *A Pluralistic Universe*(1909<sup>b</sup>)) o recopilaciones de artículos de diversos años (*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), *The Meaning of Truth* (1909<sup>a</sup>) y *Essays on Radical Empirism* (1912)).

Ciertamente, se destacó por ser un gran orador y pedagogo. Dedicó 35 años a la carrera docente: comenzó dando clases de fisiología y anatomía hasta 1880 aprox.; luego, se concentró en la investigación psicológica (desde 1889 a 1897) y por último, aplicado ya al trabajo y a la investigación filosófica, impartió numeras clases y conferencias en torno al pragmatismo y a la filosofía en general, hasta 1907. Orientado por tal espíritu didáctico, James ha usado en sus escritos y conferencias, una multiplicidad de ejemplos, anécdotas y referencias de hechos cotidianos y populares. Santayana, un discípulo suyo, resume de manera admirable la gran enseñanza que James le transmitió. Enseñanza que, tal como veremos, no consiste en ningún contenido en particular, sino en una actitud frente al mundo, los otros y uno mismo. Dice:

Lo que adquirí de él fue más que nada, eso que él nunca enseñó de una manera explícita, pero que yo asimilé del fondo de su espíritu y de su doctrina. Era lo

más importante de esto, si no me engaño, un sentir de lo inmediato, de lo relativo al hecho súbito de la experiencia, no adulterado ni explicado (Santayana, 1944,p.12).

Vemos, por lo tanto, que el temperamento filosófico que James fue forjándose puede caracterizarse, por un lado, por ser dinámico, comprensivo y sumamente preocupado por cuestiones vitales y por el otro lado, era vacilante, incierto y entregado a la novedad y la posibilidad de lo remoto. (Esta ambivalencia en su temperamento puede verse reflejada en diversas situaciones de su vida: recordemos que desplegó un notable amor a la ciencia; y al mismo tiempo, recibió y adoptó interiormente la inquietud religiosa. También osciló entre la extrema sociabilidad –en el ámbito académico y familiar- y la extrema soledad, cuando era víctima de sus ataques y enfermedades. Y la inestabilidad estuvo presente en decisiones importantes de su vida: desde la elección de su vocación profesional hasta la elección del nombre de uno de sus hijos.<sup>65</sup>)

Esta flexibilidad propia de su temperamento fue vital para la búsqueda y creación de hábitos saludables de vida. Recordemos que el *buen vivir* siempre fue para James la preocupación principal. De aquí que, cuando comienza a incursionar en el terreno de la filosofía, es lógico que encontrara cierta insatisfacción en las propuestas filosóficas tradicionales: el empirismo y el racionalismo. Dicha insatisfacción se explica, en parte, debido a la radical oposición entre tales corrientes: el racionalismo, propio de hombres de “espíritu delicado” (*tender-minded*) era partidario de principios abstractos, eternos e inmutables; el empirismo, característico de hombres de “espíritu rudo” (*tough-minded*) afirmaba, en contraposición, la existencia de los hechos concretos, variados y cambiantes.

Ahora bien, frente a estos tipos de temperamentos opuestos, James no viene a proponer al pragmatismo -tal como algunos intérpretes sostienen (Mounce 1997,p.44)- como una posición meramente conciliadora entre el racionalismo y el empirismo. De hecho, James sostendrá con firmeza que “el pragmatismo está perfectamente armado contra el racionalismo como pretensión y método” (1907, p.510) y asimismo, considera que la

---

<sup>65</sup> Según relata Menand (2002), James llamó a su hijo menor Francis pero parece que dicho nombre disgustaba al pequeño y le cambió el nombre por John. Finalmente, a la edad de 7 años, nuevamente le cambió el nombre por Alexander.

actitud empirista clásica es “objetable” (p. 508). De aquí, pues, que lejos de suavizar u ofrecer un camino intermedio entre teorías opuestas, James nos propone al pragmatismo como una *nueva forma* de hacer filosofía.

Tal filosofía no intentará eliminar las tensiones propias de la vida humana, sino que reclamará la *participación irreductible* de nociones filosóficas en pugna. En este sentido, y dadas las características de su temperamento, su concepción particular del pragmatismo resultará ser claramente *radical* e *innovadora*. Y a nuestro parecer, la radicalidad e innovación de su concepción particular del pragmatismo estará íntimamente relacionada con la preocupación *humanista* que guía a su pensamiento.

Un *humanismo* que, tal como intentaremos acreditar más adelante, no intentará dar una respuesta última a los problemas clásicos de la filosofía pero tampoco los evitará. Simplemente, los revelará como faltos de sentido. Y desde tal lugar -inevitablemente precario y trágico- nacerá la *ambición de James* por ofrecer respuestas *nuevas* a dilemas humanos urgentes: resistiendo a toda forma de intelectualismo, acercando el pensamiento a la vida, al hombre al mundo.

Resumen Esteban (2006) la orientación del pragmatismo humanista de James con las siguientes palabras:

[El pragmatismo de James] hacía hincapié en la eficacia de los ideales y las acciones humanas al mismo tiempo que en sus inevitables limitaciones. Trocó la promesa de las soluciones totales y de las salvaciones de una vez por todas por la de mejoras parciales. Lejos de abrazar fórmulas fáciles de reconciliación última de intereses en conflicto, reconocía también pérdidas parciales reales cuando los humanos arriesgamos la vida para obtener mejoras. No importa cuán inteligentes y humanas sean nuestras elecciones, insistía William James, *hay cosas que se pierden y gente que pierde* (p. 128-9).

Dado este contexto, en los próximos capítulos, comenzaremos a indagar los rasgos fundamentales del pragmatismo humanista de James. Veremos que, tal un tejido de *estilo patchwork*, las propias ideas de James, se entretajan y se complejizan en un entramado consistente (aunque no sistemático) desde sus primeras reflexiones en el campo de la

psicología (cap. IV), pasando por sus interesantes aportes al ámbito de la religión y la moralidad (cap. V y VI), hasta concluir en sus ensayos propiamente filosóficos (cap. VII, VIII y IX).

### **Referencias bibliográficas:**

- Allen, G. W., (1967) *William James: A Biography*. New York, Viking Press.
- Alvarez Calleja, M. A., (1989) “Relación Henry- William James y repercusiones en la obra del novelista”, *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, ISSN 0214-4808, N°. 2.
- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1969), *Historia de la pedagogía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Abel, R. (1955). *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*. New York: King's Crown Press.
- Barzun, J., (1983) *A Stroll with William James*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bernstein, R. (1991) “El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo” en *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México.
- Bullock, A. (1989) *La tradición humanista en Occidente*, Alianza Editorial, Madrid.
- Carey, J. (1989) *Communication as culture. Essay on media society*, New York & London, Routledge.

- Dewey, J. (1910) *Science as Subject-Matter and as Method*, Science , New Series, Vol. 31, No. 787, pp. 121-127, University Press.
- Dewey, J., (1929) *Experiencia y Naturaleza*, FCE, México.
- Dewey, J. (1939) *Theory of Valuation*, en International Encyclopedia of Unified Science. Chicago: The University Chicago Press.
- Dewey, J. (1941) “Propositions, Warranted Assertibility and Truth”, *The Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, pp. 169-186.
- Dewey, J. (1946) *El hombre y sus problemas*, Trad. Eduardo Prieto, Buenos Aires, Paidós, 2ª edic.
- Dewey, J. (1948) *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Planeta- De Agostini.
- Dewey, J. (1950) *Lógica: teoría de la investigación*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica
- Dewey, J. (1952), *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de cultura económica.
- Dewey, J. (1964) *Naturaleza humana y conducta*, México, D.F., Fondo de cultura económica..
- Dewey, J., (2000), *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, edición, traducción y notas de A. Faerna, Madrid, Biblioteca Nueva
- Di Berardino, M., (2009), “El pragmatismo humanista de Ferdinand Schiller”, en Di Gregori, M. y Hebrard, A., (comp.), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico*, 2009, pp. 37-57
- Esteban, M. (2005) *Tras la herencia de Kant. Del pragmatismo y sus genealogías*, UAEM, México.
- Faerna A.M., (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, España
- Feinsein, H. (1987), *La formación de William James*, Barcelona, Paidos.
- Ferry, L. (1990) “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en *El sujeto europeo*, Casado. J y Agudiez P. (comps), Madrid.
- García-Borrón, J. (1998) *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Serba
- Habermas, J., (2004), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Buenos Aires.
- Heidegger, M., (2000) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- James, W., (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992.
- James, W., (1909<sup>a</sup>) *The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992.
- Kristeller P. O., (1979) *Renaissance Thought and its Sources*, New York.
- Levinas, E., (1974) *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Levinas, E., (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, Cl.,(1964) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Marcuse, L., (1969), *Filosofía Americana. Pragmatistas, politeistas, trágicos*. Trad. Rufino Jimeno Peña. España, Gaudarrama.
- Menard, L., (2002) *El club de los metafísicos, Historia de las ideas de los Estados Unidos* Trad. Antonio Bonnano. Destino. Barcelona.
- Mounce H, O., (1997) *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, USA, Routledge.
- Morris, D., (1998), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press.
- Pappas, G., (2006) *John Dewey's Ethics: Morality as Experience humanism*. New York, Humanity Books.
- Peirce, Ch., (1878) "Cómo hacer nuestras ideas claras" en Peirce C. S. (1988) *El hombre, un signo*. Trad. de José Vericat, Barcelona, Crítica.
- Perry, R.B., (1973), *El pensamiento y la personalidad de W.James*. Trad. E.J. Prieto, Buenos Aires, Paidós.
- Russell, B., (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*. Allen Unwin, Londres.
- Santayana (1941) *Diálogos en el limbo*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Sartre, P., (2005) *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires.
- Sartre, P., (1998) *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires.
- Sartre, P., (1996), *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona.
- Schiller, F.C.S., (2005) *Studies in Humanism*, London and New York, Macmillan (1907).
- Seoane, J., (2011), *F. C. S. Schiller. El desafío humanista del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Shook, J. y McDonald, H. (eds.), (2008), *F. C. S. Schiller on pragmatism and Humanism: Selected Writings, 1891-1939*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books
- Simon, L (1996) *William James Remembered*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Sloterdijk, P. (2000) *Normas para el parque humano*, Ciruela, España.



## **PARTE II**

### **Antecedentes del humanismo jamesiano**

Tal como hemos dejado planteado en la introducción, James asume un compromiso explícito con el humanismo recién en sus obras filosóficas de madurez. No obstante, a nuestro parecer, ello no implica que la preocupación por el hombre y lo humano no haya estado presente con anterioridad en su pensamiento y producción intelectual. De hecho, en sus escritos psicológicos, pedagógicos, religiosos y morales, hay importantes reflexiones al respecto. De aquí, pues, que en la presente sección, nos proponemos reunir tales

reflexiones en tanto resultan ser, desde nuestra propuesta de lectura, los principales *antecedentes del humanismo pragmatista jamesiano*. El objetivo fundamental perseguido con ello, es dar cuenta de que existió un *despliegue* en el pensamiento de James en torno al humanismo: desde sus escritos psicológicos, pedagógicos, religiosos y morales hasta sus escritos filosóficos.

Las obras en las que vamos a rastrear los antecedentes del humanismo pragmatista de James son: *Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897); *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine* (1898); *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899) y *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902).

## Capítulo IV

### Aportes de *The Principles of Psychology*



Tras 12 (doce) años de intenso trabajo, James logra publicar los resultados de sus investigaciones sobre la vida mental humana en una gran obra maestra: *Principles of Psychology* (1890). Algunos de los temas más importantes abordados por James en esta obra, son: la caracterización del ámbito de lo mental, la delimitación de la función de la

conciencia, el análisis del flujo del pensamiento y el estudio de fenómenos particulares tales como la sensación, la percepción, la memoria, los hábitos, las emociones y la voluntad. Como metodología de trabajo, James empleó el siguiente esquema: cada capítulo está dedicado al análisis de un tema en particular y en general, antes de exponer su propia posición, James revisa y reflexiona críticamente sobre las posiciones hasta el momento asumidas respecto de tales temas. Y solo luego de señalar los límites y deficiencias de tales posiciones, argumenta a favor de su propia posición. En este sentido, en *The Principles*, mantendrá una actitud crítica, reflexiva y cuidadosa en el análisis en las cuestiones psicológicas. Esta actitud -deudora de su formación científica- contrasta con “la imagen que se ha ofrecido tradicionalmente de James como un espíritu versátil, que revoloteó sucesivamente por la fisiología, la psicología y la filosofía es excesivamente superficial” (Riviere, 1990, p. 114).

En tal obra, que comprende 28 (veintiocho) capítulos, creemos que ya es posible vislumbrar las raíces profundas de su compromiso humanista. Veamos dónde.

#### **4.1. Conciencia personal: flujo y selección**

Recordemos que, hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se pone en tela de juicio el status científico de la psicología (y su concepción como disciplina independiente de la fisiología, por una parte y de la filosofía, por la otra). En Estados Unidos, esta polémica se verá reflejada en la disputa entre los psicólogos estructuralistas (Edward Titchener, discípulo de Wundt (1832-1920)) y los psicólogos funcionalistas. James, comprometido con los aportes de Spencer sobre la evolución y la adaptación y los aportes de Skinner sobre la conducta, adoptará el enfoque *funcionalista* (del cual será considerado co-fundador junto con Stanley Hall y George Trumbull Ladd).

El gran giro y novedad en la concepción psicológica funcionalista se vislumbra en el siguiente punto: mientras que las concepciones psicológicas clásicas y fundamentalmente, de tradición europea seguidora de Wundt fijan su centro de análisis en la estructura de la mente independiente del mundo; el funcionalismo se interesa -tal como lo indica el propio término- por dar cuenta de la funcionalidad práctica de la mente.<sup>66</sup> En otras palabras, estudia la estructura de lo mental pero solo con vistas a dar una explicación satisfactoria de la *conducta* humana: el comportamiento será, en este sentido, para James un elemento fundamental para comprender la evolución y adaptación de los organismos frente al medio.

Desde esta perspectiva, James sostendrá que la psicología es la “ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones. Los fenómenos son cosas del tipo de aquellas a las que llamamos sentimientos, deseos, cogniciones, razonamientos, decisiones y cosas por el estilo. Las condiciones deben incluir, por supuesto, el estudio de sus causas y sus consecuencias inmediatas.”(1890, p. 11). Y, en su análisis de la vida mental, James no se detendrá a explicar el funcionamiento de la mente desde sus componentes últimos sino, fundamentalmente, a *describir* los fenómenos mismos de la vida mental tal como se muestran (anticipándose así a la psicología de la Gestalt). Más aún, James no se interesa por *la* mente como objeto de estudio universal y aislado sino por *las* mentes, claramente identificadas como singulares y pertenecientes a individuos en interacción con otros sujetos y el medio circundante. Será por ello, pues, que critica a la *introspección* como método psicológico por antonomasia. Reflexiona Perry sobre este punto:

[James]se quejaba de una psicología meramente introspectiva (...) En otras palabras, estaba insatisfecho con tal psicología porque era demasiado fácil; y su facilidad residía en el hecho de que evitaba el problema de la explicación causal. Por lo tanto, debían buscarse leyes causales con fines de predicción y control ¡en la ciencia mental, tal como en la ciencia física! (...) Le interesaba la psicología aplicada, específicamente en sus usos éticos y educacionales. (...) Buscó explicaciones causales tomando en cuenta el cuerpo y el ambiente. Nunca confió en haber encontrado tal explicación, pero practicó su propio credo psicológico (1973, pp. 204, 205).

---

<sup>66</sup> Se comenta que cuando Wundt leyó *Principles of Psychology* de James dijo que su obra era muy interesante pero que no era una obra en psicología.

Teniendo en cuenta esto, y dado su interés por el carácter científico de la psicología<sup>67</sup>, diremos una de las finalidades primordiales de *The Principles* será dar cuenta de la *naturaleza, características y unidad de lo mental*.

Ahora bien, en tanto la vida mental tiene -al igual que la vida física- una *finalidad adaptativa*, James no evade la clásica discusión respecto de la relación entre lo mental y lo físico en su obra. De aquí que considera necesario recurrir a la fisiología para dar cuenta de la vinculación entre ambos planos (*cf.* James 1890, cap. III y IV).

Ciertamente, al estudiar el plano de los procesos cerebrales, James parece quedar comprometido con cierto dualismo (o paralelismo) entre el plano de los fenómenos mentales y el plano de los procesos fisiológicos del cerebro. Pero eso no ocurre: para James, cualquier modificación mental va acompañada (o seguida) siempre de un cambio corporal. Sin embargo, no por ello cabe concluir que la naturaleza y las propiedades mentales sean equivalentes a los procesos cerebrales. James niega, pues, que el sistema nervioso pueda explicar el funcionamiento de la conciencia.

La insistencia jamesiana en esta observación se comprende a partir del esfuerzo de James por liberarse de los supuestos asociacionistas tradicionales y de la llamada *Mind-Dust Theory* (teoría de la mente partícula) que avala la idea de que nuestros estados mentales compuestos son el resultado de la conjunción de estados mentales más simples. El gran problema de esta teoría reside en lo siguiente: para James, cuando se unen o agregan elementos aislados para formar un compuesto, es necesario -para dar cuenta de la unidad del compuesto formado- una perspectiva externa a dichos elementos. Y tal perspectiva externa nos compromete con el postulado del *alma* propio de la psicología espiritualista.

James rechaza ambas posiciones y afirma el carácter unitario (no-compuesto) de la conciencia. Según su parecer, si hay un lugar donde la composición y la complejización de los estados mentales se producen es por debajo del nivel de la conciencia, esto es, en el sistema nervioso. De aquí, pues, que las características de la conciencia sean descriptas como siendo disímiles a las del sistema nervioso.

---

<sup>67</sup> Recordemos que James creó en 1875 -en Harvard- el primer laboratorio de psicología experimental en América siguiendo el ejemplo de Wundt en Europa.

El sistema nervioso se compone de unidades con estructura jerárquica; la conciencia -en contraposición- tal como James la define: es un *flujo o corriente mutable (Stream of Consciousness)* y no una “cosa” divisible en estados mentales. De ello se sigue -para James- por ejemplo, que el sabor a limonada es único: no puede dividirse en sabor a azúcar y sabor a limón. Más aún, y tal como explicaremos más adelante, no podemos captar la “limoneidad” sino a través de los resultados esperados en su experiencia.

La conciencia es, pues, para James, un *dato psíquico intencional e inmediato*. Sólo bajo esta concepción de la conciencia, es posible explicar la multiplicidad cualitativa de los estados de conciencia en todos sus matices y variantes. Dice James:

La conciencia no parece, pues, dividirse en fragmentos. Palabras como "cadena" o "serie" no lo describen adecuadamente tal como se presenta en primer lugar. Nada se junta: fluye. Un "río" o un "arroyo" son las metáforas por las cuales se describe más naturalmente (1890, p.159).

El punto que básicamente debe destacarse aquí es que James intentará defender *una concepción holista de la conciencia*: la conciencia siente ininterrumpidamente. Y en este sentir, se le presentan objetos y también las relaciones que conectan tales objetos. En otras palabras, las relaciones que conectan experiencias son tan reales y experimentables para James como las cosas mismas. Dice James:

Debemos decir un sentimiento de *y* y de *si*, un sentimiento de *pero* y un sentimiento de *por* exactamente lo mismo que decimos sentimiento de *azul* o sentimiento de *frío* (*ibid*, 162).

Pero ese sentir continuo no hace que nuestra conciencia sea ni homogénea ni heterogénea. Dicho con otros términos, nuestra conciencia es -al mismo tiempo- continua y cambiante. Ello se comprende mejor si advertimos que es posible distinguir en la conciencia *partes sustantivas* y *partes transitivas*. Por un lado, podemos interpretar a las *partes sustantivas* de la conciencia como aquellos lugares desde los cuales la conciencia inicia o finaliza un recorrido particular: son ciertos contenidos seleccionados, vinculados fundamentalmente con una acción por realizar. Dichas partes, son las partes que llamamos “heterogéneas” de

la conciencia pero cabe advertir que no se encuentran aisladas entre sí (esto es, que su heterogeneidad no es plena) ya que necesariamente establecen diferentes relaciones de sentido con las *partes transitivas* de nuestra conciencia. Estas últimas son las verdaderas encargadas de llevarnos de una conclusión sustantiva a otra y, en tanto partes no sustantivas, su trayectoria resulta más homogénea o fluida. De aquí, podemos concluir que siempre tenemos experiencia de lo conexo aunque a veces no lo advertimos porque estamos muy concentrados sólo en las “partes sustantivas” de nuestra experiencia.<sup>68</sup>

En este contexto, se comprende que, para James, la conciencia -en su función cognoscitiva- no refleja pasivamente la cosa exterior sino que registra activamente de la realidad aquello que es congruente con ciertos fines e intereses humanos. De aquí que, la vida psíquica sea definida por James como *espontaneidad teleológica selectivo-práctica* que la experiencia avala o frustra.

James expresa la función de la conciencia de manera inigualable:

Dirigiendo, pues, una mirada retrospectiva, vemos que el espíritu es en toda ocasión un teatro de posibilidades simultáneas. La conciencia consiste en la comparación de éstas una con otra, la selección de algunas y la supresión del resto al reforzar e inhibir la actividad de atención [...] El espíritu obra [...] sobre los datos que recibe, lo mismo que un escultor opera sobre su bloque de piedra. En cierto sentido la estatua estaba allí desde la eternidad. Pero había otras mil diferentes además de ella, y solo hay que dar gracias al escultor de haber escogido una entre las demás. Precisamente así el mundo de cada uno de nosotros, aunque puedan ser diferentes nuestras maneras de contemplarlo, está todo concentrado en el caos primordial de sensaciones que da la simple *materia* al pensamiento de todos nosotros indiferentemente [...] Pero entretanto el mundo que sentimos y en que vivimos será el que nuestros antecesores y nosotros, por los lentos rasgos acumulativos de elección, han desgajado de éste, como los escultores, rechazando simplemente ciertas porciones del material dado [...] La raza humana en conjunto conviene respecto a lo que ha de saber y nombrar y respecto a lo que no (*op.cit.*, pp. 210-211).

---

<sup>68</sup> La teoría jamesiana del *presente espacioso* apoya la concepción holista de la conciencia en tanto sostiene que el conocimiento de alguna parte del torrente de pensamiento -sea pasada o futura, próxima o remota- está siempre mezclada con nuestro conocimiento de la cosa presente. De aquí que resultaría una abstracción absolutamente ideal hablar del presente absoluto.

En relación con esto último, comprendemos que la función mental posee -además de un carácter cognitivo, adaptativo- un *carácter volitivo*: la conciencia elige. Ciertamente, con esta idea, James está negándose a explicar la funcionalidad de la conciencia a partir de meras relaciones mecánicas o fijas entre medios y fines: la mera adaptación no explica la verdadera dinámica de la vida mental. En pocas palabras, la conciencia de la que habla James no se reduce a la conciencia de la acción automática. Las relaciones entre el organismo y el medio no son fijas. James rechaza, por tanto, explicar la conducta por la *teoría del autómeta*.<sup>69</sup> Para James, debemos comprender y conocer nuestras respuestas instintivas pero simplemente para reconducirlas hacia propósitos y metas más altas.

¿Y cuál es la razón por la cual no hay mera repetición en la conducta humana? Principalmente, porque una nota fundamental de la conciencia reside en su *interés*. James considera necesario superar la concepción tradicional que explica la conducta como parte de un proceso automático de estímulo-respuesta, y pone énfasis en el estudio de la modalidad deliberativa y volitiva de la conciencia. Como puede preverse, para James, la conciencia no solo es intencional (esto es, refiere a algo que está fuera de la conciencia) sino que es, fundamentalmente, *conciencia selectiva*: es decir, conciencia dirigida hacia un objeto en particular (pero no hacia cualquier objeto).

En este sentido, la teoría que explica el funcionamiento de la conciencia es la *teoría de acción ideo-motora*. Según la cual, la función de la conciencia es impulsar al hombre a actuar sobre los cambios que se producen en su contexto. De aquí, pues, que -en rigor- en la dinámica mental opera siempre una *selección*. Sin tal selección, la experiencia sería un continuo caos.

Ahora bien, ¿bajo qué criterios la conciencia selecciona? O dicho en otros términos: ¿por qué la conciencia ignora la mayoría de las cosas que están delante de nosotros pero no todas? Ciertamente, los criterios de selección de la conciencia obedecen a intereses prácticos, estéticos (por su orden, belleza, unidad, satisfacción de curiosidad, atractivo) y en menor medida, a criterios puramente teóricos.<sup>70</sup> Pero claro está que dichos intereses no

---

<sup>69</sup> Ver desarrollo del tema en James, W. (1890), cap. V.

<sup>70</sup> Algunos intérpretes sostienen que los intereses que guían el proceso cognoscitivo pueden ser analizados como un "a priori" cognitivo (Martland (1963)) y en este sentido, se estaría

serán nunca estrictamente personales. Como bien señala Mounce (1997, p.76) la selección de la conciencia suele obedecer a intereses o tendencias han sido adquiridas en el curso de nuestras vidas. De aquí que, en general, los humanos coincidamos -en gran parte- en aquellos objetos que acentuamos y aquellos que subordinamos.

Lo anterior pone de manifiesto la importancia que tienen para James los fenómenos de la *atención* y el *hábito*. Ambos fenómenos se encuentran estrechamente unidos: los *hábitos*, según James, son nuestra “segunda naturaleza” (o “diez veces la naturaleza” como se anima a decir). Mediante los mismos se hacen automáticas muchas acciones útiles de la vida humana. De aquí que los hábitos y las costumbres tengan la finalidad de facilitarnos la existencia y economizar nuestra energía y pensamiento siguiendo así una regla básica de la conciencia: nuestras creencias deben obedecer continuamente un *mínimo* de complicación.

El *hábito*, pues, debe ser cultivado en tanto nos permite desenvolvernos con mayor confianza en el medio que nos rodea. Es claro, no obstante, que detrás de esta insistencia en el hábito se esconde el gusto por la plasticidad que éste permite y desarrolla. El mundo crece y cambia y el hombre debe acompañar en ciertos casos y guiar, en otros, dicho crecimiento y cambio. En este sentido, los hábitos nos hacen flexibles y adaptables a las condiciones favorables del medio mientras al mismo tiempo nos alejan de situaciones desventajosas.<sup>71</sup> Lejos de haber sendas obligatorias de paso, el hábito nos abre múltiples

---

estableciendo algún tipo de relación entre la posición de James y la de Lewis. Clarence Irving Lewis interpreta esta doble dependencia entre lo dado y lo conceptual de una manera clave en la tradición pragmatista clásica. En *Mind and the World Order* (1929) -obra cumbre de Lewis- señala que la mayoría de los pragmatistas que lo precedieron se equivocaron al restringir el pragmatismo a lo empírico ya que tal como él demostrará, existe un elemento pragmático en lo *a priori*. Su pragmatismo se delinea, por tanto, como un *pragmatismo conceptualista* ya que su teoría del conocimiento tiene en cuenta dos elementos: un componente empírico dado y un elemento conceptual *a priori*. Lo dado, o elemento *a posteriori* del conocimiento, la mente tiene que aceptarlo, quiéralo o no. El elemento *a priori*, por el contrario, representa una estipulación de la mente (que podría ser de otro modo) si cambian nuestras inclinaciones o necesidades.

Ahora bien, estos componentes no se pueden experimentar por separado: la interpretación o elementos conceptuales que se le añaden a lo dado nos ayudan a entender qué es lo que nos presenta la experiencia y sin ella, lo dado se agota en su simple inmediatez. La experiencia de un objeto, pues, lejos de reducirse a lo sensorio es el resultado de una ordenación conceptual.

<sup>71</sup>Ciertamente, los hombres no solo tienen “buenos hábitos” sino también “malos hábitos”. No obstante, desde el pragmatismo jamesiano, los malos hábitos nunca son hábitos que logren persistir en el tiempo debido a que, tarde o temprano, entran en conflicto con alguna otra creencia o hábito cuyo beneficio nos proporciona una ventaja vital en el curso de nuestra vida. Tal ventaja y satisfacción es la que nos conduce a eliminar poco a poco los malos hábitos. En otras palabras, tener malos hábitos es estar acostumbrado a actuar de manera ineficiente. Y solo cuando

caminos maleables que tienen presente la capacidad de transformación y libertad inherente a la naturaleza del hombre.

Es curioso que hasta cuando James habla de la naturaleza de los instintos (a los cuales define como hábitos innatos o arcos reflejos), deja abierta la posibilidad de modificarlos con el tiempo. Los instintos humanos no nos comprometen con cursos de acción inevitables. Los instintos no son inflexibles.<sup>72</sup> Dice James:

Es evidente que *todo acto instintivo, en un animal con memoria, dejará de ser 'ciego' después de haber sido repetido una vez, y debe acaecer acompañado con la presencia de su 'fin' en la medida en que ese fin haya quedado dentro del conocimiento del animal. [...] En casos como éste es de suponer alguna expectación en cuanto a las consecuencias; y esta expectación, según se trate de algo deseado o de algo que no se desea, por necesidad reforzará o inhibirá el impulso(pp.369,370).*

Para finalizar este apartado, nos interesa destacar en este punto que, dada la concepción jamesiana de la conciencia como *flujo* y *selección*, es posible afirmar que la posición de James en *The Principles* queda a mitad de camino entre el *nativismo* y el *voluntarismo epistémico*. Perry (1973) es quien enfatiza el nativismo jamesiano al subrayar principalmente la importancia dada por James a las primeras experiencias humanas y al carácter innato de ciertos rasgos y actitudes humanas. Desde tal nativismo, el conocimiento -léase: el contacto del hombre con el medio- se comprende como un proceso natural y gradual.

Por el otro lado, acentuar el voluntarismo epistémico implica enfatizar la gran plasticidad y libertad que tiene la conciencia habilita al sujeto. Lejos de la imagen de la conciencia cartesiana (donde el hombre está condenado a que la verdad encontrada sea “clara y distinta” por si misma y que el error sólo radique en una mala percepción del hombre), la

---

confrontamos los malos hábitos con la realidad advertimos su insuficiencia o incapacidad para conducirnos al lugar deseado. Y es allí, pues, cuando decidimos cambiarlos o abandonarlos. Claro está, no obstante, que no siempre es fácil abandonar los malos hábitos ni actuar de manera eficiente.

<sup>72</sup> Parecería que las reflexiones de James en torno a la noción de conciencia en *Principles of Psychology* sirven para caracterizar el funcionamiento de la vida mental adulta. Dicho en otras palabras, James no reflexiona sobre una conciencia sin autoconciencia.

conciencia jamesiana posibilita configurar a la verdad y al error como entidades relativas a los intereses e ideales humanos más íntimos.

Una forma de conciliar y armonizar ambas posturas consiste en destacar, en principio, que toda conciencia es *personal*. De aquí que James no afirma “existen los pensamientos”, “existen los sentimientos”, sino que sostiene: “yo pienso”, “yo siento”. Ahora bien, decir que el flujo y la selección que opera en la conciencia es personal no implica decir que es totalmente controlado por el sujeto (*cf.* Mounce, 1997, pp.78-9). Por el contrario, hay un sentido importante, en el que podemos afirmar que el flujo de nuestra conciencia es *impersonal*: ciertamente, no controlamos todo lo que pasa por nuestra mente. Pero, aún bajo la constancia de no tener control total de nuestros pensamientos, sostendremos con Quiroga Romero (1996, p.285) que un rasgo para distinguir nuestra conciencia de otras conciencias será el tipo particular de aprendizaje que la constituye. Esto es, el tipo de relaciones que establece entre las diversas experiencias. En este sentido, diremos que la conciencia es un *flujo de aprendizajes personales*, donde cohabitan momentos de pasividad de flujo y momentos de espontaneidad selectiva.

#### **4.2. Self: íntimo, social y emocional**

Esta conciencia selectiva, interesada, continua y cambiante revela su carácter de intimidad en tanto es *conciencia de sí (the Consciousness of Self)*. En el inicio del capítulo X de *Principles de Psychology*, James distingue dentro del “yo total”, dos tipos de conciencias del yo: un “yo empírico” (o yo como conocido) y un “yo puro” (o yo como conocedor).<sup>73</sup>

El “yo empírico” abarca los diferentes aspectos más importantes (e íntimos) de lo que cabe denominar “yo”: el aspecto material, social y espiritual. Somos, para James, la sumatoria de todo aquello que puede llamarse mío: desde mis pertenencias (la vestimenta, la vivienda, mi familia), los diferentes roles que tengo en la sociedad hasta nuestro centro espiritual (llamado “yo de yoes”)- sede de la conciencia moral y parte más íntima y duradera del self.

---

<sup>73</sup> Cabe señalar que James también reconocerá y analizará, al final del capítulo XII, las alteraciones o aspectos anormales del yo.

Es asimismo la responsable última de seleccionar la relevancia adaptativa de los medios y de asignar un significado a los fines a partir de los cuales el hombre evalúa sus actos.

El abordaje de una dimensión social del yo será fundamental para que James no se vea enredado en los problemas propios de posiciones solipsistas. Según su parecer, el yo es un *producto social*. Y al estar atravesado por diferentes yoes sociales (según la cantidad de grupos a los que pertenezcamos), será necesario que el individuo aprenda a conciliar o a privilegiar ciertos intereses sobre otros con vistas a evitar el conflicto entre estos diferentes yoes. En relación con esto último, James aconseja que es mejor luchar por los intereses remotos y potenciales, que quedarse atrapado por lo inmediato y actual. Más aún, sostiene que la sociedad misma juega un rol sumamente importante para el yo social en tanto es el campo donde se juega el reconocimiento, la valoración y la autoestima de cada hombre. No hay castigo peor, sostendrá James, que ser ignorado por la sociedad.

Sin embargo, aún cuando el hombre pueda encontrar cierta unidad interior dentro de la diversidad de sus yoes sociales, un problema subyacente - que atormentó a James a lo largo de su vida- ha sido el problema de la *identidad personal* y de la unidad total de la conciencia. Por esta razón y lejos de disolver al yo en un “haz de percepciones” (Hume) o de postular algún tipo de entidad sustancialista (como el alma) o comprometerse con la idea de un yo trascendental (Kant), James intentará defender la unidad e identidad del yo a partir de la idea de un *yo puro*.

El error de los asociacionistas<sup>74</sup> es el mismo que el de los sustancialistas o espiritualistas: plantean que la unidad de las diversas conciencias no es real pero que existe un “vínculo inexplicable” que las conecta. En contraposición, James argumentará que tanto la diversidad como la unidad de la conciencia son *reales* y son vivenciadas por el yo empírico diariamente cuando experimenta su flujo de pensamientos. Es por ello que explicará la identidad personal a partir de la reapropiación de pensamientos pasados desde el río de la conciencia. Dicho en otros términos, los recuerdos nos ayudan a configurar la identidad personal como un sentimiento basado en la continuidad y la semejanza. Sin embargo cabe

---

<sup>74</sup> Montes Fuentes, J. (1999) considera que la crítica de James a los asociacionistas (y fundamentalmente a Hume) en torno al problema de la identidad personal, es injusta.

destacar que esta reapropiación se efectúa necesariamente en un determinado espacio intersubjetivo. Es decir, toda identidad personal es discursiva y se forja como personal, material o social dependiendo de la descripción que se haga de ella. En este sentido, el *self* cae preso de la *lógica de la probabilidad*.<sup>75</sup>

En otra obra, reflexiona James:

Un amigo mío tiene una idea que ilustra a una escala tan magnificada la imposibilidad de rastrear la misma línea a través de la realidad, que voy a mencionarla aquí. Él piensa que nada es más necesario para hacer “científica” a la historia que definir adecuadamente el contenido de dos épocas cualesquiera (digamos el fin del siglo XIII y el fin del siglo XIX), definir luego la dirección del cambio que conduce de una época a la otra, y finalmente prolongar la línea de esa dirección hacia el futuro. Él piensa que prolongando la línea deberíamos ser capaces de definir el estado actual de las cosas en cualquier fecha futura que nos plazca. Todos sentimos la esencial irrealidad de una concepción de la “historia” como esta (1909<sup>b</sup>, p.816).

Y en relación con esta *identidad personal discursiva y cambiante*, cabe mencionar un último aporte sustantivo de James en *The Principles* que sirve para iluminar su comprensión del *self*: su *teoría de las emociones*. La teoría jamesiana sobre las emociones (también conocida como la *Teoría de James-Lange*) describe a la emoción como un proceso mental de auto-percepción de respuestas fisiológicas. En este sentido, tal teoría propone que no es la emoción la que produce determinada respuesta fisiológica sino al revés: es la respuesta fisiológica (ante algún estímulo determinado) la que produce la emoción. De aquí que, por ejemplo, no lloramos porque sentimos pena sino que sentimos pena porque lloramos.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Con vistas a dar cuenta de la lógica de la posibilidad en el humanismo de James, cabe tener en cuenta el auge -entre 1890 y 1930- de la estadística matemática moderna como disciplina científica. La importancia de dicha ciencia radicará en el estudio de la estadística y la teoría de la probabilidad en tanto herramientas capaces de minimizar la incertidumbre generada por la espontaneidad y cambio propio de los fenómenos naturales y sociales. Laplace, uno de sus referentes más importantes, sostendrá que en tanto no es posible alcanzar una certeza absoluta respecto de los fenómenos naturales será de sumo valor el estudio de sus variaciones para poder manipularlos o determinar (con mayor probabilidad) sus resultados posibles. Por su parte, en el campo de las ciencias sociales, la obra de Quetelet permitirá abordar la realidad cambiante e incierta a partir del concepto estadístico de “hombre medio”.

<sup>76</sup> Ciertamente, la influencia de Darwin es fundamental para comprender la inclinación de James a acentuar el aspecto biológico de las emociones. Por otro lado, cabe mencionar que esta teoría fue sumamente criticada debido, en cierto modo, a que la relación entre emociones y reacciones fisiológicas no es unívoca: una misma reacción fisiológica es compatible con una diversidad de

Y en este punto, resulta relevante (fundamentalmente, para la comprensión del *Self*) el análisis del papel de la *voluntad* en la toma de decisiones y en la formación de hábitos de acción. En *The Principles*, James realiza una clasificación sobre diversos tipos de toma de decisiones y sus diferencias en relación al esfuerzo que conllevan. La conclusión a la que James arriba es que, pese a nuestra percepción general, el esfuerzo (y la voluntad, entendida en su sentido vulgar) está presente en muy pocas decisiones del hombre.

Y una *voluntad* que no se esfuerza es, para James, una voluntad obstruida que actúa simplemente siguiendo respuestas instintivas o socialmente adquiridas. De aquí la importancia de educar a nuestra voluntad con vistas a poder desarrollar la capacidad de modificar determinados hábitos o de cultivar otros más apropiados a los desafíos de cada momento. Será de esta forma, que el *self* del que habla James puede ser comprendido como un yo progresivamente más autónomo y libre.

Teniendo en cuenta todas estas reflexiones jamesianas sobre la vida mental humana, es posible concluir que *The Principles* constituye un antecedente fundamental para comprender el humanismo jamesiano: para James, la conciencia -lejos de reducirse a un conjunto de procesos cerebrales- es un *flujo de aprendizajes* cotidianos que reflejan el *crecimiento vital* de cada persona

**Capítulo V**  
**Aportes de *The Will to Believe***



Aunque no resulte evidente en el análisis de los aportes fundamentales de *The Principles*, una de las problemáticas más relevantes a la hora de adentrarse en el estudio de la naturaleza humana fue, para James, poder dar cuenta del fenómeno de la *libertad humana* (y en consecuencia, de la posibilidad de pensar en una moralidad).

