

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**LA CENTRALIDAD DE LA EXPERIENCIA**  
**Un acercamiento pragmatista a la investigación y la deliberación**  
**según Peirce y Dewey**

Juan Pablo Serra

Tesis doctoral dirigida por el  
Prof. Dr. Jaime Nubiola

Pamplona, 2022

A handwritten signature in black ink, reading "Jaime Nubiola". The signature is written in a cursive style and is enclosed within a thin, hand-drawn oval border.



# Índice

<b>Tabla de abreviaturas .....</b>	<b>iii</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>xiii</b>
<b>Capítulo I. Verdad e hipótesis verdaderas en Peirce .....</b>	<b>1</b>
1. Peirce y la teoría del conocimiento.....	2
1.1 El problema del conocimiento en la Modernidad .....	5
1.2 La mediación, elemento indispensable del conocimiento.....	8
1.3 Una epistemología basada en la investigación científica.....	13
2. Quién es Charles S. Peirce .....	16
3. El pragmatismo en Peirce .....	25
3.1 Una teoría empírica amplia del significado .....	26
3.2 Dos formulaciones débiles: interpretantes y experiencias ....	33
3.3 Una formulación moderada: admisibilidad de hipótesis.....	37
4. Qué es una hipótesis verdadera.....	38
4.1 Semiótica, indeterminación y verdad.....	39
4.2 Dos tesis peirceanas acerca de la verdad .....	50
4.3 La hipótesis verdadera como signo.....	55

<b>Capítulo II. La vida científica y la verdad .....</b>	<b>65</b>
1. Ciencia, creencias e investigación en Peirce .....	66
1.1 La investigación científica como actividad.....	70
1.2 La vida de la ciencia .....	83
1.3 El método científico .....	92
1.3.1 Métodos de fijación de la creencia.....	93
1.3.2 La ciencia como ingrediente de la vida humana .....	98
1.3.3 Falibilidad e infalibilidad de la ciencia .....	103
2. La concepción peirceana de la verdad .....	105
2.1 Definición o explicación del concepto de verdad .....	107
2.2 Desarrollo de la concepción.....	111
2.3 Discusión de la teoría.....	115
2.3.1 Peirce como correspondentista escondido: Kirkham	117
2.3.2 La verdad como ideal regulativo: Bontekoe .....	127
2.3.3 La teoría unificada de Forster .....	142
3. La ampliación de la razonabilidad.....	153
 <b>Capítulo III. Una ética peircena.....</b>	 <b>157</b>
1. ¿Qué es una ética pragmatista? Un primer escarceo.....	164
2. La ética como ciencia normativa .....	174
3. Aprendida o instintiva: ética y moral.....	192
3.1 La moral como espacio de la acción y los sentimientos .....	193
3.2 El autocontrol, clave de la conducta deliberada.....	199
3.3 La ética como estudio de la conducta auto-controlable .....	205
4. Consecuencias para una ética del intelecto.....	215

<b>Capítulo IV. La practicidad del pragmatismo: una mirada histórico-filosófica .....</b>	<b>223</b>
1. Repensar el legado pragmatista .....	230
2. Pragmatismo y antropocentrismo .....	237
2.1 En la estela de la historia y la política modernas .....	239
2.2 La apropiación de lo moderno en el pragmatismo: la cuestión del método .....	243
2.3 Una invitación a ir más allá de la filosofía .....	247
3. El pragmatismo como filosofía de la vida corriente y de la experiencia .....	249
3.1 Una nueva versión de la relación entre pensamiento y vida.....	251
3.2 La revisión de la experiencia en el pragmatismo.....	254
3.3 La experiencia compartida como creencia.....	263
3.4 La experiencia compartida como contribución al debate epistemológico .....	272
4. Validación epistemológica o (a través de la) práctica .....	280
 <b>Capítulo V. Una filosofía para vivir en sociedad: John Dewey..</b>	<b>297</b>
1. La influencia del pragmatismo en la investigación social y en la vida personal .....	304
2. Perfil biográfico e intelectual de John Dewey .....	313
2.1 Un apunte sobre pensamiento y vida en los pragmatistas...	315
2.2 ¿Filósofo por accidente? Personas y experiencias en la vida de John Dewey .....	319
3. La concepción de la filosofía en Dewey .....	326

3.1 <i>Via media</i> .....	329
3.2 Continuidad (entre ciencia, filosofía y sociedad) .....	334
3.3 Meliorismo .....	344
4. De una forma de pensar a una de vivir (a modo de conclusión).....	350
<b>Capítulo VI. La reconstrucción deweyana de la experiencia .....</b>	<b>353</b>
1. El “dónde” de la experiencia: un proceso de procesos .....	361
2. El “cuándo” de la experiencia: la influencia de la época.....	365
3. El “cómo” de la experiencia (I): el foco y el contexto.....	373
4. El “cómo” de la experiencia (II): la inmediatez cualitativa.....	384
5. El “cómo” de la experiencia (III): unidad inefable pero real....	391
<b>Capítulo VII. La experiencia moral según John Dewey .....</b>	<b>405</b>
1. Naturalismo y felicidad compartida: la cultura ética estadounidense .....	410
2. La ética descriptiva de Dewey como metafísica de la experiencia moral.....	422
2.1 Sin emociones, no hay experiencia. Sin sociedad, no hay punto de partida para la obligación.....	428
2.2 La situación como horizonte contextual de la moralidad ...	435
2.3 Continuidad y discontinuidad del hábito .....	439
2.4 Generalidad teórica de los principios y concreción práctica de las reglas .....	445
2.5 Valorar y valoraciones .....	452
3. La ética normativa de Dewey: cómo deliberar y con qué hábitos.....	459

3.1 Lo deseable, una cualidad de la situación instituida por la reflexión .....	460
3.2 La deliberación moral como ensayo dramático e imaginativo .....	474
3.3 Los hábitos y el desarrollo humano .....	482
4. La conducta ética en un mundo precario y estable .....	492
<b>Conclusiones.....</b>	<b>501</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>513</b>





## Tabla de abreviaturas

En su versión original, las obras de Charles S. Peirce aparecen referenciadas atendiendo a estas fuentes:

- CP** Charles S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, eds. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958.
- CTN** Charles S. Peirce, *Contributions to "The Nation"*, vols. 1-4, eds. K. L. Ketner y J. E. Cook, Texas Tech Press, Lubbock, 1975-1979.
- EP** Charles S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, eds. N. Houser et al., Indiana University Press, Bloomington, 1992-1998.
- MS** Charles S. Peirce, *The Charles S. Peirce Papers*. Microfilms de los manuscritos de C. S. Peirce conservados en la Houghton Library. Photographic Service, Harvard University Library, Cambridge, 1966. Citados según la numeración de R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967. Si se trata de cartas el número del manuscrito va precedido por L.
- NEM** Charles S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, ed. C. Eisele, Mouton, La Haya, 1976.
- SS** *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. C. Hardwick, Indiana University Press, Bloomington, 1977.

- W** Charles S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-8, eds. M. H. Fisch et al., Indiana University Press, Bloomington, 1982-.

En su versión original, las obras de William James aparecen referenciadas atendiendo a:

- WWJ** William James, *The Works of William James*, vols. 1-18, eds. F. H. Burkhardt, F. Bowers e I. K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge, 1975-1988.

Las menciones a *Pragmatism* se acompañan de su traducción castellana:

- P** William James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar* [1907], Alianza, Madrid, 2000.