El vivo interés de James por la *libertad* nace a partir de su propia crisis existencial en 1970. En dicha ocasión, fue la lectura de los "*Ensayos*" de *Renouvier* lo que lo ayudó a transitar y superar ese difícil momento. Pero, ¿qué encontró James en la lectura de

Renouvier? Encontró lo que necesitaba: una forma efectiva de combatir al escepticismo y a la duda. ¿Cómo? Renouvier combatió la quimera del intelecto puro y atribuyó a la libre voluntad del individuo una tarea legítima en la constitución de nuestras creencias. Según sostuvo, el libre albedrío no es otra cosa que la posibilidad de elegir mantener un pensamiento cuando en su lugar podría haberse elegido mantener otros. Con estas ideas, convenció a James de que era posible romper el vínculo existente entre el empirismo tradicional y el determinismo. Y liberado de la presión de la redacción y publicación de *The Principles*, en el período entre 1892 a 1902, James fue -según sus propias palabras- “dejando de ser un psicólogo y transformándose exclusivamente en un moralista y un metafísico” (citado en Perry, *op. cit.*, p.214).

Será en este contexto que James, en 1897, escribe su magnífica obra: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*.<sup>77</sup> Tal obra, que reúne diez conferencias que James había dictado entre 1879 y 1896, se ocupa de temas próximos a todo hombre y no simplemente, al filósofo profesional. James se la dedica a Peirce, aún sabiendo que él nunca podría entender el sentido último de dicha obra y menos aún, el de su tesis de la *voluntad de creer*. Tesis a la cual despreciaría –tal como lo hizo- como un ejemplo más del "método de tenacidad" (método que sostiene el carácter privado de la fijación de las creencias).

---

<sup>77</sup> En *Pragmatism*(1907), James se reprocha a sí mismo el haber titulado un ensayo sobre el derecho a creer como *The Will to Believe* y sostiene que su obra no hubiera recibido múltiples críticas de haberla titulado como *The Right to Believe*.

## 5.1. Derecho a creer

La famosa *tesis de la voluntad de creer* jamesiana sostiene, de manera provocativa, que:

Nuestra naturaleza pasional no sólo legítimamente puede, sino que debe, optar entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que no pueda ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, “No decida usted, deja la cuestión abierta”, es en sí misma una decisión pasional –exactamente lo mismo que decidir sí o no- y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad (1897, p.464).

En relación con dicha tesis, cabe comenzar señalando que en esta obra, la concepción jamesiana de *voluntad* o *naturaleza pasional* escapa a su definición vulgar. En otras palabras, por *actos voluntarios de creer* James no piensa que sea posible hacer surgir “creencias a voluntad” con independencia de la circunstancia (esto es, por ejemplo, cuando contamos con evidencia en su contra o cuando carecemos de todo tipo de fundamento).

James mismo se cuestiona al respecto: “¿Podemos creer, con un esfuerzo de nuestra voluntad –o deseando con fuerza que sea verdad- que estemos sanos y en pie cuando estamos en la cama bramando a causa de dolores reumáticos?” (1897, p. 459). Y más adelante, afirma: “El hablar de creer por un acto de volición nuestro parece, pues, desde cierto punto de vista, sencillamente ridículo” (*op. cit.*, p. 461). Por el contrario, cuando James habla de *voluntad o naturaleza pasional* se refiere, principalmente, a cierto tipo *convencimiento o fuerza interior* que nos seduce y nos empuja a sostener ciertas ideas como verdaderas. Dice James:

Donde digo naturaleza voluntaria, no se entienda voliciones deliberadas (...) refiérome a los factores de creencia tales como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión (...) que sin saber cómo ni por qué, todos nosotros nos encontramos creyendo (*op.cit.*, 462).

Teniendo en cuenta esto, Perry realiza la siguiente reflexión:

Se lo acusaba de alentar la *terquedad o desenfreno* de la creencia, o defender la creencia por la creencia misma, mientras que todo su propósito había sido *justificar* la creencia (1973, p.221).

Aclarado este punto, y tal como James parece dejar establecido, se deben satisfacer las siguientes dos condiciones para que sea no sólo legítimamente posible sino además necesaria la intervención de nuestra fe en la justificación de creencias:

- (1) que estemos frente a una *opción genuina*.
- (2) que dicha opción no pueda ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales.

¿Cuándo una opción es genuina? Una opción es genuina, dice James, cuando es una opción *viva, obligatoria e importante*. Una opción será *viva* si sus hipótesis (sean las que fueran) se nos ofrecen como posibilidades reales, esto es, si nos disponen a la acción. Por otro lado, una opción será *obligatoria* si es inevitable. En otras palabras, si nos enfrenta a un dilema en el que no cabe la posibilidad de la no elección. Finalmente, una opción será *importante*

si tiene consecuencias significativas para quien la adopta o porque reviste para él una oportunidad única de obtener cierta ganancia, que en caso de rechazarla, perdería.<sup>78</sup>

Ahora bien, teniendo en cuenta estas tres características que debe satisfacer toda opción para ser genuina, inmediatamente surge la pregunta: ¿en qué ámbitos de la vida nos enfrentamos con opciones genuinas? Detengámonos un poco en este punto. Ciertamente, todo el mundo aceptaría sin muchos rodeos que este tipo de opciones abundan en el campo religioso y moral. Una creencia religiosa, por ejemplo, involucra principalmente la creencia en algo más allá de este mundo y muchas veces el hombre se encuentra en situaciones límites que lo llevan a plantearse a la religión como una cuestión viva, obligada e importante.

No obstante, a primera vista, resulta difícil reconocer que existen opciones genuinas en un campo como el científico. ¿Por qué? Porque suele pensarse que, aunque las opciones científicas puedan ser aceptadas como cuestiones vivas (son muchos los casos en los cuales las hipótesis de una opción científica disponen igualmente a actuar a un científico en busca de una determinada verdad o utilidad), no es tan frecuente que los científicos se enfrenten a opciones de tipo obligatorio, y mucho menos, a opciones importantes.

Sea como fuere, aún cuando se pueda llegar a reconocer que lo que abunda en el campo científico sean opciones evitables y triviales, no sería del todo correcto, para James, concluir que no existen (o que nunca existieron) opciones genuinas en ciencia. De hecho, cuando se trata de optar entre ideas científicas radicales o simplemente cuando la evidencia intelectual no es suficiente, el científico se enfrenta -de hecho- a opciones genuinas. Más aún, se podría sostener que si en un determinado momento un científico considera que una opción es viva, obligatoria e importante (para él), entonces, estará frente a una opción genuina.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Cfr. James, 1897, p. 458.

<sup>79</sup>El problema con las opciones genuinas es que James no ofrece criterios sólidos para distinguir una opción genuina de una que no lo es. Cualquier opción se puede convertir en genuina en tanto se la presente como viva, obligatoria e importante a los ojos de un ser individual. Estar frente a una opción genuina se reduce, pues, a la mera creencia de que estamos frente a una opción genuina.

Resumiendo, la primera condición para justificar nuestro derecho a creer voluntariamente la satisfacen opciones desde religiosas hasta científicas. No obstante, falta considerar la segunda condición planteada para analizar con mayor justeza en qué ámbitos la voluntad no sólo puede sino que debe intervenir en la formación de creencias.

Enunciada en términos de James, la segunda condición dice que la influencia de nuestra naturaleza pasional es necesaria sólo si estamos frente a una opción genuina que no puede ser decidida, *dada su naturaleza*, tomando como base fundamentos intelectuales. Como es posible observar, el punto crucial de análisis de esta segunda condición parece estar en la consideración de la naturaleza de las hipótesis de la opción, la cual es totalmente independiente de la relación particular que un individuo tiene con la misma: si las hipótesis de una opción pueden ser decididas basándose en fundamentos intelectuales, entonces, no es necesaria la decisión personal, voluntaria respecto de qué creer.

Y así, aparentemente, se establece una brecha entre las opciones religiosas (o morales) y las opciones científicas: las hipótesis religiosas o morales, *dada su naturaleza*, son cuestiones incapaces de ser resueltas exclusivamente por el intelecto ya que jamás contaremos con evidencia objetiva suficiente (ni a favor ni en contra) para tomar una decisión última. Siempre estará abierta la polémica respecto de lo que creer. Ahora bien, ¿qué pasa con las opciones científicas? *Dada su naturaleza*, ¿pueden ser resueltas por el intelecto únicamente?, ¿es, simplemente, cuestión de tiempo llegar a contar con la presencia de elementos intelectuales de juicio (a su favor o en su contra)?, ¿cuándo la evidencia en ciencia es suficiente?, ¿existe una diferencia *de naturaleza* entre las cuestiones morales y las científicas?

Para responder a estos últimos interrogantes, sigamos analizando el argumento de James y veamos si la preocupación última que mueve su defensa de la tesis de la voluntad de creer es estrictamente de índole religiosa o no.

Dice James:

*Debemos conocer la verdad; y debemos evitar el error*, éstos son nuestros primeros y más importantes mandamientos como potenciales sujetos de

conocimiento; pero no son dos formas de plantear un mandamiento idéntico, son dos leyes separables. [...] Podemos considerar la búsqueda de la verdad como algo muy principal, y el evitar el error como algo secundario; o podemos, por otra parte, tratar de evitar el error como algo más imperativo y dejar que la verdad tenga su propia oportunidad (op. cit., p. 469).

Tal como se menciona, con estos mandamientos, James describe -fundamentalmente- dos actitudes o sujetos potenciales de conocimiento: por un lado, la actitud del sujeto racionalista, especulativo (posición defendida por Clifford) que mantiene siempre una posición conservadora a la hora de justificar sus creencias. Según esta posición, sólo es racional creer en aquellas ideas que cuentan con evidencia demostrable. Su mandato imperativo será, pues, *evitar el error*. Esto es, abstenerse de creer cuando no hay evidencia a favor. Por el otro lado, encontramos una posición más crédula, confiada y arriesgada que sostiene la primacía del mandato de *conocer la verdad*. De esta manera, se corre el riesgo de “creer demasiado” y se expone al hombre a errores evitables. (Esta última posición es considerada desde su contraparte, como una posición irracionalista de la creencia ya que avala la opción de creer no sólo aquello que no está justificado sino, en un caso límite, aquello que podría ser falso.)

Dados estos dos mandamientos y su aparente exclusión, James nos enseña que:

Estos sentimientos sobre nuestras obligaciones para con la verdad y el error sólo son en cualquier caso *expresiones de nuestra vida pasional* (*loc.cit.*, el subrayado es mío).

En otras palabras, James está diciendo lo siguiente:elijamos creer,elijamos no creer (o permanezcamos indiferentes a la cuestión), sea cual sea el mandamiento elegido, la decisión será siempre una expresión de nuestra *vida pasional*. Y de aquí se deriva una conclusión importante de su trabajo: *no hay una ética universal de la creencia. Nuestra naturaleza pasional está presente en la elección de cualquier tipo de creencia.*

No debemos elegir, por tanto -y con vistas a fijar un tipo determinado de compromiso con la *racionalidad* de nuestras creencias- entre la actitud del escéptico (que “cree poco”) y la del creyente (que “cree demasiado”). De hecho, ninguno de estos caminos implica elegir irracionalmente. Ambas opciones son igualmente racionales y legítimas.

Pero, ¿cómo es que nuestra naturaleza pasional decide? *Evalúa los riesgos y realiza una apuesta*. Evaluación y apuesta que nada tienen que ver con un cálculo lógico de costos y beneficios (tal como supone la apuesta pascaliana<sup>80</sup>) sino que están íntimamente relacionadas con la percepción de nuestra *predisposición interior* y arriesgarnos a seguir dicho impulso. En este sentido, nuestra naturaleza pasional decide no bajo el control prudencial de los posibles efectos de su elección, sino bajo la confianza en la propia inclinación interior. Inclinación interior que, lejos de ser caprichosa, responde y dictamina basada en una serie de motivos racionales (aunque no siempre intelectuales).

Lo único irracional, para James, es el uso indiscriminado de cualquiera de estos mandamientos, en cualquier situación. En este contexto, analicemos una situación en particular con vistas a dilucidar los objetivos últimos que James persigue en su defensa de la tesis de la voluntad de creer. Por ejemplo, pongamos el caso de la carencia de evidencia suficiente para creer tanto en el ámbito religioso como en el ámbito científico. Frente a tal situación, nos preguntamos: ¿cuál suponemos que sería la respuesta de nuestra voluntad de creer?, ¿en qué caso tomaría el riesgo de *evitar en el error* y en cuál el de *conocer la verdad*?, ¿hay, realmente una diferencia cualitativa entre ambos ámbitos?

Empecemos por el ámbito religioso. ¿Cuál es el riesgo a caer en el error si frente a opciones genuinas religiosas nos decidimos por *conocer la verdad*? Pensándolo bien, el riesgo es muy bajo. ¿Por qué? En primer lugar, al tratarse de opciones obligatorias, el riesgo de perder la verdad debe correrse de todas formas. Pero con una desventaja si seguimos la opción de *evitar el error*: nunca alcanzaríamos los posibles beneficios o ganancias vitales en el caso que la hipótesis fuera verdadera. En segundo lugar, según James, aún cuando la hipótesis religiosa resultara falsa, obtendríamos beneficios. Dichos beneficios tienen que ver, fundamentalmente, con el excelente estado de ánimo y la fuerza interior que produce en el creyente la religión. En tercer lugar, debemos saber que muchas veces, en este tipo de casos, el deseo de una cierta verdad provoca que dicha verdad exista. Y ello ocurre,

---

<sup>80</sup> La apuesta pascaliana, a diferencia de la propuesta de James, en su evaluación de los costos y beneficios a la hora de creer, basa la decisión en la prudencia y la conveniencia. Tal como bien sostiene Faerna: “Pascal aspiraba a convertir al descreído, mientras que James pretende sólo legitimar al creyente” (2002, p. 101).

primordialmente, porque esta clase de verdades no cuenta, contó ni contará nunca con una evidencia objetiva suficiente de tipo intelectual.

Teniendo en cuenta estos motivos, es posible concluir que la intervención necesaria de nuestra decisión pasional por conocer la verdad se encuentra totalmente justificada. Los bajos riesgos de perder la verdad son, en realidad, los verdaderos promotores de nuestra voluntad de creer en estos casos.

Si pasamos ahora al análisis del ámbito científico y nos preguntamos: ¿debe nuestra voluntad, en caso de carecer de evidencia suficiente, decidirse por *buscar la verdad* o por *evitar el error*? Frente a tal pregunta, y desde la postura racionalista, conservadora, estamos tentados a pensar que, de carecer de evidencia suficiente, el hombre debería optar por evitar el error. Pensamos, de alguna forma que, es más racional evitar el error que intentar encontrar una verdad. Tal es la postura representada por Clifford en el artículo de James. Desde tal postura se dirá que el científico no necesita –bajo ningún concepto- creer (previamente) en la hipótesis que pone a prueba. Más aún, de presentarse tal influencia no haría más que obstaculizar el avance científico.

Contra tal *purismo epistemológico*, James nos invita -desde su defensa de la tesis de la voluntad de creer- a cuestionar los presupuestos sobre los cuales descansa el pensamiento racionalista dogmático. Y se cuestiona: ¿es verdad que la única estrategia epistémica correcta (y racional) en el ámbito científico debería ser permanecer en silencio hasta que la evidencia se nos presente con claridad? Pensémoslo en otros términos: ¿qué sería de la ciencia sin la confianza, creatividad y afán de búsqueda de la verdad de los científicos? De hecho, la historia de la ciencia misma viene a demostrar que una creencia científica puede resultar verdadera aún sin evidencia objetiva a su favor. Pensemos en Copérnico, Kepler y Galileo. Todos ellos, hombres de fe, generaron las condiciones necesarias para que la verdad de sus creencias pueda ser “descubierta”.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Explica Barzun (1986) el valor del pensamiento de James en su consideración del perspectivismo de la ciencia: “La visión pragmática o activa de la verdad es la única que explicará las incongruencias o paradojas incluidas en el pensamiento científico: por ejemplo, cómo puede decirse que la luz son ondas y partículas; o por qué la superficie de una mesa, que es sólida y sujeta a las “leyes” de los sólidos también es, de acuerdo con la ciencia, un tamiz con más espacio vacío que materia dura. Propósito y punto de vista –perspectivismo– inevitablemente moldean nuestras verdades humanas” (Barzun, p. 105).

Siguiendo este argumento, podemos advertir que James nos muestra que las opciones científicas no son opciones, que tarde o temprano, el intelecto del individuo puede (por sí mismo) resolver. No se diferencian, por lo tanto, *por su naturaleza*, de las hipótesis religiosas o morales. En otras palabras, la ciencia no es un discurso teórico puro que nos guía en la búsqueda de hechos eternos e independientes de nosotros mismos. Por el contrario, y tal como nos enseñará el pragmatismo de James, en todo discurso, investigación o problema está implicada -indefectiblemente- nuestra *huella humana y pasional*.

De aquí que, respecto de las hipótesis científicas (o de cualquier otra hipótesis), de nada sirve, pues, temer creer y cultivar el hábito de la duda cuando carecemos de evidencia objetiva suficiente. James nos abre el camino a arriesgarnos más a cultivar el hábito de la creencia y dejar, en todo caso, que la experiencia nos corrija.

Desde esta nueva óptica -contraria en varios aspectos a lo transmitido por el método científico tradicional- concluimos que la racionalidad de las creencias no siempre viene acompañada por un cálculo de probabilidades objetivas. La posesión de evidencia suficiente no es condición necesaria para la fijación de una creencia racional. Tampoco la lógica y el razonamiento son las únicas fuentes por las cuales adquirimos creencias estables. En contraposición, muchas de nuestras creencias (racionales) tienen como soporte principal nuestra fe. Más aún, tal componente emotivo no perjudica la aspiración que tenemos a la verdad ya que lo cierto es que puede haber verdades sobre las que resulte imposible obtener evidencia si previamente no creemos en ellas. Estas verdades serían verdades completamente cognoscibles y lo irracional sería renunciar a ellas por principio.<sup>82</sup>

Afirma James:

[U]na regla de pensamiento que me impidiera completamente conocer cierta clase de verdades en el caso de que esas clases de verdades existieran verdaderamente, sería una regla irracional (p. 477).

---

<sup>82</sup> Ciertamente, para Peirce, estas afirmaciones de James no serían otra cosa que un atentado contra uno mismo, la comunidad y la búsqueda de la verdad guiada por el método científico.

Faerna -en una muy buena interpretación del pensamiento jamesiano- nos hace repensar la cuestión en los siguientes términos:

El mandato de no creer sin evidencia suficiente es tan restrictivo que, de tomarlo en serio, nos reduciría casi al silencio: ¿de cuántas de nuestras creencias podemos decir que hemos indagado *suficientemente* su evidencia? Además, su puesta en práctica tendría efectos paralizantes para la acción: ¿cuántas de nuestras acciones cotidianas no descansan en creencias apresuradas o improvisadas? A veces, incluso, las creencias crean la propia realidad que las verifica: ¿Qué otra cosa sino la creencia generalizada en el imperio de la ley hace que la ley impere de manera general? Estas preguntas pueden poner en un brete al intelectualista si éste olvida que las creencias se vinculan a la práctica no menos que al intelecto (2002, p. 99).

Y Orosco reflexiona sobre los beneficios inherentes al campo de las posibilidades y las elecciones:

La metafísica jamesiana de la *choice* no sólo se sustenta en la imagen de un universo en flujo, cuyas incalculables posibilidades nos imponen objetivos cambiantes y en el cual la inconsistencia intelectual nada debe preocuparnos. Si, con ella, James se sacude de los viejos sistemas metafísicos y sus explicaciones all-embracing, las cuales dejan muy escaso margen a la acción humana, su correlato activo (humano) ha de adoptar como “guía de la vida” una actitud de apuesta que le conduzca a decidir “como alguien que vota para ganar”, actitud ajena a toda neutralidad y agnosticismo, a todo racionalismo y materialismo” (2003, p.31).

Pero, ciertamente, no toda apuesta es *ganancia*. En tanto no existe una naturaleza humana intrínseca, ni principios universales que guíen nuestro comportamiento y en tanto la experiencia parece ofrecernos múltiples posibilidades de acción, no es fácil decidir cuál es el camino más adecuado. Y la experiencia de fracaso, de desajuste, de pérdida, es tan real como la de ganancia, ajuste y satisfacción. ¿Qué hacer frente al fracaso? En general, interrumpimos nuestra acción y nos refugiamos en el ámbito sagrado del pensamiento puro para repensar en nuestros ideales y principios. En contraste, desde el humanismo, James nos enseña a no escapar del fracaso, de la carencia. Nos invita a seguir apostando o realizando *promesas*, como sugiere Dooley (1980). Evidentemente, así, el éxito de cada cual vendrá garantizado por el tipo de búsqueda que emprenda. En este sentido, el

humanismo jamesiano nos enseña que cuanto más elevados sean los ideales humanos, cuanta mayor capacidad de fe poseamos y cuanto más estemos dispuestos a arriesgar a asumir lo mejor, tanto mayor será nuestra *ganancia experiencial*.<sup>83</sup>

Basados en todas estas reflexiones, advertimos que la preocupación de James -con su tesis de la voluntad de creer- excede la temática respecto de la legitimidad de la creencia religiosa y se extiende a la pregunta respecto de cómo se legitiman nuestros conocimientos en general y cuál es el lugar que ocupan las pasiones -en tanto razones epistémicas- a la hora de justificar un saber. Más aún, nos invita a pensar -sin horrorizarnos- que la ciencia reposa (al igual que todo conocimiento humano) en nuestra naturaleza pasional.

Ahora bien, muchos han confundido esta defensa del “derecho a creer” con una concepción según la cual el hombre puede creer lo que desea (en ausencia de razones cognitivas). Evidentemente, James ha motivado algunos malentendidos cuando expresa tajantemente:

Existen, pues, hechos cuya existencia depende, totalmente, de la fe en su advenimiento (p.474).

Tales expresiones han conducido a críticos como Russell a calificar su posición general respecto del conocimiento como irracionalista o sentimentalista. Plantea Russell al respecto:

Con la definición de James podía suceder que "A existe" es verdadero aunque, de hecho, no exista A. Siempre he creído que la hipótesis de Santa Claus "obra satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra", por consiguiente, "Santa Claus existe" es verdadero, aunque Santa Claus no exista (1947, p. 440-441).

El problema que parece estar resonando detrás de estas palabras es que, según la mirada de los críticos, James parecería estar reduciendo la *justificación* de una creencia a su mera *motivación*. Y con esta postura, estaría dando lugar a que *cualquier cosa* pueda ser considerada como cierta. Pero, lo cierto es que James no confunde el contenido objetivo de

---

<sup>83</sup> La noción de *ganancia experiencial* se encuentra desarrollada en las pp. 145-146.

la creencia (en este caso, que Dios exista) con las implicancias derivadas de su verdad. De aquí que sostenga que la concepción de cualquier tipo de objeto o entidad viene ligada al pensamiento de ciertos efectos prácticos que se derivarían de su consideración como cierta. Sólo a partir de tales efectos (y no de la mera motivación) es que se ve justificada una creencia (sea ésta, religiosa, moral o científica).

Es por ello que, a nuestro parecer, la posición de James no puede ser calificada de irracionalista. La creencia en el ámbito religioso o moral se establece como verdadera de la misma manera que en el ámbito práctico o científico: siguiendo los criterios de la máxima pragmatista.<sup>84</sup>

Tal como veremos más adelante, para validar una creencia -cualquiera ella sea- debemos confrontarla con la experiencia y buscar su verificación. Pero, ¿qué entiende James por verificación? Sin ahondar en detalles en este momento, diremos que la verificación -lejos de ser una mera relación de copia pasiva entre una idea que el sujeto tiene en la mente y un objeto estático externo- significa para James *adecuación o ajuste* de una creencia a la realidad en el sentido de que nos permite organizarla satisfactoriamente a partir de intereses humanos.

Y, ¿qué ocurre con las creencias de tipo religioso o moral? ¿Cómo las verificamos? James dirá: del mismo modo que las creencias empíricas: confrontándolas con la experiencia. ¿Y cómo es ello posible? Es posible en la medida en que dichas creencias –al igual que las creencias empíricas- son hipótesis que entrañan predicciones.<sup>85</sup> Si las predicciones se cumplen, esto es, si las consecuencias prácticas que se derivan de nuestras creencias nos *guían satisfactoriamente* hacia el lugar indicado, la creencia resultará validada; en caso contrario, será falsa.

---

<sup>84</sup> En este punto, no acordamos con Perry, quien distingue en el pensamiento de James, por un lado, a la teoría pragmatista de la verdad y por el otro, a la *teoría fideísta*. Esta última, a diferencia de la primera, se aplica para dar sustento a creencias que carecen de verificación (*cf.* Perry, *op. cit.*, p. 172).

<sup>85</sup> Dice Perry (1973): “[L]a religión no es un producto secundario, un modo de sentimiento o acción evocado por una visión secular del mundo, sino que tiene su propia evidencia directa e independiente. Hay *datos* o *hechos*, religiosos, y no meramente ideas o sentimientos religiosos” (p. 262). De aquí que James se atreva a afirmar que las creencias religiosas son verdaderas sólo si produce ciertos cambios en la persona que la cree. Cambios que no se reducen a aspectos internos sino que tienen que ver con actitudes y prácticas espirituales concretas que reflejan el real compromiso de los creyentes y aumentan el bienestar social general (*cf.* James, 1902).

## **5.2 Explorando tensiones: racionalidad, ciencia y sentido común**

Una correcta lectura de *The Will to Believe* nos habilita a sugerir que James estaba interesado -ya desde sus primeras obras- en realizar un *análisis y reforma conceptual* de nociones filosóficas tradicionales a partir de la consideración de sus implicancias prácticas. Respecto de tales nociones, James pondrá, pues, en evidencia la *falta de sentido y valor* de realizar un abordaje únicamente teórico de las mismas. En este sentido, nociones tales como “racionalidad”, “ciencia” -ambas muy respetadas por la filosofía tradicional en tanto guías indispensables en el acceso a la “realidad”- adquirirán una nueva significación si se las piensa y redefine en su continuidad con ciertas funciones biológicas y de supervivencia humana. Asimismo, la noción de “sentido común” -generalmente, vulgarizada- resultará revalorizada como perspectiva de conocimiento humano legítima desde la óptica del pragmatismo. A continuación, examinaremos algunas de estas tensiones en las cuales reposa el humanismo jamesiano.

Comencemos por el concepto de *racionalidad*. Desde la perspectiva jamesiana, se abandona la definición puramente especulativa del concepto de *racionalidad* y la confianza (intelectualista) en el mundo como un lugar ordenado y bello. Y, en su lugar, se vincula a la racionalidad con la capacidad del hombre de *actuar* de forma eficiente sobre la realidad. Más aún, se redefine la racionalidad como un *tipo de sentimiento*. ¿Qué tipo de sentimiento? Un fuerte sentimiento de paz, claridad, facilidad, integridad. Dicho en otros términos, la racionalidad consiste, para James, en aquel modo de pensar al cosmos que produce en el hombre una sensación de familiaridad y tranquilidad, evitando así que el futuro le sea totalmente incierto y amenazante.

James describe el *sentimiento de racionalidad* con los siguientes términos:

Ese sentimiento de suficiencia del momento actual, de completitud –esa ausencia de toda necesidad de explicarlo o justificarlo – es lo que llamo el sentimiento de racionalidad (1879, p. 951).

Sin embargo, es evidente que hay múltiples modos de concebir al mundo con la capacidad de producir en nosotros una sensación de sosiego. ¿Debemos concluir, por ello, que son todos igualmente racionales? Y, en caso negativo, ¿con qué criterio cabe decidir cuál de ellos es más racional? James resuelve esta cuestión afirmando que si hay dos concepciones (o más) que ofrecen al hombre igual satisfacción, debemos considerar el *componente práctico* de la racionalidad y elegir aquella concepción que satisfaga más demandas o intereses humanos. Con esta respuesta, James pone el énfasis en la siguiente idea: la racionalidad no tiene solamente una única dimensión (vinculada a lo teórico, intelectual, abstracto) sino que tiene al menos cuatro dimensiones (una intelectual, una estética, una moral y fundamentalmente, una práctica) y ciertamente, encontrar un mundo racional en el *máximo nivel en todos estos sentidos simultáneamente* no es tarea fácil” (James, 1909<sup>b</sup>, p. 680).

Sea como fuere, el punto importante a resaltar ahora es que James vincula la racionalidad al campo de los sentimientos debido a que la racionalidad, una vez experimentada, debe producir algún tipo de *cambio o efecto* en el organismo y en la percepción del medio que lo rodea, de aquel que la experimenta. En este sentido, la racionalidad es una especie de *emoción* que cesa agitaciones o preocupaciones teóricas, estéticas, morales y fundamentalmente, prácticas del ser humano. Y cuando esto ocurre, esto es, cuando estamos frente a este tipo de sentimiento, estamos totalmente dispuestos a seguirlo y a actuar consecuentemente.

Evidentemente, de aquí se podría concluir que la racionalidad -para James- es un instrumento siempre utilizado para satisfacer alguna curiosidad especial o propósito del hombre particular. Y ello es, en parte legítimo, en tanto la racionalidad es un tipo de sentimiento que beneficia exclusivamente a quien la posee: su vida se torna más estable y su espíritu cierra –de alguna forma- el paso a ideas o creencias insatisfactorias. No obstante, cabe señalar que, según su parecer, la racionalidad es el sentimiento adecuado que facilita al individuo la entrada en contacto con otros individuos y la socialización. Sólo siendo racional el hombre adquiere la capacidad de poder compartir los resultados de sus investigaciones personales y enriquecerse asimismo con la *ganancia experiencial* ajena.

Pasemos, ahora, al concepto de *ciencia*. James reniega contra la concepción clásica de la ciencia. Y, tal como ha quedado constatado en *The Will to believe*, rechaza el valor y sentido de la distinción tradicional entre conocimiento científico (legítimo) y conocimiento no-científico (o ilegítimo). O dicho en otras palabras, rechaza la distinción entre un *ámbito de expertos* (preocupados por alcanzar la sabiduría última como meta de la investigación) y un *ámbito de legos* (ocupado en cuestiones triviales y pasajeras). Según su parecer, y explorando una nueva tensión generada, la explicación científica no se corresponde a un tipo de explicación privilegiada o más universal respecto de otras disciplinas que asumen otros principios o pautas de funcionamiento. Por el contrario, la concepción jamesiana de la ciencia es *instrumentalista*: es decir, el conocimiento científico adquiere sentido y valor en tanto ofrece respuestas y conexiones positivas en la experiencia humana. En pocas palabras, el conocimiento científico es conocimiento *útil*.

Toda investigación avanza si despeja dudas y conduce a la fijación de creencias que nos permitan desenvolvemos en nuestra realidad con confianza y tranquilidad. En este sentido, las creencias científicas (como el resto de nuestras creencias) se establecen como el suelo de estabilidad y convicción que rompe con el estado de duda, nos conceden decisión y nos disponen firmemente a la acción.

Y digo bien, la ciencia busca y establece creencias, *no certezas*. La certeza -como verdad última e inamovible- no es la finalidad de la investigación científica. Es por ello, pues, que -para el pragmatista- carece de sentido hablar de la *neutralidad científica*. De hecho, el conocimiento científico ya no se comprende como un producto objetivo *descubierto* por una mente privilegiada encerrada en un laboratorio y ajena a un contexto social. Por el contrario, el conocimiento científico se comprende como un *proceso social*, como una empresa de cooperación y comunicación entre diferentes actores históricos y sociales.

Y en este sentido, es importante señalar que la aproximación científica a la realidad tiene el *mismo valor* que cualquier otra aproximación, por ejemplo, la del *sentido común*. Sostiene James:

[L]a existencia de los distintos tipos de pensamiento que hemos examinado, [el del sentido común, el científico...] cada uno de por sí estupendo para ciertos fines y, sin embargo, todos conflictivos entre sí, sin que ninguno de ellos pueda justificar una pretensión de veracidad absoluta; este hecho –digo– ¿no debería suscitar una presunción favorable a la idea pragmatista de que todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de *adaptación* a la realidad, en vez de revelaciones o respuestas gnósticas a algún enigma cósmico instituido por obra divina? (1907, p.571)

Y en otra parte, sostiene:

No hay conclusión aplastante posible cuando comparamos estos tipos de pensar, a fin de decidir cuál de ellos es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica, son pruebas distintas de su veracidad (...) El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto eso sólo el cielo lo sabe (*op.cit.*, p. 569).

De aquí, pues, que las utilidades del sentido común y de la ciencia son diferentes pero -en algún sentido- también podríamos afirmar que *son equivalentes*: ambas sirven para la formulación de generalizaciones, evaluación de resultados, dar respuesta a situaciones problemáticas, etc. Y aunque se pueda suponer que la ciencia sea independiente de situaciones y valores inmediatos de orden práctico, no es cierto que esté determinada únicamente por motivos intelectuales y teóricos. De hecho, la práctica científica es una práctica social y un producto histórico. En otras palabras, el saber científico es conocimiento humano: hecho por el hombre y para el hombre.

Y es en este punto donde cabe revalorizar la forma de pensar del *sentido común*. Evidentemente, y adentrándonos así en una nueva tensión, diremos que aunque la ciencia pueda corregir al sentido común, éste último posee un valor incalculable para la vida humana y también puede servir al hombre para corregir a la ciencia. No por nada James la define como la *lengua natural madre del pensamiento*. Entendida como la disposición para tratar los asuntos ordinarios de la vida, la forma de pensar del sentido común no es otra cosa, que:

una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (descubiertas históricamente o inventadas por individuos, pero gradualmente comunicadas y

utilizadas por todo el mundo), y mediante las cuales nuestros antepasados, desde tiempo inmemorial, han unificado y puesto en orden la discontinuidad de sus experiencias inmediatas (...) tan satisfactoria para los propósitos prácticos ordinarios (1907, pp. 570,571).

He aquí su importancia: mediante ella se transmite la conducta (correcta) de los hombres en relación con el medio circundante y los demás hombres; y ciertas demandas resultan urgentes mientras otras resultan claramente secundarias. Y una observación más: aunque el sentido común sea en principio accesible a todos por igual, lo cierto es que no todos nos servimos de las categorías del sentido común de la misma forma: mientras hay quienes logran adquirir un adecuado patrimonio de ideas para hacer frente a las dificultades de la vida, otros no lo logran. Estos últimos, carentes de sentido común, deambulan por la vida sin rumbo cierto y sin muchas satisfacciones. En este contexto, se comprende que el tratamiento del sentido común resulte una materia de estudio y aprendizaje.

Teniendo en cuenta lo examinado, podemos concluir que la defensa jamesiana del *sentido común* y su relectura de los conceptos de *ciencia* y de *racionalidad* pone en evidencia que James valora la individualidad -existencia concreta e inmediata- desde el compromiso social, esto es, desde el punto de vista comunitario. Más aún, para James, pensar la *comunidad* será una condición necesaria para pensar la normatividad de cualquier práctica humana. En este sentido, James seguirá el camino de Peirce y le otorgará -aunque desde una perspectiva renovada- un papel fundamental a la comunidad a la hora de fijar nuestras creencias, valores y normas. Ello se debe a que la vida individual gira inevitablemente en torno a la vida social; las actitudes individuales se generan y se desarrollan en inmediata (o mediata) referencia a actitudes sociales. La comunidad, por tanto, es un marco de referencia ineludible del individuo. *No hay individualidad sin comunidad*. Un hombre no puede creer aisladamente en cualquier cosa. Aquello en lo que un individuo cree es siempre algo comprensible dentro de las condiciones histórico-sociales del momento. Y desarrollar la capacidad de anticipar la conducta ajena y asumirla como propia es parte del aprendizaje de la normatividad propia de la comunidad y por ende, de la individual.

Pero, de aquí no debe derivarse que la esfera individual se encuentra totalmente determinada por la esfera social. Por el contrario, la relación que James establece entre ambos planos es de viva y mutua interacción: el individuo no interioriza lo social sino que el individuo *es* social en la medida en que se individualiza en una interrelación continua con el medio y los otros. Dentro de esta tensión, James logrará *compatibilizar la autonomía individual con la cooperación social* (cfr. Bordogna, 2004, p. 35).

## Capítulo VI

### Aportes de *The Varieties of Religious Experience*



Hacia fines del siglo XIX, la figura del sujeto autónomo, creador y dominador del mundo -tal como se concebía en la tradición epistemológica moderna iniciada con Descartes- entra en crisis y comienzan a advertirse nuevas formas en las que el sujeto pasa a ser un sujeto dependiente, dominado y hasta en algún punto, debilitado socialmente. En este contexto, y luego de publicar *The Principles*, James repara en que el centro de su preocupación intelectual no podía estar únicamente puesto en el nivel consciente. Se explica, así, su naciente interés por el estudio de los fenómenos paranormales, la hipnosis y la conciencia subliminal. Dice Perry sobre estos nuevos intereses de James:

James esperaba que la investigación psíquica, como otros estudios de los fenómenos anormales, pudiera arrojar luz sobre la constitución y las causas más

profundas de la naturaleza humana. También veía en ella la posibilidad de un tratamiento más bondadoso de la humanidad sufriente. Tal investigación se vinculaba en su mente con la posibilidad de la curación mental, y ésta, a su vez, con sus propias enfermedades y recuperaciones personales (1973, pp.210, 211).

Los resultados de tales estudios fueron presentados en sus *Lowell Lectures* de 1896 bajo el título: *Exceptional Mental States*. Allí, James redefine la noción de subjetividad y de experiencia humana a partir del estudio de fenómenos particulares tales como los sueños, el hipnotismo, el automatismo, la histeria, la personalidad múltiple, la posesión demoníaca, la brujería, la degeneración y la genialidad. James examina, pues, otros niveles de la conciencia (subconscientes e inconscientes) que explican el comportamiento y la acción humana. Y, al igual que Freud, comienza a reconocer que el sujeto es un sujeto esencialmente dividido entre fuerzas opuestas.<sup>86</sup>

Años más tarde, bajo las repercusiones de la obra de Darwin y todo su trasfondo, James adoptará el principio del *naturalismo religioso*, esto es, la interpretación de los hechos religiosos como fenómenos naturales de la conciencia. Y escribe, en este momento, su maravillosa obra *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902).<sup>87</sup>

Sobre el valor de esta obra, Aranguren sostiene:

El tema capital de William James en este libro es, a mi parecer, el de su concepto antipositivista, antimaterialista, antiobjetivista, de la experiencia (...) el “mundo de nuestra experiencia” no es reductible a los objetos científicos, que son solamente ideal *pictures*, representaciones abstractas, ajenas a nosotros mismos (1986, p.6).

## 6.1. Dios como fuente de energía moral

---

<sup>86</sup> Para un análisis más detallado de este punto, véase Gondra, J.M, (2003) y García de Frutos, H., (2010).

<sup>87</sup> No es un detalle que este texto tenga el siguiente subtítulo: “un estudio sobre la naturaleza humana”. Ello da cuenta que James incluye a las experiencias religiosas, a los estados de conciencia religiosos o místicos como experiencias importantes para comprender el comportamiento humano. Para un desarrollo y reflexión sobre religión y misticismo, véase Myers (1986), pp.446-480; Barzun (1983), pp.248-261 y Mounce (1997), pp.103-125.

Por religión, James no entiende ni de un fenómeno intelectual ni de un fenómeno meramente institucional sino una *vivencia o experiencia personal*.<sup>88</sup> Para comenzar a entender un poco de qué se tratan estas *experiencias religiosas*, cabe señalar que nacen en la parte mística de la conciencia (esto es, en la subconsciencia o conciencia subliminal, que en la vida diaria pasa inadvertida) y por tanto, constituyen actos privados, irrepetibles y sumamente misteriosos. Ahora bien, no obstante su carácter subliminal, estas vivencias irrumpen en la conciencia ordinaria y rodeadas de un halo de misterio y milagro ejercen una influencia notoria sobre la vida personal de quien la experimentan.<sup>89</sup>

James sostendrá que en el núcleo de la experiencia religiosa se encuentra el *sentimiento* y la *acción*. Ellos son importantes en tanto revelan cómo se siente la “realidad de lo invisible” dentro del hombre. James describe ese sentimiento profundo con las siguientes palabras: “es como si hubiera en la conciencia humana un sentido de realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción de algo que puede ser llamado *algo aquí*” (1902, p. 59).

Ahora bien, ese sentimiento de la presencia divina dentro nuestro es para James un sentimiento completamente *racional*. Su racionalidad consiste, en que -dada la presencia divina- se produce en nosotros una sensación de confianza y familiaridad, que evita que el futuro se nos presente como peligroso y nos paralice en la acción. De aquí pues, la emoción religiosa cesa agitaciones o preocupaciones vitales del ser humano. En pocas palabras, la religión *responde a necesidades íntimas humanas*.

En este sentido, cabe señalar que no somos religiosos porque sea algo socialmente bien visto o porque queremos sentirnos identificados con un grupo de personas más amplio. Somos religiosos porque tenemos una *carencia vital* y sentimos la necesidad de entrar en íntima comunidad con un poder superior para alcanzar la paz perdida. Y es la intimidad del encuentro con Dios lo que otorga a la experiencia religiosa la originalidad, el poder y la intensidad que la caracteriza. Originalidad, poder e intensidad que suelen perderse cuando dicha experiencia se comunica a otros.

---

<sup>88</sup> Para un desarrollo exhaustivo del interés jamesiano por la religión, véase Levinson (1981) y Lamberth (2005).

<sup>89</sup> Como es posible advertir, la conciencia subliminal forma con la mente consciente un espectro continuo y no distintas capas incomunicadas.

La religión, pues, es como una “fiebre aguda” cuando se vivencia personalmente pero se torna un mero “hábito gris” cuando se transmite. De aquí, la inferioridad de los racionalistas y particularmente, de la facultad del entendimiento a la hora de intentar encontrar argumentos para sostener convicciones de tipo religioso. El espectáculo religioso no se conoce por virtud de una abstracción. Señala James:

Lo que conserva a la religión es algo diferente de las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos lógicamente concatenados (*op. cit.*, p. 401).

Más aún, las experiencias religiosas son indefinibles porque se presentan en una gran variedad de tipos. No podemos hablar, pues, de *la* experiencia religiosa, sino de *las variedades* de la experiencia religiosa. Tal como bien señala Mounce (1997, p. 124), esta variedad de experiencias religiosas tienen algo en común: todas afirman *la realidad de la divinidad*. No obstante, difieren en el modo en que la divinidad es acogida. James distingue, pues, dos modos o niveles dentro de la fe religiosa: (1) el de la *fe común*, esto es, el nivel de la vivencia o el sentimiento profundo de la presencia de un Yo más grande (presencia divina) dentro nuestro, y (2) el de las *super-creencias (over-beliefs)*, esto es, un nivel donde se proyectan todo tipo de creencias místicas y sobrenaturales.

También distingue *dos tipos de temperamentos religiosos* que llevan a las personas a vivenciar distintos tipos de experiencias religiosas. Estos dos tipos de temperamentos religiosos son denominados como 1. *the once-born* y 2. *the twice-born*. Los primeros, también llamados mentes sanas (*healthy minded*) son aquellos que adoptan con naturalidad una actitud religiosa y prefieren, por tanto, creer a dudar. Son hombres de fe: ven el mundo, la naturaleza y a ellos mismos como buenos y hermosos. A pesar de las apariencias, saben que no todo es en vano en el universo: hay un Dios creador del universo, por lo tanto, el mundo es un lugar bueno para vivir. Esta es la religión de aquellos que tienen la mente sana como Spinoza y Leibniz. En contraposición, los del segundo tipo de temperamento poseen un alma enferma (*sick soul*) y, frente a la realidad del mal, infunden pesimismo, resignación y desesperación que les dificulta la creencia en un Dios. Son almas débiles que encuentran incomprensible la relación entre la omnipotencia divina y el mal dominante en el mundo. Tal es el caso de Goethe y Tolstoi.

Aunque en un principio resulte paradójico, James simpatiza más con los de "alma enferma" que con los de "mente sana". Lo cierto, es que se cuenta a sí mismo como uno de los primeros y, por tanto, sabe que el *sentimiento de malestar* que todos ellos experimentan diariamente no es otra cosa que una advertencia de que algo no anda bien y que es posible liberarse de ese mal uniéndose a las fuerzas superiores. Por ser más doloroso el proceso por el que atraviesa un "alma enferma" James es consciente que la creencia a la que ellos arriban es definitivamente más profunda.

James denomina *proceso de conversión* al pasaje de una conciencia desdichada y fragmentada a una conciencia feliz y unificada.<sup>90</sup> James describe ese pasaje con las siguientes palabras:

Convertirse, ser regenerado, recibir la gracia, sentir la religión, ganar seguridad, son algunas de las frases que denotan el proceso, gradual o repentino, por el cual un Yo, hasta ahora dividido y con la conciencia del error, de la inferioridad e infelicidad, se unifica y adquiere conciencia de un estado superior y de felicidad, a causa de haberse abrazado a realidades más firmes (p. 177).

La esencia de la conversión religiosa consiste, pues, en curar ese sentimiento de pérdida y desesperación a partir del contacto con un ser superior. Ya convertida, la vida de la persona cambia y comienza a estar regida por nuevas ideas, intereses, normas. James dirá que la persona *muere* a su antiguo yo y renace a su verdadero yo. Y ese verdadero yo es un yo comprometido con los bienes más elementales y las venturas más generales de la vida. El creyente, sostendrá James, se encuentra en un estado de *relajación y reposo* (denominado *paz mental*) que lo torna más sensible y tolerante para comprender las diversas formas en que los hombres eligen vivir sus vidas. En *The Varieties* James señala a la fortaleza del alma, la pureza, la caridad, la obediencia y el sentimiento de humanidad como algunos de los efectos reales de la *santidad* a la cual tienden todas las religiones. De aquí que recomienda:

---

<sup>90</sup> Cabe destacar que no todos, según James, reciben la gracia divina. Dice James al respecto: "Algunas personas, por ejemplo, no se convierten jamás, ni es posible que lleguen a convertirse, sean cuales fueran las circunstancias. Las ideas religiosas no pueden convertirse en el centro de su energía espiritual. Pueden ser personas excelentes, servidores de Dios en las cosas prácticas, pero no hijos de su Reino"(James, *op.cit.*, p.190).

estudiar la santidad a la luz del sentido común, empleando criterios humanos para resolver la cuestión de si la vida religiosa se recomienda como forma ideal de actividad humana (p. 303).

Con todo, esta valoración que James hace de la santidad y de sus efectos, ha debido enfrentar diversas críticas. Su crítico más hostil fue, ciertamente, Nietzsche, para quien, la figura del santo y los ideales religiosos que sostiene representan la hipocresía de una sociedad enferma. Reflexiona Lopez Sastre (2005) sobre la contraposición entre James y Nietzsche respecto de la santidad:

Todo enfrentamiento entre la moralidad del santo y la nietzscheana gira sobre dos goznes: ¿cuál debe ser nuestra esfera principal de adaptación: el mundo visible o el invisible? Y nuestros medios de adaptación al mundo visible, ¿deben ser la agresividad o, por el contrario la no-resistencia? James responde que en cierto sentido y hasta un cierto grado hay que reconocer y tomar nota de ambos mundos; y en el mundo visible tanto la agresividad como la no-resistencia son necesarias (...) Evaluando, por consiguiente, la religión no desde criterios teológicos, sino mediante el sentido común y el método empírico, no cabe sino concluir que su lugar en la historia humana es preeminente (p. 148).

El *carácter preeminente* de la santidad de la que habla Lopez Sastre radica fundamentalmente, a nuestro entender, en que los efectos de la santidad no solo transforman y normativizan el carácter del hombre para su propio bienestar sino que, simultáneamente, normativizan y aumentan el bienestar social general. En este sentido, podemos afirmar que todo el valor de la conversión y de la posterior creencia, no depende ni de su origen psicológico ni del proceso mismo de conversión, sino fundamentalmente de sus *frutos*.<sup>91</sup>

Dice James:

---

<sup>91</sup> Como vemos, aunque James dedica varias páginas a la explicación del origen de las creencias religiosas, no cae nunca en lo que se llama la "falacia genética". Esto es, James nunca supone que explicando el origen de algo podemos satisfactoriamente explicar su valor. Por el contrario, el valor de las creencias es independiente de su origen, y se base solamente en sus efectos prácticos. Toda cuestión de valor se dirime únicamente en el campo siempre abierto de la experiencia.

Si los frutos para la vida luego del estado de conversión son buenos, debemos idealizarlos y venerarlos (p. 219).

Los frutos de la religión son para James la religión misma. En otras palabras, son las prácticas espirituales concretas las que reflejan el compromiso real de los creyentes. Prácticas llevadas a cabo por el entusiasmo religioso y no por mera rutina o formalidad. Y ello se debe a que, tal como sostiene James:

El fin de la religión no es Dios sino la vida, más vida, una vida más intensa, más rica, más satisfactoria. El impulso religioso es amor a la vida, en todos y en cada uno de los niveles de desarrollo (p.453).

En este punto se comprende que no sea tan importante para James el saber, por ejemplo, si Dios existe o no, sino sobre todas las cosas, que su creencia satisfaga expectativas vitales en la vida de un sujeto.<sup>92</sup> En este sentido, mientras la creencia en un ser supremo ofrezca beneficios a la vida de quienes lo vivencian, sea cual sea este Dios, deberá ser aceptada y merecedora de respeto. En pocas palabras, *las variedades de la experiencia religiosa* en tanto ofrecen beneficios a la vida de quienes las vivencian, son todas aceptadas y merecedoras del mismo respeto y libertad. James, aboga pues a favor de la *tolerancia religiosa* que consiste en que:

Ninguno debe prohibir a cada cual su peculiar creencia, ni censurarle por ellas; contrariamente, la libertad intelectual debe ser profunda y cortésmente respetada (...) únicamente así adelantaremos en el mundo especulativo como en el práctico (James, 1897, p. 478).

Y esta tolerancia religiosa se extiende hasta los no creyentes ya que, a su parecer, “lo primero que importa evitar en las relaciones con las demás personas es cerrar el camino a

---

<sup>92</sup>Dice James: “Si tomamos en conjunto los credos y el estado de fe como elementos constitutivos de las “religiones” y los tratamos como fenómenos puramente subjetivos, prescindiendo de su “verdad”, nos vemos obligados, a raíz de su influencia extraordinaria sobre la acción y la resistencia, a clasificarlos entre las funciones biológicas más importantes de la humanidad. Su efecto estimulante y analgésico es tan notable, que el profesor Leuba, en un artículo reciente (*The Contents of Religious Consciousness*) llega incluso a firmar que mientras los hombres puedan hacer uso de su Dios, se preocupan muy poco de lo que Él es, o aun de si en realidad existe.” (op.cit., p. 453).

los modos peculiares que tiene cada uno de ser feliz, para que los demás a su vez no pretendan cortar su senda a los nuestros” (James, 1899, p. 861).

Sea como fuera, y más allá de su tolerancia religiosa, James aplica el método pragmático a las diferentes doctrinas teístas y llega a la siguiente conclusión: mientras que la teología dogmática no significa nada (de hecho, muchos de los términos abstractos que caracterizan a Dios no nos dan de ninguna manera un conocimiento de él y en nada determina la conducta futura de los hombres el saber que Dios es un ser completo, dependiente solo de sí mismo e infinito), aquella otra que sostiene la existencia de un *Dios finito* sí aporta consecuencias prácticas significativas para la vida de las personas. Ciertamente, sólo un Dios que no sea absoluto y omnisciente, esto es, un dios finito e imperfecto que opera en un mundo externo a él (del cual no es absolutamente responsable pero en el cual es servido y apoyado por el hombre) constituye una opción interesante en la cual creer. Y es así, como nos encontramos nuevamente con la preocupación sincera y abierta de James por el elemento humano. El hombre -en estrecha vinculación con Dios pero sin depender completamente de él- se comprometerá activa y responsablemente con su acción y la búsqueda de novedades en el mundo.

Frente a tal posición, podría argumentarse que es absurdo creer en un Dios finito, ya que un dios así no puede de ninguna manera satisfacer a la conciencia humana u ofrecer una garantía de salvación. Ante tal posible crítica, James responderá que es gracias a esta misma ausencia de garantía de salvación que los hombres se aferran a esta clase de Dios y creen en él. Dice James:

Los dioses que defendemos son los dioses que necesitamos y de los cuales podemos servirnos, los dioses cuyas demandas respecto a nosotros reafirman las demandas que nos hacemos a nosotros mismos y a otros (1902, p. 303).

Y en *Pragmatism* agrega:

[El pragmatismo] admitirá un Dios que habite en el polvo mismo de los hechos particulares, si le parece un lugar verosímil para encontrarlo. Su único criterio

de la verdad probable es que será mejor para orientarnos, que se adecua mejor a la vida y se combina con el conjunto de las demandas de la experiencia, no omitiendo nada (1907, p. 522).

En este sentido, no es la tranquilidad del absoluto lo que James supone que el hombre anhela. Por el contrario, el hombre, por naturaleza, implora por *novedades* en el mundo. El hombre es libertad. Libertad que James entiende como “el derecho a esperar que en sus más profundos elementos como en sus más superficiales fenómenos el futuro no se repita imitando idénticamente al pasado” (*op.cit.*, p. 538).<sup>93</sup> Si Dios no fuera finito y su poder fuera omnipotente, entonces, el mundo dejaría de ser ese campo de libres oportunidades y se convertiría en un mero laberinto que trae en su seno la llave de la verdad única. Y en esto último estriba la diferencia entre aquellos que creen en un Dios infinito y aquellos que creen en un Dios finito. Los primeros consideran que el mundo *debe y será* salvado; los segundos saben que el mundo no está hecho de antemano sino que es un material en bruto que podemos moldear a nuestro agrado. Por lo tanto, Dios funciona como una rica fuente de energía moral que nos invita a *apostar, creer y actuar*.

## **6.2. La buena vida: el evangelio del abandono**

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta el momento, parece claro que -para James- todas nuestras creencias (sean religiosas, científicas o de sentido común) no solo nos ayudan a establecer *hechos* sino que -al perseguir necesidades y voliciones humanas- fijan además *prioridades y preferencias*. Dice James en *The Moral Philosopher* (1897<sup>b</sup>):

Puesto que (...)nada puede ser bueno o correcto salvo en la medida en que alguna conciencia lo sienta como bueno o piense que es correcto, percibimos en el principio que la verdadera superioridad y autoridad que el filósofo postula reside en algunas opiniones, y el carácter verdaderamente inferior que supone que debe pertenecer a otras, no puede explicarse por ninguna “naturaleza de las cosas” moral abstracta que exista con anterioridad a esos pensadores mismos y sus ideales” (1897<sup>b</sup>, p. 601).

Dicho en otros términos, mediante nuestras creencias y hábitos no nos limitamos a describir una situación sino que, de alguna manera, la *valoramos*, y al valorarla, modificamos nuestra vida e intentamos modificar la vida ajena y el medio que nos rodea para dar cabida a tales valores. Empero, si aquello que valoramos no depende de la naturaleza de las cosas

---

<sup>93</sup> Para un desarrollo más extenso del concepto jamesiano de novedad y libertad, véase 9.2

mismas, ¿de qué o de quién depende?, “¿qué conciencia particular en el universo puede disfrutar de la prerrogativa de obligar a las otras a someterse a una regla que ella establece?”(*op. cit.*, p. 602).

James intentará responder a dicho interrogante. En el artículo citado, establece una relación entre los términos: *exigencia – obligación*. Según su parecer, tales términos son coextensivos: toda exigencia genera una obligación y toda obligación implica una exigencia. Pero, ¿quién exige/obliga? En principio, cualquier persona. Y ¿en qué sentido es válida la exigencia (y la obligación) de tal persona? Simplemente en tanto tal persona la desea. Dicho en otros términos, todo deseo se torna válido por el mero hecho de ser deseado por alguien. No obstante, aunque todas las demandas (por el solo hecho de ser exigidas por una persona concreta) sean consideradas bienes, no es fácticamente posible satisfacer *todas* las demandas.

Será por ello que James dictamina que deben satisfacerse aquellas demandas más inclusivas o, dicho en sus propios términos, aquellas demandas “por cuya realización se destruyen el menor número posible de otros ideales” (p. 610). La *buena vida*, entendida en su sentido más amplio, solo será posible de esta forma.

En relación con esto último, James distingue -en el mismo artículo- el *temperamento del hombre conformista* del *temperamento del hombre enérgico*. El hombre de temperamento moral conformista- se caracteriza por ser dogmático, cerrado y optimista. Su principal propósito es evitar el mal y continuar su vida sin correr mayores riesgos. No siente curiosidad por lo desconocido y cree tenazmente que las decisiones importantes de su vida depender de un orden superior ya establecido (llámese divinidad o comunidad). James describe a tales hombres que no se sienten animados por un *ideal interior* como viviendo en una falsa tranquilidad, actuando sin motivación propia, indiferentes, sin pasiones violentas que los seduzcan, guiándose moralmente por ideales convencionalmente establecidos.

En profundo contraste con este perfil de hombre conformista y pasivo, James levanta la figura de los hombres que actúan enérgicamente motivados por los sentimientos profundos que despiertan sus ideales interiores. A estos hombres, James los considera *guerreros*. A

diferencia del débil, el individuo de temperamento rudo y enérgico implora por *novedades* en el mundo y sabe de la importancia de su accionar personal para hacer del mundo un lugar más digno de ser vivido. Su principal propósito es buscar el bien y por tanto no se acobarda frente a los desafíos y encara sin miedo sus obligaciones personales. Es aquel que -tal como plantea James en *The Will To Believe*- tiene como meta alcanzar la verdad a costa de equivocarse. Es aquel que arriesga. Que gasta su reserva de energía. Y por lo tanto, se encuentra capacitado para desafiar los valores vigentes, para plantear cambios y generar nuevos bienes.

Tal como es posible advertir, toda diferencia temperamental se reduce –en última instancia- a una diferencia en el *uso de energías*. El hombre de temperamento delicado es un hombre que no tiene necesidad de agotar recursos mentales o físicos. Ahora bien, ¿por qué el *guerrero* no se conforma con las normas y reglas establecidas? Sencillamente porque su vida se encuentra guiada por *ideales* íntimos. Los ideales son aquellos pensamientos novedosos (al menos para aquel que los posee) a partir de los cuales la vida de un individuo adquiere un significado especial. Y, según James, en tanto una vida se siente animada por un ideal y adquiere significación especial, se conquista asimismo el valor, la voluntad, la fuerza y la constancia necesarios para generar nuevos hábitos de acción y nuevas normas.<sup>94</sup> Cabe tener en cuenta que, los guerreros jamás aceptan como únicas normas posibles a las normas establecidas (aquellas que se encuentran avaladas por el sentido común en una comunidad y funcionan como las más acordes a las demandas de una mayoría). Para ellos, siempre es posible un orden superior, más inclusivo, más rico. Al igual que las verdades, las normas nacen, viven y también mueren.

Describe James la escasez y (necesidad) de espíritus guerreros en *The Energies of Men* (1906):

Todo el mundo está familiarizado con el fenómeno de sentirse más o menos vivo en diferentes días. Todo el mundo sabe que, dado cualquier día, hay energías inactivas en él que los estímulos de tal día no despiertan, pero que

---

<sup>94</sup> En este sentido, es importante advertir que los ideales funcionan en nuestro interior no como meros sueños inalcanzables sino como un motor real que nos mueve a tomar decisiones y a actuar consecuentemente.

podrían desplegarse si fueran más fuertes. La mayor parte de nosotros siente como si viviera habitualmente bajo una especie de nube suspendida sobre él, manteniéndole bajo su más alto punto de claridad en el discernimiento, de seguridad en el razonamiento o de firmeza en la decisión. Comparado con el estado en el que deberíamos estar, solamente estamos medio despiertos. Nuestros fuegos son sofocados, nuestros impulsos son dominados. Hacemos uso solamente de una pequeña parte de nuestros posibles recursos mentales y físicos (...)Sin embargo, muchos de nosotros sabemos muy bien cuánto más libres en muchas direcciones y cuánto más hábiles serían nuestras vidas si no fueran selladas tales formas importantes de ganar energía. En todas las personas existen formas potenciales de actividad que, en la práctica, no son usadas. (James, 1906, pp-1224,1225).

Ahora bien, más allá de la tensión existente entre aquellos que se conforman por conservar su vida (hombres de temperamento conformista) y aquellos que luchan por aún más vida (hombres de temperamento enérgico), la preocupación *humanista* de James lo comprometerá con el siguiente *ideal de hombre*: un hombre que trasciende sus determinaciones finitas y borra las diferencias puntuales existentes con sus pares en tanto comprende que el *verdadero sentido de la vida humana se hace latente cuando son superados los obstáculos que nos vuelven ciegos a lo esencial de nuestra existencia*.

Es en *The Gospel of Relaxation, On a Certain Blindness in Human Beings* y *What Makes a Life Significant* –todos artículos publicados en *Talks To Teachers and Students* (1899)- donde James defiende explícitamente una *visión niveladora de la humanidad*. Dice James:

...la vida humana más profunda existe en todas partes y es eterna. Y si existe en individuos humanos algún atributo singular, debe ser, sin duda, un atributo externo, decorativo de la superficie (1899, p. 867).

De lo anterior se explica que James sostenga que lo mejor para la higiene mental es abrazar lo que él denomina el *evangelio del abandono*. Dicho evangelio predica, fundamentalmente, la desvinculación de la moral (y de la vida humana, en general) de ese sentimiento soberbio de responsabilidad, preocupación, tensión y nerviosismo por cuantificar rendimientos individuales. Lejos de todas estas exigencias superfluas, James insiste en que la actitud del hombre debe tender al *relajamiento moral* y a la ausencia de

preocupación por los resultados inmediatos de los quehaceres cotidianos. Solo de esta manera, el hombre logra librarse de las cargas superficiales y de todas aquellas barreras que usualmente impiden el verdadero reconocimiento y la relación con el prójimo. Solo así, con esta serenidad, se celebra la verdadera humanidad y se supera *la singular ceguera de los seres humanos ante el verdadero sentido de la vida*.

Recapitula James:

La vida merece siempre ser vivida y todo consiste en tener la sensibilidad correspondiente. Muchos de nosotros, pertenecientes a las clases que a sí mismas se llaman cultas, nos hemos alejado demasiado de la Naturaleza. Nos hemos dedicado a buscar exclusivamente lo raro, lo escogido, lo exquisito y a desdeñar lo ordinario. Estamos llenos de concepciones abstractas y nos perdemos entre las frases y la palabrería; y así es que mientras cultivamos esas funciones más elevadas, la peculiar fuente de la alegría, que se halla en nuestras funciones más simples, muy a menudo se seca, de modo que quedamos ciegos e insensibles en presencia de los bienes más elementales y de las venturas más generales de la vida (*oc.cit.*, pp.856,857).

Tal como podemos advertir, con esta idea de *relajamiento moral* James no está implorando por una cultura de conformismo y desgano. Por el contrario, insta a la comunidad a la mirada atenta (pero no pasiva) del *flujo de la vida*. Lejos de las exigencias y obligaciones pautadas convencionalmente o por negociación de intereses particulares, James quiere rescatar un *sentido más primitivo* de lo humano y de la comunidad. En pocas palabras, James asume que cada hombre posee solo una parte pequeña e insignificante de la experiencia total humana (siempre en estado creciente y cambiante). Y desde tal concepción, sostendrá que la forma más digna de elevarse es dejarse llevar y descender a los estratos más profundos de la subjetividad hasta encontrar ese vínculo común que nos ligue a los otros (solo superficialmente diferentes).

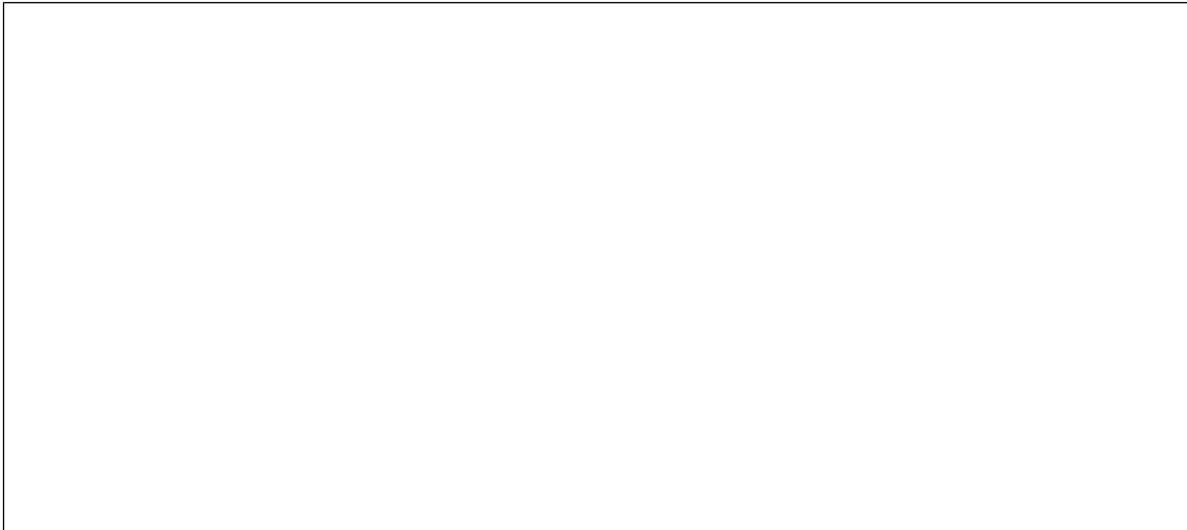
### Referencias bibliográficas

- Aranguren, J. L.(1986), “Prólogo a William James” en *Las variedades de la experiencia religiosa*, Ed. Península, Barcelona.
- Barzun (1986) *Un paseo con William James*. Trad. Juan José Utrilla, México, FCE.
- Bordogna, F. (2004) “Selves and Communities in the Work of William James”, en *Streams of William James*, Volume 6, Issue 3.
- Faerna, A. M., (2002) “La razón insensata: Una lectura epistemológica de “La voluntad de creer” de William James” en *Agora –Papeles de Filosofía-* 21/2: 95-108.
- García de Frutos, H., (2010), “James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente.” *Revista de Historia de la Psicología*, Valencia, España, vol. 31, núm, 2-3, pp 75-88.
- Gondra, J. M (2003) “William James y el inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, 3-4, Vol. 25, pp. 623-632.
- James, W., (1879) *The Sentiment of Rationality*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1897) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1897<sup>b</sup>) *The Moral Philosopher and the Moral Life*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.

- James, W., (1890) *The Principles of Psychology*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1899) *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1902) *The Varieties of Religious Experience*, en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1906) *The Energies of Men*, en James, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1909<sup>b</sup>) *The Pluralistic Universe*, en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- Lamberth, D., (2005) *The Metaphysician and the Moral Life: Religion and Metaphysics in William James's Ethical Thought* (Unpublished dissertation, Brown University.)
- Levinson, H., (1981) *The Religious Investigations of William James*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Lopez Sastre (2005) "Un diálogo imaginario sobre el mundo religioso. William James y David Hume se encuentran", en *Aproximaciones a la obra de William James*. Biblioteca Nueva. Universidad Complutense de Madrid.
- Martland, T.R., (1963) *The Metaphysics of William James and John Dewey. Process and Structure of Philosophy and Religion*. New York, Greenwood Press.
- Montes Fuentes, J., (1999) "Crítica de James a Hume: el eterno dilema del yo", *Thémata: Revista de Filosofía*, ISSN 0212-8365, n° 22.
- Mounce, H., (1997) *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*. New York: Routledge Publishers.
- Myers, G.E.,(1986) *William James: his life and thought*. New York, Yale University Press.
- Perry, R.B.,(1973) *El pensamiento y la personalidad de William James*, Buenos Aires, Paidós.
- Quiroga Romero, E., (1996) La corriente de la conciencia de W. James como corriente de contingencias discriminadas, *Psicothema*, Vol. 8, n° 2, pp. 279-289 ISSN 0214 – 9915
- Riviere, A. (1990) "Mente y conciencia en los principios de Psicología: Un diálogo con James 100 años después". *Psicothema*, vol. 2, n° 1, p. 111-133.
- Russell, B (1947) *Historia de la filosofía occidental*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, Argentina, v. 2.

**PARTE III**

**Sentidos del humanismo jamesiano**



En la presente sección daremos cuenta de la relevancia explicativa que tienen *los sentidos del humanismo* a la hora de comprender el aporte distintivo del pragmatismo de William James. Tal como intentaremos demostrar, el marcado interés de James por demostrar la conexión positiva entre las vidas humanas finitas y este mundo real, nos orienta ineludiblemente hacia una lectura en clave humanista de su pragmatismo. Dicha lectura se ve confirmada no solo en la consideración de los antecedentes del humanismo jamesiano (parte II) sino fundamentalmente gracias a las relaciones explícitas que James establece entre el humanismo y sus principales tesis pragmatistas, esto es, con su *teoría de la verdad*, *su concepción del empirismo radical* y *su defensa del pluralismo*. Será, en íntima relación

con estas tesis pragmatistas, que desarrollaremos 3 (tres) sentidos del humanismo jamesiano:

- Un *sentido moral*, ligado a su concepción de verdad.
- Un *sentido gnoseológico*, ligado a su concepción de la experiencia.
- Un *sentido ontológico*, ligado a su pluralismo.

## Capítulo VII

### Notas sobre el *sentido moral*



Tal como bien distingue Faerna (2001, p. 173), hay dos preguntas fundamentales que el hombre suele hacerse sobre la verdad: "¿qué es la verdad?" y "¿cuál es la verdad?". Según los pragmatistas, sólo la primera pregunta puede responderse. La segunda, por el contrario, carece de sentido. ¿Por qué? Empiristas y racionalistas se arriesgaron a dar una respuesta a la pregunta de cuál es la verdad y para ello, abrazaron una *teoría del conocimiento* centralizada en la noción del conocimiento en tanto *representación exacta*. Dicha teoría del conocimiento implicó necesariamente una concepción dualista del universo. “El sujeto que conoce” y “la realidad” se constituyeron como dos polos contrapuestos de esta relación. Y

el conocimiento (y la verdad) se concibió en la clásica fórmula de “adecuación de la mente a la cosa”. Tal será la fórmula clásica de las llamadas *teorías de la correspondencia*. Tales teorías:

son sin duda las que mayor fuerza y vigencia histórica han tenido. Tan es así, que la concepción prototípica de la correspondencia se ha convertido en la referencia respecto a la cual se definen otras concepciones alternativas de la verdad, sean pragmáticas, coherentistas o hermenéuticas (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 16).

La objeción pragmatista frente a estos clásicos intentos por "encontrar" *la* verdad no redundó tanto en el escepticismo epistemológico al que estas posiciones inevitablemente conducían sino simplemente en señalar su *trivialidad*. Decir que la verdad es *la adecuación de la mente a la cosa* no es, para los pragmatistas en general ni para James en particular, decir nada falso pero sí es un sinsentido, una trivialidad (*cfr.* James, 1907, p.586). García Bacca comenta este sin sentido en los siguientes términos:

No por tener la idea de la cosa en estado de norma, de lo que tiene que ser la cosa, la cosa se hace o llega a serla más perfectamente; no porque veamos que una rueda es imperfectamente redonda, y lo veamos aplicando el criterio de nuestra *idea* de circunferencia, la rueda se hace, o reforma, más perfecta (1990, p. 262).

Teniendo en cuenta esto, la propuesta pragmatista jamesiana -*abandonando la perspectiva del espectador*- fue ir más allá de la epistemología clásica y superar el clásico debate entre las teorías de la verdad como correspondencia y las teorías coherentistas. Será desde una nueva perspectiva -una perspectiva que apela a la integridad humana y por lo tanto, a la moralidad- que James abordará el tratamiento de la verdad como *ajuste* y *ganancia*.

### **7.1. Verdad como ajuste y ganancia**

Para dar cuenta de la concepción pragmatista jamesiana de la verdad, es necesario partir de la definición y caracterización de las partes que componen la *realidad*, ya que *la realidad es, en general, lo que la verdad ha de tener en cuenta*.

Lo primero que podemos afirmar respecto de la *realidad* es que goza de cierta *independencia*. Dice James:

Que la realidad es ‘independiente’ significa que existe algo en toda experiencia que escapa a nuestro arbitrio control. Si es una experiencia sensible, coacciona a nuestra atención; si es una secuencia, no podemos invertirla; si comparamos dos términos, solo podemos llegar a un resultado. Hay un empuje, una urgencia, dentro de nuestra misma experiencia, contra la que somos impotentes en conjunto, y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia. Puede o no ser verdad que este rumbo de la experiencia misma sea en última instancia debido a algo independiente de toda experiencia posible. Puede existir o no una ‘*ding [sic] an sich*’ más allá de la experiencia que haga rodar a la bola, o un ‘absoluto’ que eternamente resida detrás de todas las sucesivas determinaciones que ha hecho el pensamiento humano. Pero dentro de nuestra experiencia misma, en todo caso, dice *el humanismo*, unas determinaciones se muestran como independientes de otras; algunas cuestiones, si las planteamos, solo pueden responderse de un modo; algunos seres, si los suponemos, debe suponerse que existen antes de la suposición; algunas relaciones, si es que existen, deben existir en tanto que existan sus términos (James, 1909<sup>a</sup>, p. 865).

En otras palabras, la realidad *existe* y en tanto su aspecto relevante es la *resistencia*, diremos que la realidad se encuentra allí para colocar un *límite* a la libertad del hombre. El límite es el *lugar de encuentro* entre el hombre y el mundo. El límite es el espacio donde se entablan las relaciones más íntimas entre ambos. En este sentido, la relación entre el hombre y la realidad es de *mutua interdependencia*. Interdependencia en la cual, ni el individuo ni el mundo pueden imponer nada de manera absoluta: el hombre no tiene libertad total para moldear el mundo a su medida y la realidad tampoco puede imponer absolutamente un contenido como propio. Es, por ello, que podamos también identificar este límite como un *espacio de batalla*, un lugar de extrema tensión donde surge un producto humano inigualable.

Sostiene James:

lo que emociona al espíritu humano es el espectáculo de la batalla en acción: (...)esto es lo que inspira todas las formas más elevadas del arte y de la literatura (1899, p. 864).

Y en esta batalla, el hombre *gana y pierde* al mismo tiempo. Gana, en tanto hace necesariamente *adiciones* a la realidad. Pierde, en tanto todas las adiciones –en tanto construcciones- son inciertas, precarias y potencialmente, abandonadas. Reflexiona Sanchez Fernandez (2005) al respecto:

Todas nuestras propuestas, cada ejercicio de desarrollo de una posibilidad es tan sólo una mera aproximación que “remedia” un estado de carencia general en la cual vivimos constantemente y que, por otro lado, nos ubica como *luchadores* frente a esa resistencia (p.125).

Con vistas a comprender mejor esta última idea, esto es, la idea de la verdad como *lucha y ajuste* frente a una resistencia, examinemos la caracterización que James hace de *las partes de la realidad*. Tal como veremos, lo que James describe como la realidad es algo mucho más amplio y rico que la concepción tradicional. Señala James:

La *primera* parte de la realidad, desde este punto de vista, es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de donde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. Ellas no son ni verdaderas ni falsas; simplemente *son* [...] La *segunda* parte de la realidad, como algo que nuestras creencias deben tener en cuenta obedientemente, la constituyen las *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes.

La *tercera* parte de la realidad, adicional a esas percepciones (aunque en gran parte basada sobre ellas), la constituyen las *verdades previas* que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación. Esta tercera parte es un factor de resistencia mucho menos permanente: a menudo acaba por dejar libre el paso [...] Ahora bien, no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía nos queda una cierta libertad en nuestros contactos con ellos (1907, p. 593).

Teniendo en cuenta esta triple dimensión de lo real, se torna evidente la dificultad en mantener la concepción clásica de la verdad como correspondencia (en tanto copia fiel) del pensamiento y la cosa. Señala James:

Cuando nuestras ideas no copian con precisión su objeto, ¿qué significa adecuación con aquel objeto?...El pragmatismo hace su pregunta usual: “Admitida como cierta una idea o creencia –dice-, ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo?, ¿cómo se realizará la verdad?, ¿qué experiencias serán diversas de las que se obtendrían si la creencia

fuera falsa? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?

En el mismo momento que el pragmatismo hace esta pregunta comprende la respuesta: *ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas son las que no*. Ésta es la diferencia práctica que supone para nosotros tener ideas verdaderas; éste es, por lo tanto, el significado de la verdad, pues ello es todo lo que es conocido como verdad (1909<sup>a</sup>, p.823).

Tal como podemos comprobar, James no abandona la teoría de la correspondencia sino que intenta demostrar que cuando hablamos de correspondencia entre nuestras ideas y la realidad, estamos hablando de algo que va más allá de la mera “copia fiel”. En otras palabras, si bien la relación con la realidad puede adoptar la forma de copia, no se reduce a ella. Hay otros procesos que nos guían y nos ponen en contacto con lo real.

De aquí, James nos transmite tres lecciones en torno a la verdad:

1)La verdad es una *propiedad* de ciertas ideas, no de las cosas. En otras palabras, la verdad es algo que “acontece a una idea. (Una idea) *llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos” (1907, p. 574).

2)La verdad es *adecuación*. No obstante, James muestra que mientras los racionalistas interpretan la “adecuación” de un modo estático o contemplativo (adecuación = copia); la interpretación que él propone de la adecuación es dinámica, práctica. En otras palabras, el acuerdo con la realidad no significa otra cosa que el *ser guiados* hacia ella o entrar en *contacto operativo* con ella. Y, cabe destacar que, en este contacto operativo con la realidad la verdad “se hace” en un movimiento que “emerge desde los hechos, pero vuelve a sumirse en ellos de nuevos y los aumentan: estos hechos, otra vez, crean o revelan una nueva verdad (...) y así indefinidamente”(op.cit., p.585).

3)La verdad en singular y con letras mayúsculas no existe. Sólo hay verdades plurales, falibles. Las verdades nacen, se desarrollan y mueren. Y su valor reside en su adaptación al ambiente y sus continuas modificaciones. Se comprende así, el énfasis jamesiano en ofrecer

un análisis de lo verdad en términos de la *efectividad de la creencia*. En este sentido podemos afirmar que las ideas no valen por lo que son sino por lo que *hacen*. Valor que adquieren no tomadas aisladamente sino en un contexto más amplio de ideas.

Resume James:

Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer validas, corroborar y verificar; ideas falsas las que no (...) Más brevemente, la verdad de una idea es “el proceso de verificarse, su verificación” (*op.cit.*, p. 573).

De aquí que, hay ciertamente en el proceso de conocimiento una instancia necesaria de *confrontación*. Confrontación que lejos de ser mera relación de copia pasiva entre la idea que un sujeto tiene y un objeto estático, es adecuación de una creencia a la realidad en el sentido de que nos permite organizarla satisfactoriamente. Pero, ¿cuál es el criterio a partir del cual podemos decir que nuestras verdades organizan “satisfactoriamente” la realidad? Al respecto, sostiene James:

El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva, pues, primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros (p. 575).