En su versión original, las obras de Dewey aparecen referenciadas atendiendo a la edición de su obra completa, compilada por Jo Ann Boydston, *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale, vols. 1-37, 1969-1991. La edición se divide en:

- EW** John Dewey, *The Early Works of John Dewey 1882-1898*, vols. 1-5, ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969-1972.
- MW** John Dewey, *The Middle Works of John Dewey 1899-1924*, vols. 1-14, ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1976-1988.
- LW** John Dewey, *The Later Works of John Dewey 1925-1953*, vols. 1-17, ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1981-1991.

Junto con la referencia a su lugar en las obras completas, se citan de modo abreviado las traducciones al castellano de textos de Dewey con que he trabajado:

- AcE** John Dewey, *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona, 2008.
- AF** John Dewey, “Autobiografía filosófica”, en *Filosofía en América, volumen 1: John Dewey en sus noventa años*, ed. A. Sánchez Reulet, Unión Panamericana, México, 1949, 15-29.
- BdlC** John Dewey, *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, FCE, México, 1952.
- CP** John Dewey, *Cómo pensamos: nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo*, Paidós, Barcelona, 2007.
- DyE** John Dewey, *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Morata, Madrid, 1995.
- EyE** John Dewey, *Experiencia y educación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- EyN** John Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, FCE, México, 1948.
- HyP** John Dewey, *El hombre y sus problemas*, Paidós, Buenos Aires, 1961.
- L** John Dewey, *Lógica: teoría de la investigación*, Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2022.
- LyAS** John Dewey, *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.
- LyC** John Dewey, *Libertad y cultura*, UTEHA, México, 1965.

- MdIE*** John Dewey, *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, ed. A. M. Faerna, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- NHyC*** John Dewey, *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*, FCE, México, 2014.
- RdlF*** John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- TdlV*** John Dewey, *Teoría de la valoración*, Siruela, Madrid, 2008.
- TdlVM*** John Dewey, *Teoría de la vida moral*, Herrero, México, 1965 (traducción de la segunda parte de *Ethics*, 1932).
- UFC*** John Dewey, *Una fe común*, Losada, Buenos Aires, 2005.

## Introducción

Cuando decidí, hace ya unos cuantos años, que quería realizar una investigación doctoral sobre la verdad y su rol en nuestras discusiones privadas y nuestros debates políticos, coincidió en el tiempo con la aparición de un texto sobre la charlatanería que circulaba desde 1986 y cuya publicación en forma de libro se convirtió en todo un *best-seller*. Es difícil saber si lo fue a causa de su título provocador<sup>1</sup>, de un renovado interés académico por la verdad<sup>2</sup>, o bien por el cansancio general ante la verborrea sistemática<sup>3</sup> de líderes y dirigentes, o bien por tratarse de un asunto que a todos nos preocupa<sup>4</sup>. En su momento, pensé —y sigo pensando— que fue esto último y que ello da cuenta de la aceptación general que tuvo la tesis del librito, así como los análisis más sutiles —y casi siempre desde el terreno filosófico— que se hicieron del mismo.

Ahora que concluyo la investigación, me encuentro que la verdad vuelve a la palestra pero en un contexto social de polarización y enfrentamiento por definir la realidad al antojo de los distintos actores que intervienen en la vida pública, de sus sentimientos y creencias personales<sup>5</sup>. Y, de nuevo, se suceden los análisis, si bien esta

---

<sup>1</sup> Cf. H. G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

<sup>2</sup> Cf. E. Moros, “La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad”, *Scripta Theologica*, 39/3 (2007), 889-910.

<sup>3</sup> Cf. T. Noah, “Defining Bullshit”, *Slate*, 2 marzo 2005 [online].

<sup>4</sup> Cf. J. Holt, “Say Anything”, *The New Yorker*, 22 agosto, 2005, 73

<sup>5</sup> Cf. M. d’Ancona, *Posverdad: la nueva guerra en torno a la verdad y cómo combatirla*, Alianza, Madrid, 2019, 19 y 25.

vez son los de tipo cultural y sociopolítico los que ofrecen mayor luz sobre el fenómeno conocido como posverdad<sup>6</sup>.

De algún modo, nada de esto debería sorprendernos. El problema de la verdad es un asunto clásico de la filosofía, habitualmente abordado por sus ramas de epistemología, lógica, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia<sup>7</sup>. Pero lo cierto es que las cuestiones epistemológicas rara vez son “sólo” cuestiones epistemológicas. De un modo velado pero real, se puede decir que cuelgan de algo más amplio como es el estado de la sociedad y de las creencias en las que están sus miembros, de aquello que dan por sentado. Por ejemplo, en este caso, del valor e importancia de la verdad para una vida decente. Pero es que, además, en la teoría política occidental, la verdad no sólo significaba “el punto de llegada de una reflexión y de una práctica que se preciaran de humanas”, sino el dique para contener y encauzar la política y convertirla así en una actividad instrumental y un medio para reconciliar lo humano consigo mismo. A decir de Franzé, “la tradición occidental, como agregación de la corriente greco-romana y de la judeo-cristiana, hizo de la verdad el elemento contenedor de las potencialidades negativas de la política”<sup>8</sup>. Hasta tal punto que incluso los pensadores con trasfondo anti-metafísico comparten con la tradición central de Occidente la preocupación por la opresión —que, para ellos, no vendría del olvido de la verdad sino de la absolutización

---

<sup>6</sup> Cf. E. Lamo de Espinosa, “A propósito de la posverdad: Marx, Nietzsche y la deriva idealista de la izquierda política”, *ARI* 52/2019, Real Instituto Elcano, 14 mayo 2019 [online]; M. A. Quintana Paz, “Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times”, *Edukacja Filozoficzna*, 66 (2018), 143-161.

<sup>7</sup> Cf. J. Simon, *La verdad como libertad. El desarrollo de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983, 13.

<sup>8</sup> J. Franzé, “Introducción”, en J. Franzé y J. Abellán (eds.), *Política y verdad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, 7-8.

de un punto de vista particular— y se apoyan en verdades que consideran objetivas.<sup>9</sup>

Y si esto es así, en el fondo, es porque las cuestiones epistemológicas rara vez son “sólo” problemas de los filósofos. En *La importancia de la verdad*, Michael Lynch nos recuerda que buscar la verdad nos interesa porque “la preocupación por la verdad está profundamente conectada con la felicidad”. Y lo está debido a que “nuestra vida va mejor cuando la vivimos auténticamente y con integridad. Y tanto la autenticidad como la integridad se hallan ligadas a la verdad de diferentes formas”<sup>10</sup>. Además, insiste Lynch, la verdad tiene un valor social, en cuanto “nos permite pensar que algo puede ser correcto aun cuando discrepen quienes están en el poder”<sup>11</sup>. En definitiva, el de la verdad es un problema conectado directamente con la experiencia humana, pues “la existencia del hombre es del todo

---

<sup>9</sup> Cf. J. Franzé, “Introducción”, 9. Un ejemplo de esto se observa en el largo debate teórico acerca del futuro de las democracias y el fracaso del proyecto liberal tras lograr sus metas emancipatorias. A un lado (anti o posmetafísico), los hay convencidos de que la salida de muchos de nuestros problemas será posliberal a fuer de democrática, o sea, asumiendo valores republicanos —la participación ciudadana, la pluralidad, la diversidad— que, en principio, no prefijan ninguna verdad acerca del modo de vida humano decente. Eso sí, para prevenir resultados indeseables, Quesada matiza que *también* es democrática “la capacidad práctica de controlar los procesos necesarios” para la realización de la democracia, así como “establecer controles personales, de grupo e institucionales” que permitan a los sujetos “juzgar y corregir ciertos rumbos y evitar los escollos más relevantes”. Es decir, no todo producto democrático es, *eo ipso*, bueno y, aunque vaporoso, hay un criterio extra-procedimental para saber lo que es inaceptable. Que es lo que, del otro lado (metafísico), sostienen quienes juzgan lo aprobado democráticamente en función de si promueve o destruye el bien objetivo del ser humano e insisten en que, sin verdad, no hay límite para lo que es posible, ni criterios para juzgar las ideologías, ni una base para la comunicación y la confianza en los demás (cf. F. Quesada, “La reconstrucción de la democracia”, en F. Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta/CSIC, Madrid, 2002, 268-269; J. V. Schall, “Truth as a Democratic Project”, *Modern Age*, 40 (1998), 34 y 37-39).