Y más adelante, afirma:

La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales (*loc.cit.*).

Teniendo en cuenta esto último, cabe señalar que - para James- la verdad de nuestras creencias no se da en tanto éstas son satisfactorias en el sentido de ser agradables psicológicamente, sino más bien en tanto sus consecuencias prácticas quedan confirmadas por la experiencia. Será por ello, pues, que el término más adecuado para asociar con el concepto de verdad jamesiano no sea ni el de satisfacción ni el de utilidad o conveniencia: sino el de *ganancia experiencial*.

El concepto de *ganancia experiencial* se comprende a partir de la concepción jamesiana de *ajuste* y la idea del hombre como un *sujeto íntegro y moral*. En este sentido, sostendremos que hay *ganancia experiencial* cuando una parte de la experiencia logra entrar en ajuste (o contacto operativo) con alguna otra parte de la experiencia. Pero solamente podemos comprender el ajuste desde “una experiencia primera de desajuste existencial, de asunción real de las carencias que constituyen su vida, para la que el remedio más adecuado supone un “remiendo de sastre” y nunca una ganancia absoluta, por mucho que el resultado (o la ganancia misma) supere ese estado primero original” (Sanchez Fernandez, *loc. cit*).

Será por ello, pues, que James reclama por un sujeto íntegro y moral (el *guerrero* que describimos en el punto 6.2) a la hora de hablar de verdad. Un sujeto comprometido con su propia vida -y la vida de la comunidad- para realizar apuestas y formar hábitos. Y así, en este camino de ganancia y mejora (incierto y falible) de la realidad, las verdades resultan ser aquellas que “pagan” y no entran en conflicto con alguna otra creencia (propia) cuyo beneficio se supone nos proporciona una ventaja vital mayor.<sup>95</sup> En este sentido, todo conflicto real entre creencias o toda ausencia de adecuación o verificación de una creencia da lugar -tarde o temprano- a un estado de duda y de inestabilidad que nos conduce a modificar o simplemente a desechar dicha creencia como tal.

Teniendo presente el tratamiento del concepto de verdad como *ajuste y ganancia* humana, James establece explícitamente una íntima relación entre *verdad* y *humanismo*.

Dice James al respecto en *The Meaning of Truth*:

Condición indispensable para comprender al humanismo es convertirse en un espíritu inductivo, desprenderse de definiciones rigurosas y seguir las líneas de menos resistencia “en conjunto”. “En otros términos –diría un opositor-: hacer que el intelecto sea más moldeable”. “Bien –replicaría yo-, incluso eso, si es que no quiere usar una expresión más cortés. Pues el humanismo al concebir lo más “cierto” como lo más “satisfactorio” (términos de Dewey) tiene sinceramente que renunciar a la argumentación rectilínea y a los antiguos ideales de rigor y finalidad. Es precisamente en este temperamento de renunciación, tan diferente del temperamento del

---

<sup>95</sup> Sostiene James al respecto: “el enemigo mayor de cualquiera de nuestras verdades puede serlo el resto de nuestras verdades” (1907, p.521).

escepticismo pirrónico, en lo que consiste esencialmente el espíritu del humanismo (1909<sup>a</sup>, p. 859).

Y en otra parte, afirma:

El método pragmático es que las verdades deben tener consecuencias prácticas. En Inglaterra se le ha dado a la palabra un uso todavía más amplio: que la verdad de una enunciación consiste en sus consecuencias, y especialmente en sus buenas consecuencias (...)creo que la proposición de Schiller de llamar a este pragmatismo más amplio por el nombre de "humanismo" es excelente y debería adoptarse. El otro puede seguir llamándose "método pragmático"(p.857).

*Renuncia y ganancia, apuesta y espera, necesidad y ajuste*, en eso consiste, para James la definición de la verdad.

## **7.2. Respuestas a críticas y malentendidos**

En tanto James reconoce que gran parte de la controversia en torno al humanismo involucra el término “verdad” (*cf.*:1912, p.192), a continuación examinaremos algunas de las principales críticas realizadas contra la concepción de verdad jamesiana. Intentaremos dilucidar si las mismas son fruto de una lectura superficial de la obra del autor (y por lo tanto, simples malentendidos) o si, por el contrario, James ha incurrido en explicaciones falaces y poco convincentes.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Recordemos que hasta Peirce y Dewey han criticado y han tomado distancia de la teoría de la verdad jamesiana. Según Peirce, esta nueva orientación que James le da al pragmatismo tiene resultados, en su mayoría, indeseados. Nominalismo, individualismo, relativismo y subjetivismo son algunos de los términos calificativos de la teoría pragmática jamesiana de la verdad que Peirce siempre repudiará. Dice Faerna, refiriéndose a Peirce: “Le preocupaba sobre todo el individualismo y el subjetivismo que pudiera comportar y que para él eran sinónimos de falsedad en filosofía” (1996,p. 115).

Dewey, por su parte, también intentó, de varios modos, poner distancia entre su concepción de la verdad y del conocimiento y la de James en tanto critica los aspectos subjetivos de la teoría de este último. De aquí que, desliga completamente la justificación de la verdad o aserción de un juicio, del concepto de satisfacción de fines particulares.

El mayor problema que los críticos hallan en la concepción de verdad jamesiana comienza a percibirse cuando James señala, por ejemplo, que “una idea es “verdadera” en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas” (1907, p.520). Para luego terminar aseverando enfáticamente que es lo mismo decir que algo “es útil porque es verdadero” o que “es verdadero porque es útil”.<sup>97</sup>

Dada esta descripción de la verdad, los críticos (fundamentalmente, Russell<sup>98</sup>) deducirán que -según James- el éxito o la utilidad de la verdad, en cualquier caso, se refiere a una utilidad o satisfacción de tipo *personal*. En su libro *Historia de la filosofía Occidental*, Russell dice:

James (...) se halla preparado para defender cualquier doctrina que tienda a hacer a la gente virtuosa y feliz (Russell, 1947, p. 139).

Con estas palabras, Russell está sugiriendo que para James una creencia es verdadera si simplemente produce un sentimiento subjetivo de satisfacción. Supone que en la no aceptación de una realidad ya fija y determinada para siempre, se esconde una pretensión de “fabricar” la realidad según el criterio que más le convenga a cada uno. James mismo da cuenta de esta misma objeción -en boca de otros críticos- cuando menciona:

Una de las acusaciones con que, más a menudo, he tenido que enfrentarme es la de que hago consistir la verdad de nuestras creencias (...) en que nos “hacen felices” y en nada más. Lamento haber dado motiva para esta acusación (1909<sup>a</sup>, p. 824).

Ante este tipo de críticas, James responde enfáticamente que comprender de esta manera su teoría pragmática de la verdad, es no haber comprendido nada de lo que la misma. Resume:

La mala gana de nuestros críticos para no leer sino el más necio de todos los significados posibles en nuestros argumentos, hace tan poco honor a su imaginación, que apenas descubro algo parecido en la filosofía contemporánea (1907, p. 589).

---

<sup>97</sup> Tal como hemos visto, hasta Schiller pondrá mucho esfuerzo en demostrar que de "lo verdadero es útil" no se deduce que "lo útil sea verdadero." A su parecer, la utilidad puede ser una propiedad también de proposiciones falsas.

<sup>98</sup> Para un desarrollo más exhaustivo de las críticas de Russell a James y sobre las respuestas de James a Russell, véase, Bird, 2005.

Y en otro lugar, agrega:

... si prácticamente creyéramos todo lo que beneficia nuestras propias vidas tendríamos que entregarnos a toda clase de fantasías sobre los asuntos de este mundo y a toda clase de supersticiones sentimentales sobre el mundo futuro (1907, p. 521).

Por lo visto, aún cuando James defiende una interpretación *instrumentalista* de la verdad, no por ello deja lugar a que cualquier tipo de fantasía se proponga como verdadera. De hecho, James intentará por todos los medios evitar caer en el subjetivismo. De aquí, pues, que una creencia no se convierte en verdadera *sólo* porque tiene una utilidad para *mí*. La utilidad a la que James hace referencia no es meramente individual y menos aún, es entendida a corto plazo. Resume García Suarez una buena forma de entender el concepto de utilidad en James:

Una idea puede ser útil de varias maneras. Puede ayudarnos a manipular los objetos del mundo, puede permitir la comunicación con nuestros semejantes, puede llevar a predicciones exactas, puede contribuir a explicar la conducta de los demás, etc. La utilidad debe entenderse como utilidad *a la larga*. En otras formulaciones de su posición, James hace equivaler lo verdadero con la creencia cuya adopción tiene ‘buenas’ consecuencias prácticas, o con aquella que es ‘eficaz’ (1997, p.211).

En este sentido, una idea no se acepta sólo porque uno quiere que sea cierta sino que debe adecuarse a verdades ya conocidas y las conclusiones deducibles de ellas. En relación con esto último, dice James que una idea nueva “preservará la vieja provisión de verdades con un mínimo de modificación, ensanchándolas lo suficiente para hacer admitir la nueva”(1907, p.513), y más adelante afirma que “lo que nos conviene es verdadero, a menos que la creencia no entre en conflicto incidentalmente con otra ventaja vital”(p. 520).

Una consecuencia que se infiere de lo anterior es que la verdad se inscribe, ineludiblemente para James, dentro de una *práctica pública*. Hay, en cierta medida, el reconocimiento de una dimensión social y colectiva en la búsqueda del conocimiento y la verdad, que James

nunca niega.<sup>99</sup> Es más, en relación con el carácter intersubjetivo de nuestras creencias, James afirma:

En última instancia, pues, creemos que todos conocemos, pensamos y hablamos sobre el mismo mundo porque creemos que poseemos en común nuestros perceptos. Y creemos esto porque los perceptos de cada uno nos parece que están cambiando a consecuencia de los cambios en los perceptos de los otros. (...) Si dos hombres actúan de igual modo sobre un percepto creen sentir lo mismo acerca de él; si no es así sospechan que lo conocen de modo diverso (1909<sup>a</sup>, pp.849-850).

Y efectivamente, James sostendrá que si nuestras creencias son intersubjetivas será porque compartimos un *mundo en común* y lo cierto es, que la mayoría de las veces, compartimos los mismos perceptos donde comienzan y terminan nuestras creencias. Obviamente, entendiendo por ello que:

no es una cuestión formal, sino una cuestión exclusivamente de hecho empírico, si, cuando usted y yo decimos conocer el “mismo” Memorial Hall, nuestras mentes hacen término a o en un percepto numéricamente idéntico. Obviamente como una simple cuestión de hecho no lo hacen. Aparte de la ceguera de los colores y otras tales posibilidades, vemos el Hall desde diferentes perspectivas. Usted puede estar en uno de sus lados y yo en el otro (1904<sup>b</sup>, p.1178).

Habiendo despejado esta crítica y advertido el malentendido que escondía, podemos mencionar como otra objeción típica que se le suele hacer a James, la siguiente: al ligar la noción de verdad con su *proceso de verificación*, James confunde la definición de la verdad (que es absoluta y eterna) con su proceso de demostración o justificación (que es transitorio y relativo a una audiencia).<sup>100</sup> Y el problema es que, en tanto no define la verdad en sí misma, cae inevitablemente en un *relativismo* que acepta por verdadera a cualquier teoría que encuentre justificación según los criterios de alguna comunidad en particular.

---

<sup>99</sup> Ciertamente la dimensión social de la verdad no es concebida por James de la misma forma que por Peirce o Dewey. En estos últimos autores, la comunidad de investigadores juega un rol de vital importancia que en James no se evidencia de manera alguna.

<sup>100</sup> Esta crítica se puede rastrear en el sexto "malentendido sobre el pragmatismo": el pragmatismo no explica qué es la verdad, sino sólo como se llega a ella (James, 1909<sup>a</sup>, p. 926).

Respecto a esta cuestión, James se empeña en demostrar que él no confunde *verdad* con *verificación* sino que crea una estrecha conexión entre ambos conceptos. Según su parecer, concebir a la verdad como una meta no independiente de la investigación o del proceso de verificación no implica de ninguna manera aseverar que la verdad se *reduce* a su proceso de justificación. Mientras que sostener esto último sí involucra un marcado relativismo (en tanto la justificación podría aparecer como relativa a una audiencia en particular), sostener lo primero sólo queda comprometido con un antropocentrismo que meramente señala que toda actividad humana, por ser humana, involucra inevitablemente la actividad del hombre.<sup>101</sup>

En relación con esta misma crítica, otro de los puntos que se le cuestiona a James es que se contradice al identificar la verdad de una creencia tanto con su *actual* verificación como así también con la *mera posibilidad* de verificación y hasta la ausencia de verificación. Pero, frente a esta crítica, cabe destacar que no hay contradicción alguna en el pensamiento de James. Ciertamente, en algunos lugares, James menciona que una idea se vuelve verdadera en su proceso actual de verificación; y en otros, relativiza su postura y sostiene que nuestras creencias "pasan" mientras que nadie las ponga a prueba (*cf.* 1907, p. 576). Sin embargo, y lejos de ser contradictorio, es sumamente comprensible que James no pretenda poner a prueba real todas las ideas para concebirlas como verdaderas.

La justificación de esta decisión es doble: por un lado, James reconoce que hay ideas verdaderas que no admiten un careo directo con la realidad. En estos casos, debemos recordar que la verdad es esencialmente una "cuestión de orientación", y por lo tanto, debemos reconocer que en tanto diversos tipos de creencias (religiosas, morales, científicas, de sentido común, etc.) nos permiten orientarnos en la realidad también nos proporcionan las mismas ventajas y solicitan nuestro reconocimiento como verdades. Por otro lado, hay creencias -totalmente verificables- que no necesitan de una verificación actual ya que se van instalando en los asuntos usuales de la vida y su verdad descansa en su mayor parte sobre su *sistema de crédito*.

---

<sup>101</sup> *Cfr.* James, *A Word More About Truth* en James, 1909<sup>a</sup>, pp. 897-908.

Respecto de estas -y otras- objeciones a la teoría de la verdad jamesiana, Dewey reflexiona:

[S]e le acusa [a James] de subjetivismo extremo, de fomentar el que las preferencias personales apisonen todo control objetivo. Ahora bien, lo que suscitan aquellas palabras es primordialmente una cuestión de hecho, no de doctrina. ¿Hay o no hay un factor personal en la evaluación de lo que es verdadero? Si lo hay, el pragmatismo no es responsable de haberlo introducido. Si no lo hay, entonces tiene que ser posible refutar el pragmatismo apelando a hechos empíricos, en vez de maldecirlo por subjetivista [...] Mientras sigamos ignorando este factor, sus efectos serán perniciosos, no porque él mismo lo sea, sino porque, al germinar en la sombra, carece de responsabilidad y de controles. El único modo de controlarlo es reconociéndolo (1916, p.96).

Teniendo en cuenta las palabras de Dewey, puede decirse que, en el pragmatismo humanista de James no hay criterios exclusivos de verdad: la utilidad, la adecuación, la coherencia, la satisfacción y la verificación son algunos de los criterios apropiados para la determinación de la verdad de una creencia. Pero no son los únicos posibles. En última instancia, y en tanto *la verdad es una especie de lo bueno*, nuestra decisión respecto de aquello que llamamos verdadero radica en una *apuesta moral*.

## Capítulo VIII

### Notas sobre el *sentido gnoseológico*



Tal como hemos planteado en la introducción a este trabajo, aunque James se ubica sin problemas bajo la tradición empirista, su concepción particular de la experiencia tiene muchos puntos de diferencia respecto de la sostenida por los empiristas clásicos (Locke, Berkeley, Hume). Como veremos en breve, James sostiene una *concepción de experiencia más rica y totalizante* que la concepción (de carácter atomista) del empirismo tradicional. Esta riqueza tiene que ver con lo siguiente: "el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos,

carece de una base tan materialista como el empirismo común" (1907, p. 518). En este sentido, diremos que mientras que para el empirismo tradicional la importancia de los hechos es fundamental en tanto permiten explicar el origen (y la validez) de nuestras ideas; para James, los hechos importan por otras razones: fundamentalmente, en tanto los efectos de nuestras creencias que nos permiten dar continuidad al *proceso de la vida humana*.

En relación con esto, Waldenfels (2004) sostiene que el pensamiento de James –al igual que el de Bergson- puede incluirse en una *filosofía no empírica de la experiencia*. Dice al respecto:

Tal filosofía pugna por una sólida concepción de experiencia, es decir, por una experiencia que no solamente proporcione datos, sino que se organice, se estructure y se proyecte a sí misma sin tener que basarse en una legitimación positiva (...). No se trata solamente de evitar los escollos de un racionalismo y de un empirismo debiendo y recortando de ambos lados, sino más bien de relativizar la presunción de legitimidades a priori y hechos a posteriori como tales en favor de un acontecer que abre su propio paso, y literalmente, *experiencia algo* (p. 140).

Teniendo presente esta sugerencia, a continuación indagaremos en el concepto de experiencia jamesiano con vistas a mostrar su relevancia a la hora de explicar uno de los sentidos más importantes de su humanismo: su *sentido gnoseológico*. Advertiremos que, desde tal sentido, quedará privilegiada la *dimensión vital y personal* del conocer.

### **8.1. Empirismo radical y experiencia pura**

El empirismo que James sostuvo en *Principles of Psychology* no fue lo suficientemente radical pues todavía aceptaba una especie de dualismo entre “cosas” y “pensamientos”. Aunque sostenía que los pensamientos eran continuos, todavía quedaba la posibilidad de que las cosas mismas fueran discontinuas. Esta posibilidad se derrumba tan pronto como James se hizo *empirista radical* y acepta la idea de una *experiencia pura*.

Faerna (1996) reflexiona al respecto:

La falta de un análisis satisfactorio de la facultad cognoscitiva humana se le hizo patente a James mientras trabajaba en sus *Principios de psicología*, en la década de 1880. El hecho de que el conocimiento ponga en relación a la mente con algo que no es mental indicaba para él que se trataba de un tema más allá

del alcance de la psicología, y por esta razón quedó fuera de los *Principios*. Así se vio conducido hacia un tratamiento filosófico de la cuestión (p. 116).

Su artículo titulado *Does Consciousness Exist?*(1904<sup>a</sup>) y *A Word of Pure Experience* (1904<sup>b</sup>) (ambos artículos publicados en su obra póstuma *Essays in Radical Empirism* (1912)) son claves para comprender los cambios que James introduce respecto de su concepción de la experiencia (y por consiguiente, del conocimiento).<sup>102</sup> Allí, James extenderá la doctrina de la continuidad de la conciencia a la experiencia.<sup>103</sup>

La llamada tesis del *empirismo radical* consta de un postulado, la enunciación de un hecho, y por último, una conclusión generalizada:

El postulado dice que las únicas cosas que se debatirán entre filósofos serán cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia (...) La enunciación de un hecho consiste en que las relaciones entre las cosas, tanto las copulativas como las disyuntivas, son un asunto de tan particular y directa experiencia, ni más ni menos, como las cosas mismas. La conclusión generalizada se refiere a que, por lo tanto, las partes de la experiencia se mantienen unidas entre sí por relaciones que en sí mismas son partes de la experiencia. El universo directamente aprehendido no necesita, en suma, ningún apoyo extraño metaempírico porque posee en sí mismo una estructura concatenada o continua (1909<sup>a</sup>, 826).

Por lo que podemos advertir, para que un empirista sea radical debe pretender encontrar en la experiencia inmediata sensible todos los elementos y conexiones de lo real. La esencia del empirismo radical, por tanto, es que *nada puede trascender la experiencia humana*.<sup>104</sup> Ello implica, obviamente, que las relaciones que conectan experiencias son tan reales y experimentables como las cosas mismas. Imágenes, cosas y relaciones no sólo están formadas por la misma materia prima sino que asimismo son todas experimentables en el

---

<sup>102</sup> Cabe destacar que las reflexiones en tales textos atañen exclusivamente al ámbito *epistemológico* y no ontológico. Sin embargo, aunque en este momento nos sea necesario diferenciar el sentido gnoseológico del humanismo de James de su sentido ontológico, más adelante daremos cuenta que ambos sentidos se complementan y ayudan a la plena comprensión del humanismo jamesiano.

<sup>103</sup> Insistiremos con Perry que esta extensión de la doctrina de la continuidad de la conciencia a la experiencia no significa que ambas abarquen el mismo campo. Aunque James es algo ambiguo en este tema, se supone que la noción de experiencia abarca *algo más* que las noticias llevadas por la sensación a la conciencia (*cf.* Perry, *op. cit.*, p. 93,98-99).

<sup>104</sup> Dada esta reflexión, Kolakowski (1979, p. 189) ha puesto de manifiesto ciertas semejanzas existentes entre el Empirismo Radical de James y el Empiriocriticismo de E. Mach y R. Avenarius.

torrente del pensamiento, el cual les asigna una coloración íntima que las diferencia.

Resume James:

Para ser radical, un empirismo ni puede admitir en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluir ningún elemento que sea directamente experimentado. Para tal filosofía, las relaciones que conectan las experiencias deben ser en sí mismas relaciones experimentadas, y cualquier tipo de relación experimentada debe ser considerada "real", como cualquier otra cosa dentro del sistema. Los elementos pueden ser efectivamente redistribuidos, el lugar originario de las cosas puede ser dispuesto correctamente, pero debe encontrarse un lugar para cada tipo de cosa experimentada dentro del orden filosófico final (1904<sup>b</sup>, p. 1160).

Ahora bien, en relación con esta tesis de la existencia y sentimiento real de las relaciones -que pocos escritores han admitido-, James expresa enfáticamente en *The Meaning of Truth*:

El gran obstáculo para el empirismo radical en el espíritu contemporáneo es la arraigada creencia racionalista de que la experiencia, como inmediatamente dada, es totalmente disyuntiva y no copulativa y que debe existir una acción unificadora más alta para construir un mundo a partir de esta separación(1909<sup>a</sup>, pp.826-7).

Tal como podemos apreciar, James defiende -ligada a la tesis del empirismo radical- la noción de *experiencia pura*. Con el concepto de *experiencia pura*, la *experiencia* deja de ser entendida como algo dado, estático, estructura acabada frente a un sujeto, para comenzar a ser entendida como *lugar de interacción*, de intercambio. Más precisamente, James sostendrá que hay "solamente un tejido primo o materia prima" del cual está formado todo el mundo y que el conocer no es otra cosa que un tipo de relación entre dos partes de esta misma materia prima. La experiencia no es, por lo tanto, ni física ni mental. De aquí que, la clásica distinción entre *sujeto y objeto* deja de tener relevancia ontológica para tener mera relevancia *funcional*. En este sentido, lo que en cada caso entendemos por subjetivo u objetivo es, en última instancia, un atributo funcional de una realidad que no es ella misma auto-escindida.

En síntesis, la experiencia es pura porque toda interacción se entiende como diferentes relaciones entre partes de la *misma* experiencia. Y en tanto pura, la experiencia es *neutral*<sup>105</sup> y monista<sup>106</sup>.

Dice James respecto de su definición de *experiencia pura*:

Mi tesis es que si partimos del supuesto de que en el mundo sólo hay una substancia o materia prima, materia de la que se componen todas las cosas y que si llamamos "experiencia pura" a esta materia, entonces se puede explicar fácilmente el conocimiento como un tipo concreto de relación de unos con otros, en la cual pueden entrar partes de experiencia pura (1912, p. 4).

Una consecuencia sustancial de la aceptación y compromiso con este universo de la experiencia continua será que James logra formular una concepción no artificial de las relaciones entre el cognoscente y lo conocido. Argumenta James:

A través de la historia de la filosofía el sujeto y su objeto han sido tratados como entidades absolutamente discontinuas, y enseguida, la presencia del objeto en el sujeto, o la "aprehensión" por aquel de éste, ha asumido un carácter paradójico que para ser superado ha llevado a inventar todo tipo de teorías. Las teorías más representativas establecieron una "representación" mental, "imagen", o "contenido" en el vacío, como una especie de intermediario. Las teorías del sentido común dejaron el vacío intocable, declarando a nuestra mente capaz de salvarlo mediante un salto auto-trascendente. Las teorías trascendentalistas consideraron imposible de atravesar por cognoscentes finitos, y presentaron un absoluto para representar el acto de saltar. En todos estos casos, en el mismo seno de la experiencia finita, cada conjunción requerida para hacer inteligible la relación es dada en plenitud (1904<sup>b</sup>, p. 1165).

Dicho en otras palabras, la relación entre lo cognoscente y lo conocido puede ser formulada como algo único, visto en dos lugares diferentes -en tanto entra simultáneamente en dos

---

<sup>105</sup>La teoría de las "entidades neutras" es una doctrina afín a la del empiriocriticismo de Mach y de Avenarius.

<sup>106</sup> Tal como veremos confirmado más adelante, el *monismo epistemológico* jamesiano será compatible con su *pluralismo ontológico*. ¿Cómo? Fundamentalmente, hay que comprender que ni con la noción de empirismo radical ni con la noción de experiencia pura, James se está refiriendo a la realidad transempírica. En este sentido, mientras el ámbito de aplicación de la tesis del empirismo radical es estrictamente epistemológico; el de pluralismo será ontológico.

procesos diferentes: un proceso interno o psíquico (lo vivido) y un proceso externo (lo dado). Afirma James:

Como “subjetiva” decimos que la experiencia representa; como “objetiva”, que es representada. Lo que representa y lo que es representado es aquí numéricamente lo mismo, pero debemos recordar que ningún dualismo, el de ser representado o el de ser representante, reside en la experiencia per se. En su estado puro o cuando se consideran aislados, ella no es auto escindida en un intraconsciente y lo que esta fuera de la conciencia. Su subjetividad y objetividad son únicamente atributos funcionales (1912, p.23).

Repitamos la idea fundamental del extracto anterior: *ningún dualismo reside en la experiencia per se*. La experiencia como totalidad está cerrada en sí misma y no se apoya en nada fuera de ella misma. Ciertamente, existen objetos que nos trascienden a nosotros mismos, pero no trascienden nuestra experiencia en tanto experiencia. Y eso significa que no hay ninguna entidad transempírica -en tanto polo irreconciliable- que fundamente nuestro saber acerca de la realidad ni que tampoco hay ningún tipo de *intermediarios* para el conocimiento. No obstante, cabe destacar que dada esta *unidad experiencial*, la misma habilita diferentes tipos de relaciones entre sujeto y objeto. Tal como veremos en el próximo apartado, podremos diferenciar, en principio, dos tipos de experiencias: la *experiencia (y conocimiento) perceptual* de la *experiencia (y conocimiento) conceptual*. En ninguno de los dos casos, el conocimiento apunta a ningún tipo de procedimiento mágico o autotranscendente, sino a un proceso continuo, humano.

Ahora bien, lo que enfatiza el empirismo radical de James al vincular íntimamente las nociones de realidad, experiencia y conocimiento no será tanto la posibilidad de reducir una noción a la otra sino fundamentalmente, argumentar en contra de la *concepción espectadora* del conocimiento. Conocer no es contemplar el mundo sino *intervenir* en él.

Por otro lado, es lícito señalar que James no está argumentado con su tesis del empirismo radical ni con su noción de experiencia pura nada respecto de la existencia de una realidad independiente. Recordemos que su interés, al postular tales tesis, es estrictamente epistemológico y no ontológico. En este sentido, James está únicamente interesado en plantear que nada podemos *saber o decir acerca* de la realidad fuera de nuestros sistemas perceptivos e interpretativos. En otras palabras, fuera de nuestras demandas, la realidad

independiente no tiene ningún valor para los hombres. De aquí que, en tanto no podemos distinguir lo real de nuestras huellas sobre lo real, se deriva el *inmanentismo de James*.

Cabanchik (2005) dilucida claramente en que consiste *el principio de inmanencia* vigente en el pragmatismo de James. Afirma: “El principio de inmanencia dice que no es posible extraer sentido, conocer realidades y fundar verdades a partir de una instancia completamente independiente de toda determinación simbólica y conceptual” (p. 62). Será por ello que James afirma que:

Llamar a mi presente idea de mi perro, por ejemplo, cognitiva del perro real significa que, tal como el actual tejido de la experiencia está constituido, la idea es capaz de hacerme seguir una cadena de otras experiencias que vayan de una a otra hasta terminar por fin en vívidas percepciones sensoriales de un salto, ladridos, un cuerpo peludo (1909<sup>a</sup>, p. 893).

En este sentido, desde el inmanentismo jamesiano, podemos concluir que la experiencia no es simplemente *experiencia del mundo de los sentidos* sino *experiencia del mundo con sentido*.

De aquí, pues, que con el empirismo radical -y ahí está la clave principal de lectura del sentido gnoseológico del humanismo de James- se enfatiza el papel *emprendedor, eficiente y dinámico* del sujeto en el conocimiento: mientras que el empirismo tradicional reducía una función activa del sujeto del conocimiento a una mera composición -a través de la memoria y la imaginación- de algo externo; el *empirismo radical* de James afirma y realiza la figura del hombre como aquel que *experimenta* y en consecuencia, otorga sentido y orientación a sus acciones con vistas a alcanzar sus propios intereses.

Dada esta descripción del empirismo radical, queda establecida su relación con el *humanismo*. Tal relación se evidencia en la siguiente descripción del humanismo que James realiza en el capítulo VII de *Essays in Radical Empirism*. Allí, expone:

El servicio esencial del humanismo, como yo considero la situación, es haber visto que aunque una parte de nuestra experiencia pueda apoyarse en otra para constituir la en lo que es en alguno de los varios aspectos en los que ésta

pueda ser considerada, la experiencia como un todo es auto-contenedora y no se apoya en nada (1912, p. 193).

Y en *The Meaning of Truth*, agrega:

El humanismo desea que la experiencia finita se apoye en sí misma (1909<sup>a</sup>, p.875).

Esta fuerte presencia de la *indeterminación* en el ámbito del conocimiento, unida a la liberación de misterios metafísicos, paradojas y consecuencias nefastas de las clásicas teorías representacionistas, nos acercan a lo verdaderamente importante para James: la *experiencia vivida*.

## 8.2. De los conceptos a las sensaciones

Según James, la base fundamental sobre la que se inicia el proceso cognoscitivo es la *sensación (feeling)*. Pero, ¿qué debemos entender por sensación? La sensación, para James, es *la simple cualidad del mundo*. Veamos cómo la describe:

Para conocer debe haber algo que sea conocido. ¿Qué habría allí, según lo que estamos suponiendo? Podría contestarse: “el contenido q de la sensación”. Pero, ¿no parece más apropiado llamarla la *cualidad* de la sensación que su contenido? ¿No sugiere la palabra “contenido” que la sensación como acto se ha vaciado a sí misma de su contenido como objeto? ¿Sería lícito asumir tan rápidamente que la cualidad q de una sensación es una y la misma que la sensación de la cualidad q? (...) Pero acercándonos aún más a los usos de la vida cotidiana daremos el nombre de conocimiento al de las “realidades”, significando por ellas cosas que existen independientemente de la sensación mediante la que las conocemos. Si el contenido de la sensación no existe en ninguna parte del universo fuera de la sensación misma, y muere con la sensación, la costumbre común rehúsa llamarlo realidad y lo considera despreciativamente como un rasgo subjetivo de la constitución de la sensación, o a lo sumo como el sueño de la sensación.

Para que una sensación sea cognoscitiva en el sentido específico debe ser, pues, autotranscendente; (...) “La realidad” se ha convertido en nuestra garantía para llamar cognoscitiva a una sensación; pero, ¿en qué consiste nuestra garantía para llamar realidad a algo? La única respuesta es: la fe del crítico actual o del investigador. (...) Negamos que existe la función de conocimiento en cualquier sensación cuya cualidad o contenido no creamos que exista fuera de aquella sensación tanto como en ella (1909<sup>a</sup>, p. 835).

Lo que James quiere destacar con estas palabras es la *dimensión cognoscitiva de la sensación*. Y tal dimensión cognoscitiva se evidencia cuando pensamos la *sensación de q* en su conexión con el mundo. Para comprender mejor esta idea, resulta oportuno hacer referencia a la adhesión jamesiana al *realismo natural*.<sup>107</sup>

En relación con este tipo de realismo con el que James se compromete, es importante realizar algunas precisiones para así poder diferenciar su posición en la clásica polémica entre realistas y antirrealistas. En primer lugar, desde el realismo natural, James sostendrá que existen objetos externos y relaciones entre objetos externos a los cuales accedemos directa y naturalmente. Además, con esta posición, James se acerca a la defensa de un *realismo del sentido común* y se opone claramente al llamado realismo metafísico. En segundo lugar, el realismo jamesiano niega la distinción kantiana entre realidad y apariencia. Con esta negación, el compromiso de James con la tesis de la “independencia de la realidad” se relativiza ya que no hay forma alguna de conocer el mundo tal como es independientemente de los intereses de la comunidad que lo describa. Ratifica James:

cuando hablamos de realidad “independiente” del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien a alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes que se haya suscitado creencia alguna sobre tal presencia, antes que se haya aplicado cualquier concepción humana. El límite meramente ideal de nuestras mentes es lo que es evanescente y mudo. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos es siempre un sustituyo de ella que el pensar humano ha peptonizado y cocido previamente para nuestro consumo (1907, p.595).

Con ello, queremos significar que, en el caso de la percepción, la misma no refiere a la mera comprobación de que existen hechos externos, fríos o neutros sino, fundamentalmente, que las cosas externas se presentan directamente ante los hombres como sucesos vivos, urgentes y útiles.

---

<sup>107</sup> James utiliza dicho término en *A Word of Pure Experience*. Afirma en dicha obra: “dejemos que el realismo natural pase por posible. Vuestra mente y la mía pueden terminar en el mismo percepto, no meramente en contra de él, como si fuera una tercera cosa externa, sino insertándolas en él y uniéndose con él, tal es el tipo de unión conjuntiva que parece experimentarse cuando un término perceptual “realiza”. Incluso así, dos cuerdas pueden abrazar el mismo montón, y no tienen por qué tocar ninguno de los dos la parte del otro, excepto ese montón, al que la otra cuerda está sujeta” (1904<sup>b</sup>, p.1178).

Una aclaración más: el *realismo natural* jamesiano no debe confundirse con un mero *realismo directo*. Aunque con ambas nociones se admita un compromiso con la idea de que los objetos de la percepción son cosas externas- podemos mencionar la siguiente diferencia: mientras que para el realismo directo, la realidad externa es la causa de intermediarios epistemológicos; para el realismo natural, no. Esto quiere decir que, para James –ni en el conocimiento perceptual ni el conceptual<sup>108</sup>- hay intervención de intermediarios cognitivos (como imágenes mentales, datos de los sentidos, etc). En ambos casos la aprehensión del conocimiento es *natural*.

Teniendo en cuenta esto, desde el realismo jamesiano, el conocimiento deja de ser considerado un problema al cual sería necesario brindar una respuesta respecto de su naturaleza, alcance y posibilidad (tal como suponen la clásica posición realista e idealista), y pasa a considerarse una relación u evento natural y continuo entre el hombre y el mundo. Y en dicha relación, tal como lo enseña la *máxima pragmatista*, la captación (y concepción) del objeto sólo se produce a partir de sus resultados prácticos esperados en la experiencia.

Sinteticemos, pues, la enseñanza de James respecto de la sensación: las sensaciones –aunque mudas<sup>109</sup>- constituyen una *forma de conocimiento del mundo*: nos permiten, pues, manipular objetos y circular en el medio con cierta familiaridad. En la sensación, la experiencia es *revelación* y el conocimiento es *inmediato*. En breve, James sostiene que la sensación no es un simple requisito para el conocimiento. Por el contrario, la sensación es un tipo de *conocimiento*: *el conocimiento de tipo-intimidad (knowlegde of acquaintance)*. En este tipo de instancia cognoscitiva no hay inferencias de ningún tipo. No hay distancia entre la “sensación de algo” (fenómeno interno) y el “algo” (cosa externa). Sentimos “hechos de afuera” y no meros “datos sensoriales privados”. Dicho en otros términos: sentimos, *directa y naturalmente*, el mundo. Y siguiendo a Peirce, no hay signos sino sólo

---

<sup>108</sup> Cabe señalar que Putnam no estaría de acuerdo con esta lectura de James. A su parecer, James fue un realista (directo o natural) respecto de la percepción pero no respecto de los conceptos. *Cfr.* Putnam, “James’s Theory of Truth”, p. 183.

<sup>109</sup> Dice James respecto del *mutismo de las sensaciones*: “Una sensación es como un cliente que ha dejado su caso en manos de un abogado y después tiene que escuchar pasivamente en la audiencia la exposición de sus asuntos, séale o no agradable, de la manera que el abogado entiende más favorable” (1907, p. 594).

cualidades primarias y secundarias. *La inmediatez de la experiencia nos une, pues, al flujo inestable y continuo de la vida.* De aquí que, aunque particular, la experiencia en la percepción no sea atomizada, sino compleja, interrelacionada.

Ahora bien, en tanto el fenómeno inmediato de la conciencia no es jamás (en un adulto) una sensación simple y pura, hablaremos de *percepción* para referirnos a este contacto y registro primero y privilegiado del mundo. Sensación y percepción, pues, son dos términos que no expresan diferentes hechos mentales sino que difieren en la cercanía y en los datos del objeto que nos ofrecen: si el objeto se nos presenta como simple cualidad, es pura sensación; si el objeto se nos presenta como una totalidad, estamos frente a una percepción. Según James, toda percepción envuelve siempre una sensación y, en la vida adulta, no hay sensación sin percepción.

Por otro lado, cabe diferenciar a las sensaciones (y a los perceptos) de las llamadas *emociones*. Su diferencia sustancial radica en que las sensaciones, a diferencia de las emociones, no se ven modificadas por la presencia o ausencia de objetos, razones o creencias. Por el contrario, en tanto una emoción es generada por una razón o creencia ante determinado objeto, la misma puede cambiar o desaparecer si cambian las creencias respecto de ese algo/alguien. Una sensación o percepción, no. En este sentido, podríamos afirmar que las sensaciones (y percepciones) gozan de mayor nivel de autonomía respecto de nuestras creencias. Autonomía que es sólo relativa a su aparición aunque no del concepto elegido para racionalizarla, analizarla y finalmente, hacerla experiencia compartida.

Realizadas tales aclaraciones, avancemos. Junto a este primer tipo de conocimiento, James destaca la importancia de otro tipo de conocimiento: el *conocimiento conceptual (knowlegde about)*. La función principal del conocimiento conceptual consiste en ayudarnos a adaptarnos de una forma más eficaz a un medio más complejo. De aquí que, lejos de desempeñar una función puramente teórica y especulativa, el conocimiento conceptual es sumamente importante a la hora de actuar. Mediante conceptos, comparamos, establecemos diferencias, similitudes y clasificamos. Dice James:

con los conceptos podemos salir a la caza de lo ausente, alcanzar lo remoto, doblar este u otro camino, torcer nuestra experiencia y hacerle confesar a dónde nos lleva (1911, p. 1015).