<sup>10</sup> M. Lynch, *La importancia de la verdad: para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona, 2005, 151.

<sup>11</sup> M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 198.

ininteligible separada de la verdad”<sup>12</sup>. Prescindir de esta noción es tanto como afirmar que las cosas y el mismo ser humano no tienen un sentido y, por tanto, no pueden ser entendidos.

Una de las experiencias en que más a menudo surge el problema de la verdad es en el debate (donde las creencias de cada uno son puestas a prueba por las razones del resto) y en la deliberación moral (donde la necesidad de actuar urge a encontrar soluciones acertadas). Aunque en ocasiones discutimos por puro deporte, lo cierto es que la mayoría de las veces entramos a dialogar con los demás porque nos parece que en esa conversación se están dirimiendo cuestiones que nos importan y de las que no nos es indiferente que se dé una respuesta u otra. Igualmente, aunque podemos tantearlas de un modo ocioso, cuando nos detenemos a examinar nuestras posibles elecciones, lo hacemos con la esperanza de acertar y dar con la mejor opción. En este sentido —casi dramático—, se puede decir que si discutimos, pensamos y deliberamos es porque nos tomamos la vida en serio, porque queremos vivir mejor y sin vacilaciones. O, lo que es lo mismo, por ser racionales habitualmente buscamos la verdad y nos guiamos por ella porque entendemos que es “el camino más seguro para vivir bien, para actuar de modo acertado”<sup>13</sup>.

Solemos investigar y debatir cuando surgen dudas que deseamos despejar, pero también cuando consideramos que nuestro conocimiento del asunto disputado es insuficiente y, entonces, lo vulneramos intencionadamente para profundizar y afianzar mejor lo que ya sabemos<sup>14</sup>. Hay, sin duda, en toda investigación una búsqueda de perfección del conocimiento —a nivel teórico— mediante el contraste con la realidad y las opiniones vigentes. Pero ello no agota la riqueza de la investigación que es, ante todo, una actividad práctica del ser humano cuya ejecución repercute en la vida del que investiga.

---

<sup>12</sup> M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999, 16.

<sup>13</sup> R. Corazón, *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid, 2001, 21.

<sup>14</sup> A. Llano, “¿Filosofía como literatura?”, en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2000, 310.



Buscar la verdad es, además, una actividad ligada a un anhelo común a hombres y mujeres, como es vivir libremente y en plena sintonía con la realidad, para lo cual es necesario hallar el sentido de lo real.

Diariamente aspiramos a muchas cosas, pero para vivir mejor *en general* a lo que tiende nuestro conocimiento es a la verdad, es decir, a la efectiva constatación de que aquello que pensamos o decimos sucede o puede suceder en la realidad. En primera instancia esto es así porque “las personas precisan verdades que les permitan gestionar su estar en el mundo de manera efectiva y atravesar el cúmulo de obstáculos y oportunidades con los que todas las personas se enfrentan, invariablemente, a lo largo de sus vidas”<sup>15</sup>. Más aún, el ser humano tiende y aspira a la verdad porque sólo con conocimiento de la verdad —de lo que ocurre, de lo que afirmamos que ocurre— se despliega totalmente la libertad. Además, que la verdad se descubre y no se inventa, implica también que es *extraña*, que “no nace de las entrañas de la vida psíquica y consciente del sujeto: viene de fuera y al incorporarse al sujeto mediante el hábito de la veracidad lo extiende fuera de sí mismo, rompe su encapsulamiento y lo ensancha aumentando el sí mismo con lo otro”<sup>16</sup>.

En los últimos años ha habido un renovado interés social por la verdad, seguramente motivado por el agotamiento cíclico de los grandes modelos explicativos ideológicos (desde el comunismo a la globalización), la falta de consenso que ha caracterizado las decisiones de las grandes potencias en materia de política internacional y la vulnerabilidad de la opinión pública ante la proliferación en redes de información falsa, sesgada o deformada. Después de una temporada en que —bajo la influencia de una postmodernidad para la cual la verdad es tan parcial como subjetiva e interesada<sup>17</sup>— el asunto de la

---

<sup>15</sup> H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona, 2007, 44.

<sup>16</sup> H. Marín, “La veracidad o la forma libre de la verdad”, en *Llamados a la libertad*, CEU, Madrid, 2006, tomo I, 75.

<sup>17</sup> Cf. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2ª edición, 2000, 89. Para el pensamiento posmoderno, la verdad sólo puede entenderse como interpretación porque no hay en cada persona una identidad real y única, sino

verdad fue trivializado en círculos académicos<sup>18</sup>, parecen haber surgido como respuesta una serie de estudios<sup>19</sup> que recuperan la centralidad del concepto de verdad como algo público que ha de buscarse. Bajo la convicción de que “las verdades parciales todavía pueden ser perfectamente objetivas”<sup>20</sup>, últimamente se ha planteado la verdad desde la perspectiva de la *necesidad* humana de encontrarla bajo la capa de charlatanería y desacuerdos que normalmente conforman nuestro mundo de vida, o incluso como una fricción conveniente en nuestros acuerdos y discrepancias conversacionales.<sup>21</sup>

En el seno del pragmatismo y los estudios peirceanos se produjo un vuelco similar, pues fue en las postrimerías del siglo XX cuando la teoría de la verdad pragmatista se estudió con mayor detenimiento y no sólo como una parte más del pensamiento de sus autores<sup>22</sup>. Tras

---

infinidad de idealizaciones y perspectivas psicológicas. Por otra parte, los posmodernos también consideran que lo que pensamos está condicionado por limitaciones *impuestas* sobre todos nosotros. De este modo, concluyen, “lo que una persona *considera* verdadero puede ser simplemente una función de su punto de vista individual o bien está determinado por lo que la persona está *obligada a considerar* verdadero en virtud de diversas, complejas e ineludibles presiones sociales” (H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*, 28).

<sup>18</sup> Cf. S. Stich, *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge, 1993, cap. 5; P. Horwich, *Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1998; R. Rorty y J. Habermas, *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, 52-53.

<sup>19</sup> Por ejemplo, P. Engel, *Truth*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002; M. Lynch, *La importancia de la verdad*; S. Blackburn, *La verdad. Una guía para perplejos*, Crítica, Barcelona, 2006; H. G. Frankfurt, *On Bullshit y Sobre la verdad*; P. Boghossian, *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo* Alianza, Madrid, 2009; L. McIntyre, *Posverdad*, Cátedra, Madrid, 2018; M. Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, Alianza, Madrid, 2019.

<sup>20</sup> J. Holt, “Say Anything”, 73.

<sup>21</sup> Cf. H. Price, “Truth as Convenient Friction”, *Journal of Philosophy*, 100/4 (2003), 167-190.