He aquí, pues, los dos modos de conocer: *el conocimiento perceptual y el conocimiento conceptual*.<sup>110</sup> Las diferencias entre ambos son significativas: mientras la percepción es continua y no significa nada por sí misma, los conceptos son discretos y significan “esto” o “aquello” según la definición o el juicio en el cual se los utilice. Por otro lado, mientras que el conocimiento dado por la percepción se agota en el aquí y ahora (es mera presencia), el conocimiento conceptual abarca situaciones pasadas y futuras (en tanto resulta un sustituto de la presencia directa). Una diferencia más: el percepto se nos impone como un flujo constante y móvil de cualidades sensibles en el ámbito experiencial; el concepto, por su parte, es el resultado de un proceso ligado a la interpretación de cierta información perceptiva y a la selección de algunos rasgos del objeto con la finalidad de poder interactuar con él en una diversidad de situaciones posibles. En este sentido, mientras que el conocimiento perceptual no puede ser calificado –en sentido estricto- de conocimiento verdadero o falso; el conocimiento conceptual, exige pensar en la verdad y en la falsedad.

Ahora bien, más allá de estas diferencias, sostiene James:

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

---

<sup>110</sup> La distinción entre ambos tipos de conocimientos es tomada de John Grote. Y las obras donde James, principalmente, trata dicha distinción son: *Principles of Psychology* (cap. XII y XVII), *Talks to Teachers on Psychology* (cap. XIII) *and to Students on Some of Life's Ideals* (cap. II), *A Pluralistic Universe* (lecture VI y lecture VII), *The Meaning of Truth* (cap. I y II) y *Some Problems of Philosophy* (cap. IV, V y VI). Dicha distinción no es asimilable a la distinción de B. Russell entre conocimiento directo y conocimiento por descripción: mientras para James tenemos conocimiento directo de objetos, para Russell sólo tenemos conocimiento directo de los datos de los sentidos. Cfr. Russell, B., “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” en *The Problems of Philosophy*, New York, Henry Holt and Co., 1912. pp. 72-92.

adjetivos y verbos para identificarlas cuando las encuentran en otra parte (1911, p.1007).

Teniendo en cuenta esto, la relación y la valoración que James hace de cada uno de estos tipos de conocimientos ha resultado -en general, para el lector ingenuo de su obra- imprecisa y confusa. Veamos en qué consiste la ambigüedad de la postura jamesiana.

En general, James parece sostener que *ambos tipos de conocimiento se complementan* y por lo tanto, que ninguno puede reemplazar ni superar al otro en ningún sentido imaginable. Perceptos y conceptos cubren sus deficiencias mutuamente. Más aún, James asevera que no hay conocimiento directo puro ni conocimiento conceptual puro y por lo tanto, ninguno puede comprenderse sin el otro. Cada uno de estos tipos de conocimiento remite al otro necesariamente. Perceptos y conceptos, pues, se impregnan y confunden mutuamente. Dice James:

El mundo de nuestra vida práctica es tal que, salvo por la retrospectión teórica, no podemos desentrañar las contribuciones del intelecto de aquellas de los sentidos. Se encuentran como el ruido de un disparo de fusil en las montañas, envuelto y confundido por el eco de cada pliegue (*op.cit.*, p.1037).

Y en otra parte sostiene:

Es posible, por lo tanto, unirse a los racionalistas permitiendo al conocimiento conceptual bastarse a sí mismo, mientras que al mismo tiempo coincidimos con los empiristas al sostener el valor pleno de tal conocimiento sólo se consigue combinándolo con la realidad perceptual de nuevo (pp. 1010-1011).

Y en esta mutua relación, ambos tipos de conocimientos se enriquecen y potencian: la sensación impulsa nuestro pensamiento y nuestro pensamiento enriquece nuestras sensaciones. Dicho en otros términos, mientras más sensaciones recibimos, más material tenemos para conceptualizar; mientras más conceptualizamos, nuestra percepción se agudiza y percibimos con mayor detalle.

Ciertamente esta interdependencia parece equilibrada pero es posible apreciar que, en ocasiones, James establece una *dependencia más fuerte de los conceptos respecto de las sensaciones*. Esta dependencia se explica, fundamentalmente, en tanto James reconoce que los conceptos no tienen una función específica: su misión más importante radica en guiarnos hacia los perceptos, ya que los perceptos son la “roca estable” del pensamiento. De hecho, en tanto el conocimiento puramente contemplativo o desinteresado no existe y todo conocimiento es con vistas a la acción, el conocimiento conceptual no puede nunca reducirse a la mera enunciación de un conjunto de reglas o procedimientos abstractos. Es imprescindible saber cómo usar las reglas y no solo poseerlas. Dicho brevemente: los conceptos nacen en los perceptos y mueren en ellos. La consecuencia que se deriva directamente de lo anterior marca una asimetría entre ambos tipos de conocimientos: mientras es posible tener conocimiento perceptual sin tener conocimiento conceptual; todo conocimiento conceptual implicaría -en algún momento- algún tipo de conocimiento perceptual.

No obstante, a pesar de la preeminencia otorgada al conocimiento perceptual, James reflexiona también sobre la *importancia indiscutida del conocimiento conceptual*. Ciertamente, la idea de que los conceptos funcionan únicamente como “planes de acción” -en lugar de quitarle relevancia a los conceptos a la hora de analizar la relación del hombre con la realidad- se la enfatiza. La máxima pragmatista no consiste en otra cosa: en analizar el significado de nuestros conceptos en términos de sus consecuencias prácticas concebibles. En este sentido, los conceptos no son significativos en tanto meras abstracciones (esto conduce a ineficiencia y confusión filosófica) sino en tanto se relacionan directamente con ciertas *consecuencias prácticas*. Afirma James:

Por muy hermosa o de cualquier modo digna de contemplación estática que la parte sustantiva de un concepto pueda ser, se puede sostener naturalmente que la parte más importante de su significación son las consecuencias hacia las cuales nos conduce (1911, p. 1013).

Y serán aquellos conceptos útiles los que se afirmen en el hombre como creencias. James sostiene una concepción instrumentalista de las creencias: las creencias son meros instrumentos o hipótesis que entrañan predicciones. En la medida en que dichas

predicciones se cumplan o no, la creencia resultará verdadera o falsa. Así, las creencias se establecen como el suelo de estabilidad y convicción que rompe con el estado de duda, nos conceden decisión y nos disponen firmemente a la acción.<sup>111</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, y sin negar el aporte de la sensación, el conocimiento conceptual recibe así un aval significativo en tanto provee los elementos indispensables para lidiar con la realidad y acrecentarla. Indubitablemente, es la distancia que toma James respecto de una concepción intelectualista o racionalista de las creencias (que interpreta las propiedades abstraídas y fijadas en los conceptos como las esencias mismas de las cosas) lo que hace que el conocimiento conceptual sea tan bien valorado. Valoración que se evidencia cuando James enfatiza que -desde el inicio- la experiencia se encuentra conceptualizada de alguna manera. Parecería, pues, imposible experimentar la mera percepción y dejarse llevar por el flujo de las sensaciones. No habría lugar para un “afuera” de los conceptos. Señala James:

Tan pronto nos llega, su flujo –el flujo de la sensación- tiende a llenarse de acentos, y estas partes salientes se vuelven identificadas y fijadas y abstraídas, de modo que la experiencia fluye ahora como atravesada por adjetivos y sustantivos y proposiciones y conjunciones (1909<sup>b</sup>, p.783).

Y en este sentido, se podría llegar a concluir que el conocimiento conceptual se basta a si mismo. A nuestro parecer, aunque esta observación es correcta, James la sostiene con cierta nostalgia y apela -cada vez con mayor vehemencia- a la sensibilidad humana para advertir los límites de la conceptualización. Y aquí nos detendremos para expresar con claridad nuestro punto de vista: James sostiene que tanto el conocimiento perceptual como el conocimiento conceptual son importantes en el proceso cognitivo. No obstante, sostendremos que James -desde su humanismo- defiende claramente el *poder de la vida y del flujo de la sensación* por sobre el poder del lenguaje y el conocimiento conceptual. Veamos cómo.

---

<sup>111</sup> Cabe aclarar, sin embargo, que de no cualquier sistema conceptual devienen creencias aceptadas. Solo aquellos que sirven a los fines humanos perduran en nuestro entendimiento. Y su perdurabilidad tampoco es eterna o inamovible. Por el contrario, todas nuestras creencias (y por lo tanto, todos los conceptos) son falibles y reemplazables por nuevas (y mejores) creencias-concepto.

Si nos preguntan: “qué es mejor: ¿vivir o comprender la vida?”, seguramente responderemos lo mismo que James cuando se formuló dicha pregunta en *Some Problems of Philosophy*. Su respuesta fue: “Debemos hacer ambas cosas alternativamente: creer que el hombre se limita a una sola de ellas es pretender cortar con una tijera de una sola hoja” (1911, p. 1020). Ahora bien, si la pregunta fuera la siguiente: *¿Cuándo experimentamos lo real: cuando tenemos un conocimiento conceptual acerca de las cosas o cuando las vivenciamos personal y presencialmente?* La respuesta, en este caso, mientras que desde una lectura estándar del pragmatismo de James se limitaría a repetir la respuesta jamesiana anterior (y sugeriría que necesitamos tanto de los perceptos como de los conceptos para experimentar lo real), desde una lectura humanista del pragmatismo jamesiano, defenderá que no hay *verdadera experiencia de lo real sino sólo mediante la sensación (percepción)*.

James mismo aboga explícitamente por dicha posición cuando sostiene que:

Los rasgos más hondos de la realidad se encuentran sólo en la experiencia perceptual. Solamente aquí nos ponemos en contacto con la continuidad e inmersión de una cosa en otra, sólo aquí conocemos el yo, la sustancia, las cualidades, la actividad en sus diversas formas, el tiempo, la causa, el cambio, la novedad, la tendencia y la libertad. Frente a todos estos rasgos de la realidad, el método de la traducción conceptual (...) sólo puede pronunciar su impotencia y señalarlas como irreales y absurdas (*op.cit.*, p.1031-2).

Y sostiene en *A Pluralistic Universe*:

Comprender la vida por conceptos es detener su movimiento, corándolo en trozos como con tijeras, e inmovilizando dichos conceptos en nuestro herbario lógico donde comparándolos como especímenes secos, podemos establecer cuál de ellos incluye o excluye estáticamente a cuál otro. Este tratamiento supone que la vida ya se ha llevado a cabo, pues los conceptos, siendo vistas tomadas después del hecho, son retrospectivos y post mortem. Aún así podemos sacar de ellos conclusiones y proyectarlos en el futuro. No podemos aprender de ellos cómo la vida se pone a sí misma a andar (1909<sup>b</sup>, p.754).

*La verdadera experiencia es, pues, el ámbito de lo sentido, de lo irreductiblemente concreto y personal.* De aquí, pues, que tal tipo de conocimiento deba ser estimulado y privilegiado por sobre cualquier otro tipo de conocimiento.

El conocimiento que provee la sensación es, pues, *insuperable* y cualquier conceptualización supone –fundamentalmente– una *pérdida*. ¿Por qué? Porque los conceptos son términos discontinuos que solo pueden cubrir una parte segmentada del flujo. Aún cuando tengamos una interpretación instrumentalista de los conceptos, aún cuando su única función relevante sea la de conducirnos a la acción, los conceptos jamás podrán estar a la par de los perceptos. En otras palabras, los conceptos -lejos de permitirnos experimentar lo real- detienen su fluir y lo cortan en trozos discretos, perdiendo así la riqueza del fluir mismo. Lo cierto es que una vez conceptualizada la realidad desde el ámbito social, es muy difícil volver a establecer relaciones íntimas con ella. El hombre se queda atrapado en los conceptos y se separa, cada vez más, de la riqueza y las novedades que la realidad nos ofrece continuamente.

En síntesis, lo más significativo para James es *el plano de la experiencia sentida en el que abundan las diferencias locales y relativas*. En este sentido, el ámbito social aunque sea un ámbito necesario de realización humana, muchas veces nos carga de innumerables prejuicios y (malos) hábitos de acción difíciles de combatir.

Concluye James:

Las maneras absolutamente incorrectas e innecesarias de nuestras disposiciones internas y de nuestros actos externos, cultivadas por la atmósfera social, conservadas por la tradición, idealizadas por muchos como formas admirables de la vida (...)son la suma de lágrimas y fatigas que excede nuestra medida de resistencia (1899, p. 833).

## **Capítulo IX**

### **Notas sobre el sentido ontológico**



La decisión entre ser monista o ser pluralista ontológico es tan importante que James asegura que: "si se sabe si un hombre es un decidido monista o un decidido pluralista, se sabe quizá más sobre el resto de sus opiniones que calificándolo con cualquier otro nombre..."(1907, p.542). De aquí que tal indagación respecto del pensamiento jamesiano

será crucial -a nuestro parecer- para comprender la vinculación de su humanismo con una *concepción meliorista* del mundo y de la vida.

Tal como veremos, la importancia que cobra la defensa del *pluralismo ontológico* dentro del pragmatismo de James surge de su oposición a la siguiente idea: el ser humano se encuentra forzado a actuar (y a creer) de un cierto modo (más bien que de otro) ya que el esquema de las cosas no le deja otra opción. James rechaza dicha idea ya que forma parte de aquella visión racionalista tradicional del universo que sostiene que hay un único mundo real, completo, no sometido al cambio. En contraposición, y en consonancia con su propia concepción de la racionalidad y su empirismo radical, James adhiere al pluralismo y a la idea de que el universo se encuentra “en confección”. De aquí se hace comprensible su caracterización de su filosofía como una *filosofía mosaico*. Sostiene James:

La metáfora sirve para simbolizar el hecho de que la experiencia en sí, entendida libremente, puede crecer por sus bordes. Sostengo que, que un momento de ella prolifera en el siguiente mediante transiciones, sean conjuntivas o disyuntivas, que continúan el tejido experiencial, y que no pueden ser negadas. La vida está en las transiciones tanto como en los términos conectados, a menudo, de hecho, parece estar ahí con mayor énfasis, como si nuestros esfuerzos y salidas hacia adelante fueran la verdadera línea de batalla, como la delgada línea de la llama avanzando a través del seco campo otoñal que el granjero procede a quemar. En esta línea vivimos eventualmente tanto como retrospectivamente. Es "del" pasado, puesto que llega expresamente como la continuación del pasado; es "del" futuro en la medida en que como el futuro, cuando llega, lo habrá continuado (1904<sup>b</sup>, p.1180-1181).

Esto es, el universo se encuentra en un continuo cambio que admite no sólo la independencia y libertad de sus partes sino también la presencia de *novedades* generadoras de nuevas relaciones con lo existente y transformadoras de los vínculos ya establecidos. En este sentido, un universo pluralista permite ilimitadas posibilidades para su realización. Posibilidades todas ellas que dependen, en última instancia, de intereses íntimos, urgentes y/o cotidianos del hombre.

### **9.1. El problema entre lo Uno y lo múltiple**

Siguiendo las reflexiones de Pihlström (2007) sostenemos que no es cierto que el pragmatismo de James repruebe todo tipo de metafísica. Aunque James se ocupa de desacreditar a los sistemas metafísicos tradicionales (de corte hegeliano), hay en James una defensa de una *metafísica con rostro humano*. Desde la cual, se hace comprensible que James se ocupe de aplicar el método pragmático a un problema metafísico que es sumamente importante para él: el *problema entre lo Uno y lo múltiple* (cfr. James, 1904, 1907, 1909, 1911).

Frente a este problema, sobre la hipótesis propuesta por el monismo<sup>112</sup>, esto es, la hipótesis de la Unidad Absoluta, James se cuestiona: *¿cuál es su valor pragmático?*

Para dar respuesta a esta pregunta, James considera tal hipótesis en forma abstracta o general y concluye que sí podemos darle un valor. ¿Cuál? El valor pragmático de la unidad consiste en que presenta a todas las cosas reales como abarcándose unas a otras. Su valor radica, pues, en que “ nombra una parte de los hábitos de la naturaleza, y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que debemos tener en cuenta” (1907, p.603). En otras palabras, su valor práctico, instrumental, radica en la paz mental que nos ofrece: los hombres están seguros de que el mundo en que viven es un mundo sumamente racional, ordenado y bello y que nada de lo que ellos hagan o dejen de hacer afectará dicha armonía. De hecho, los creyentes en lo Absoluto encuentran que su fe los consuela sólo porque pueden olvidar sus miedos “y pronto disfrutar de unas vacaciones morales, y dejar al mundo seguir su propio camino, sintiendo que sus soluciones están en mejores manos que las nuestras y que no nos competen” (1907, p.519).

No obstante, si consideramos la hipótesis monista -ya no abstractamente sino concretamente- tal como lo hace el modo de pensar intelectualista o racionalista, las consecuencias y el valor que se deriva de la misma, cambian. ¿Por qué? Porque desde esta

---

<sup>112</sup> Ciertamente cuando James habla de monismo, está pensando en los seguidores contemporáneos de Hegel, en particular F.H.Bradley y el colega de James en Harvard, Josiah Royce. Lo que no le satisface a James de este tipo de idealismo absoluto es el olvido o reducción de las experiencias concretas en la esfera de las "apariencias" y la concepción del mundo como cerrado, acabado.

hipótesis se supone que el universo es de naturaleza perfecta y acabada y que el hombre y sus experiencias no aportan nada nuevo. El hombre contempla y reflexiona sobre el mundo desde un lugar lejano: nada de lo que el hombre haga o deje de hacer afecta a la armonía, orden y belleza del universo. El intelectualista (o racionalista) supone -además- que puede alcanzar una verdad eterna que nada tiene que envidiarle a la mera práctica exitosa.

Frente a este tipo de monismo, James intentará demostrar que las consecuencias prácticas de tal punto de vista no son reales. La principal acusación de James al monismo radica en su imposibilidad de explicar nuestra conciencia finita y reducirnos, de hecho, a simples objetos de una conciencia omnisciente. De aquí que el valor de la unidad o del monismo se torna sumamente ilusorio y carente de beneficios concretos para el hombre. James concluye, pues, que no se puede acceder directamente a lo absoluto, ni se poseen los medios para imaginar qué es lo que lo absoluto nos ordena.

Explica James:

La filosofía del absoluto coincide con la visión pluralista, con la cual voy a contrastarla en el hecho de que ambas identifican a la sustancia humana con la sustancia divina. Pero en tanto que el absolutismo considera que esta sustancia se vuelve plenamente divina sólo bajo la forma de la totalidad, y que su ser verdadero no es bajo ninguna forma excepto la *forma-todo*, la visión pluralista, que prefiero adoptar, está dispuesta a creer que en última instancia nunca puede haber una forma-todo, que posiblemente nunca se pueda reunir por completo la sustancia de la realidad, que cierta parte va a quedar afuera por grande que sea la combinación, y que una forma distributiva de la realidad, la *forma-cada* es lógicamente tal aceptable y empíricamente tan probable como la forma-todo consentida comúnmente como lo auto-evidente. Si al monismo puede dársele el nombre de filosofía absoluta, a su rival pluralista puede llamárselo empirismo radical (1909<sup>b</sup>, p.645).

En efecto, James vinculará la visión pluralista del universo con su tesis del empirismo radical<sup>113</sup> y argumentará que la *forma-cada* (*each-form*) o forma distributiva en la que se presenta la realidad debe ser aceptada, en principio, en tanto no se contradice con el

---

<sup>113</sup> Aunque James mismo sostendrá que el pluralismo y la tesis del empirismo radical son dos tesis separadas y que es posible ser pluralista sin aceptar las tesis del empirismo radical y el monismo epistemológico, sugiere que, si uno es pragmatista, es más fácil aceptar ambas tesis.

carácter de la realidad tal cual se la experimenta perceptual y conceptualmente. De hecho, y tal como nos enseñó con su monismo epistemológico, aunque experimentamos la continuidad, ésta no es nunca plena y absoluta sino que es frágil y susceptible de cambios.

Dicho en otras palabras, James sostiene que la unidad en la experiencia existe aunque difiera considerablemente de la de los monistas: mientras que los monistas piensan que las cosas están conectadas de una manera última y absoluta, James piensa que la conexión entre todas las cosas existe pero es débil, provisoria y se extiende en varias direcciones. Nada está esencial y eternamente co-implicado. Las relaciones que afectan a las cosas no son totalmente estables. Siempre queda, pues, la posibilidad de aislar ciertos elementos de otros y de formar diferentes tipos de unidades.<sup>114</sup> Ello se debe a que, real o posible, toda relación que establezcan las cosas del mundo entre sí, es *contingente*. Siempre queda, pues, la posibilidad de aislar ciertos elementos de otros y de formar diferentes tipos de unidades. En consecuencia, James asume que la multiplicidad es tan real como la unidad. De aquí que el mundo no pueda ser entendido cabalmente ni bajo el concepto de “multiverso” ni bajo el concepto de “universo”, sino que sólo es comprensible en un movimiento que oscila entre ambos conceptos. Dice James:

El mundo es Uno, por lo tanto, en cuanto lo experimentamos concatenadamente. Uno por las muchas conjunciones definidas con que se nos presenta. Pero también es *no* Uno, debido a las muchas y definidas *disyunciones* que advertimos. La unidad y la multiplicidad se obtienen en formas de nombrarse separadamente. No es ni un Universo puro y simple ni un multiverso puro y simple (1907, pp.550,551).

El pluralismo de James afirma, pues, la realidad de muchas cosas y de muchas relaciones entre ellas. En otras palabras, que el universo sea un universo pluralista quiere decir lo siguiente: las cosas están con otras de muchas maneras, pero nada incluye todas las cosas, ni domina sobre todas ellas.

---

<sup>114</sup> Dice James: “El empirismo radical y el pluralismo defienden la legitimidad de la noción de *algunos*: cada parte del mundo está conectada de algunas maneras, y de algunas manera no, con sus demás partes, y las maneras pueden discriminarse, ya que muchas de ellas son obvias y sus diferencias son observables de un modo obvio”(op.cit., p.666).

Ahora bien, ¿cuál es el valor práctico del pluralismo? Su valor práctico reside -a diferencia del monismo-en permitir no sólo la independencia y libertad de las partes sino también la posibilidad de la presencia de genuinas *novedades* en el mundo. Con esto último queremos señalar que el pluralismo de James es, definitivamente, un pluralismo dinámico, creciente, que sostiene que el universo es imperfecto pero que corrige continuamente su imperfección ya que varía continuamente las relaciones entre sus partes, las cuales dan lugar a la aparición de novedades en el mundo. Novedades que aparecen debido a que la realidad es demasiado rica y diversa para únicamente repetirse.

Y en este sentido, la opción por el monismo posee otra desventaja frente al pluralismo: mientras que el monismo rechaza de manera tajante la posibilidad del cambio y la novedad; desde el pluralismo se acepta la posibilidad tanto de la unidad como de la multiplicidad en el mundo. Resume James:

Nótese aquí el carácter radical del monismo. No es solamente que la separación sea superada por la Unidad, sino que se niega su existencia. No existe la multiplicidad (1907,p. 553).

Y en otra parte afirma:

El punto principal que conviene advertir es que la unidad y la multiplicidad están aquí absolutamente coordinadas. Ninguna es primordial, esencial o más excelente que la otra (1907,p. 546).

Y así queda evidenciada la vinculación jamesiana entre pluralismo y *humanismo*. James sintetiza dicho vínculo con los siguientes términos:

Esta es la filosofía del humanismo en el sentido más amplio. Nuestras filosofías hacen crecer la corriente del ser, añaden a ella su carácter. Son parte de todo lo que hemos encontrado, de lo que nos hace ser (...) Nuestros pensamientos determinan nuestros actos, y nuestros actos redeterminan la naturaleza anterior del mundo. De este modo, la foraneidad es desterrada de nuestro mundo, y lo es

mucho más cuando tomamos su sistema de manera pluralista que cuando lo tomamos de manera monista (1909<sup>b</sup>, p. 774).

Teniendo en cuenta esto último, cabe concluir que el pluralismo jamesiano -sin caer en ningún tipo de absolutismo- imprime cierto carácter *meliorista* a la forma de vida humana al comprometerse con la idea de una realidad siempre creciente, en desarrollo, la cual hoy dista de ser perfecta y final pero nada podemos afirmar sobre la posibilidad de su unidad en el día de mañana. En otras palabras, para James, el mundo *puede ser* un universo-bloque pero también puede no serlo. Y sólo en tanto el pluralismo deja abierta esta posibilidad (que el monismo rechaza tajantemente) se descubre como la opción del dilema más tentadora y aceptable.

Ahora bien, aunque James reconoce la indiscutida superioridad del pluralismo por sobre el monismo, cabe destacar que tanto en *A pluralistic Universe* como en *Some Problems of Philosophy* -ambos textos donde James trata con detenimiento el tema del pluralismo- realiza este comentario:

He aquí pues la sencilla y llana alternativa que les brindo, y el misterio íntegro de la diferencia entre pluralismo y monismo, con la mayor claridad de que he sido capaz en esta ocasión (...) Diga yo lo que diga, cada uno de ustedes tendrá la libertad de aceptar el pluralismo o rechazarlo (1909<sup>b</sup>, p. 778).

La misma idea se repite en *Some Problems of Philosophy*:

Hasta aquí sólo he tratado de mostrar las implicaciones prácticas de las doctrinas rivales sin decidir dogmáticamente cuál es la más verdadera (1911, p. 1049).

Con esta última reflexión, James deja a criterio del lector la decisión final sobre dicho dilema (aunque se comprende que la balanza se inclina -si consideramos las consecuencias prácticas de ambas posturas- hacia la hipótesis del pluralismo).

## **9.2. Intimidad, libertad y meliorismo**

La *intimidad* y la *ajenidad* (o foraneidad) son dos puntos de vista que se excluyen mutuamente. Teniendo en cuenta esto, sentencia James:

La *forma-todo* o forma monista da como resultado la foraneidad, la *forma-cada* o forma pluralista deja imperturbada la intimidad (1909<sup>b</sup>,p. 775).

Optar por el *punto de vista de la ajenidad* supone definir la relación entre el hombre y el universo como una relación donde existe una distancia y una separación palpable: el hombre se encuentra frente al universo y lo representa (o intenta descifrarlo). Para James, el modo de pensar intelectualista o racionalista suscribe al punto de vista de la ajenidad. ¿Por qué? Porque supone que el hombre y sus experiencias nada tiene que agregar al universo real. El hombre contempla y reflexiona sobre el mundo desde un lugar lejano: nada de lo que el hombre haga o deje de hacer afecta a la armonía, orden y belleza del universo. En contraposición, optar por el *punto de vista de la intimidad* es comprometerse -en cierta manera- con la siguiente idea: el hombre y el mundo están co-implicados. Se compenetran y se funden en una intimidad que lejos de identificarlos, abre la puerta a una multiplicidad siempre creciente de relaciones, experiencias y realidades. En otras palabras, optar por el punto de vista de la intimidad es aceptar que existe una continuidad entre el hombre y el universo.

La adhesión de James al punto de vista de la intimidad es evidente ya desde su obra maestra *Principles of Psychology* (1890). Allí, examina las características de la vida mental humana y en oposición directa a la psicología espiritualista, concluye, entre otras cosas, que la *conciencia* no posee ningún tipo de sustancialidad. En otras palabras, la conciencia no tiene un contenido propio sino que se define meramente por la función que cumple. Y ¿cuál es la función primordial de la conciencia? No la de reflejar algún tipo de naturaleza intrínseca de las cosas sino la de elegir las conductas apropiadas para conseguir un fin deseado. La conciencia, pues, posee una naturaleza teleológica: no hay conciencia sin acción prevista. La nota fundamental de la conciencia reside en su *interés*. Toda conciencia es un *flujo* personal e íntimo de experiencias y siempre tenemos experiencia de lo conexo aunque a veces no lo advertimos porque estamos muy concentrados sólo en las “partes sustantivas” de nuestra experiencia (mientras que las “partes transitivas” son generalmente ignoradas).

También resulta evidente la adhesión jamesiana al *punto de vista de la intimidad* en sus escritos en torno a la voluntad y a la religión. En *The Will to Believe*, James analiza y defiende la incidencia de nuestra vida pasional en el proceso de adquisición y justificación de nuestras creencias y nos enseña a cultivar el hábito de la creencia, y dejar en todo caso que la experiencia nos corrija. En *The Varieties of Religious Experience*, James reflexiona sobre la religión como vivencia íntima, irrepetible y sumamente misteriosa y sostiene que la religión responde a necesidades íntimas humanas.

En *Pragmatism* y en *Essays of Radical Experience*, James reforzará la misma idea al sostener que “no exigir relaciones íntimas con el universo, y no desear que estas sean satisfactorias, debería considerarse signo de que algo no está funcionando bien” (1907, p. 645). En este caso, su adhesión al punto de vista de la intimidad queda reflejada en la *tesis del empirismo radical* y en la idea de *experiencia pura*. La experiencia es pura porque es íntima: toda interacción se entiende como diferentes relaciones entre partes de la misma experiencia.

Ahora bien, cabe una aclaración respecto del punto de vista de la intimidad que James defiende: no debe confundirse con la defensa del *punto de vista de la totalidad o de la unidad absoluta*. El absolutista tiene la ilusión de alcanzar el punto de vista de la eternidad (bajo el registro del universo como forma-todo), siendo él mismo un ser finito y limitado. De aquí que considera, por ejemplo, que hablar de la parte y el todo, lo inferior y lo superior, lo primero y lo último es hablar de un único y mismo hecho absoluto e idéntico a sí mismo.<sup>115</sup> Pero la totalidad no es la intimidad. Dicho en pocas palabras, mientras la totalidad o la unidad absorbe a lo otro (negando su contribución), la intimidad acepta que “algo siempre se escapa”. En este sentido, diremos que los absolutistas piensan -encerrados en la lógica de la identidad- bajo *el punto de vista de la ajenidad* y no de la *intimidad*.

---

<sup>115</sup> Se cuestiona James: “¿Qué los empuja – a los absolutistas – a llamar a las partes y a la totalidad “ el mismo cuerpo de experiencia” cuando en la misma frase deben decir que el todo “como tal” significa un tipo de experiencia y cada parte “como tal” significa otro?” (1909<sup>b</sup>, p.721).

Escapar a la lógica intelectualista será para James aceptar que el universo no se nos presenta bajo la *forma-todo* sino bajo la *forma-cada*. Y presentarse bajo la forma-cada no implica sostener que el universo está formado por una multiplicidad de partes sin relación. Por el contrario, James sostiene que nada real es absolutamente simple. En el universo (como en la conciencia) hay continuidad. Y esta continuidad que acepta el pragmatismo jamesiano difiere de la continuidad y unidad de los pensadores absolutistas por el siguiente motivo: no es cerrada ni fija. En otras palabras, James acepta que la conexión entre todas las cosas existe pero también sostiene que la misma es débil, provisoria y se extiende en varias direcciones. Las cosas se relacionan con otras en muchos sentidos, pero nunca nada incluye todo o domina sobre todo.

Y así, bajo la adhesión de James al punto de vista de la intimidad, James encuentra una forma de dar respuesta a la crítica de su pluralismo como una variante de *escepticismo*. Ciertamente, el intelectualista acusa al pragmatismo jamesiano de no le importarse conocer la unidad de lo real sino sólo lograr prácticas exitosas y que en pos de perseguir dicha insignificante meta, elimina dificultades intelectuales genuinas. Pero, tal como James mismo sugiere en el capítulo “Abstractionism and Relativism” en *The Meaning of Truth*, el escepticismo absoluto, analizado desde el pragmatismo, no tiene sentido y resulta imposible sencillamente en tanto ninguna doctrina puede dudar de sus propios presupuestos. De aquí, pues, que ni el pragmatismo ni ninguna otra doctrina puede ser realmente escéptica. Lejos del escepticismo, el pluralismo -analizado desde su humanismo- surgiere una *actitud meliorista*. Putnam señala al respecto:

Es precisamente el hecho de que el énfasis de James en lo que él llama la ‘plasticidad’ de la verdad, en nuestra función de ‘codeterminantes de la verdad, por un lado’, se equilibra por la insistencia en que compartimos y percibimos un mundo común, por la insistencia en que ‘registramos la verdad que ayudamos a crear’, lo que lo distancia de toda forma de escepticismo (1995, p. 20).

En este sentido, es posible que el mundo sea un fracaso total, pero también es posible que si los hombres están realmente interesados por su destino, crean en la posibilidad de “salvarlo” y de hecho, logren hacerlo. Sin caer ni en el pesimismo ni en el optimismo, el

pluralismo es *meliorista*. Mientras que “la libertad en un mundo ya perfecto, solamente significaría libertad para ser peor”(1907, p.539), la libertad en un mundo lleno de posibilidades, significa libertad para ser mejor. Esta libertad del hombre frente a la realidad no es otra cosa que un arma con la cual pueda éste viajar (si lo desea) a la plenitud; plenitud, entendida no como algo dado, eterno, absoluto sino como algo por crear o descubrir, móvil, dinámico, revisable y personal. Y en eso consiste el *meliorismo* de James: el mundo no solo cambia, sino que (puede) progresar. La tarea propia del hombre es mejorar sus experiencias. En otras palabras, vivimos en un universo abierto en donde la salvación del mundo -ideal humano- no es imposible pero tampoco es necesaria, es una *posibilidad*.

Solo bajo una concepción pluralista del universo es pensable la creatividad humana, la novedad, en pocas palabras, el *libre albedrío*. Por *libre albedrío* debemos entender, fundamentalmente, “un principio, una virtud o facultad positiva agregada al hombre, mediante la cual su dignidad resulta enigmáticamente aumentada”(1907, p.537). Y la dignidad del hombre resulta aumentada en la medida que el libre albedrío implica novedades y responsabilidades. Dice James: “El libre albedrío, pragmáticamente, significa novedades en el mundo, el derecho a esperar que en sus más profundos elementos como en sus más superficiales fenómenos el futuro no se repita imitando idénticamente al pasado” (*op.cit.*, p.538). Y Passmore resume la relevancia del pluralismo en el pragmatismo de James cuando concluye: “Para James, no es habitable ningún universo que no contenga una auténtica variedad y novedad”(1981, p.105). En otras palabras, el hombre -sujeto libre y creativo- está en el mundo para *incrementar y elevar la existencia* en lugar de imitarla y reduplicarla.

En este contexto, advertimos que el punto de vista de la intimidad es solidario con el pluralismo ontológico de James en tanto da cuenta de la diversidad y riqueza con la que la vida se nos presenta y con la que enfrentamos los quehaceres de la vida. Obviamente, dicha noción también da cuenta de una cierta *fugacidad y fragilidad* inherente a todo lo que afecta al hombre. Más, dicha fugacidad y fragilidad, lejos de constituirse para James como aspectos negativos de la vida humana, la revalorizan al estar íntimamente relacionadas con conceptos tales como *libertad, espontaneidad, dignidad, responsabilidad*, entre otros. El

pluralismo implica, pues, no sólo abandonar la idea platónica de la superioridad de lo fijo sino fundamentalmente aceptar que “lo que realmente existe no son cosas hechas sino cosas haciéndose” (*op.cit.*, p. 751) y que el hombre -con sus motivos e intereses personales- desempeña un rol primordial en dicha construcción.

### **Referencias bibliográficas**

- Ayer, A.J., (1968) *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of C.S. Peirce and W. James*. London, MacMillan, 1968.
- Bergson, H., (1972) *Sobre el pragmatismo de William James*, en *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pleyade.
- Bernstein, R., (1979) *Praxis y acción*. Trad. De Gabriel ello Reguera, Alianza Universidad, Madrid.
- Bird, G., (2005) “William James y Bertrand Russell”, en *Aproximaciones a la obra de William James*. Biblioteca Nueva, Universidad Complutense de Madrid.
- Cabanchik, S. M., (2005) El irrealismo es un humanismo: de Nelson Goodman a William James, en *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 37-75.
- Cooper, W., (2002), *The Unity of William James’s Thought*, Vanderbilt University Press, Vanderbilt.

- Cooper, W., (2006) *Positivism, Cerebralism and Voluntarism in William James*. Minerva. An Internet Journal of Philosophy. Vol. 10.
- Dewey, J., (1916) “What Pragmatism Means by Practical”, *Essays in Experimental Logic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Faerna, M.A., “El pragmatismo y la pregunta por la verdad” en Arenas, L., Muñoz, J., y Perona, A. J., (comp.) : *El retorno al pragmatismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 173-185
- Feinstein, H., (1987), *La formación de William James*, Barcelona, Paidós.
- Gale, R. (1999), *The Divided Self of William James*, Cambridge University Press.
- García Bacca, J.D., (1990) *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona, Antropos.
- García Suárez, A., (1997) “Teorías de la verdad”, *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos.
- Haack S., (1984) “Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XX, 1984, pp. 269-278
- Hollinger, D., (1997), James Clifford, and the scientific conscience, in ‘The Cambridge Companion to William James’, Cambridge University Press.
- James, W., (1904<sup>a</sup>) *Does Consciousness Exist?*, en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1904<sup>b</sup>) *A World of Pure Experience*, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1906) *The Energies of Men*, pp.1224-5 en JAMES, W., *Writings 1878-1899*, Library of America, 1992.
- James, W., (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1909<sup>a</sup>) *The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism*, en James, W., *Writing 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1909<sup>b</sup>) *A Pluralistic Universe*, en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1911) *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. en James, W., *Writings 1902-1910*, Library of America, 1992.
- James, W., (1912) *Essays in Radical Empirism* (edt. by R.B. Perry), New York, Longmans Green and Co.
- Montes Fuentes, J., (1999) “Crítica de James a Hume: el eterno dilema del Yo. Concepciones y narrativas del Yo” en *Thémata: Revista de filosofía*, ISSN 0212-8365, nº 22.
- Kolakowski L. (1979) *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra.
- Kurtz, P., (comp) *Filosofía Norteamericana en el siglo XX*, FCF, México, 1972.
- Marcuse L., *Filosofía Americana. Pragmatistas, politeistas, trágicos*. Trad. Rufino Jimeno Peña. España, Gaudarrama, 1969
- Martland (1963) *The metaphysic of William James and John Dewey*, New York, Greenwood Press.
- Metzger, A., (1942) “William James and the crisis of Philosophy” in *In Comemoration of William James*. Comp. H.M. Kallen- New York, AMS Press.

- Mounce H, O, (1997) *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, USA, Routledge.
- Nicolás J.A. y Frápolli M. J. (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- Peirce, Ch., “What Pragmatism Is” en: Hartshorne, Ch., & Weiss P. (eds.) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press, 1934, Vol V, p.277
- Pihlström, S., (2007) *Metaphysics with a Human Face: William James and the Prospects of Pragmatist Metaphysics* en *William James Studies* 2.1
- Russell, B (1947) *Historia de la filosofía occidental*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, Argentina, v. 2.
- Russell, B., (1967) *Ensayos Filosóficos*. Trad. J.R. Capella , Madrid, Alianza Editorial, 1968
- Russell, B., (1912) *The Problems of Philosophy*, New York, Henry Holt and Co.
- Sanchez Fernandez, José M., (2005) "El pragmatismo de la religión como visión meliorista en W. James" en Salas, J., y Martin, F., (eds.) *Aproximaciones a la obra de William James*. La formulación del pragmatismo. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Thayer, H. S. (1981). *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*.
- Waldenfels, B., (2004), *The Power of Events*, Azafea, Rev. Filosofía 6, Ed. Universidad de Salamanca.
- Wittgenstein, L., (1980) *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, Oxford, Basil, Blackwell.