<sup>22</sup> Una honrosa excepción a esto fue la temprana tesis doctoral de Denton Geyer, *The pragmatic theory of truth as developed by Peirce, James, and Dewey*, University of Illinois, 1914.

décadas de marginación institucional del legado pragmatista y de supremacía del positivismo lógico y la filosofía analítica en el mundo académico angloamericano<sup>23</sup>, a finales de los años setenta del siglo XX empezó a aflorar una nueva interpretación de la historia de las ideas en Estados Unidos<sup>24</sup> que recuperaba la vinculación y continuidad de pensadores como Quine o Wittgenstein con las preocupaciones filosóficas de William James, Charles S. Peirce o John Dewey<sup>25</sup>. Dicha interpretación ha cobrado tal fuerza que, a día de hoy, es un lugar común afirmar que la filosofía analítica fue un desarrollo de temas clásicos del pragmatismo. Además, mientras esto ocurría en los Estados Unidos, al otro lado del Atlántico —gracias a la obra de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Karl Popper— empezó a surgir un

---

<sup>23</sup> Si bien “el positivismo lógico [...] merecía con creces la atención que posteriormente se le prestó”, según Hilary Putnam, en los años cuarenta la mayoría de los filósofos hablaban de los nuevos realistas, del realismo crítico e incluso del idealismo absoluto, pero no del positivismo. “La filosofía estadounidense, no sólo durante los años cuarenta, sino también durante los cincuenta, carecía decididamente de ideología” (H. Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001, 13-14).

<sup>24</sup> Que puede leerse, siguiendo a Bernstein, en la obra del filósofo Richard Rorty y en la del historiador Cornel West (cf. R. J. Bernstein, “The Resurgence of Pragmatism”, *Social Research*, 59/4 (1992), 817 y 829). Morris Dickstein, por su parte, ha notado el modo en que el pragmatismo dejó de considerarse el residuo ingenuo y optimista del liberalismo decimonónico para reconocerse como la filosofía de Estados Unidos y un nuevo modo de plantear viejos problemas, cf. M. Dickstein “Introduction: Pragmatism Then and Now”, en M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke University Press, Durham, 1998, 1-18.

<sup>25</sup> Si se amplían estas consideraciones al espectro socio-político, también se puede afirmar que “el retorno del pragmatismo, desde mediados de los setenta, coincide con el eclipse del positivismo lógico y el descrédito del marxismo”. Hilary Putnam sería, en ese sentido, una figura central en la demolición del positivismo y de su distinción entre hechos y valores. Mientras que Richard Rorty representaría la crítica al pensamiento de izquierda ilustrado —el de las grandes teorías y cambios radicales— y la vuelta a una izquierda reformista y liberal, más parecida a la actual socialdemocracia (cf. R. del Castillo, “Introducción” a “El neopragmatismo americano”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, 597-598).

interés palpable en los investigadores europeos por tomarse en serio la tradición pragmatista, hasta el punto que “el compromiso de la filosofía americana con el filosofar contemporáneo ha sido reforzado por una renovación del interés académico en el pragmatismo americano, una renovación que brilla por la seriedad con la que los filósofos europeos empezaron a tomar a Peirce y a James”<sup>26</sup>.

Dentro de esta renovación pragmatista ocurrida en el seno de las filosofías analítica y trascendental a ambos lados del Océano<sup>27</sup>, cabe destacar el reconocimiento tardío y el trabajo interdisciplinar de numerosos *scholars* en torno a la figura y el pensamiento de Charles S. Peirce (1839-1914). Ciertamente, los estudios acerca de este prolífico hombre de ciencia se venían desarrollando con cierta continuidad desde que en la década de 1930 se editaran sus *Collected Papers*. Pero el cada vez más amplio abanico de campos del saber desde el que se ha sacado rendimiento a sus teorías<sup>28</sup>, demuestra que el alcance de su método de esclarecer ideas —que sólo tardíamente adoptó el nombre “pragmatismo”— conforma un verdadero oasis, del que ya en su día se beneficiaron numerosas ciencias y del que aún hoy pueden sacar partido numerosas ramas del conocimiento.<sup>29</sup>

Durante las últimas décadas el núcleo del pensamiento peirceano abordado con mayor profusión de estudios y ensayos fue su teoría del signo<sup>30</sup>. Seguramente porque, como afirma Castañares, el

---

<sup>26</sup> J. De Groot, “Introduction”, en J. De Groot (ed.), *Nature in American Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, ix.

<sup>27</sup> Cf. J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996, 116.

<sup>28</sup> Cf. Max H. Fisch, “The Range of Peirce’s Relevance”, *The Monist*, 63 (1980), 269-276 y 65 (1982), 123-141.

<sup>29</sup> Para una discusión de los problemas filosóficos a los que Peirce todavía puede ofrecer soluciones véase G. Debrock, “Peirce, a Philosopher for the 21st Century”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28/1 (1992), 1-18.

<sup>30</sup> Cf. J. Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1996; M. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

verdadero conocimiento de Peirce “se ha producido, o bien desde la semiótica, o bien cuando la semiótica ha alcanzado una cierta madurez”<sup>31</sup>. El éxito de Peirce en este campo puede haberse debido a que en un siglo como el XX —caracterizado en filosofía por el llamado “giro lingüístico”<sup>32</sup>—, la semiótica realista y relacional de Peirce resolvía de manera bastante satisfactoria el ocaso nihilista de la filosofía hermenéutica y la deriva materialista del positivismo lógico. Nunca dejaron de publicarse textos en los que se explicaba la teoría de la verdad peirceana, pero siempre en sus términos básicos y como una parte *más* de su pensamiento, junto a sus explicaciones sobre realidad, comunidad, razonamiento y pragmatismo.

No obstante, a partir de la década de los 70, hubo algunos acercamientos específicos a la teoría de la verdad pragmatista<sup>33</sup>, seguramente a remolque del debate sobre la investigación y el progreso de la ciencia iniciado por Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. En la década de los 80, académicos como Bruce Altshuler o Robert Almeder llevaron a cabo estudios más profundos sobre la verdad en Peirce que serían continuados en la década siguiente por Paul Forster y Cheryl Misak. Simultáneamente, a principios de los 90 se empezó a prestar atención a las implicaciones de la teoría de la verdad peirceana en ética. Con el cambio de milenio, se dio un paso más, al ampliar las consecuencias de esta incipiente ética peirceana al campo de la teoría democrática.

Este último paso parece natural en una filosofía como la pragmatista, volcada hacia las prácticas humanas y enfática en cuanto

---

<sup>31</sup> W. Castañares, “Ch. S. Peirce. Historia de una marginación”, *Revista de Occidente*, 71 (1987), 136.

<sup>32</sup> “La tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje” (J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, 15). Cf. R. Rorty, *El giro lingüístico* [1967], Paidós, Barcelona, 1990; G. Bergmann, *Logic and Reality*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964, 177.