## PARTE IV

### Proyección del humanismo jamesiano

En las últimas décadas, la filosofía norteamericana alcanzó su máximo punto de esplendor de la mano de pensadores como Willard V.O. Quine, Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty y Nelson Goodman, entre otros. Los aportes de todos estos filósofos fueron reconocidos como innovadores en tanto revolucionaron y renovaron, de una u otra forma, la manera de *hacer* filosofía. Formados dentro de la *tradición analítica*<sup>116</sup> pero reconociendo

---

<sup>116</sup> La *filosofía analítica* fue una corriente muy influyente en Norteamérica durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Desplazó al pragmatismo clásico y ocupó lugares de una importancia inesperada. Sintetiza Borradori: “La filosofía norteamericana, repudiando las líneas trascendentalistas o pragmatistas del pasado, cambió totalmente de cara tras la Segunda Guerra Mundial. En lo que respecta a esa voluntad antimetafísica que había motivado que los

sus limitaciones, estos filósofos se plantearon *ir más allá* de las demandas tradicionales de una filosofía académica y profesionalizada. Y acompañando el surgimiento de ciertos hitos intelectuales (Kuhn, 1962; Rawls, 1971), generaron un *viraje filosófico* que los liga ideológicamente a la única tradición norteamericana propiamente dicha, el *pragmatismo clásico*.<sup>117</sup>

Ahora bien, más allá de que el contexto histórico, social, político e ideológico que envuelve a estos *neo-pragmatistas* es claramente diferente al de los pragmatistas clásicos -lo cual hace comprensible una divergencia notable de motivaciones y temáticas a desarrollar<sup>118</sup>- es posible rastrear cierta influencia *temática* del movimiento pragmatista en filósofos norteamericanos contemporáneos.<sup>119</sup>

Sobre este *resurgimiento del pragmatismo*, que data de la década de los 80, comenta Bernstein:

No sólo hay un resurgir de temas pragmáticos y un interés creciente en los pragmatistas clásicos que va más allá de los límites de los departamentos de filosofía académica, (sino que) se están dando los comienzos de una narrativa de la filosofía más sutil y compleja en América, que expone la continuidad y persistencia del legado pragmático (1993, p. 14).

Teniendo en cuenta esto último, y tal como hemos dejado planteado en la introducción a este trabajo, sostendremos que es posible recuperar una línea de continuidad entre el

---

representantes del Circulo de Viena se definiesen a sí mismos como “científicos” antes que como humanistas, el pensamiento filosófico en Norteamérica e cerró en sí mismo frente a Europa y sobre todo frente a las muchas corrientes de deriva existencialista o hermenéutica, que incluso hoy son estigmatizadas como oscurantistas y nihilistas” (Borradori, 1991, p. 7).

<sup>117</sup> Con todo esto no estamos sugiriendo que los filósofos postanalíticos se limitaron simplemente a hacer resurgir el movimiento pragmatista, sino, por el contrario, nuestro interés estriba en señalar cómo es posible establecer algunos lazos de continuidad entre los *nuevos* aportes de los filósofos postanalíticos y la matriz pragmatista clásica.

<sup>118</sup> Ciertamente algunos de los rasgos típicos de los primeros están resueltamente ausentes en los segundos y viceversa. Por ejemplo, es de destacar el debilitamiento de la pulsión religiosa y psicológica, en pos de nuevas preocupaciones por la lógica y el lenguaje existe en los neopragmatistas. Asimismo, cabe mencionar que en el pragmatismo clásico no hay tanto elementos relativistas explícitos como sí los hay entre los neopragmatistas como Rorty o Goodman

<sup>119</sup> Téngase presente que no todos los intérpretes consideran que existe un vínculo entre el pragmatismo clásico y el neopragmatismo. Susan Haack (2004), por su parte, en tanto defensora del pragmatismo de Peirce sostiene que el neopragmatismo no es continuador sino que traiciona el espíritu pragmatista clásico.

pensamiento del pragmatismo norteamericano clásico y el pensamiento neo-pragmatista a partir del tratamiento específico de la temática del *humanismo*.

Hemos visto ya cómo el humanismo funciona como el hilo conductor del pragmatismo de James. Desde el ámbito moral, gnoseológico y ontológico hemos derivado conclusiones en torno a la preocupación jamesiana por dar respuesta -desde la filosofía- a interrogantes humanos vitales y cotidianos. Dado este contexto, en esta última sección, nos proponemos mostrar cómo algunos de los nuevos aportes hechos por algunos filósofos post-analíticos quedan resignificados y resultan consistentes con tal planteo humanista jamesiano. Ciertamente, esto resultará posible en tanto partimos de la premisa que detrás de ciertas conquistas y polémicas generadas por estos neopragmatistas, se esconde una viva preocupación y revalorización del rol activo del hombre, una rebelión en contra de una visión estrecha de la filosofía y fundamentalmente, la necesidad de lograr con la labor filosófica cierta *ganancia experiencial*.

En lo que sigue, pues, nos proponemos rastrear el legado humanista jamesiano en algunas de las principales doctrinas de los siguientes filósofos neo-pragmatistas: Donald Davidson, Hilary Putnam y Richard Rorty. De esta manera, nos aseguraremos de ofrecer una muestra -a partir de la reflexión sobre la temática del humanismo- no sólo de la vigencia y actualización del pensamiento humanista jamesiano sino también de la relación de continuidad existente entre el pensamiento pragmatista clásico y el neo-pragmatista.

## Capítulo X

### **Putnam o la filosofía de rostro humano**



La herencia que Putnam recibió de la tradición pragmatista clásica es notable. Él mismo la reconoció en varias oportunidades<sup>120</sup> e hizo también hincapié en la gran influencia recibida de uno de sus más notables representantes: William James. Dice Putnam:

Si permitimos que William James pueda haber tenido algo “nuevo” que decir, algo nuevo para nosotros, no solamente nuevo para su propio tiempo, o al menos, que pueda haber tenido un programa para la filosofía que sea, en parte, el programa adecuado (...)entonces, aún hay algo nuevo, algo inacabado e importante que decir sobre la realidad y la verdad (1994, pp. 60-1).

Y en otra obra, sostiene:

Mi intención, al sumarme a esa nube de aprobación y crítica que revolotea alrededor de la figura de William James, no es simplemente la de rendir homenaje a un predecesor. Creo sinceramente que James ha sido un pensador de gran fuerza, como nadie en el siglo transcurrido; creo que su modo de filosofar propone posibilidades hace ya mucho tiempo olvidadas, y que esta tendencia indica las vías de escape para salir de algunos antiguos “embrollos” filosóficos que continúan afligiéndonos (1999, pp.20-1).

Y más adelante, agrega:

Si existe una razón decisiva para ocuparse de James, es que fue un genio interesado en los casos de hambre genuina, y cuya filosofía, a pesar de sus defectos, proporciona un alimento sustancioso para el pensamiento. Y no sólo para el pensamiento, sino también la vida (*op.cit.*, p. 38).

Teniendo en cuenta esta consideración positiva que Putnam estable con el pragmatismo clásico en general y con el de James en particular, a continuación ahondaremos en los rasgos de su pensamiento en una línea clara de continuidad con el humanismo al estilo jamesiano.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Señala Putnam: “...el pragmatismo ofrece recursos mucho mejores que las degradadas alternativas que con demasiada frecuencia aparecen hoy como las únicas posibilidades existentes...” (1999, p.15).

<sup>121</sup> Cabe advertir que Putnam fue un pensador cuyo pensamiento ha variado notablemente a lo largo de su vida. Asimismo, ha realizado importantes aportes en varios campos (filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia y hasta el campo de las matemáticas y la informática). En este trabajo, únicamente nos dedicaremos a los rasgos humanistas de su pensamiento, que se corresponden –fundamentalmente– con las reflexiones de *The Many Faces of Realism* (1987) y *Pragmatism: An Open Question*(1995).

### 10.1. Del realismo metafísico al realismo pragmático

En varias oportunidades, Putnam se ha sentido cómodo utilizando la terminología de James o inaugurando nociones que nos remiten directamente a este autor. Sin ir más lejos, el tipo de realismo al cual Putnam finalmente adhiere en sus últimas obras (realismo pragmático o humano), sigue la idea que heredó de James de realismo natural o del sentido común.<sup>122</sup> En el prólogo a *The Many Faces of Realism* (1987), Putnam reconoce la filiación de esta idea suya con el pensamiento jamesiano con las siguientes palabras:

Tomar en serio los conceptos ( y las acciones y formas de vida con las que esos conceptos están entrelazados) que encontramos realmente indispensables tanto en nuestra vida práctica como teórica (...) es la alternativa que yo denomino "realismo pragmático" (...) y la conecto con una idea que heredé de William James, la idea de tomar en serio el punto de vista del agente cuando hacemos filosofía (1999, p.11).

Ahora bien, para llegar a adherir a esta concepción pragmatista de realismo, Putnam considera otras variantes de realismo. Motivado por los problemas de la ciencia y el método científico y la relación entre verdad, verificación y evidencia, Putnam adhiere al *realismo metafísico* durante la primera etapa de su pensamiento entre 1957 y 1976.

El realismo metafísico comprende no sólo una tesis ontológica que sostiene la realidad independiente del mundo respecto de nuestros sistemas interpretativos, sino también una tesis epistemológica (ligada a cierta teoría de la percepción) que afirma la posibilidad de conocimiento de tal mundo.

En este sentido, este tipo de realismo es incompatible con cualquier tipo de relativismo ya que la ciencia sería la encargada de enseñarnos la verdadera descripción del mundo externo en tanto es capaz de descubrir las propiedades específicas que los objetos tienen en sí mismos. En este contexto, la verdad queda definida como un concepto no epistémico. Esto

---

<sup>122</sup> Véase el tratamiento del realismo natural jamesiano en las pp. 159-160.

es, la verdad o falsedad de un enunciado es independiente de nuestras posibilidades de verificación o demostración.<sup>123</sup>

La evolución del pensamiento de Putnam lo lleva a abandonar esta postura (aunque no el realismo) y lo compromete, luego, con el *realismo interno* (entre 1977 y 1985).<sup>124</sup> Con tal concepción del realismo, Putnam intenta presentar una alternativa entre la concepción del realismo metafísico -antes defendida- y el escepticismo. ¿Cómo lo logra? Del “realismo metafísico” rechaza decididamente la postulación de “cosas en sí” con una naturaleza intrínseca. La principal crítica de Putnam a esta postura es que presupone una teoría mágica de la referencia que “pega” uno a uno los referentes con lo referido (como si los objetos del mundo se autoidentificaran de alguna forma misteriosa), y supone, además, alguna suerte de acceso privilegiado (no epistémico) a las cosas en sí, independientes de la mente. En la medida en que ambos requisitos resultan ser meras quimeras, Putnam reconoce que no le queda otra alternativa más que hacer depender la correspondencia entre las palabras y las cosas de las condiciones epistémicas de los individuos. Esto compromete a Putnam con el “principio de inmanencia” reconocido por James y los pragmatistas clásicos.<sup>125</sup>

Ahora bien, aunque este tipo de realismo (a diferencia del realismo metafísico) sí es compatible con el relativismo, Putnam se resiste a caer en el escepticismo o abandonar la noción de un mundo objetivo y menos aún, sostener que todas las descripciones de la realidad son *charlatanería sin sentido*. Según su parecer, el escepticismo, el conocimiento y la objetividad resultan amenazados en tanto dan lugar al *relativismo conceptual*, esto es, a una postura que reduce la verdad de un enunciado a aquello en lo que un grupo de personas está de acuerdo. Desde tal lugar, pues, la verdad se torna *interna* a un esquema conceptual, inconmensurable con otros. Pero, según Putnam, el error del realismo metafísico y del

---

<sup>123</sup> Las obras principales de Putnam en este período son: *Three-Valued Logic* (1957), *It Ain't Necessarily So* (1962), *The Analytic and the Synthetic* (1962), *Is Logic Empirical?* (1968), *Philosophy of Logic* (1971) y *How to Think Quantum-Mechanics Logically* (1974).

<sup>124</sup> El realismo interno ha sido defendido por Putnam, fundamentalmente, en *Reason, Truth and History* (1981) y *Realism and Reason* (1983)

<sup>125</sup> Ya hemos hablado sobre tal principio en la pag. 157 del presente trabajo. Faerna (1996, p. 125) ilustra tal principio a partir de un experimento mental ideado por Alfred J. Ayer. Este experimento nos propone que elaboremos dos listas de enunciados: la primera de ellas debe contener proposiciones verdaderas; la segunda, proposiciones que expresen creencias firmes. La única condición es que ningún enunciado puede aparecer en las dos listas. Enseguida observaremos, que la condición no se puede cumplir y que en ambas listas incluimos los mismos enunciados. La conclusión que deriva Faerna de este experimento mental es que aunque todos sabemos que lo que se nos pide es lógicamente posible, no es epistemológicamente posible.

relativismo conceptual es que creen en el dualismo sujeto-objeto y en la existencia de una relación de correspondencia entre nuestras palabras y los objetos del mundo.

Desde una posición antidualista y una concepción de la verdad entendida como “aceptabilidad racional” o como “justificación idealizada”, Putnam intenta hacer frente al escepticismo. Dice Putnam:

Desde la perspectiva internalista, la ‘verdad’ es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) – una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias– y no una correspondencia con ‘estados de cosas’ independientes de la mente o del discurso. No existe un punto de vista como el del Ojo de Dios que podamos conocer o imaginar con provecho (1988, p. 59).

Según Putnam, desde esta noción coherente de realismo, verdad y justificación quedan relacionadas íntimamente: lo verdadero está estrechamente vinculado a las razones que tengamos para creer en ello. Será por ello que Putnam propone entender la verdad en un *contexto idealizado de justificación*. En otras palabras, en condiciones ideales (epistemológicamente hablando), la verdad resulta estable e independiente de toda justificación limitada “aquí y ahora”.

Esta posición de la verdad fue severamente cuestionada en tanto sostiene que en condiciones epistemológicas ideales, deberían converger nuestras opiniones y la verdad debería ser estable. Folina resume una crítica en los siguientes términos:

....con el fin de aprehender el concepto de verdad de Putnam necesitamos aprehender su concepto de condiciones ideales. Sin embargo, Putnam admite que las condiciones ideales para muchos tipos de enunciados no son alcanzables, e incluso para el tipo de enunciados para los que las condiciones ideales parecen alcanzables (por ejemplo, juicios empíricos) nunca podemos estar seguros de haberlas alcanzado realmente (...). De manera que ¿cómo vamos a aprehender el concepto si trasciende la experiencia de primera mano, si es un concepto “límite”? (1995, p.147).

Rorty (1993) también pone en cuestión esta concepción de verdad. Según su parecer, el error que comete Putnam es intentar encontrar las razones necesarias y suficientes de nuestro conocimiento y así, alcanzar un ámbito que trascienda a la cultura misma. Y el error de esta posición no reside tanto en que la misma resulte ilusoria o carente de significado, sino fundamentalmente porque no contribuye a la construcción de un futuro mejor.<sup>126</sup>

Dadas estas objeciones, en sus últimas obras (fundamentalmente, a partir de las *Dewey Lectures* (1994)) se advierte un cambio significativo en la concepción de la verdad y de la realidad en Putnam. La verdad deja de tener que ver con condiciones ideales de justificación y se vincula directamente con la *forma de vida* que le da origen y sentido. Conjuntamente, Putnam da el paso a un *realismo más directo, natural, humano*. Bajo esta nueva concepción de realismo, Putnam reconoce la necesidad de renovar la filosofía en dirección a la superación del escepticismo y aceptación de que “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo” (1988,p. 13).

Ello se explica debido a que, desde este punto de vista pragmático, los signos no se corresponden a los objetos con independencia de quién y cómo se los emplean (como podría suponerse desde una posición realista metafísica), sino que -por el contrario- los signos son empleados de un modo determinado, por una comunidad determinada de hablantes y sólo dentro de determinados *juegos del lenguaje* pueden corresponder a determinados objetos y determinarse si son verdaderos o no. Por ejemplo, para contar los objetos que hay en una habitación debemos primero acordar que entendemos por “objetos” ya que nociones tales como “objeto” no tienen una interpretación única sino que sólo cobran sentido en relación al *juego del lenguaje* adoptado. Y desde esta posición, ciertamente, diremos que no existe un lenguaje privilegiado para acceder a lo real o correspondencias prefijadas entre lenguaje y mundo.

Ahora bien, según nuestra lectura de Putnam, en este contexto humanista, su idea última de *marco conceptual* queda ligada al concepto jamesiano de *adiciones*. Dicho brevemente,

---

<sup>126</sup> Ciertamente es que entre el pensamiento de Putnam y Rorty existen diferencias que ambos reconocen. No obstante, a pesar de sus diferencias, considero que –analizadas sus posturas como variantes contemporáneas del humanismo jamesiano– hay múltiples elementos compartidos. Sobre sus discusiones y diferencias, véase: C. Hartz, (1991); P. Forster, (1992).

entendemos a los marcos conceptuales como *adiciones humanas* imposibles de eludir a la hora de nuestro contacto con la realidad. En referencia directa al pensamiento jamesiano, Putnam afirma: “hablar de los hechos sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada” (1999, p. 87). En otras palabras: todo lenguaje es humano. No existe, pues, el lenguaje de los hechos. Los hechos no hablan, nosotros hablamos por ellos con vistas a satisfacer nuestros propósitos.

Este *paralelismo entre marco conceptual y adiciones* puede sostenerse, a nuestro parecer, por dos razones. En primer lugar, la noción de marco conceptual no le exige a Putnam -como tampoco le exige a James- comprometerse con un discurso dualista de la realidad. Por el contrario, tanto Putnam como James, consideran necesario dejar de pensar la relación entre el hombre y el mundo como dos polos enfrentados. No tiene sentido, pues, hablar de “forma y contenido”, “esquema y mundo”. Sostener el dualismo implicaría -al igual que el realista metafísico- suponer que existen cosas en sí (con la única diferencia de que en lugar de aceptar una única relación privilegiada y verdadera de correspondencia entre nuestras palabras y el mundo, se aceptan múltiples tipos de correspondencia, y todas ellas serían igualmente válidas).

Pero, ni James ni Putnam piensan que tiene sentido conservar la idea de una categoría de sustancia “en sí” que nuestros sistemas conceptuales “cortan” de manera diferente. En tanto los “hechos” y el “esquema conceptual” se dan conjuntamente, no tiene sentido la pregunta acerca de qué parte de nuestras creencias reflejan los “hechos” y qué parte constituye una mera contribución humana. Esta doble dependencia de la teoría a los hechos y de los hechos a la teoría se vincula con la siguiente idea jamesiana: es imposible desvincular los datos perceptibles de nuestros conceptos. Si recordamos, según James, los datos perceptibles y los conceptos son interdependientes. Esto es, las percepciones no pueden ser pensadas como “anteriores” a los conceptos ni los conceptos como independientes de las percepciones. El vínculo entre ambos es tan estrecho que podemos decir que cuando tenemos una percepción, tenemos un concepto y viceversa. En este mismo sentido, y volviendo a la distinción de Putnam entre “hechos” y “esquema conceptual”, es claro que es una distinción meramente *funcional*.

Dice Putnam sobre la imposibilidad de captar hechos independientemente de nuestros conceptos aprehendidos culturalmente:

No existe ningún “conjunto de hechos observables” preestablecidos que pueda ser descrito; los que tomemos como tales dependerán en parte de la cultura en que creamos, y eso depende, a su vez, del lenguaje que utilicemos (1999, p.32).

Y en segundo lugar, junto a este antidualismo, queda evidenciado el ataque de Putnam -al igual que James- a la concepción tradicional del conocimiento como correspondencia (o copia fiel) entre el pensamiento y los objetos del mundo. Aunque el Putnam de *Reason, Truth and History* aún conserva cierta simpatía por el representacionismo y por lo tanto, con la premisa de que existe algún tipo de intermediario epistémico entre el sujeto cognoscente y el mundo, en sus últimos escritos y con su compromiso al *realismo pragmático o humano* queda abandonada tal postura.

Será, en parte, gracias a la lectura de los trabajos de James, que Putnam empieza a criticar la noción de datos sensoriales y la teoría causal de la percepción. Sostendrá, pues, que el objeto de la percepción no son las sensaciones sino las cosas mismas o “de afuera”. Y en este contexto, afirmará que accedemos, pues, directamente al mundo público, común, compartido (y no a las ideas que de él tenemos en nuestra cabeza), aunque no podemos decir nada de él independientemente de nuestros sistemas interpretativos.

Aliado, asimismo, con punto de vista del sentido común, dará cuenta de que el mundo externo no necesita de la ciencia para contar con una descripción verdadera de sí mismo.<sup>127</sup> ( Y ello no implica que el realismo natural se encuentre en conflicto con el punto de vista de la ciencia. Por el contrario, únicamente implica que tanto el sentido común como la ciencia pueden ofrecer imágenes adecuadas del mundo).

---

<sup>127</sup> La modernidad y el realismo científico nos había conducido a la creencia de que lo que realmente existe son objetos de la física matemática, negando así las creencias del realismo de sentido común

Cabe señalar que, bajo esta última concepción del realismo, Putnam tampoco quiere -al igual que James y Rorty- ser acusado ni de relativista ni de subjetivista. Es por ello que, para escapar de tal acusación, recurre a razones que trascienden (sin ser por ello, absolutas o últimas) la propia cultura. Abandonando ya el ámbito de las razones idealizadas, la objetividad tendrá que ver -tanto en Putnam como en James y en Rorty- con un *compromiso humanista y pragmatista de hacer filosofía*. De hecho, la *función de la filosofía* para Putnam no reside en la búsqueda de fundamentos últimos de la realidad sino en proporcionar, *imágenes morales del hombre y del mundo*, significativas, aunque siempre discutibles. Será, pues, a partir de una concepción de la racionalidad, del bien y de la objetividad *con rostro humano*, que Putnam intenta escapar de una visión positivista y absolutista del lenguaje y el pensamiento y se ubica en un espacio donde nuestras convicciones más profundas y el predominio de los valores, genera la posibilidad de escapar al planteo escéptico.

Putnam va a concluir que no todo sistema de conceptos o esquema conceptual vale lo mismo. Y nuestras conductas diarias ofrecen cuenta de ello. Generalmente, no somos relativistas extremos si queremos tener éxito en nuestras empresas.

Dice Putnam:

Lo que es erróneo en las perspectivas relativistas (aparte de su terrorífica irresponsabilidad) es que no se corresponden para nada con cómo pensamos y con cómo seguimos pensando (1994, p.137).

### **10.2. Las imágenes morales del mundo**

Según Putnam, no existe un fundamento último de la realidad ni por consiguiente, de ninguna clase de conocimiento. No obstante es posible encontrar en el ser humano un campo de relativa objetividad: el campo de las creencias (*beliefs*). Ellas ofrecen una fundación ética al proporcionarnos una *imagen moral del mundo* en un determinado período y lugar. Esta fundación ética, aunque más no sea una fundación contextual nos

ofrece una realidad como "la" realidad en la cual podemos y debemos tomar decisiones y compromisos cada día.<sup>128</sup>

El concepto de *imagen moral del mundo* como “una imagen acerca de cómo nuestras virtudes e ideales se mantienen juntos unos con otros y de lo que tienen que ver con la posición en la que nos encontramos” (1994,p. 108), es rescatado por Putnam en una reinterpretación de Kant. Con dicho concepto, sostendrá que los hombres cuentan, naturalmente, con una imagen moral del mundo (o mejor dicho: con varias imágenes morales complementarias del mundo) las cuales constituyen una visión del mundo que “incluye y organiza un sistema complejo de valores” (*op.cit.*,p. 123).

Los valores son, para Putnam, los *hechos* de nuestra imagen moral del mundo. De aquí que pueden ser objetivos, aunque no puedan ser *comprobados* en el sentido científico del término. La objetividad, en el caso de los valores, está vinculada fundamentalmente a la racionalidad de los mismos. De hecho, para Putnam -al igual que para el James de *The Will to Believe*- la racionalidad de nuestras creencias no depende exclusivamente de la comprobación científica de nuestras creencias. En este sentido, la objetividad de la que habla Putnam no consiste en conseguir la mejor versión moral del mundo comprobada (en detrimento de otras, no comprobadas) -algo imposible según los presupuestos de Putnam- sino sólo en poder hablar de versiones mejores y peores.

Dice Putnam:

Es porque hay necesidades humanas reales, y no simplemente deseos, por lo que tiene sentido distinguir entre valores mejores y peores, y por lo mismo, entre cuchillos mejores y peores (1994, p.150)

En relación a la analogía que establece Putnam entre *valores e instrumentos*, cabe señalar que, a su parecer, los hombres nos encontramos en la misma situación cuando construimos valores que cuando construimos instrumentos: en ambos casos, el fin perseguido no posee contornos definidos. Así como un instrumento se puede usar con diversos fines (de acuerdo a las necesidades perseguidas), mismos valores pueden responder a imágenes del mundo

---

<sup>128</sup> Para una reflexión sobre el punto de vista de Putnam acerca de la ética, véase Rosales Rodríguez, A., (2007).

diversas. La cuestión no está, pues, en esclarecer la finalidad para obtener un criterio único y estable de moralidad. Según Putnam, los criterios para juzgar nuestras imágenes morales del mundo cambian y se desarrollan en vía paralela a aquello que deben juzgar y deben ser constantemente revisados mediante un procedimiento de ajuste mutuo.

Y aquí reside el núcleo del aporte humanista de James a las enseñanzas que Putnam introduce: no existe ningún procedimiento mecánico por medio del cual lleguemos a la “verdad” en ningún campo de la experiencia humana. Ello se debe a que tanto los hechos como las necesidades que nos ligan a ellos, no son datos preexistentes u absolutos sino que pueden mudar constantemente –aunque, de hecho, no lo hagan continuamente.

Tal como podemos advertir, para Putnam, al igual que para James, la cuestión central en filosofía es *cómo vivir bien* y no cómo poseer un saber desinteresado y completo de lo real. De aquí que rescata el *sentido moral del humanismo* de James y nos enseña que aunque "nuestro esquema conceptual restringe el "espacio" de descripciones que tenemos a nuestra disposición; no predetermina las respuestas a nuestras preguntas"(1994, p. 90). Es necesario, pues, poder hablar de versiones o imágenes morales del mundo más razonables y menos razonables a partir de la consideración de la forma en que satisfacen las mismas necesidades. En otras palabras, evaluarlas a partir de la *ganancia experiencial* que nos proveen (no en sentido individual sino comunitariamente).

La importancia que Putnam confiere al *orden moral* da cuenta de su vivo interés por el papel que juega el hombre en el mundo. Ciertamente, el hombre decide por medio de sus creencias y la creación de valores, el mundo del cual quiere formar parte. Y más allá de cuáles sean estas creencias -y en consonancia con las enseñanzas del pragmatismo clásico- el hombre es el único responsable de *la imagen del mundo* que inspira con ellas. Y cuando hablamos del hombre, no hablamos de él en forma genérica, sino de manera *particular*. Cada hombre, en su singularidad, aporta ideales y valores para la construcción de una imagen del mundo adecuada para vivir mejor. En este sentido, Putnam -en sintonía con el pensamiento jamesiano- sostendrá que el “*individualismo* no es el nombre de una única cosa, y que algunas de las ideas que están detrás del nombre de individualismo son apreciables. Por ejemplo, el individualismo puede significar, simplemente, la idea de que la individualidad es preciosa; incluso sagrada”(1997, p. 199).

Ahora bien, que la individualidad sea sagrada no implica para Putnam (ni para James) la negación de una imagen moral del mundo *en común*. De hecho, la individualidad tiende a la construcción de un *espacio comunitario*. Afirma Putnam al respecto:

El pragmatismo anticipó una idea que se ha convertido en un lugar común en la filosofía moral contemporánea, la idea de que el desacuerdo en las concepciones individuales de lo bueno no obliga a imposibilitar la aproximación de (incluso aunque nunca lleguemos finalmente a ello) un acuerdo sobre procedimientos e incluso sobre valores formales y abstractos como el respeto a la autonomía del otro, la no instrumentalización de las personas (1997, pp.150,151).

La propuesta de Putnam, por tanto, es fundar -desde el punto de vista del agente- una objetividad a partir de una *imagen moral del mundo* que organice un sistema de valores y creencias y que posea un *status* epistemológico por el cual juzguemos a los hechos como verdaderos o falsos. La objetividad de tal imagen no es absoluta pero va más allá del sistema de valores de una comunidad en particular. Trasciende, pues, el ámbito de la propia cultura aunque no puede considerarse como la descripción última y única de la realidad. De esta manera, la posición de Putnam se inclina -al igual que el pensamiento de James- por la aceptación de un *pluralismo*.<sup>129</sup> El pluralismo, en Putnam, se comprende no sólo en tanto niega que existe una *única* mejor imagen moral del mundo sino fundamentalmente, en tanto apuesta a las *novedades* en el mundo. Novedades, todas ellas que pueden ser reemplazadas, fusionadas o meramente abandonadas.

Aceptada esta contingencia, Putnam sugiere al “ideal de la igualdad universal entre los hombres” como una imagen del mundo tentadora en la actualidad. Putnam reconoce con James que “el valor en efectivo” de tal imagen es avalado por las necesidades sociales del momento. Dice Putnam:

La visión está avalada por su capacidad de facilitarnos una descripción que se ajusta a los objetos para nosotros, y no a las cosas metafísicas en-sí-mismas. La visión es buena cuando nos permite ver el mundo “tal como es”, esto es, un

---

<sup>129</sup> Dice Putnam, aceptando el pluralismo que James propone: "Declarar perfecta a cualquier forma de vida es violar una máxima que debería gobernar la búsqueda de la verdad en toda área de la vida: ¡No bloquear el curso de la investigación! Que la verdad no pueda asegurarse de una vez y para siempre mediante una revelación se aplica a la verdad ética y religiosa tanto como a la verdad científica" (1997, p.211).

mundo humano y funcional, creado en parte por la propia visión (1988, pp. 148,149).

Teniendo en cuenta estas reflexiones, podemos concluir que ambos autores dan cuenta de la necesidad de renovar nuestra concepción clásica del rol de la filosofía.<sup>130</sup> Para ambos, la filosofía no es el ámbito de fundamentación última del saber sino un *ámbito de descripción*, estrechamente ligado a otras formas de explicación. Putnam inaugura -siguiendo la línea humanista de James- una nueva concepción de la filosofía y de la epistemología. Comenta Borradori al respecto:

A la Epistemología con la E mayúscula hay que sustituirla por el concepto de “objetividad moral” que Putnam formula en línea con los maestros del pragmatismo, entre los cuales destaca William James (1991, p. 90).

Y en tanto solo podemos ofrecer descripciones de nuestra forma de actuar o de pensar, llega un momento en el que tenemos que reconocer con Wittgenstein que hemos llegado a un *hecho de roca* y que nuestra pala se dobla. Nos topamos, por tanto, con creencias de las cuales no podemos dudar y que difícilmente podemos describir, y solo cabe afirmar: *así simplemente es como actúo*.

## Capítulo XI

### *Rorty o la construcción de un futuro mejor*



---

<sup>130</sup> Más adelante, tendremos la oportunidad de presentar la posición de Rorty respecto al rol de la filosofía. A nuestro parecer, y más allá de las divergencias últimas en sus posiciones, tanto para James como para Putnam o Rorty, la necesidad de acabar con el proyecto filosófico de la modernidad –el proyecto que hace de la filosofía el fundamento de todos los demás conocimientos– no implica el abandono o fin de la filosofía misma.

En *The Pragmatic Turn*, cuando Bernstein caracteriza el trabajo de Rorty<sup>131</sup> sostiene que “hay un humanismo profundo y persistente que caracteriza su vida y su pensamiento” (2010<sup>a</sup>, p. 201). Coincidimos con tal observación y en este apartado, estableceremos algunas conexiones entre la dimensión humanista del pensamiento de Rorty y la de James.<sup>132</sup>

Ahora bien, nuestro propósito de vincular a ambos autores no ignora ninguno de los siguientes puntos: 1) que el filósofo pragmatista clásico preferido por Rorty ha sido John Dewey, 2) que en muchas ocasiones la lectura misma que Rorty hace del pragmatismo de James ha resultado parcializada y por último, 3) que la dimensión humanista de su pensamiento no es una característica central o definitoria del mismo (como en James) sino una dimensión entre otras.

### 11.1 El mundo felizmente perdido

Según la epistemología moderna, *conocer* es representar internamente y con exactitud aquello que se encuentra fuera de la mente. ¿Qué quiere decir esto? Significa que la mente humana es como un «espejo» que refleja de forma *clara y distinta* la realidad exterior. Más aún, significa que *existe* una realidad exterior independiente a nosotros y que –gracias a nuestras representaciones– la mente es capaz de alcanzar un conocimiento infalible de ella. La metáfora moderna de la mente como «espejo de la Naturaleza» es producto de ese momento histórico particular (entre el siglo XVII y el XIX) y se inspira en una analogía ocular griega. Según tal analogía ocular, *el ojo de la mente* actúa de manera similar al *ojo físico*: pero, mientras que el ojo físico percibe el mundo contingente de las apariencias (formas físicas), el ojo de la mente conoce la verdadera realidad de las cosas (formas intelectuales). Será guiados por esta analogía que, en la modernidad, comprendemos la relevancia que cobra la distinción entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento

---

<sup>131</sup> Sobre la vida y obra de Rorty, véase Neil Gross (2010).

<sup>132</sup> En un sentido similar al establecido por nosotros, Susan Haack (2001, p. 32) establece un vínculo de cercanía entre el pragmatismo de Rorty y el humanismo de Schiller.

contingente y el conocimiento necesario. Mientras que el primero estará vinculado con la percepción sensorial (y por lo tanto, con la sensibilidad individual, siempre cambiante), el segundo se relacionará con el campo de las verdades intemporales (y por lo tanto, con el uso apropiado de facultades intelectuales especiales).

Ahora bien, la teoría del conocimiento que se deriva como resultado inevitable de esta metáfora es una *teoría espectadora del conocimiento*. Rorty menciona a tres filósofos modernos (Descartes, Locke y Kant) como los referentes ineludibles para que dicha teoría del conocimiento se estableciera con éxito en la modernidad. Primero, con Descartes, se produce el giro hacia la interioridad y la *invención de la mente* como ámbito interno privilegiado. Ello implicó necesariamente una concepción dualista del universo: *el sujeto que conoce* y *la realidad* se constituyeron como los dos polos contrapuestos de esta relación. Así, bajo la distinción cartesiana entre el campo de lo *mental* y lo *físico*<sup>133</sup>, el representacionismo comienza a cobrar sentido. ¿Por qué? Porque mientras que todo aquello que ocurre al interior de la mente es conocido de forma directa e indubitable, accedemos a lo físico solo de manera mediata, es decir, mediante sus manifestaciones en la mente. El mundo externo es conocido únicamente a través de nuestras representaciones.

De Locke, cabe mencionar que –en colaboración con el proyecto fundacionista cartesiano– comete una histórica confusión entre el proceso de *explicación causal* de las operaciones de la mente y el proceso de *justificación* del conocimiento. Tal confusión ocurre en tanto Locke omite la diferencia entre el «conocimiento de» (*knowledge of*) y «conocimiento de que» (*knowledge that*). ¿Por qué? Porque, a su parecer, el conocimiento es identidad con el objeto (y no juicio verdadero sobre el objeto). Y es por ello que piensa que el conocimiento está justificando únicamente cuando se explica cómo lo obtuvo.

---

<sup>133</sup> Cabe mencionar que tal distinción entre lo mental y lo físico, lejos de ser intuitiva o de sentido común, es una distinción que adquiere plena significación y relevancia a partir de la modernidad. En *Philosophy and the Mirror of Nature* (1995) Rorty cuestionará tal distinción a partir de un cuestionamiento anterior: ¿qué entendemos por *lo mental*? Según su parecer, tanto cuando definimos lo mental a partir de la noción de *intencionalidad* como cuando la definimos a partir del concepto de lo *fenoménico*, se advierten dificultades. También las dificultades aparecen cuando se indaga la relación existente entre lo mental y lo físico. De aquí, concluye Rorty, la distinción –lejos de clarificar la relación entre lo interno y lo externo– genera confusiones y problemas.

Por último, aunque de esta manera Kant realiza un avance significativo hacia la consideración del conocimiento como conocimiento de proposiciones (y ya no de objetos)<sup>134</sup>, podemos afirmar que sigue siendo él también un continuador del proyecto iniciado por Descartes. De hecho, Kant intenta –al igual que Descartes– dar respuesta a la cuestión de cómo relacionar del espacio interior con el espacio exterior. En otras palabras, aunque con Kant el lenguaje es ahora el instrumento privilegiado de acceso al mundo exterior, el modelo de conocimiento que defiende –en el fondo– es el cartesiano. Menciona Rorty (1995) al respecto:

El progreso de Kant en sentido de una concepción del conocimiento proposicional y no perceptiva se quedó a mitad de camino, pues estaba contenido dentro del marco de referencia de las metáforas causales –“constitución”, “hacer”, “configurar”, “sintetizar”, y otras semejantes (p. 153).

En este sentido, con la noción de síntesis y la distinción intuición-concepto, Kant fortalece el giro cartesiano hacia el ámbito interior. Más aún, con él se consolida la idea de que una teoría del conocimiento debe ocuparse de los *fundamentos* del saber en general. Ciertamente, al establecer los límites del conocimiento, Kant da cuenta de un marco explicativo seguro para toda acción humana posible. Así, la obsesión platónica de *descubrir* (ya sean esencias, verdades, ideas trascendentales, realidades objetivas o simplemente fenómenos) llega a su punto cumbre. Y respecto de la misma, sanciona Rorty (1995):

La idea de un Espejo de la Naturaleza totalmente limpio es la idea de un espejo que no podría distinguirse de lo que se ha reflejado y, por tanto, no sería un espejo en absoluto. La idea de un ser humano cuya mente es ese espejo limpio, y que *sabe* esto, es la imagen, como dice Sartre, de Dios. Este ser *no* se enfrenta con algo extraño que le imponga la necesidad de elegir una actitud hacia él o una descripción del mismo. No tendría ninguna necesidad ni ninguna capacidad

---

<sup>134</sup> En un citado pasaje de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la experiencia. Con estas palabras Kant hace una referencia directa a su propuesta innovadora respecto del conocimiento. Dicha propuesta insiste en que el objeto de conocimiento no es solo aquello que recibimos de la experiencia, sino que es un *compuesto* de lo que recibimos de la experiencia y lo que aportan las facultades de conocimiento humano: sensibilidad y entendimiento. Sobre estas últimas, cabe señalar que Kant las considera como facultades autónomas, esto es, como facultades que tienen funciones propias que no pueden trocar y elementos heterogéneos e irreductibles.

para elegir acciones o descripciones. Puede ser llamado “Dios” si pensamos en las ventajas de esta situación, o una “simple máquina” si pensamos en sus desventajas (*op. cit.*, p. 340).

Y en el mismo tono de crítica, Rorty sostendrá respecto del universalismo:

El universalismo presupone que el descubrimiento de rasgos compartidos por todos los seres humanos basta para mostrar por qué, y eventualmente cómo, todos los seres humanos deberían organizarse en una cosmópolis [...] Siguiendo el modelo de la apelación religiosa a que los seres humanos están hechos a semejanza de Dios, el universalismo filosófico considera que la presencia de rasgos comunes en éstos habla [asimismo] a favor del propósito que tienen en común. Sostiene que la forma ideal de una comunidad humana puede determinarse por referencia a una naturaleza humana universal (1996, p.6).

Frente a tales aspiraciones fundamentalistas de la tradición epistemológica, Rorty nos invitará a *empezar de nuevo*. Pero, aquí cabe la pregunta: ¿por qué empezar de nuevo? En primer lugar, porque la concepción del conocimiento entendido como agrupación de representaciones fieles a la realidad es una concepción *opcional*. Esto es, es una forma posible de abordar el problema del conocimiento pero no es la única. En este sentido, para Rorty, la noción de representación puede dejarse de lado, sin que de esta manera, se deje de lado una explicación respecto de cómo conocemos y cómo justificamos nuestras creencias sobre el mundo. En segundo lugar, y de mayor relevancia, por un motivo pragmático: la epistemología genera más problemas de los que resuelve. De aquí que sea mejor abandonarla.