<sup>33</sup> Véase, a modo de ejemplo, S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 27/3 (1976), 231-249.

a la necesidad de mirar, en la experiencia, el valor de las afirmaciones, las acciones individuales y las instituciones sociales. Sin embargo, se trata de un paso hacia la vida diaria que Peirce apenas exploró. La conexión entre su teoría de la investigación y la ética tiene más que ver con una cuestión teórica —en qué consiste el ajuste de la conducta a un ideal— que con una específicamente moral, de señalar qué acciones nos mejoran o con qué virtudes se conforma un tipo realmente humano. Quien sí dio ese paso fue John Dewey (1859-1952), sobre todo en sus escritos sobre educación y en sus frecuentes intervenciones en la vida pública estadounidense durante la primera mitad del siglo XX. Es más, la opinión generalmente aceptada entre estudiosos del pragmatismo es que Dewey llevó al terreno ético y social la teoría de la investigación que Peirce había erigido a partir de la práctica científica.<sup>34</sup>

En realidad, Dewey hizo mucho más que eso. Empezó su carrera filosófica dedicándose a la psicología, para pasar a combinar este interés con la pedagogía y el estudio de la lógica, dos campos que cultivó con intensidad hasta la Gran Guerra. Técnicamente, nunca los abandonó pero, pasado el conflicto bélico, empezó a proyectar su pensamiento hacia las relaciones internacionales y, después, hacia los problemas que acarreaba el desarrollo de la democracia en su país. Más tarde, tras su jubilación como profesor y su paso a emérito, realizó sendas incursiones en filosofía del arte y de la religión. De esta etapa de madurez es su tratado sobre lógica —o, como reza el subtítulo de esta obra, teoría de la investigación— y parecería, por tanto, el enganche más adecuado para vincularlo con Peirce. Y, en más de un sentido, lo es<sup>35</sup>. Sin embargo, recorriendo este camino, se terminaría distorsionando la que considero la aportación más

---

<sup>34</sup> Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, 161ss. Para las críticas de Peirce hacia la concepción deweyana de la investigación, cf. C. Misak, *The American Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford, 2013, 109-110 y 116.

<sup>35</sup> T. Burke, “Dewey’s Transformation of Peirce’s Method of Science”, SAAP Group Session, *APA Pacific Division Meeting*, San Diego, abril 2014.

importante del pragmatismo al mundo de la filosofía y a la cultura en general. Esta no se cifra tanto en ofrecer una teoría sobre cómo investigamos y conocemos la verdad cuanto en señalar que toda investigación nace de una experiencia y *a ella debe volver*.

En este punto se despliega la potencia de un pensador como Dewey y su propuesta de tomar la experiencia como punto de partida tanto para el conocimiento como para la acción moral. Para Dewey, los seres humanos estamos *en* la experiencia como agentes que interactuamos en una situación de la que no podemos escapar. Y este estar en la experiencia es, ante todo, algo vivido. No es una idea o un dato que conocemos sino algo que tenemos, disfrutamos, padecemos o sufrimos.

La reconstrucción que realizó Dewey de la noción de experiencia impresionó a académicos como John E. Smith en la década de 1950 y, a través suyo, también a Richard Bernstein. Sin embargo, la parte del corpus deweyano que entonces recibía mayor atención y crítica era su teoría del conocimiento y de la investigación, su filosofía de la ciencia y la lógica por autores como Roy Wood Sellars, Morris Cohen, Hans Reichenbach, Ernest Nagel o Sidney Hook. Y, si bien todos ellos compartían una visión de la ciencia comprometida moral y políticamente, este ímpetu se desvaneció rápidamente. A finales de los sesenta, eran los existencialistas sartreanos y los adherentes de la teoría crítica y el humanismo marxista quienes adoptaban compromisos políticos fuertes<sup>36</sup>. Además, para 1970 aparecieron nuevas versiones de casi todas las posiciones filosóficas que Dewey creía haber disuelto, lo que terminó por sepultar su influencia en el ámbito filosófico.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. D. Howard. “Two Left Turns Make a Right: On the Curious Political Career of North American Philosophy of Science at Mid-century”, en A. Richardson y G. Hardcastle (eds.), *Logical Empiricism in North America*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003, 25-93.

<sup>37</sup> Cf. R. Talisse y S. Aikin, “Introduction”, en R. Talisse y S. Aikin (eds.), *The Pragmatism Reader: From Peirce through the Present*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2011, 7-8.

Sin embargo, la publicación a finales de los ochenta de la obra de Thomas Alexander sobre la teoría del arte y la experiencia deweyanas abrió un camino insospechado para recuperar la influencia de este pensador que, más tarde, siguieron otros autores como Richard Shusterman y Gregory Pappas al recordar que la ciencia, para Dewey, es sólo un tipo de pensamiento cualitativo pero es el arte el paradigma de todo pensar. No necesitamos acudir al conocimiento para captar la realidad, aunque sí para darle coherencia y seguridad intelectuales.

Esta investigación doctoral quiere demostrar la centralidad que, en Peirce y en Dewey, tenía la experiencia humana tanto en el conocimiento e investigación de la verdad como en la realización y justificación del bien. Lo que aquí se explica, aproximadamente, es que la verdad en Peirce es una propiedad de ciertas proposiciones que, al ser creídas, no sólo influyen de un modo concreto en la conducta sino que, además, necesitan de la cooperación del que las cree para acrecentar su significado y expresar toda su verdad. Lo cual, a su vez, conduce a estudiar cómo ha de ser la conducta con la que mejor se pueda dar esta suerte de colaboración humana en el despliegue de la verdad y, en la versión deweyana, en la reforma del entorno en que vive la persona humana.

Durante mucho tiempo y desde las posturas más enfrentadas, se ha tendido a considerar la verdad como algo “absoluto” y se ha mirado con recelo cualquier sugerencia de que la participación humana es indispensable para la articulación de la verdad. Frecuentemente, esto llevó a olvidar la dimensión ética y fundamentalmente pragmático-operativa de la verdad y, sobre todo, a soslayar la distinción entre relativismo y pluralismo.

Sin duda, la verdad tiene un componente de independencia respecto de las opiniones y puntos de vista particulares. Pero pensar que es algo completamente separado y que no tiene nada que ver con nuestras prácticas y esfuerzos cotidianos choca frontalmente con la experiencia. Al menos, con hechos tan elementales como que, habitualmente, las preguntas para las que deseamos respuestas con mayor ansiedad, las discusiones que seguimos con más interés o las



investigaciones que llevamos a cabo con mayor compromiso son aquellas que tocan aspectos de nuestra convivencia y tratan de asuntos morales, sociales y políticos que nos afectan todos<sup>38</sup>. Aunque sólo fuera por este motivo, resulta mucho más aceptable pensar que más que una entidad abstracta, la verdad es algo a lo que llega el entendimiento en aquellos enunciados donde hay —siquiera imperfectamente— conocimiento de la realidad.

La concepción peirceana de la investigación es valiosa porque sostiene que tanto en ciencias humanas como naturales no importa llegar a afirmaciones absolutamente ciertas, sino a explicaciones plausibles que tengan efectos concebibles. Precisamente al abandonar la pretensión de alcanzar verdades absolutas se desbloquea el camino de la investigación y se pasa al plano más modesto de las conjeturas, donde lo que cuentan son los efectos que pensamos que se derivan de afirmar o proponer tal o cual proposición. Efectos que pueden ser constatados objetivamente pero que, en la mayoría de los casos, aún no se han dado (ni, probablemente, se darán), lo cual confiere a nuestras opiniones y creencias, en el contexto de la investigación, un alto porcentaje de probabilidad.

Desde antiguo, la verdad se ha entendido no tanto como “algo” cuanto como una “relación”, es decir, como algo relativo antes que sustantivo. Así, “*conocimiento* hace referencia a la *apropiación subjetiva* —ya sea individual, ya colectiva— de la verdad, al hecho de que sea *creída justificadamente*; mientras que *verdad* más bien habla de la relación entre *lo que es* y quien conoce”<sup>39</sup>. En la tradición aristotélico-tomista, además, se suele considerar que la verdad es una relación de *adecuación* o concordancia entre el intelecto y las cosas, que acontece principalmente en los juicios que expresamos.

El esfuerzo por entender esa relación ha llevado a muchos filósofos a formular distintas concepciones de la “verdad”, y a otros tantos a negar dicha relación. Hay quien piensa que podemos

---

<sup>38</sup> Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 107-108.