Cabe comprender, no obstante que la ruptura con la tradición representacionista no implica, para Rorty, una *superación* de la epistemología clásica. Sostiene Rorty (1995):

Hablo de “dejar de lado” y “rechazar” en vez de “presentar argumentos en contra” porque la actitud hacia la problemática tradicional es como la de los filósofos del siglo XVII hacia la problemática escolástica. No suelen entretenerse en descubrir proposiciones erróneas o falsos argumentos en las obras de sus predecesores (aunque lo hagan de vez en cuando). Lo que hacen, más bien, es vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la que el vocabulario de la reflexión filosófica heredado del

siglo XVII parecería tan fuera de lugar como se lo había parecido a la Ilustración el vocabulario filosófico del siglo XIII (pp. 15-6).

En este sentido, su ir *más allá de la epistemología* supone principalmente mantener una actitud de *carácter terapéutico* en tanto nos ayuda a asumir nuevas ideas y un vocabulario diferente, abandonando las antiguas por anticuadas o pragmáticamente ineficaces. No hay, por tanto, argumentos lógicos por los cuales abandonar el punto de vista de la epistemología clásica. En última instancia, lo único que podemos ofrecer son razones pragmáticas. Razones, a partir de las cuales, el conocimiento deja de ser considerado como saber desinteresado, asunto de la pura intelección y pasa a relacionarse con la práctica humana concreta y dinámica.

Y hablando de razones pragmáticas, debemos mencionar que Rorty encuentra en la *rehabilitación del pensamiento jamesiano* una línea de pensamiento que -gracias a su clara motivación humanista- atiende mejor a las necesidades contingentes del hombre contemporáneo. Rorty, al igual que James, sostendrá que el hombre no necesita conocer cuál es la verdad para formular descripciones útiles de nuestra relación con el mundo. Será por ello, pues, que Rorty afirmará como un punto clave de su propia concepción filosófica la idea de que la finalidad última de cualquier actividad humana no es el reposo, sino por el contrario, una actividad humana más rica. En este sentido, Rorty (1997) destaca de la herencia del pragmatismo que “sustituye las nociones de “realidad”, “razón”, y “naturaleza” por la noción de un futuro mejor” (p. 31). Admite Rorty:

Ser pragmatista es restringirse a preguntas sobre cómo nuestros deseos y creencias pueden retejerse, bajo el impacto de tal o cual presión, para alcanzar mejor los metadeseos que son también parte actual del tejido. Ser pragmatista es abandonar las siguientes preguntas: “¿son estas creencias representaciones correctas?” y “¿son estos deseos racionales?” (...) el pragmatismo consiste sencillamente en abandonar un rango de preguntas, más que en dar una respuesta relativista a preguntas tradicionales (en Secada, J., 1986, p.79).

Esta apuesta por un futuro mejor, lejos de estar relacionada con el *optimismo*, se vincula íntimamente con la posición *meliorista* de James, esto es, con una posición que sostiene que el mundo puede mejorar, pero todo depende de la elección comprometida de los hombres

generadores de nuevas descripciones. En este sentido, hablar de un futuro mejor “nombra un proyecto impreciso pero prometedor” (Rorty 1997, p. 50).

Con el abandono de la epistemología, Rorty deja de lado también la clásica imagen del hombre como *descubridor de esencias*. Contra esta concepción, y desde una nueva imagen del rol de la filosofía, Rorty recuperará la idea romántica del hombre como *auto-creador*. Y en tanto auto-creador, el hombre no es un “yo” unitario y sólido sino que -al igual que sostiene James- el hombre del que habla Rorty es un *yo plural*, que se describe de múltiples formas.

Este *yo plural* ya no tendrá como meta principal *conocer algo exterior* sino que, en la aspiración a reinventarse a sí mismo y ayudar a reinventarse a los demás, su meta principal será enriquecer ciertas formas de vidas comunitarias, contingentes. Dice Rorty (1995) al respecto:

Utilizaré el término “edificación” para referirme a este proyecto de encontrar nuestras formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable (p. 325).

En este contexto, cobra relevancia la figura del *ironista*. Con el término ironista, Rorty alude al ejercicio de autoafirmación y autodescripción humana. En la cual, se desarrolla la libertad, al aceptar la contingencia del vocabulario a partir del cual nos redescubrimos permanentemente. Dicho en otros términos, el ironista es aquel que -con dudas permanentes respecto a la posibilidad de acceder a un vocabulario último- desafía al sentido común y a la tradición con el objetivo de buscar siempre nuevas formas de autorrealización personal. De aquí pues que el ironista tenga obligaciones y demandas únicamente dirigidas hacia sí mismo (en la esfera privada). Más aún, la ironía, para Rorty tiene poca utilidad y hasta puede ser perjudicial en el ámbito público ya que si se intenta aplicar a otro individuo, esto es, si se intenta redefinir su identidad a partir de unos parámetros que no son los suyos propios, entonces, es posible que se produzca un sufrimiento en el otro.

En el terreno público -donde se ponen en juego demandas de solidaridad y donde la deliberación debería dar lugar a instituciones y prácticas sociales más justas y menos crueles- la figura del *liberal* cobra relevancia. El vocabulario del liberal, ya no es un vocabulario privado sino un vocabulario necesariamente compartido.

La figura del liberal con sus preocupaciones éticas y políticas (en el ámbito público) entra, pues, en tensión, con la figura del ironista guiado por preocupaciones creativas (en el ámbito privado). Ante tal tensión, Rorty sostiene que debe mantenerse la distinción entre lo público y lo privado ya que es absurdo e inútil intentar articularlas. Los intereses de ambas esferas (la autocreación de sí mismo -en la esfera privada- y la solidaridad -en la esfera pública-) son igualmente válidos, aunque irreconciliables a nivel teórico. Sólo a nivel práctico, es posible conciliar ambas posiciones.<sup>135</sup>

Integradas en una misma perspectiva, Rorty (1991<sup>a</sup>) caracteriza a los ironistas liberales en los siguientes términos:

Son esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir (p. 17).

Tal como es posible advertir, el ironista liberal rortyano es aquel que, aunque descrea de la existencia de una naturaleza humana moral última y vive en la contingencia de los valores y las creencias, advierte que adoptar una actitud de *compasión ante los demás* es pragmáticamente correcto. En este sentido, para el ironista liberal, la moral no nos obliga a nada (en concreto) pero nos persuade en el camino para alcanzar *la mayor felicidad posible para la mayoría*. Es por ello, por ejemplo, que la defensa de los derechos humanos no depende de cierta concepción moral universalista sino que, a partir de nuestra historia,

---

<sup>135</sup> Aquí también hay otro punto de contacto entre James y Rorty. Tal como bien explica Del Castillo (2006) James mismo defiende -al igual que Rorty- la tensión entre el ámbito privado (de autoafirmación y crecimiento individual) y el ámbito público (de solidaridad y reconocimiento del otro). Tensión que, lejos de eliminarse, necesita tener vigencia para dar cuenta de la vida moral según James.

es posible comprobar que las sociedades defensoras de los derechos humanos son aquellas mismas que han dado lugar a la posibilidad de realización de mayor cantidad y variedad de proyectos humanos.

Tal compasión hace que el ironista se sensibilice frente al dolor, la humillación y la crueldad de otras personas –de diversas tribus, costumbres, sociedades, épocas, religiones. En este contexto, el ironista será aquella persona que reemplaza la búsqueda tradicional de la objetividad por la *solidaridad*.

Y, ¿en qué consiste ser solidario?

Tal y como yo uso el término, es el *sentimiento* de que otras personas y nosotros mismos formamos un nosotros... sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos (...) Mi argumento es que esto se logra sobre todo yendo a los pequeños detalles de las vidas marginales, y no elaborando teorías acerca de lo que tienen en común todos los seres humanos (*op.cit.*, p.47).

Para Rorty, ser solidario significa buscar todos los medios posibles para aliviar el sufrimiento ajeno. Ello se logra, no mediante una reflexión racional sino mediante una educación sentimental que aumente nuestra sensibilidad para responder a las necesidades ajenas y nos dé la capacidad de incluir en la categoría de *nosotros* a personas con creencias, valores y actitudes, muy diferentes a las nuestras. Esta “ética sentimentalista” está orientada a abrir vías de diálogo sobre los problemas en el mundo actual y nada tiene que ver con la búsqueda de la verdad sino con tratar de pensar si la posición en la que nos encontramos es la mejor posible respecto a otras concebidas. Y en última instancia, en mantener las esperanzas intactas respecto de que los cambios que deseamos se pueden realizar. En la utopía liberal rortiana, la literatura ocupa un rol fundamental en tanto nos proporciona detalles acerca de las crueldades humanas y la posibilidad de cambiar y redescubrirnos a nosotros mismos.

En este sentido, al igual que desde el humanismo jamesiano, también la filosofía es redefinida en su rol. La filosofía no es entendida como saber supremo sino como *crítica cultural*. Y en este cambio de rol, no hay ninguna pérdida o desvaloración del saber filosófico (*cf.* Penelas, 2007, p.78). Simplemente, en tanto la filosofía no tiene ningún

deber especial en responder interrogantes teóricos tales como ¿qué es el hombre? o ¿cómo se justifica filosóficamente la democracia? deja de ser tratada como un ámbito epistémico privilegiado. Y en contraposición, se redefine como un ámbito de saber –entre otros- que orienta sus respuestas a cuestiones más concretas, pragmáticas, guiadas fundamentalmente por los sentimientos y nuestra razón práctica.

Desde tal campo se nos enseñará que *la tolerancia, la compasión y la solidaridad* son los pilares principales para una vida más inclusiva, más humana. Ya que, de hecho, lo único que nos hace más humanos es la *conversación* con otros seres humanos. Ahora bien, tal como podemos advertir, la tolerancia, la compasión y la solidaridad implican el compromiso con un tiempo histórico determinado, con situaciones y problemáticas sociales existentes y fundamentalmente, el compromiso con el despertar de una sensibilidad cada vez más profunda, necesaria para responder a las necesidades propias y ajenas. En este sentido, ni del etnocentrismo de Rorty ni del pluralismo de James es posible derivar la postura de un “todo vale”.

### **11.2 De la conversación al sentimiento**

Tal como hemos comprobado, y siguiendo las enseñanzas del pragmatismo de James y Dewey, Rorty redefine el rol asignado al lenguaje y al mundo. El lenguaje no es más considerado como un mero instrumento para transmitir el pensamiento. No sirve, de hecho, para conocer el mundo, sino simplemente para *describirlo* de una u otra forma. Naturalmente, con ello, Rorty quiere dejar en claro que las palabras cobran significado únicamente cuando entran en relación con otras palabras, en el contexto de una *conversación*.<sup>136</sup> Por otra parte, asegura que el mundo ya no es más aquello representado por nuestras creencias. Y por lo tanto, tampoco funciona como una garantía de nuestras creencias. En efecto, el mundo ha quedado, pues, *felizmente perdido* (en tanto realidad objetiva cognoscible).

---

<sup>136</sup> Para una defensa del *conversacionalismo epistémico* de Rorty, véase Penelas (2005).

Ahora bien, dado que el mundo ya no desempeña ningún papel epistémico en el proceso de validación y justificación de las creencias adquiridas, cabe la pregunta: ¿qué y dónde está la verdad para Rorty? Empecemos señalando que, para Rorty, la verdad no está en el mundo pero tampoco está en nuestras mentes. ¿Dónde está la verdad? La verdad está en lenguaje, en las conversaciones. Y en tanto el lenguaje y las conversaciones son creaciones humanas, podemos concluir que la verdad -para Rorty- es una creación humana. Llegado a este punto, nos hacemos una nueva pregunta: ¿cómo se justifican estas verdades, entendidas ahora como creaciones humanas? Siguiendo un criterio jamesiano de la verdad, Rorty sostendrá que las verdades resultan justificadas siempre y cuando sean beneficiosas para nuestras vidas. Claro está que con ello Rorty, al igual que James, no sostiene que una creencia es verdadera si simplemente nos produce un sentimiento subjetivo de satisfacción. Por el contrario, y en sintonía con el pragmatismo de James, Rorty señalará que la justificación de nuestras verdades obedece a un criterio *coherentista y público de la verdad*.

Para explicarlo brevemente, por un lado, Rorty sostendrá que todas nuestras verdades dependen enteramente de sus relaciones con un conjunto más amplio de verdades que han sido reconocidas como tales por *nuestra* comunidad. En este sentido, y siguiendo un criterio coherentista de verdad, diremos que las verdades se justifican con otras verdades. Tal afirmación encuentra su eco en la siguiente premisa del pensamiento jamesiano: “el enemigo mayor de cualquiera de nuestras verdades puede serlo el resto de nuestras verdades” (1907, p. 521).

Por el otro lado, y en relación al criterio público de la verdad, Rorty sostendrá que no hay verdades privadas. Esto es, no hay “verdades para mí” ya que el yo no es más que una *red flexible de creencias* a partir de la cual cada sujeto se autodescribe y redefine permanentemente. En este sentido se comprende por qué para Rorty el perder contacto con el mundo no equivale a perder contacto con la *realidad*. Y efectivamente, aquello que denominamos verdadero no se vincula tanto con el mundo sino con la realidad (entendida como construcción social, histórica, contingente).<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Kalpokas realiza una crítica interesante en este punto (2005, p. 52): sostiene que del rechazo a la concepción representacionista del conocimiento no se sigue una versión contextualista del conocimiento. Más aún, para Kalpokas, tal versión contextualista del conocimiento –entendida por Rorty como una defensa al etnocentrismo– es profundamente inconsistente. ¿Por qué? Porque una

A partir del nuevo contexto, Rorty concluye que debemos aceptar que vivimos en la *contingencia*: contingencia del lenguaje, contingencia del mundo, contingencia del yo, contingencia de la moral. Y aceptar la contingencia es aceptar que ninguna práctica o realidad humana puede ser considerada como privilegiada respecto de otras. En otras palabras, la vocación de los hombres no es *reflejar* ningún orden absoluto y eterno, sino simplemente ir creando (de alguna manera) su propio porvenir. Y todas las actividades del hombre, hasta la filosófica, tiene que ver con esto: con la posibilidad de encontrar nuevas auto-descripciones. Y en tanto el límite de las descripciones y las conversaciones no es el mundo sino los otros hablantes, siempre habrá algún motivo para seguir conversando.<sup>138</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, cabe destacar que Rorty considera que solo necesitamos justificar nuestras conversaciones ante quienes comparten nuestro mismo suelo de creencias. Esto es, ante quienes son parecidos a nosotros en su forma de actuar, pensar y

---

cosa es sostener que no es posible alcanzar la objetividad y salirnos fuera de todo lenguaje, a fin de captar la forma en que se presentan las cosas por sí mismas, y otra cosa es sostener que el hombre está atrapado en el lenguaje de la propia comunidad y que le es imposible salir de él. En otras palabras, pareciera que Rorty está defendiendo la idea de que no es posible entender o evaluar criterios de verdad, de racionalidad o de justificación diferentes a los impuestos por la propia comunidad. Y si esto es así, entonces, según Kalpokas, Rorty no tiene buenas razones para diferenciar el etnocentrismo del relativismo. Si Rorty fuera consistente con su propio punto de vista, debía afirmar que tanto “nosotros” como “ellos” estamos condenados a partir y permanecer en el vocabulario en el que fuimos aculturalizados. En este sentido, tanto *nosotros* como *ellos* suponemos que nuestros estándares propios de justificación, verdad y racionalidad son los mejores que hay.

El problema es que, en tanto no es posible –según Rorty– ubicarse en un punto externo a “mi” comunidad ni encontrar ningún tipo de criterio común inter-comunitario, entonces, Kalpokas sostendrá que es inconsistente (desde el etnocentrismo) pretender persuadir a otras comunidades de que acepten cambiar sus propias creencias por nuevos criterios de validación de saberes. En este sentido, la disyuntiva que Kalpokas estaría presentando a Rorty es la siguiente: o Rorty acepta que el etnocentrismo es un tipo de relativismo y por lo tanto, acepta que no podemos salir de nuestra propia cultura y que no tiene sentido plantear que nuestros propios criterios son mejores a los que se sostienen en otras comunidades (ni la posibilidad de incluir a “ellos” en un “nosotros” más inclusivo); o Rorty acepta que los vocabularios que se mantienen en culturas diferentes no son un todo cerrado y que es posible encontrar razones y criterios válidos para *toda* comunidad (y por lo tanto, que es posible discutir, comparar y aducir razones a favor de nuestros propios criterios de justificación por sobre los de otras comunidades).

<sup>138</sup> De esta forma, Rorty abandona la noción misma de “marco conceptual”. Argumenta Rorty: “Una vez excluidas las “intuiciones” kantianas, no podemos dar sentido a lo “fenoménico”. Pues la sugencia de que nuestros conceptos dan forma a un material neutral deja de tener sentido si no hay nada que sirva de dicho material. Los propios estímulos físicos no sirven de sustitutos, pues la contraposición entre los “postulados” que la mente inventa para predecir y controlar los estímulos y estos mismos estímulos sólo puede ser una contraposición entre el mundo expresable en palabras y su causa inefable” (1994, p. 61).

decir. Esto último se relaciona con la defensa de Rorty del *etnocentrismo*. Por *etnocentrismo* Rorty (1991b) entiende:

La concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad –*la nuestra*– utiliza en uno u otro ámbito de investigación (p.23).

En general, suele confundirse tal etnocentrismo con un mero relativismo. Pero Rorty ha enfatizado una y otra vez que su posición no es relativista. ¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre el etnocentrismo y el relativismo? El relativista sostiene que ante alguna cuestión determinada, no hay forma de dirimir racionalmente qué posición es preferible porque no hay marco común para realizar la comparación. Todas las creencias son igualmente valoradas. El etnocentrista, por el contrario, a diferencia del relativista, establece una preferencia: las *propias* creencias en las que fuimos culturizados son superiores a las creencias de otros grupos comunitarios. En este sentido, el etnocentrista no puede concluir que todos los puntos de vista están en pie de igualdad. Así, según Rorty, cada grupo humano defiende y privilegia un conjunto de creencias desde un marco comunitario particular: aquel que es sostenido y valorado en la sociedad en la que se vive. En este sentido, el etnocentrista valora su propia identidad y el sentido de pertenencia y de inclusión a un grupo social y cultural determinado.

Ahora bien, el etnocentrismo puede llegar a alimentar la idea de que hay comunidades que cuentan con un vocabulario privilegiado respecto de otras, o que cuentan con una descripción última o correcta del mundo. Tal tipo de etnocentrismo (excluyente) es indeseable para Rorty ya que se sostiene en la misma posición autoritaria que Rorty critica de la epistemología moderna y puede conducirnos a fenómenos sociales reprochables como el racismo o el clasismo social.

En contraposición, el etnocentrismo que promueve Rorty es un *etnocentrismo inclusivo*. Es decir, un etnocentrismo cosmopolita, moral, político y cultural. Bajo este tipo de etnocentrismo, la contingencia y la falibilidad de las creencias es reconocida como punto de partida para la adopción y revisión de cualquier punto de vista dentro de *nuestra*

comunidad. *Nuestra* comunidad, esto es, la comunidad *liberal*, es una comunidad que se extiende, según Rorty, desde la tolerancia, la sensibilidad al dolor y a la humillación y fundamentalmente, desde la solidaridad. Y de esta manera, sin horizontes definidos y con el mundo felizmente perdido, la comunidad liberal complace -para Rorty- modestamente al ironista al limitar la crueldad, expandir la libertad y multiplicar las posibilidades de describir y auto-describimos. Pero es importante destacar que tal comunidad liberal, el pronombre “nosotros” no queda vinculado, pues, a un solo grupo social ya que la tolerancia, la sensibilidad y la solidaridad implica que debemos respetar las diferencias. En este sentido, la comunidad liberal logra ampliar el propio vocabulario –con la introducción de nuevos discursos y metáforas– promoviendo de esta forma la apertura a comunidades distintas y fomentando una diversidad de identificaciones. Cuantas mayores identificaciones una sociedad permite, dicha sociedad resulta más racional en tanto, amplía sus simpatías y lealtades, y alivia la posibilidad de sufrimiento humano.

Cabe señalar en este punto que la racionalidad propia de la tarea de inclusión en el “nosotros” tiene un fundamento más emocional que intelectual. Y de esta forma, vemos reflejada la enseñanza jamesiana respecto del valor y lugar que ocupan nuestra *naturaleza pasional* a la hora de comprender y justificar nuevas creencias (ver cap. V). Pasiones que nada tienen que ver con la fuerza de los argumentos (los cuales tienden, según Rorty, a retardar la emergencia de descripciones nuevas). Mientras los argumentos se reducen a meros instrumentos para llegar al acuerdo y a producir el asentimiento de nuestro interlocutor (y en este sentido su uso es estrictamente estratégico al igual que la “apuesta de Pascal”), la *educación sentimental* apunta a un aprendizaje más íntimo en pos del progreso moral. Y ciertamente, Rorty no habla de una *manipulación de sentimientos* sino de una *educación y apuesta sentimental* a la ampliación del nosotros a partir de la consideración del *otro* como sujeto participante de nuestra propia comunidad moral. En pocas palabras, es una educación orientada a hacer una *diferencia en la práctica* y no, meramente en la teoría en torno a los derechos humanos.

Teniendo en cuenta lo dicho, desde un punto de vista abiertamente comprometido por cuestiones humanistas al estilo jamesiano, es claro que Rorty abandona a la epistemología y

a la filosofía entendidas como prácticas centradas en *descubrir* verdades objetivas, verificables y claramente comunicables, y en su lugar, pone como meta *la construcción de un futuro humano mejor*.

## Capítulo XII

### Davidson o *de la imposibilidad del planteo escéptico*



Ya en un trabajo anterior (Rossi, 2007) hemos establecido algunos nexos entre el pensamiento davidsoniano y el pragmatismo clásico en general, demostrando que las ideas davidsonianas, lejos de ser un producto exclusivo de la matriz neopositivista y analítica, hunden sus raíces más profundas en la tradición pragmatista clásica. En la presente sección, nuestro objetivo no es menos ambicioso: intentaremos mostrar que existen ciertos puntos de encuentro entre el *humanismo* de James y algunos objetivos últimos de la obra de Donald Davidson (1917-2003). Dicho brevemente, a nuestro parecer, detrás de la estrategia antiescéptica de Davidson es posible rastrear cierto compromiso humanista, semejante al jamesiano.<sup>139</sup>

### 12.1 Significado, verdad e interpretación

Davidson construye su *teoría del significado y de la interpretación* a partir de lo que, en su opinión, es la mejor explicación del concepto de *verdad*: la teoría de *la verdad de Tarski*.<sup>140</sup> De hecho, en el núcleo de su propuesta, Davidson sostiene que una teoría del significado para un lenguaje natural debe ser asimismo una teoría de la verdad. Y, respecto de este punto, esto es, la relación entre una *teoría de la verdad* y una *teoría del significado*, ya es posible establecer ciertos puntos de contacto entre James y Davidson.

En primer lugar, diremos que mientras que James nos muestra cuáles son las virtudes que una *teoría del significado* (pragmatista) puede tener como *teoría de la verdad*; Davidson nos mostrará -a la inversa- cuáles son las virtudes que una *teoría de la verdad* puede tener como *teoría del significado*. En segundo lugar, y ahora centrándonos en la noción de verdad, podemos afirmar que, al igual que James, Davidson mantendrá una posición ambigua respecto de la noción de “correspondencia”. Ciertamente, ambos critican las concepciones correspondentistas clásicas de la verdad; pero deciden mantener el término “correspondencia” para referirse con él a un tipo de correspondencia “sin confrontación” y

---

<sup>139</sup> La obra de Davidson es extensa y consta, fundamentalmente, de artículos que fueron recopilados en tres obras: *Essays on Actions and Events* (1980), *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984) y *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001). No es nuestro propósito ahondar en la obra completa de Davidson sino sólo encontrar algunos puntos de contacto entre su pensamiento antiescéptico y el humanismo jamesiano.

<sup>140</sup> Sobre la posición de Davidson en torno a la teoría de la verdad tarskiana, véase, Davidson (1969; 1990c). Ciertamente, habrá una evolución del pensamiento de Davidson en relación a sus trabajos semánticos.

con vinculación al ámbito de lo público, intersubjetivo, social.<sup>141</sup> Por último, mientras que James no considera que el concepto de verdad sea más pobre que el de significado, Davidson sí lo hace. Aún así, sostendrá que, si se cumplen dos requisitos<sup>142</sup> y se tiene en cuenta las enseñanzas de la *teoría de la interpretación radical* (Davidson, 1973), una teoría de la verdad (tipo Tarski) puede constituirse en una teoría del significado.

Dado este punto de partido, diremos que ,para Davidson, no es la experiencia la que arroja luz sobre el concepto de verdad y por lo tanto, el de significado. De hecho, el significado de las emisiones del hablante no se corresponden (en tanto copia fiel) a entidades en el mundo. Por el contrario, Davidson comparte con James, una *concepción holista y social del significado*: aquello que significa una preferencia se comprende solo dentro de una situación comunicacional, y por lo tanto, en interdependencia con otras creencias y preferencias. De aquí, pues, que para identificar o atribuir un pensamiento, debemos ponerlo en relación con otros pensamientos. En este sentido, la figura del *intérprete* es condición necesaria no sólo para que pueda hablarse de significado sino también de lenguaje. Será, pues, en la comunicación exitosa entre dos hablantes donde reside el origen del significado (*cf.* Davidson, 1984).

Ciertamente, el papel de las *creencias* será crucial para dicha teoría del significado. ¿Qué son las creencias? Para decirlo brevemente, sostendremos que las creencias son *concatenaciones de conceptos*. Dice Davidson: “para tener una creencia de gato debemos dominar los conceptos que están involucrados en este juicio o creencia” (1997, p.177). Ahora bien, dominar los conceptos que están involucrados en una creencia no solo involucra tener capacidad de discriminación de entidades sino también la posibilidad de aplicar erróneamente dicho concepto, y sorprenderse. De aquí, pues, que en tanto los

---

<sup>141</sup> En este sentido, podríamos sostener que ambos logran conciliar el correspondentismo y el coherentismo acerca de la verdad: se comprometen, pues, con una noción de correspondencia “sin confrontación” a través de la coherencia. (Aunque, tal vez, lo más apropiado sea evitar definir sus posiciones con tales rótulos ya que los mismos inducen a confusiones conceptuales y explicativas. De hecho, tanto James como Davidson reniegan del empleo de tales términos.)

<sup>142</sup> Los requisitos a cumplirse son: 1) proporcionar una interpretación de todas las emisiones -actuales y/o potenciales- de un hablante; y 2) que tal interpretación fuera verificable sin un conocimiento detallado de las actitudes proposiciones del hablante.

animales no se equivocan ni se sorprenden cuando se enfrentan a una novedad, no podemos adjudicarles creencias ni pensamiento (entendido como *actitud proposicional*).

Aclarado este punto, se evidencia una dificultad: la *circularidad* entre las creencias y sus significados. La circularidad radica en que sin un conocimiento de las creencias del otro no podemos dar sentido a sus preferencias (conducta verbal). No obstante, también se supone que es necesario tener cierta interpretación de tales preferencias para averiguar las creencias de un individuo. Y ahí, el círculo vicioso. Para salir del mismo, Davidson introduce el *principio de caridad*. Basado en el principio de Wilson (1959) y de Quine (1960), el principio de caridad sostiene que:

...un intérprete está justificado a hacer ciertas asunciones acerca de las creencias de un agente antes de que comience la interpretación. Como una restricción sobre la interpretación, a esto se llama a veces por el nombre que Neil Wilson le dio, el Principio de Caridad. Como una estrategia para separar el significado y la creencia sin asumir ninguno, es una alternativa brillante a cualquier tratamiento del significado que tome los significados por garantizados o que asuma la distinción analítico sintético (1991, p. 193).

Dicho en otras palabras, este principio es una máxima metodológica que establece que, al interpretar las emisiones del otro, debemos suponer no solo que *compartimos* creencias sobre el mundo, sino también suponer que el hablante sostiene como *verdaderas* sus preferencias. En este sentido, según el *principio de caridad*, el intérprete debe atribuir coherencia, racionalidad y verdad a las creencias del hablante.

Lo interesante de este principio, es que al igual que la *tesis de la voluntad de creer jamesiana*, no es un principio *opcional*. Esto es, así como no nos es posible evadir nuestra *naturaleza pasional* a la hora de creer, tampoco podemos asumir con naturalidad que la mayoría de las creencias del otro pueden ser falsas. El *principio de caridad* se nos impone.

Ahora bien, establecido tal principio como condición de posibilidad misma de la interpretación, Davidson encuentra la forma de argumentar en contra del *escepticismo global*: si no puede existir un sistema (coherente) de creencias que resulte ser masivamente falso, entonces, no hay posibilidad de escepticismo.

Dicho en otros términos, todo significado depende de un contexto *ya* significativo para los hablantes. Este suelo de creencias en común, al que James solía referirse como *el punto de vista del sentido común*, es el que permitirá explicar cierta coincidencia entre las creencias básicas de diferentes hablantes. En este sentido, más allá de las diferencias a nivel de las creencias de los hablantes, siempre será posible la interpretación. Nunca habrá inconmensurabilidad total. No hay, por lo tanto, lenguajes intraducibles. En el más grave de los casos, estaremos frente a una *indeterminación del significado*.<sup>143</sup>

Pero Davidson no se detiene ahí. Con vistas a completar su crítica al escepticismo global, considera necesario atacar al *empirismo y a sus dogmas*. Según su parecer, el problema fundamental del empirismo es que da lugar a una brecha insalvable entre nuestras creencias y el mundo, y por lo tanto, da lugar al planteo escéptico (ya que siempre será posible dudar respecto de la forma en que se relaciona el *intermediario epistemológico* con el mundo). Ya Quine, en su famoso ensayo *Dos dogmas del empirismo* (1951), había realizado importantes críticas a los siguientes *dos dogmas del empirismo*: a) la clásica división entre enunciados analíticos y sintéticos en la que se funda la pretensión de cientificidad de todo el discurso positivista y b) el dogma del reduccionismo de los enunciados científicos a enunciados de observación. No obstante, la crítica de Quine al empirismo no es total y sigue sosteniendo tal doctrina como una doctrina epistemológica fundamental. Será Davidson, quien arremete contra un *tercer dogma del empirismo*: la distinción esquema conceptual-contenido (Davidson,1974) y con ella, sostendrá que el empirismo es una doctrina *inviabile*.<sup>144</sup> Veamos en qué consiste la crítica a este tercer dogma.

Según el *relativismo conceptual*, toda verdad, creencia y mundo es relativa a un sistema conceptual cultural, histórico, no necesariamente compartido. Esto quiere decir que hay esquemas conceptuales alternativos (que pueden ser inconmensurables entre sí) y, por lo

---

<sup>143</sup> Davidson al igual que Quine, admite que el comportamiento verbal de los hablantes sea compatible con varias teorías semánticas (incompatibles entre sí). De ahí, la *indeterminación del significado* y también de la referencia.

<sup>144</sup> Mientras Davidson intenta concluir que su crítica al dualismo de esquema conceptual y contenido, lo conduce a la idea de que el empirismo es una posición insostenible, Mc Dowell (1994) intentará defender la posibilidad de un empirismo sin dogmas. En pocas palabras, Mc Dowell redefinirá la noción de experiencia como necesaria para dar cuenta del contenido de nuestras creencias. La experiencia, según Mc Dowell, no es algo externo, dado y opuesto a lo conceptual y racional. La experiencia es apariencia (*appearings*) o apertura a la realidad.

tanto, que no hay un lugar en común desde el cual hablar del mundo y juzgar las creencias ajenas. En este sentido, si no compartimos creencias, es posible concluir que el intérprete y el interpretado viven “en mundos distintos”, donde la traducción no sería posible.

El problema que trae aparejado el relativismo conceptual al proyecto de interpretación radical davidsoniano es evidente: va en contra de su principio de caridad. En otras palabras, no se puede ser un relativista conceptual y al mismo tiempo, considerar que las creencias ajenas son mayoritariamente verdaderas. Por eso, incluso en contra de aquellos pensadores que sostiene que existe un único esquema conceptual, Davidson está interesado en atacar la idea misma de *esquema conceptual*. Esto es, rechazando al mismo tiempo *el mito de lo dado* (Sellars, 1963) y *el mito de lo subjetivo*.

Para explicarlo brevemente, Davidson rechaza la idea de que, por un lado, hay un mundo no conceptualizado (el contenido, lo dado) y por el otro, hay conceptos (lo subjetivo, esquema conceptual) y que la relación entre ambos sea una relación de *justificación* donde el mundo no conceptualizado justifica el uso de determinados conceptos. Este rechazo es posible en tanto Davidson niega la concepción de la mente como dotada de objetos privados y, en contraposición, afirma que solo es posible hablar de *estados mentales*. Y por *estados mentales* debemos entender *actitudes proposicionales*, esto es, estados intencionales que posee un individuo acerca de algo en el mundo. Así, pues, Davidson, al igual que James, se opone a la tradición cartesiana y, con ella, al *dualismo subjetivo-objetivo* y a la concepción de las sensaciones y las creencias como intermediarios epistémicos. Y, en relación con ello, Davidson concluye:

Al dejar de lado la dependencia del concepto de una realidad ininterpretada, de algo exterior a todos los esquemas y a toda la ciencia, no estamos renunciando a la noción de verdad objetiva: todo lo contrario. Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, llegamos a la relatividad conceptual y a la verdad relativa a un esquema. Sin este dogma, esta clase de relatividad se derrumba sin remedio. Damos por sentado que la verdad de las oraciones continúa siendo relativa al lenguaje, pero eso es todo lo objetivo que puede llegar a ser. Al dejar de lado el dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas (1990, p. 203).

En este sentido, es posible rastrear detrás de las convicciones de Davidson, cierta similitud respecto de la interpretación que James hace de la *conciencia como un flujo o corriente mutable (stream of consciounes)* y de la radicalización de su noción de *empirismo*: de hecho, ambos superan la dicotomía sujeto/objeto y ligan de manera más estrecha a las partes que operan en la dinámica del conocer humano. Dicho brevemente, James y Davidson, rechazan la idea del sujeto como “mero espectador” y lo conciben, por el contrario, como un polo intencional e interactivo respecto del entorno y de otros semejantes.<sup>145</sup>

## 12.2. Coherencia, triangulación y comunicación

Tal como hemos visto, Davidson (1983) defiende una *teoría de la coherencia* respecto de las creencias y del conocimiento. Pero, ¿en qué consiste dicho coherentismo y cuáles son sus principales consecuencias? Ciertamente, la teoría de la coherencia davidsoniana no pretende que afirmemos como verdadero a cualquier conjunto de enunciados consistentes entre sí ya que eso, tal como bien menciona Schilck nos conduciría directamente a admitir que:

hay que considerar que los cuentos de hadas, arbitrarios, son tan verdaderos como un relato histórico, o como los enunciados de un libro de química, siempre que el cuento este construido de tal manera que no encierre ninguna contradicción (1934, p. 221).

De aquí que, una primera aclaración respecto del coherentismo de Davidson es que la coherencia de la que habla se produce entre creencias y no entre meros enunciados. Dice Davidson al respecto:

Lo que distingue a una teoría de la coherencia es simplemente la idea de que nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia (1983, p. 78).

---

<sup>145</sup> Reconocemos, no obstante, que hay diferencias notorias entre el *monismo anómalo* de Davidson y el *monismo neutral* de James. Fundamentalmente, una gran diferencia estriba en que el monismo de Davidson es un monismo ontológico y el monismo de James es meramente epistemológico.

En este sentido, Davidson, insiste -al igual que Rorty- en que no podemos escapar del ámbito del lenguaje significativo: la justificación de nuestras creencias no se encuentra en el terreno *extralingüístico* (rechazo de la idea de lo dado) sino en otras creencias. Ahora bien, negando el fundacionismo, esto es, la idea de que haya una fuente última de evidencias que se conecten a nuestras creencias entre sí y negando también la posibilidad de hablar de creencias privilegiadas, Davidson responde -aunque Rorty (1991<sup>b</sup>) no crea que planteo escéptico sea un planteo legítimo- a interrogantes tales como: ¿podemos tener creencias compatibles entre sí pero falsas en relación con el mundo?, ¿es factible que fuésemos *cerebros en una cubeta*?

Guiados por el *principio de caridad* y la *teoría del intérprete radical*, Davidson sostendrá que si fuésemos realmente *cerebros en una cubeta*, ningún intérprete (sea omnisciente<sup>146</sup> o falible) podrá atribuirnos creencias, lenguaje o vida alguna. De aquí que tal objeción no representa, a su parecer, problema alguno. Por otro lado, respecto a la posibilidad de tener creencias falsas en relación con el mundo, es cierto que Davidson necesita de algo más que el principio de caridad para demostrar que la verdad de nuestras creencias no depende de un mero acuerdo entre intérprete e interpretante.

Es por ello, pues, que junto a la crítica del empirismo, Davidson también criticará al *internismo* o posición según la cual “los significados están en la cabeza” o son acontecimientos internos, de los cuales cada individuo tiene un acceso directo y privilegiado. Tal como hemos dejado constancia más arriba, Davidson critica “el mito de

---

<sup>146</sup> Davidson introduce la figura del intérprete omnisciente en el siguiente argumento contra el esceptico: “¿Por qué no podría suceder que hablante e intérprete se entendieran entre sí sobre la base de creencias compartidas pero erróneas? Esto puede ocurrir y sin duda ocurre a menudo, pero no puede constituir la regla. En efecto, imaginemos por un momento a un intérprete omnisciente acerca del mundo y de lo que causa y causaría el asentimiento de un hablante a cualquier oración de su (potencialmente ilimitado) repertorio. El intérprete omnisciente, utilizando el mismo método que el intérprete falible, hallará al falible hablante ampliamente coherente y correcto, coherente y correcto según sus propios criterios, desde luego, pero, puesto que éstos son objetivamente correctos, el hablante falible resulta ser ampliamente correcto y coherente de acuerdo con criterios objetivos. Podemos también, si queremos, que el intérprete omnisciente dirija su atención al intérprete falible del hablante falible. Resulta entonces que el intérprete falible puede estar equivocado respecto de algunas cosas, pero no en general, de modo que no puede compartir el error universal con el agente al que está interpretando. Una vez que aceptamos el método general de interpretación que hemos esbozado, se hace imposible sostener correctamente que cualquiera podría estar equivocado en general acerca de cómo son las cosas (1983, pp. 92-3).

lo subjetivo” y por lo tanto, la idea de que la mente tiene objetos privados de acceso privilegiado para uno mismo pero imposible para un intérprete radical.<sup>147</sup>

Desde un anti-representacionismo, y partiendo de la defensa del holismo semántico y del carácter público y accesible del lenguaje, Davidson postula la *triangulación*. Para explicarlo brevemente, la triangulación es una situación dinámica o de viva interacción entre dos criaturas y un entorno común: cada criatura interactúan con el entorno y se percata, al mismo tiempo, de las interacciones que la otra criatura mantiene con el mismo entorno. Cabe destacar que, cuando la triangulación se da entre humanos<sup>148</sup>, involucra necesariamente *criaturas lingüísticas y cognitivas*. Y en el comportamiento de una criatura con lenguaje, advertimos la presencia del *pensamiento*.

En este sentido, la *triangulación conceptual* será condición suficiente para explicar la atribución (y no la mera aparición) del pensamiento. Ello se debe, fundamentalmente, a que en tales criaturas, los mecanismos de discriminación perceptivos y expresivos les permiten a ellas mismas reconocerse mutuamente como seres que se comportan de cierta forma ante ciertos rasgos relevantes del entorno.

Dada esta triangulación (conceptual), el conocimiento de la otra mente y el conocimiento del mundo se tornan *mutuamente interdependientes* (cfr. Davidson 1991,p. 291). Esto significa que no podemos conocer las creencias ajenas si no compartimos un mundo objetivo con el otro; y al mismo tiempo, nuestro conocimiento del mundo externo depende del conocimiento interpersonal. Y ambos conocimientos son posibles en la medida en que existe la *comunicación intersubjetiva*.

Dice Davidson:

La comunicación empieza donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos (1983,pp. 93-4).

---

<sup>147</sup> El problema del internismo no sólo es que hace imposible el conocimiento del mundo exterior sino también el conocimiento de las creencias de otras personas.

<sup>148</sup> Señalemos que, según Davidson, la situación de triangulación, en tanto situación básica, pre-lingüística, y pre-cognitiva, es un fenómeno natural compartido con los animales. Basta con tener *mecanismos discriminatorios* (esto es, la posibilidad de seleccionar algunos aspectos como relevantes del entorno), que dos criaturas pueden triangular.

Ahora bien, será en el seno de la triangulación donde se determinen las condiciones de uso del lenguaje y la comunidad lingüística seleccione criterios de corrección. En este sentido, Davidson no sostiene que los hablantes siempre estén en lo cierto o que el error no sea posible, sino que no puede haber un fallo generalizado de nuestras creencias más básicas de la realidad. Y dado el mundo compartido, tampoco las creencias ajenas pueden ser mayoritariamente falsas.

Teniendo en cuenta los presupuestos filosóficos donde se sostiene la triangulación, Davidson logra evadir y mostrar la ilegitimidad del planteo escéptico. En otras palabras, si partimos de la situación de triangulación, debemos afirmar que hay una *íntima conexión entre mundo, creencia y verdad*: nadie puede estar masivamente equivocado respecto de cómo es el mundo. De aquí, podemos concluir que una teoría del significado conlleva *interpretar* cómo las emisiones de un hablante se relacionan con el mundo, en una situación específica. Y en este punto, interpretar -según Davidson- difiere del mero *traducir*. Mientras en la traducción lo que buscamos es relacionar las palabras del lenguaje objeto (lenguaje traducido) con las palabras del lenguaje sujeto (lenguaje al que se traduce), la clave de la interpretación consiste en relacionar las palabras del lenguaje objeto no solo con los patrones de racionalidad y de verdad del intérprete sino con el mundo mismo.

En relación con esto último, cabe tener presente que Davidson sostiene que la fuente de nuestras creencias y preferencias no es otra que ciertos rasgos del entorno real, esto es, eventos físicos objetivos; y que es a partir de dichos eventos que generamos creencias, las cuales constituyen razones para actuar. Y de ello se sigue, a su parecer, que las preferencias que expresan nuestras creencias y las creencias mismas, al ser “correctamente comprendidas como creencias acerca de cosas y eventos que causan esas creencias y oraciones deben ser fundamentalmente verídicas”(2001, p.174).

Todo lo anterior conduce a Davidson a explicar la situación de interpretación sin la necesidad de postular un nexo epistémico entre mente y mundo. Al igual que en James, las sensaciones, pues, no funcionan para él como intermediarios epistémicos sino como meros intermediarios *causales*. En otras palabras, las sensaciones causan creencias pero no las justifican. Justificamos nuestras creencias a partir de otras creencias (coherentismo). Pero

de esto último no se infiere que quedemos encerrados en el círculo de nuestras creencias sino simplemente que no hay una base segura ni última para afirmar nuestras creencias.

Por otro lado, aunque el entorno social sea relevante a la hora de comprender la situación comunicativa, Davidson también negará que baste con conocer las normas y las convenciones sociales de una comunidad para saber lo que significan las preferencias de alguien. Para dar cuenta de esto último, Davidson relata en *A Nice Derangement of Epitaphs* (1986) la manera en que un intérprete es totalmente capaz de comprender el significado de las palabras de un hablante que usa el lenguaje de un modo desviado (por ignorancia, inadvertencia o a propósito).

El ejemplo que describe allí es el que da título al mismo artículo: la señora Malaprop utiliza la expresión “una linda confusión de epitafios” cuando lo que realmente quiere decir es “un buen ordenamiento de epitafios”. Como es evidente, lo que la señora Malaprop está haciendo es, pues, utilizar ciertas palabras pero sin su significado convencional. Y, aun así, Davidson afirma que podemos entenderla y comunicarnos. ¿Cómo lo hacemos? De la siguiente manera: la advertencia del malapropismo por parte del intérprete surge a partir del fracaso de la implementación de la *teoría previa del intérprete (prior theory)*, esto es, surge del fracaso de la implementación de la interpretación estándar de las palabras del hablante. Frente a tal fracaso, el intérprete se ve forzado a abandonar la teoría previa y a sustituirla por lo que Davidson denomina una *teoría al paso (passing theory)*.

La descripción que Davidson hace de las *teorías al paso* del intérprete contiene notas similares a la descripción peirciana de los razonamientos abductivos. Veamos por qué. En primer lugar, en ambos casos el individuo se enfrenta a una situación inesperada que resulta un obstáculo a superar. En segundo lugar, dicha situación, también en ambos casos, obliga al individuo que la enfrenta a abandonar su forma habitual de comprensión y a adoptar una nueva estrategia. En tercer lugar, tanto la abducción como las *teorías al paso* se caracterizan por ser modos creativos pero al mismo tiempo modos económicos de resolución de la situación sorpresa. Finalmente, la nueva hipótesis (sobre el posible

significado de la expresión utilizada por el hablante o sobre el hecho sorprendente de la realidad) tiene éxito si sus consecuencias en la práctica revelan satisfacción.

Y en este último punto, en referencia a la satisfacción o *ganancia experiencial* de nuestra interpretación, advertimos que el punto de acuerdo -en torno al humanismo- más importante entre James y Davidson es el siguiente: para ambos, el desafío filosófico no reside en explicar la naturaleza de lo mental ni desafiar al planteo escéptico *por la crítica misma*, sino, por el contrario, el desafío reside en avanzar en la dirección de presentar los problemas de la filosofía como problemas humanos, alentando prácticas que incrementen las posibilidades de comunicación y acción exitosa.

### **Referencias bibliográficas**

- Bernstein, R., (2010) *The Pragmatic Turn*, Malden: Polity Press.
- Borradori, G., (1991) *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Davidson, D., (1969) “True to the Facts”, en Davidson (1984).
- Davidson, D., (1973) “Radical Interpretation”, en Davidson (1984).

- Davidson, D., (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).
- Davidson, D., (1980) "Actions, Reasons and Causes", en: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D., (1983) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Davidson, D., (1992) *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- Davidson, D. (1984) *Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D., (1986) "A Nice Derangement of Epitaphs", en Lepore (edit.) (1986), 433-46.
- Davidson, D., (1990) "Estructura y contenido de la verdad", en Nicolás, J. y Frápolli, M., (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*, pp. 145-206.
- Davidson, D., (1990c) "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87, 279-328.
- Davidson, D., (1997) "La aparición del pensamiento" en Davidson (2003) *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernandez, Madrid, Cátedra.
- Del Castillo, R., (2006) *Una serena Desesperación. La ética individualista de William James*. Dianoia. Vol. 51 Issue 57, p65-78.
- Folina, J., (1997) "Putnam, Realism and Truth". *Synthese* 103 (1995), 141-152.
- Forster, P., (1992) "What Is at Stake Between Putnam and Rorty en Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 52, No. 3, pp. 585-603
- Gross, N., (2010) *Richard Rorty: La forja de un filósofo norteamericano*, Universidad de Valencia.
- Haack, S., (2001) "Viejo y nuevo pragmatismo", *Dianoia*, XLVI (47), 21-59.
- Haack, S., (2004) "Pragmatism, Old and New", en *Contemporary Pragmatism*, vol. 1, n.º 1.
- Hartz, C., (1991) "What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty", *Erkenntnis* 34, Issue 3, pp. 287-295.
- Kalpokas, D., (2005), *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- Kalpokas, D., (1999) "Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty", en *Agora. Papeles de Filosofía*. Univ. Santiago de Compostela. Vol. 18, N° 2, pp. 41-63.
- Malachowski, A., (ed.) (1990) *Reading Rorty*, Massachussets: Basil Blackwell.
- McDowell (1994) *Mind and Word*, Cambridge, Harvard University Press.
- Peirce, C.S., (1971) *Mi alegato a favor del pragmatismo*, Argentina, Ed. Aguilar
- Penelas, F., (2005) "Una defensa del conversacionalismo epistémico" en *Análisis Filosófico* 25 (1):5-20
- Penelas, F., (2007) "Posibilidad de una filosofía postFilosófica. Acerca de la metafilosofía de R. Rorty", *Integração*, 48:71-82.
- Putnam, H., (1988), *Razón, verdad e historia*, traducción de José Esteban, Madrid, Tecnos.

- Putnam, H., (1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- Putnam, H., (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.
- Putnam, H., (1997) *La herencia del pragmatismo*, Paidós, España.
- Putnam, H., (1997) “James’s Theory of Truth” en Ruth Anna Putnam (ed) *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.166-185.
- Putnam, H.,(1999) *El pragmatismo*. Un debate abierto. Barcelona, Gedisa.
- Putnam, H., (2000). *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós.
- Quine W.V., (1951) “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review* 60, 20-41.
- Quine, W. V., (1959)“Significado y traducción”, en Valdés (edit.) (1991), 244-69
- Quine, W. V., (1960) *Word and Object*, Cambridge , MIT Press. Hay traducción al castellano: Palabra y objeto, Herder, 2001.
- Rorty R.,(1982) “¿Una política post-filosófica?” (entrevista con Daniel Postel), Op. cit., p. 47.
- Rorty, R.,(1991)*Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991a) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós
- Rorty, R., (1993) Putnam and the Relativist Menace”. *Journal of Philosophy* 90 (1993),443-461.
- Rorty, R., (1994) *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- Rorty, R., (1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Rorty, R. (1996) “Who are we? Moral universalism and Economic Triage”, *Diógenes*, N° 173, Vol. 44/1, Spring.
- Rorty, R., (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Trad. E. Rabossi, Buenos Aires, FCE.
- Rorty , R.,(1998) *Truth and progress*, Cambridge, Cambridge University Press
- Rorty, R., (1999), “¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?: La crisis de la filosofía, en Richard Rorty”, en *Revista de Filosofía*, Madrid, vol. 13, N° 22, pp. 255-286..
- Rosales Rodriguez, A., (2007) “Ética y pragmatismo según Putnam” en *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 40, 81-89.
- Rossi, P., (2007) “Davidson y el pragmatismo clásico” en *Areté. Revista de Filosofía*, Lima, Perú, vol. XIX, N°1, ISSN 1016913X.
- Salas, J., y Martín, F., (eds.) (2005). *Aproximaciones a la obra de William James*. La formulación del pragmatismo. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Secada, J., (1986), “Conversación con Richard Rorty”, en Hueso Humero, Lima, Vol 22.
- Schlick, M. (1934) “Sobre el fundamento del conocimiento”, en Ayer (1965), El positivismo lógico, México, F.C.E., 215-32
- Tarski, A. (1944) “La concepción semántica de la verdad”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 341-75. Hay traducción al castellano: “La concepción semántica de la verdad”, Valdés (edit.)(1991), 275-313.

- Valdés Villanueva, L.M (1991) *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos.
- Wilson, N.L. (1959) “Substances Without Substrata”, *Review of Metaphysics* 12, 521-39.

# CONCLUSIÓN

## **La ambición de William James**

Esta tesis ha tenido como principal objetivo sistematizar los antecedentes, las características y la proyección de los *rasgos humanistas* del pragmatismo de William James. Y tal como

hemos evidenciado en su desarrollo, la *ambición de James* ha sido querer lograr una *síntesis conceptual y práctica* entre nociones filosóficas generalmente en pugna: pensamiento y acción; pluralismo y deísmo, falibilismo y anti-escepticismo; individuo y comunidad; sentimiento y racionalidad; empirismo radical y monismo puro; probabilidad y azar; continuidad y cambio; evidencia y voluntad, verdad y creencia, inmanencia y trascendencia, realismo e idealismo, entre otras.

Esta ambición, lejos de resultar un esfuerzo confuso y defectuoso por *tenerlo todo* (Gale, 1999), ha sido interpretada -desde nuestra *lectura humanista del pragmatismo de James*- como una *posición superadora* que nos señala que el verdadero obstáculo para lograr la *ganancia experiencial* reside en la resistencia a aceptar la insignificancia de ciertos interrogantes filosóficos tradicionales.

En este sentido, hemos aprendido que el valor del humanismo en el pragmatismo de James no radica en otorgarnos algún tipo especial de conocimiento, sino simplemente en aportar *claridad* a nuestro pensamiento (filosófico y/o cotidiano). Claridad que no implica ni simplicidad ni facilidad. Por el contrario, el humanismo jamesiano nos enseña a que tenemos que vivir en la *incertidumbre* generada por la espontaneidad y precariedad propia de la vida (cf. Hofstadter, 1970, Lears, 1998).

Desde tal perspectiva, la presente tesis ha dejado constancia del crecimiento del pensamiento de James en torno al *humanismo* (desde sus escritos psicológicos, pedagógicos, religiosos y morales hasta sus escritos filosóficos) centrándonos en el análisis de su sentido *moral, gnoseológico y ontológico*. Mientras que el sentido moral del humanismo jamesiano nos ha invitado a pensar en la *dimensión individual del hombre* y en sus obligaciones respecto a sus ideales íntimos y el alcance de la trascendencia humana; el sentido gnoseológico nos ha ubicado en la *dimensión comunitaria de lo humano* y nos ha llevado a reflexionar sobre la relación entre conocimiento, creencia y acción, revalorizando el ámbito de la experiencia vivida. Por último, el sentido ontológico ha rescatado la *dimensión histórica de lo humano* y nos ha instigado a interrogarnos sobre la importancia de la presencia de novedades en el mundo y la posibilidad real de mejorar nuestra propia existencia.

A partir de todas estas consideraciones, hemos podido concluir que el *humanismo* en James es la razón por la cual su pragmatismo, lejos de ser una versión simplificada del pragmatismo de Peirce, resulta una *versión innovadora y revolucionaria del pragmatismo clásico*. Versión en la cual *pragmatismo y vida* quedan irremediabilmente ligados. De hecho, ha sido en el análisis de las experiencias particulares de los individuos concretos que James encuentra (en lo mutable, reversible y relativo de sus vidas) los *rasgos más hondos de lo real y lo verdadero*. Y sin retroceder ante el estigma filosófico del relativismo o del escepticismo, y evitando el fatalismo del credo intelectualista, la *ambición de James* nos permite -a la hora de dar cuenta de la relación entre el hombre y el medio- comprender la forma en que los *ideales* rigen nuestra vida y al mismo tiempo, cómo la inesperada posibilidad del cambio puede enfrentarnos a nuevos desafíos y experiencias.

Por último, y para dar constancia del alcance del legado humanista de James, hemos recuperado en este trabajo una línea de continuidad entre el *pragmatismo clásico* y el *neo-pragmatismo*. Tal como intentamos demostrar, algunas de las tesis fundamentales del pensamiento de H. Putnam, R. Rorty y D. Davidson nos han servido de guía para ahondar en la existencia de rasgos humanistas al estilo jamesiano en el neo-pragmatismo. La manera en que estos autores abordan la reconstrucción de la labor filosófica ha puesto en evidencia el *reclamo humanista* de concebir al pensamiento no como forma privilegiada de obtener conocimiento sino como una herramienta para mejorar nuestras prácticas de vida comunitarias.



La filosofía constituye, al mismo tiempo, la más sublime y la más trivial de las indagaciones humanas. Ahonda en los más pequeños resquicios, pero también abre las perspectivas más amplias. 'No da de comer', se suele decir, pero puede inspirar valor a nuestras almas. Y aunque sus modos de expresión, sus dudas y cuestionamientos, sus sutilezas y su dialéctica, repugnen tan a menudo a la gente común, ninguno de nosotros podríamos apañárnoslas sin los lejanos e intermitentes destellos de luz que arroja sobre los horizontes del mundo (James, 1907, p. 488).

## **APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO**

## OBRAS DE WILLIAM JAMES:

- (1890) *Principles of Psychology*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.2-443
- (1897) *The Will to Believe and Other Eassys in Popular Philosophy* en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.447-704.
- (1899) *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Lifes Ideals.* en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.705-886.
- (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.2-477.
- (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.* en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.480-624.
- (1909<sup>a</sup>) *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism.* en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.820-978.
- (1909<sup>b</sup>) *A Pluralistic Universe*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.625-819.
- (1911) *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.979-1106.
- (1912) *Essays in Radical Empirism* (edt. by R.B. Perry), New York, Longmans Green and Co.

## ARTÍCULOS DE WILLIAM JAMES:

- (1879) *The Sentiment of Racionality*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.950-985.
- (1898) *Philosophical Conceptions and Practical Results*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp. 1077-1097.
- (1904<sup>a</sup>) *Does Consciousness Exist?* en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1141-1158
- (1904<sup>b</sup>) *A Word of Pure Experience*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1159-1182.
- (1905) *How Two Minds Can Know One Thing*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp. 1186-1192.

- (1906) *The Energies of Men*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1223.
- (1910) *The Moral Equivalent of War*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1281-1293.

### **OBRAS DE WILLIAM JAMES TRADUCIDAS AL ESPAÑOL:**

- (1945) *Principios de psicología*, traducción de Domingo Barnes, Buenos Aires, Glem.
- (1947), *Compendio de psicología*, traducción de Antonio Salcedo, Buenos Aires, Emecé.
- (1974), *El significado de la verdad*, 4ª ed., traducción de Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires, Aguilar.
- (1984), *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, traducción de Luis Rodríguez Aranda, España, Sarpe.
- (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., traducción de José Francisco Yvars, Barcelona, Península.
- (1998), *La inmortalidad humana*, traducción de Ángel Cagigas, Jaén, Del Lunar.
- (2003), *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, introducción y notas de Luis M. Valdés, traducción de Luis Villamil, Madrid. Tecnos.
- (2009), *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, traducción de Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.

<b>Bibliografía completa</b>
------------------------------

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1969), *Historia de la pedagogía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Abel, R. (1955). *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*. New York: King's Crown Press.
- Acero, J. J., (1989) *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid,
- Allen, G.W., (1967) *William James: A Biography*. New York, Viking Press.
- Allport, G.W., (1943) "The Productive Paradoxes of William James", en *Psychological Review*. 50.
- Alvarez Calleja, M. A., (1989)"Relación Henry- William James y repercusiones en la obra del novelista". *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*. ISSN 0214-4808, Nº. 2.
- Armstrong, A.C., (1908) "The Evolution of Pragmatism" in *Journal of Philosophy*. V, p. 645—650.
- Apel, K. O., (1997)*El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Trad. de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto y Gil, Madrid, Visor.

- Aranguren, José Luis L.(1986), “Prólogo a William James” en *Las variedades de la experiencia religiosa*, Ed. Península, Barcelona.
- Ayer, A (1968) *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of C.S. Peirce and James*. London, MacMillan.
- Barzun (1986) *Un paseo con William James*. Trad. Juan José Utrilla, México, FCE,
- Bawden, U.U.(1910) *The Principles of Pragmatism. A Philosophical Interpretation of Experience*. Boston, Houghton Mifflin.
- Bayón J.R (2001) “El viraje pragmático apeliiano y el legado de CH. Peirce” en Arenas, Muñoz, Perona (ed) *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta.
- Bello, G., "Pragmatismo y neopragmatismo (A partir de R. Rorty)", en *Daimón*.
- Benavides, C., (1960) “Simpatías filosóficas de William James”, en *Pensamiento* XVI/63.
- Bergson (1972) “Sobre el pragmatismo de William James”, en *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pleyade.
- Bernstein, R. (1991) “El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo” en *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México.  
 (2010) *The Pragmatic Turn*, Malden: Polity Press.  
 (1995) "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", en Saatkamp, p. 54-67.  
 (1979) *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid.
- Bird, G., (2005) William James y Bertrand Russell, en *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Universidad Complutense de Madrid.
- Bixler, J.S.,(1926) *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, Marshall Jones Co.
- Bjork, D.W.,(1983) *The Compromised Scientific: William James in the Development of American Psychology*. New York, Columbia University Press.
- Bordogna, F. (2004) “Selves and Communities in the Work of William James”, en *Streams of William James*, Volume 6, Issue 3
- Borradori, G. (1991) *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago, University of Chicago Press.
- Boutroux, E, (1921) *William James*, traducción de Mario Falcao Espalter, Montevideo, Claudio García.
- Brennan, B. P., (1961) *The Ethics of William James*. New Haven College, The University Press.
- Bruce, A.,(1970) *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: Introduction*. New York, Random House.
- Bullock, A. (1989) *La tradición humanista en Occidente*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cabanchik, S (2005) El irrealismo es un humanismo: de Nelson Goodman a William James, en *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 37-75, jan.-jun. 2005
- Cabanchik, S., & Penelas F., & Tozzi, V. (2003) *El giro pragmático en la filosofía*. España, Gedisa.

- Carey, J. (1989) *Communication as culture. Essay on media society*, New York & London, Routledge.
- Carpio, A.P. (1951), *Origen y desarrollo de la filosofía norteamericana: William James y el Pragmatismo*. Buenos Aires.
- Cohen (1985) *Revolution in Science*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cooper, W. (2002), *The Unity of William James's Thought*, Vanderbilt University Press, Vanderbilt.
- (2006) *Positivism, Cerebralism and Voluntarism in William James*. Minerva. An Internet Journal of Philosophy. Vol. 10.
- Corredor, C. (1999) *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, Madrid, Visor.
- Darwin, (2009) *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid: Catarata –CSIC-UNAM-AMC
- Davidson, D., (1969) “True to the Facts”, en Davidson (1984).
- (1973) “Radical Interpretation”, en Davidson (1984).
- (1974) “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).
- (1983) “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Davidson, D., (1992) *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- (1986) “A Nice Derangement of Epitaphs”, en Lepore (edit.) (1986), 433-46.
- (1990) “Estructura y contenido de la verdad”, en Nicolás, J. y Frápolli, M., (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*, pp. 145-206.
- (1990c) “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87, 279-328.
- (1997) “La aparición del pensamiento” en Davidson (2003) *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernandez, Madrid, Cátedra.
- (1980) “Actions, Reasons and Causes”, en: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press
- (1984) *Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Del Castillo, R., (2006) *Una serena Desesperación. La ética individualista de William James*. *Dianoia*. Vol. 51 Issue 57, p65-78.
- (2011) *A Pragmatic Party: On Richard Bernstein's The Pragmatic Turn*. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 3 (2), 223-228.
- (2002) “¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey”. *Agora*, Vol.21, nro. 2, pp. 109-136.
- (2003) “Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a "Viejo y nuevo pragmatismo" de Susan Haack. En *Dianoia*. Vol. XLVIII, N°50, pp.145-180
- Delle Piane, A. L.,(1943) *William James*. Montevideo, Editorial A.

- Dewey, J., (1916) “What Pragmatism Means by Practical”, *Essays in Experimental Logic*, Chicago, The University of Chicago Press.
  - (1939) *Theory of Valuation*, en International Encyclopedia of Unified Science. Chicago: The University Chicago Press.
  - (1946) *El hombre y sus problemas*, Trad. Eduardo Prieto, Buenos Aires, Paidós, 2ª edic.
  - (1964) *Naturaleza humana y conducta*, México, D.F., Fondo de cultura económica.
  - (1925) *The Development of American Pragmatism in Studies in the History of Ideas*, vol. II, New York, Columbia University Press.
  - (1950) *Lógica: teoría de la investigación*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
  - (1920). *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Planeta- De Agostini.
  - (1941) “Propositions, Warranted Assertibility and Truth”, *The Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, pp. 169-186.
  - (1952), *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de cultura económica.
  - (2000) *La miseria de la epistemología*, Ed. Faerna, Biblioteca Nueva, Madrid.
  - (1910) *Science as Subject-Matter and as Method*, *Science*, New Series, Vol. 31, No. 787, pp. 121-127, University Press.
- Di Gregori, M.C. y Hebrard, A., (2009) *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico*. Ediciones Del Signo, Argentina.
- Dooley, P.K.,(1974) *Pragmatism as Humanism: The Philosophy of William James*. Chicago, Nelson—Hall.
- Durkheim, E., (1964) *Pragmatismo y Sociología*, Schapire, Buenos Aires.
- Escorial, J.M.,(1991) *La teoría de la verdad de William James*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Esteban, J. M. (2005) *Tras la herencia de Kant. Del pragmatismo y sus genealogías*, UAEM, Mexico.
- Esteban, J.M. (2006), *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. México, UNAEM, Ediciones Mínimas.
- Faerna, A.M., (2002) “La razón insensata: Una lectura epistemológica de “La voluntad de creer” de William James” en *Agora –Papeles de Filosofía-* 21/2: 95-108.
  - (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, España
  - (2001) “El pragmatismo y la pregunta por la verdad”, en Arenas, L., Muñoz, J., y Perona, A. J., (comp.) : *El retorno al pragmatismo*, Ed. Trotta, Madrid, p. 173-185
- Feinstein, H. (1987), *La formación de William James*, Barcelona, Paidos.
- Ferry, L. (1990) “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en *El sujeto europeo*, Casado. J y Agudíez P. (comps), Madrid.

- Fisch, Max H.(1964) “Was There a Metaphysical Club in Cambridge?” in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, ed. Edward C. Moore y Richard S. Robin (Amherst: University of Massachusetts Press.
- Flower E., y Murphey M.,(1977) *A History of Philosophy in America*, Nueva York, G.P.Putman’s Sons.
- Folina, J.(1997) “Putnam, Realism and Truth”. *Synthese* 103, 141-152.
- Ford, M.P.,(1982) *William James’s philosophy: A New Perspective*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Frothingham, O.B., (1972) *Transcendentalism in New England: A history*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia (Penn.)
- Gale, R. (1999), *The Divided Self of William James*, Cambridge University Press.
- García Bacca, J.,(1990) *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead, Anthropol, Barcelona.*
- García de Frutos, H., (2010), “James y Freud: convergencias y divergencias alrededor del inconsciente.” *Revista de Historia de la Psicología*, Valencia, España, vol. 31, núm, 2-3, pp 75-88
- García Suárez, A., (1997) “Teorías de la verdad”, *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos.
- García-Borrón, J., (1998), *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Serba
- Gondra, J. M (2003) “William James y el inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, 3-4, Vol. 25, pp. 623-632.
- Haack, S., (1984) “Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XX, pp. 269-278  
(2001) “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Diánoia*, vol. XLVI, N° 47, pp.21-59.
- Habermas, J., (2004) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Buenos Aires.
- Heidegger, M., (2000) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- Hobbs, Charles A. (2007) *Pragmatism, Radical Empiricism, and Mounce's Account of William James*. William James Studies 2.1
- Hofstadter, R., (1970) *Social Darwinism in American Thought* (1944), ed. Revisada, Beacon Press, Boston.
- Holifield, E. B (2004) *Era of Persuasion: American Thought and Culture, 1521-1680*. Maryland: Rowman & Littlefield Publisher Inc.
- Hollinger, D. (1997), “James Clifford, and the scientific conscience”, in ‘*The Cambridge Companion to William James*’, Cambridge University Press.
- Hook, S. (1974). *Pragmatism and The Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.
- James, W., (1890) *Principles of Psychology*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.2-443  
(1897) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.447-704.

- (1899) *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals*. en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.705-886.
- (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.2-477.
- (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.480-624.
- (1909<sup>a</sup>) *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism"*. en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.820-978.
- (1909<sup>b</sup>) *A Pluralistic Universe*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.625-819.
- (1911) *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.979-1106.
- (1912) *Essays in Radical Empirism* (edt. by R.B. Perry), New York, Longmans Green and Co.
- (1879) *The Sentiment of Rationality*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp.950-985.
- (1898) *Philosophical Conceptions and Practical Results*, en James, W., Writing 1878-1899, Library of America, 1992, pp. 1077-1097.
- (1904<sup>a</sup>) Does Consciousness Exist? en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1141-1158
- (1904<sup>b</sup>) *A Word of Pure Experience*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1159-1182.
- (1905) *How Two Minds Can Know One Thing*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp. 1186-1192.
- (1906) *The Energies of Men*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1223.
- (1910) *The Moral Equivalent of War*, en James, W., Writing 1902-1910, Library of America, 1992, pp.1281-1293.
- Montes Fuentes, J., (1999) *Criticas de James a Hume: el eterno dilema del Yo*. Concepciones y narrativas del Yo. Themata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, nº 22.
  - Kallen, H. M. (1925) *The Philosophy of William James*. New York, Modern Library.
  - Kalpokas, D., (2005), *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
    - (1999), "Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty", en *Agora. Papeles de Filosofía*. Univ. Santiago de Compostela. Vol. 18, Nº 2, pp. 41-63.
  - Kennedy, G., (1950) *Pragmatism and American Culture*. Boston, Heath, 1950.
  - Kolakowski L. (1979) *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra.
  - Kotalko, P., Pagin, P., and Segal, G., (eds.) (2001), *Interpreting Davidson*, Stanford: CSLI Publications.
  - Kristeller P. O. (1979) *Renaissance Thought and its Sources*, New York.

- Kuklick. B., (1977) *The Rise of American Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
- Kurtz, P., (comp) (1972) *Filosofía Norteamericana en el siglo XX*, FCF, Mexico.
- Lamberth, D., (2005) *The Metaphysician and the Moral Life: Religion and Metaphysics in William James's Ethical Thought* (Unpublished dissertation, Brown University).
- Levinas, E. (1974) *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, Buenos Aires.  
(1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, Cl.(1964) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Levinson, H., (1981) *The Religious Investigations of William James* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Lopez Sastre (2005), *Un diálogo imaginario sobre el mundo religioso. William James y David Hume se encuentran*, en Aproximaciones a la obra de William James. Biblioteca Nueva. Universidad Computense de Madrid.
- Lovejoy, A. O. (1908) "The Thirteen Pragmatisms", en *The journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*.
- Marcuse L (1969), *Filosofía Americana. Pragmatistas, politeistas, trágicos*. Trad. Rufino Jimeno Peña. España, Gaudarrama.
- Martland, T.R.(1963), *The Metaphysics of William James and John Dewey. Process and Structure of Philosophy and Religion*. New York, Greenwood Press.
- McDowell (1994) *Mind and Word*, Cambridge, Harvard University Press.
- Menard,L (2002) *El club de los metafísicos, Historia de las ideas de los Estados Unidos* Trad. Antonio Bonnano. Destino. Barcelona.
- Metzger, A.,(1942) "William James and the crisis of Philosophy" in *In Comemoration of William James*. Comp. H.M. Kallen- New York, AMS Press.
- Meyers (1971) *Truth and Ultimate Belief in Peirce*. *International Journal of Philosophy*, XI, 87-103.
- Mogre, E.C., (1961) *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*.New York, Columbia University Press.
- Montes Fuentes, M (1999) "Crítica de James a Hume: el eterno dilema del yo", *Thémata: Revista de Filosofía*, nº 22.
- Moore, A.W., (1910) *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, E.C.,(1985) *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. Westport, Greenwood Press.
- Morris, C. W, (1970) *The Pragmatism Movement in American Philosophy*. New York, George Braziller Inc.
- Morris, D., (1998), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press.
- Morris, L.R.,(1950) *William James: The Message of a Modern Mind*. New York, Charles Scribners.
- Mounce H, O, (1997) *The Two Pragmatisms*. From Peirce to Rorty, USA, Routledge.

- Moya y García Vega, (2001) *William James (1842-1910)*. Madrid, Del Orto.
- Myers, G.E., (1986) *William James: his life and thought*. New Haven, Yale University Press, 1986.
- Neil Gross (2010) *Richard Rorty: La forja de un filósofo norteamericano*, Universidad de Valencia.
- Nicolás J.A. y Frápolli M. J. (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- Nlandu, T., (2004) "On Habit and Consciousness", *Streams of William James*, Volume 6 , Issue 3
- Orozco, J.L.,(2003) *William James y la filosofía del siglo americano*. Barcelona, Gedisa, 2003
- Papanicolau, A., (2004) "La psicología dominante y el sentido común versus la autoinspección y William James". *Revista española de neuropsicología*, vol. 6, nº 1-2 , pp. 11-23
- Pappas, G., (2006) *John Dewey's Ethics: Morality as Experience humanism*. New York, Humanity Books.
- Passmore, J.,(1981) "El pragmatismo y sus análogos europeos" en *100 años de Filosofía*, Madrid, Alianza.
- Pedraja, M. J, García, J y Vera, J. (1989) "El estudio de la atención: William James y la psicología cognitiva actual" en Enrique Lafuente, José Quintana y Alberto Rosa (coods.), *Psicología e historia: contribuciones a la investigación en historia de la psicología*, Madrid, Universidad Autonoma, pp. 241-250
- Pedraja, M., Quiñones, E., Vera, J.A. y García, J.,(1990) "La figura de William James como antecedente en el estudio del automatismo". *Revista de historia de la psicología*, vol. 11, nº 3-4, pp. 29-40
- Peirce C. S. (1988) *El hombre, un signo*. Trad. de José Vericat, Barcelona, Crítica.  
(1934) "What Pragmatism Is", en: Hartshorne, Ch. y P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, vol. V, p. 227
- Penelas, F (2005) "Una defensa del conversacionalismo epistémico" en *Análisis Filosófico* 25 (1):5-20  
(2007), "Posibilidad de una filosofía postFilosófica. Acerca de la metafilosofía de R. Rorty", *Integração*, 48:71-82.
- Pérez de Tudela (1988) *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel.
- Perry, R.B., (1973) *El pensamiento y la personalidad de W. James*, Buenos Aires, Paidós.
- Pihlström, Sami (2007) *Metaphysics with a Human Face: William James and the Prospects of Pragmatist Metaphysics. William James Studies 2.1*
- Putnam, H., (1988), *Razón, verdad e historia*, traducción de José Esteban, Madrid, Tecnos.
- Putnam, H., (1997) *La herencia del pragmatismo*, Paidós, España.  
(1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.

- (1997) "James's Theory of Truth" en Ruth Anna Putnam (ed) *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.166-185.
- (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.
- (1999) *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa.
- (2000). *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós.
- Quine, W. V., (1959): "Significado y traducción", en Valdés (edit.) (1991), 244-69  
(1960): *Word and Object*, Cambridge, MIT Press. Hay traducción al castellano: Palabra y objeto, Herder, 2001.  
(1951): "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60, 20-41.
  - Quiroga Romero, E., (1996) "La corriente de la conciencia de W. James como corriente de contingencias discriminadas" en *Psicothema*, Vol. 8, nº 2, pp. 279-289 ISSN 0214 – 9915
  - Reuben A., (2001) *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*, Nueva York, King's *Revista de Filosofía*, nº 22, pp. 77-87
  - Richardson (2006) *William James in the Maelstrom of American Modernism*, Boston: Houghton Mifflin Company.
  - Riviere, A. (1990) *Mente y conciencia en los principios de Psicología: Un diálogo con James 100 años después*. *Psicothema*, vol. 2, nº 1, p. 111-133.
  - Rorty, R., (1995), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.  
(1998), *Truth and progress*, Cambridge, Cambridge University Press  
(1991), *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press.  
(1999), "¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?: La crisis de la filosofía en Richard Rorty", en *Revista de Filosofía*, Madrid, vol. 13, Nº 22, pp. 255-286.  
(1993) Putnam and the Relativist Menace". *Journal of Philosophy* 90 (1993),443-461.  
(1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Trad. E. Rabossi, Buenos Aires, FCE.  
(1996) "Who are we? Moral universalism and Economic Triage", *Diógenes*, Nº 173, Vol. 44/1.  
(1982) "¿Una política post-filosófica?" (entrevista con Daniel Postel)  
(1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York.
  - Rosales Rodriguez, A., (2007) "Ética y pragmatismo según Putnam" en *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 40, 81-89.
  - Rossi, P., (2008) "Tensiones dialécticas en el pragmatismo humanista de William James", *Revista Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Nº 18, 2008, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile. ISSN 0718-1361.
  - Rossi, P., (2007) "Davidson y el pragmatismo clásico" en *Areté. Revista de Filosofía*, Lima, Perú, vol. XIX, Nº1, ISSN 1016913X.
  - Roth, J. K.(1969), *Freedom and the Moral Life: The Ethics of William James*. Philadelphia, Westminster Press.

- Royce, J.,(1911) *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, MacMillan.
- Russell, B (1947) *Historia de la filosofía occidental*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, Argentina, v. 2.
  - (1968) *Ensayos Filosóficos*. Trad. J.R. Capella , Madrid, Alianza Editorial.
  - (1912) “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, en *The Problems of Philosophy*, New York, Henry Holt and Co.
  - (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*. Allen Unwin, Londres.
- Sahay, R.R.,(1980) *Religion Philosophy of William James*. Books.
- Salas, J., y Martin, F., (eds.) (2005). *Aproximaciones a la obra de William James*. La formulación del pragmatismo. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Santayana (1941)*Diálogos en el limbo*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Sartre, P. (1998) *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires.
  - (2005), *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires.
  - (1996),*Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona.
- Scheefler, L, (1974) *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. New York, Humanities Press.
- Schiller, F.C.S., (2005), *Studies in Humanism*, London and New York, Macmillan (1907).
  - (2008) *On Pragmatism and Humanism* (editado por J. R. Shokk & H. P. McDonald), Amherst (Nueva Cork), Promeheus Books.
- Schlick, M. (1934): “Sobre el fundamento del conocimiento”, en Ayer (1965), *El positivismo lógico*, México, F.C.E., 215-32
- Schneider, H.W, (1950) *Historia de la filosofía norteamericana*, F.C.E., México.
- Seigfried, CH. H. (1996) *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*. Chicago: U Chicago P.
- Seoane, J., (2011), *F. C. S. Schiller. El desafío humanista del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Shook, J. y Mcdonald, H. (eds.), (2008), *F. C. S. Schiller on pragmatism and Humanism: Selected Writings, 1891-1939*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books
- Sini, C., (1999) *El pragmatismo*”, Ed. Akal, S.A.
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000.
- Talisse, R.B., (2000 )*How James Kidnapped Peirce, Streams of William James, Volume 2, Issue 1*.
- Tarski, A. (1944): “La concepción semántica de la verdad”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 341-75. Hay traducción al castellano: “La concepción semántica de la verdad”, Valdés (edit.)(1991), 275-313.
- Thayer H.S. (1981)*Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Hackett
- Torre, J.M. (1983) *William James: Pragmatismo*. Madrid, Magisterio Español.
- Vandenburgt, R.J., (1981) *The Religious Philosophy of William James*. Nelson Hall.
- Valdés Villanueva, L.M (1991) *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos.

- Vaz Ferreira, C., (1965) *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*. Prólogo de Francisco Romero. Buenos Aires, Losada, 1965, pp. 71-195
- Wesep, H. B., H. (1965) *Siete sabios y una filosofía. Itinerario del pragmatismo*, Franklin, Emerson, James, Dewey. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- West, C. (2008) *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid, Editorial Complutense.
- Wiener, P. (1949) *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wilson, N.L. (1959): “Substances Without Substrata”, *Review of Metaphysics* 12, 521-39.
- Wittgenstein, L., (1980) *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, Oxford, Basil, Blackwell.