<sup>39</sup> M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, 20.

investigar porque todo es opinable, subjetivo y relativo. Pero, si así fuera (como declara el actual relativismo<sup>40</sup>), la investigación sólo podría acabar con la imposición de la razón del más poderoso. Más bien, parece que si podemos investigar y dialogar es porque siempre hay mejores explicaciones para los mismos problemas, porque ningún razonamiento agota del todo la inquietud vital a la que vino a dar respuesta. Además, con frecuencia la experiencia suele corregir o modificar nuestras opiniones, lo que hace que ninguna creencia, decisión o ley humana tenga rango definitivo. La incomodidad que, en ocasiones, nos provoca el excesivo acuerdo sólo viene a reforzar que la verdad, siendo independiente de lo que podamos pensar, necesita ser creída e incorporada en la vida de cada uno para poder ser afirmada. La búsqueda de la verdad, por tanto, es una actividad que irremediabilmente afecta a la persona, pues al final le lleva a creer en la verdad de una proposición, hipótesis o teoría y a actuar en consecuencia.

Peirce contemplaba la necesidad de buscar la verdad como un deseo de aprender y su búsqueda como un tipo de *adoración*, en el sentido de que las personas que viven dedicadas al descubrimiento de la verdad procuran “no caer ante los pies de algún ídolo de fabricación humana”<sup>41</sup>. En este sentido, la clave de la noción peirceana de verdad es que no la reduce a otra noción sino que mantiene su carácter relacional describiendo cómo se da esa relación en actos prácticos como la creencia, el juicio, la aserción, la deliberación o la misma investigación. Tal como explica Misak, lo atractivo de la posición de Peirce es que no desvincula la verdad de la actividad práctica de buscarla pero tampoco la ata a perspectivas particulares y subjetivas<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Me refiero a aquella postura que parte de que todas las opiniones valen lo mismo y, en lugar de caer en el escepticismo —como hacían los antiguos—, deriva en la afirmación de que se puede pensar cualquier cosa (cf. S. Blackburn, *La verdad. Una guía para perplejos*, 12).

<sup>41</sup> C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1439 (original en MS 1334, 1905).

<sup>42</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, Clarendon, Oxford, 2004, 2.

Para Peirce, la verdad no era un asunto problemático. El problema, más bien, consistía en cómo llegar generalmente a ella y cómo comprender ese punto final en el que —según él— convergerían todas las opiniones particulares si se investigara lo suficiente. Con el tiempo, además, fue viendo que no sólo era necesario establecer las reglas del pensamiento que conducen con más probabilidad a la verdad sino que, junto a ello, también era indispensable considerar el grado de control que el pensamiento puede ejercer sobre la propia conducta, lo que le obligó a definir el objeto y fines de la ética.

Por su parte, en Dewey veremos uno de los esfuerzos más notables de la filosofía contemporánea por esbozar una filosofía vivible en términos de experiencia. Para entender su proyecto, de hecho, hay que tomarse en serio la radicalidad del axioma o postulado que, según él, era básico para filosofar y que pasa por partir de donde estamos, en medio de nuestras conversaciones, actividades y preocupaciones cotidianas. Lo cual puede entenderse, también, como el punto de partida común al pragmatismo. Dewey veía la experiencia como un flujo continuo hecho de situaciones distintas en su unicidad que, juntas, componen nuestra vida. Pero también sostuvo que, dentro de este flujo, se pueden apreciar tres fases esenciales, como “punto de partida en la experiencia cotidiana de todos nuestros intentos por acrecentar el significado de nuestras vidas”, como “el proceso de transformación experiencial de dicha experiencia” y como “la experiencia del logro consumatorio”. Los *scholars* deweyanos, sostiene Browning, han escrito profusamente sobre las últimas dos fases, olvidando la primera, que es la que contiene su aportación más relevante para edificar una filosofía basada en el esfuerzo por no despegarse de la experiencia vivida<sup>43</sup> y por explicar, desde ella, tanto la investigación como la deliberación moral.

Esta investigación doctoral está dividida en dos partes.

---

<sup>43</sup> D. Browning, “Understanding Dewey: Starting at the Starting Point”, *XIV Congreso Interamericano de Filosofía*, Puebla, México, 19 agosto 1999, 1 (citado en G. Pappas, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, 11-12).

La primera parte de ella comprende los capítulos 1 al 3. El primero comienza explicando que, según el pragmatismo de Peirce, el significado de una hipótesis reside en sus consecuencias concebibles para la conducta general. El significado de una hipótesis verdadera consiste tanto en que sería creída al final de una investigación responsable y sostenida como en que, si se adoptara como creencia, jamás se encontraría una experiencia contraria que obligara a desecharla. El segundo capítulo sostiene que el significado de una hipótesis debe descubrirse experimentándola —esto es, esforzándose por comprender el propósito de su objeto— y que esto se consigue del modo más satisfactorio en el marco de una vida científica. La ciencia, dirá Peirce, vive del deseo de aprender la verdad, pero para actualizar este fin el investigador debe conseguir una serie de hábitos y creencias que liberen de las limitaciones individuales que dificultan el acceso a la verdad. Para ello, explicaré la naturaleza de este fin de la investigación, su desarrollo y discutiré su estatuto ideal. Por último, en el tercer capítulo se retoma el asunto de la vida científica para mostrar que esa forma de vida debe elegirse y vivirse de manera controlada, examinando cada acto y buscando su conformidad con un ideal general para la vida.

La segunda parte comprende los capítulos 4 al 7. En ella, propongo ampliar el foco para ver al pragmatismo desde una perspectiva más amplia que abarca la filosofía y la cultura modernas y tomo el pensamiento moral de Dewey como ejemplo del intento moderno de ir más allá de la filosofía para influir directamente en la vida de las personas. El capítulo cuarto desarrolla esta propuesta haciendo hincapié en algunas circunstancias históricas, sociales e intelectuales que dieron vigor al pensamiento pragmatista en el cambio del siglo XIX al XX como una filosofía atenta a las condiciones en que se da la experiencia humana, lo que incluía tener en cuenta el estado de la sociedad y la política, la economía, la industria y el desarrollo de las ciencias. El quinto capítulo expone el modo en que esta reflexión sobre la sociedad influye y moldea el pensamiento de Dewey, su concepción de la filosofía, su espíritu meliorista y fija las coordenadas para su revisión de la noción de

experiencia. A esta última dedico el sexto capítulo. Partiendo de la base de que toda experiencia, al igual que lo social, incluye alguna forma de interacción, expongo cómo es la experiencia según Dewey, la influencia de la época en ella y dedico un tramo extenso a discutir la inmediatez cualitativa que es, para Dewey, el rasgo que distingue a *cada* experiencia particular. Por último, en el séptimo capítulo, ofrezco una detallada reconstrucción de un tipo de experiencia, la moral, explico por qué puede localizarse aquí el centro de la filosofía deweyana, señalo la importancia en ella de los hábitos y la deliberación, y concluyo con una referencia al modo en que la ética deweyana conecta con su visión metafísica de la realidad como escenario en el cual se entremezclan lo precario y lo estable.

La metodología empleada a lo largo de esta investigación doctoral es básicamente expositiva, acompañada, en muchos casos, de una discusión de los principales problemas suscitados en cada capítulo. Dependiendo del asunto tratado, se ha optado por una exposición histórica-cronológica o una más temática.

Las fuentes consultadas son fundamentalmente la bibliografía primaria de los autores, diseminada en varias antologías, recopilaciones y en sus obras completas. Para las traducciones de los textos de Peirce, he utilizado en su mayoría las versiones disponibles en la *web* del Grupo de Estudios Peirceanos ([www.unav.es/gep/Peirce-esp.html](http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html)), revisadas y cotejadas por mí. En el caso de Dewey, cuyas obras principales cuentan con versión castellana desde hace tiempo, he acudido a las traducciones disponibles y las he modificado cotejándolas con el original cuando lo he considerado oportuno para mejorar su comprensión. En las citas donde no se indica la referencia a su versión castellana, la traducción es solo mía.

En cuanto a la bibliografía secundaria, en el caso de Peirce he recurrido a los intérpretes más destacados de su pensamiento (Hookway, Colapietro, Houser, Haack) pero, sobre todo, he seguido las claves interpretativas de la obra de Cheryl Misak. Aunque no coincido en todo con la interpretación naturalista que esta autora

ofrece de la concepción peirceana de la verdad, lo cierto es que la primera parte de esta investigación doctoral tiene una deuda inmensa con los temas y el enfoque sugeridos por *Truth and the End of Inquiry*, la tesis doctoral de Misak publicada en 1991 y re-editada en 2004 en una versión revisada y ampliada que es la que he empleado. En el caso de Dewey, he consultado a una amplia gama de *scholars* deweyanos, tanto historiadores (Westbrook, Ryan, Dykhuizen), como especialistas en educación (Johnston) y filósofos en general (Smith, Bernstein, Stuhr, Hickman, Boisvert, Hildebrand, Fesmire). Sin embargo, la inspiración fundamental de mi acercamiento a Dewey procede de *John Dewey's Ethics*, el libro imprescindible de Gregory Pappas, a quien expuse mis intereses investigadores en Pamplona durante el curso 2006-2007 sin sospechar entonces lo mucho que iba a influirme su enfoque de Dewey centrado en la experiencia.

El deseo de entender para qué investigamos y discutimos, el objetivo de esta actividad y cómo mejorarla fue lo que, hace tiempo, me puso en contacto con Jaime Nubiola y, a través de sus trabajos, con la tradición pragmatista norteamericana. A él va, en primer lugar, mi agradecimiento, por su dirección, su paciencia, sus enseñanzas y, sobre todo, por no cejar en la espera de resultados por mi parte.

Me fui de Pamplona en septiembre de 2007 y comencé a trabajar como profesor universitario dando clase a estudiantes de grado y posgrado en un ambiente intelectual influido, sobre todo, por el pensamiento existencial europeo salpicado de aportes personalistas y tomistas. Aclaro esto porque, desde 2007, mis contactos con el pragmatismo han sido más espaciados en el tiempo y, cuando he expuesto algunas partes de esta investigación doctoral, ha solido ser ante un público no-pragmatista.

En junio de 2008 pude acudir a las *IV Jornadas sobre pragmatismo: verdad y ética de la creencia*, organizadas por el grupo de investigación Phronesis de la Universidad de Murcia. Me llevé de allí varios consejos muy valiosos que me ofreció la profesora Susan Haack para comenzar a leer a Dewey. Asimismo, en diciembre de 2013, asistí al encuentro *Learning Freedom. Richard Rorty Revisited*,

organizado por el Centro de Estudios Dewey en España del Instituto Franklin en la Universidad de Alcalá de Henares. Las intervenciones de Carlos Thiebaut, Ángel Manuel Faerna, Bjørn Ramberg y Ramón del Castillo, así como la conversación con el resto de participantes me ayudaron a apreciar *la música* —por llamarlo de alguna manera— más que el texto de las preocupaciones del pragmatismo contemporáneo.

Una primera versión de lo que, más tarde, sería el séptimo capítulo de esta investigación doctoral, la expuse en el congreso internacional *Varieties of Pragmatism – Classical Tradition and Contemporary Developments*, celebrado en la Universidad Babeş-Bolyai en Cluj-Napoca, Rumanía, en septiembre de 2008. Más tarde, en diciembre de 2012 y como profesor visitante Erasmus, presenté una versión mejorada de la misma en un seminario para profesores de la Escuela de Filosofía e Historia del Arte de la Universidad de Essex. Los comentarios y críticas que me hicieron en esta ocasión, sobre todo por parte del profesor Wayne Martin, fueron muy provechosos.

En mayo de 2016, tuve ocasión de hablar sobre experimentalismo democrático en el seminario *Del “buen salvaje” al “buen demócrata”. Tres ideas sobre la democracia*, organizado por el profesor Javier Gómez en la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid. Allí fue cuando me convencí de la necesidad de situar al pragmatismo en la historia de la filosofía y la política modernas. Agradezco al profesor y ensayista Luis Gonzalo Díez, participante en este seminario, la lectura que hizo del cuarto capítulo de esta investigación doctoral así como lo mucho que he aprendido en sus libros y en nuestras conversaciones.

En febrero de 2017 pronuncié la conferencia “Vivir en la experiencia, pensar desde la experiencia: el pragmatismo clásico” dentro del ciclo de Humanidades *Construyendo nuestro siglo. Pasado y presente del siglo XXI: historia, pensamiento y sociedad* para socios de la Asociación Cultural Zayas. Fue la ocasión para terminar de perfilar mi visión histórico-cultural del pragmatismo, y estoy muy agradecido a la dirección de esta asociación por seguir contando conmigo cada curso.

Por último, en octubre de 2022, hablé sobre “Fines y medios en la filosofía deweyana: ¿es la experiencia una guía suficiente para la ética y la política?” en el recién inaugurado Círculo de Estudios Pragmatistas de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. En esta ocasión, la discusión con la profesora Teresa Aizpún, Marta Vaamonde y el resto de participantes me ayudó a aclarar algunos puntos ambivalentes del pensamiento deweyano.

Un investigador no sólo vive de ideas. También precisa de ayuda para su labor y, por eso, querría agradecer a Marina Díaz Fernández, de la biblioteca de la Universidad Francisco de Vitoria, su inestimable colaboración a la hora de conseguirme artículos y libros en préstamo interbibliotecario. También, por supuesto, a Pía d’Ors, de la secretaría de Filosofía de la Universidad de Navarra, por su asistencia con los trámites administrativos estos años.

Cuando defendí mi Trabajo de Investigación (o tesina) a finales de 2007 la dediqué a mi madre por haber engendrado en mí el gusto por la filosofía. Falleció dos años más tarde, pero llegó a verme convertido en profesor. Desde entonces, quien ha adquirido —de una forma tan inesperada como bienvenida— más presencia en mi vida ha sido mi padre, que ha sabido estar a mi lado en más de una situación delicada durante estos años. A él dedico, ahora, esta tesis doctoral.

Finalmente, me gustaría dedicar unas últimas palabras a mi esposa, Vanessa, por sufrir junto a mí los largos períodos que he dedicado a escribir esta tesis y por recordarme la importancia de vivir en la verdad, sin separar lo que decimos, lo que pensamos y lo que hacemos. A ella y a nuestros hijos —especialmente a aquellos que no están entre nosotros (María, Mateo y Bosco)— dedico, con cariño, esta tesis doctoral.

Madrid, octubre de 2022



# Capítulo I

## Verdad e hipótesis verdaderas en Peirce

Hay nociones de uso común que sólo en determinadas épocas se vuelven problemáticas. Este es el caso de la verdad en la filosofía contemporánea, precisamente el período de tiempo en que han cobrado forma y se han diversificado las distintas teorías acerca de esta noción<sup>1</sup>. No obstante, tal como se apuntó en la introducción, es igualmente cierto que el estudio de la verdad ha sido y es un asunto típicamente filosófico<sup>2</sup>, susceptible de ser abordado desde distintas ramas de la filosofía, aunque primordialmente un tema clásico de gnoseología o teoría del conocimiento. Que esto sea así tiene mucho sentido, pues ya se conciba que la verdad es una propiedad que atañe al juicio, a la manifestación del ser o al comportamiento del hablante, en todo caso se trata de una relación peculiar que puede ser “apresada”, conocida y designada con nombres diferentes y desde distintos puntos de vista.

En otras palabras, sin conocimiento no hay verdad<sup>3</sup> porque, de cualquier modo que se la conciba, para que haya verdad y esta

---

<sup>1</sup> Cf. M. Villalba, “Certezas, acuerdos y representaciones en las teorías de la verdad de Tarski, Strawson y Putnam”, *Analogía filosófica*, 20 (2006), 103.

<sup>2</sup> Cf. J. Royce, “The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion” [1908], en *The Basic Writings of Josiah Royce*, ed. J. J. McDermott, University of Chicago Press, Chicago, 1969, 681.

<sup>3</sup> Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, en P. Pérez-Ilzarbe y R. Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 103 (2000), 49-54.

suponga una diferencia —una ganancia real—, tiene que ser posible su opuesto, la falsedad<sup>4</sup>, la posibilidad de equivocarse en lo afirmado, juzgado o conocido. Por este motivo, antes incluso de intentar definir y estudiar qué es la verdad, es preciso situar el contexto en el que se encuadra dicho estudio, que no es otro que la observación de la actividad cognoscitiva humana.

## 1. Peirce y la teoría del conocimiento

La indagación general acerca de la verdad siempre ha aglutinado los problemas del *conocimiento* y la *realidad*. Peirce, en este sentido, no es ninguna excepción, pues vincula la verdad con actos humanos relacionados con el conocer (afirmar, discutir, investigar, deliberar, opinar) y porque ve el conocimiento que estos actos ofrecen como una cierta unión de la realidad con el aparato cognoscitivo bajo la forma de *creencias*. Resumidamente, la realidad fuerza modos habituales o regulares de ver las cosas, que el pensamiento transforma en creencias. Lo que sí es original en Peirce es la insistencia en el método y el tipo de vida que llevan con más probabilidad a la verdad. Pues, para él, averiguar la verdad es aquel objetivo que atrae la actividad metódica de una comunidad de científicos, que son todas aquellas personas que desean aprender. En la opinión última a la que necesariamente llegarían estos investigadores es donde habría conocimiento completo de lo real.

La relación entre verdad, creencia e investigación es algo presente a lo largo de toda la obra de Peirce. La verdad es el objetivo y el fin de toda investigación, en el sentido de que toda actividad investigadora conduce al establecimiento de creencias y, progresivamente, al refinamiento de las mismas hasta llegar a las creencias verdaderas. Además, en cuanto fenómeno, la investigación

---

<sup>4</sup> Cf. B. Russell, *Los problemas de la filosofía* [1912], Labor, Barcelona, 1994, 106 y 108.

tiene forma de pregunta, que es la forma original de la razón por la que el ser humano es capaz de trascender su experiencia y su saber actuales a la búsqueda de una respuesta satisfactoria y razonable<sup>5</sup>. Este ímpetu interrogativo —que para Peirce nunca es gratuito, pues uno no duda sólo porque decide dudar— se encuentra presente en una amplia variedad de actividades humanas. De ahí que, por ejemplo, si se toma la discusión como una actividad investigadora que pretende despejar dudas y la investigación como todo proceso que tiende a sustituir una duda por una creencia<sup>6</sup>, entonces se ve a las claras que

adquirir una creencia final y obligada es, por lo tanto, aquello a lo que aspira el que discute razonablemente. Pero a lo que aspira es a la verdad. Por lo tanto, verdad para él no significa otra cosa que una creencia final forzada<sup>7</sup>.

No obstante, a pesar de este carácter “forzado” de las creencias, Peirce no contemplaba el conocimiento como algo pasivo e impuesto, pues ante todo le interesaba el conocimiento en el que, además de la atención a la experiencia, tuviera cabida la inteligencia, que es lo que ejemplifica el método científico, compuesto tanto de observación como de razonamiento. De este modo, supo ver que el modo de hacer al pensamiento receptivo a la experiencia y consciente de su propio aprendizaje pasaba por la posibilidad de que, en alguna medida, este pudiera controlar responsablemente la investigación. Ciertamente, hay una serie de condiciones del conocimiento —su anclaje en los sentidos, su aspecto histórico, su dimensión social y comunicativa— que el investigador no elige. Aún así, éste puede entender y apropiarse más plenamente del proceso por el que se forman sus conocimientos gracias a la capacidad de aprobar o rechazar sus hábitos generales de

---

<sup>5</sup> Cf. F. Botturi, “Escisión de la experiencia e identidad antropológica”, en J. J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo y E. Terrasa (eds.), *Idea cristiana del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2002, 51-52.

<sup>6</sup> Cf. R. Talisse, “Two Concepts of Inquiry”, *Philosophical Writings*, 19 & 20 (2002), 72.

<sup>7</sup> C. S. Peirce, “Critical Analysis of Logical Theories”, *CP* 2.29, 1902.

pensamiento, comprobando una y otra vez si las conclusiones de sus razonamientos pueden ser referidas a hechos de percepción<sup>8</sup> —esto es, comprobándolas por comparación con la observación<sup>9</sup>— y corrigiendo el curso de la investigación cuando las hipótesis que produce se revelan ineficientes, es decir, cuando no conducen al conocimiento verdadero, que es “el conocimiento último en el que espera que finalmente pueda descansar la creencia, sin ser perturbada por la duda, con respecto a la cuestión particular a la que su conclusión se refiere”<sup>10</sup>.

Al igual que en la vida diaria no todo conocimiento resulta *exclusivamente* de la observación, la ciencia parte de fenómenos observados pero con la intención de *explicarlos* mediante teorías que describen su comportamiento más probable y que, por tanto, anticipan un comportamiento aún no observado directamente. De esta manera, “el científico recurre constantemente a hipótesis acerca de realidades inobservables para explicar las realidades observadas, de modo que, sin perder la conexión con la experiencia sensible, la trasciende buscando su racionalidad”<sup>11</sup>. Pese a todo, y siendo importante la explicación de lo observado, para Peirce la prueba definitiva de que un conocimiento ha sido ganado o “interiorizado” por un investigador consistirá en que pueda indicar los efectos que la aceptación de una hipótesis tendrá sobre su propia conducta, cuyo efectivo conocimiento supone el grado más alto de aprehensión de una idea o concepto.

De entrada, por tanto, al hablar de la verdad como “tema”, se advierte la necesidad de hacer hincapié en la ciencia tal como la entendía Peirce —esto es, como el modo de vida en el que la verdad

---

<sup>8</sup> Cf. C. S. Peirce, voz “Reasoning”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology* [1902], Smith, Gloucester, 1960, vol. II, 426.

<sup>9</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.121, c.1896.

<sup>10</sup> C. S. Peirce, voz “Reasoning”, 426.

<sup>11</sup> G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 45 (1997), 43.

puede ser conocida de un modo consciente y cooperativo—, así como de las actividades y fines propios de esa vida, tema del segundo capítulo de esta investigación doctoral. A su vez, esto lleva a revisar la concepción que Peirce tenía de su propio sistema, el pragmatismo, que más que una doctrina filosófica, era para Peirce “la expresión del método científico genuino, en el que todo conocimiento parte de la experiencia y tiene en la práctica su confirmación última”<sup>12</sup>. Para describir todo esto en detalle, y tras señalar el contexto científico en el que Peirce encuadra su teoría del conocimiento, el presente capítulo explica cómo entender adecuadamente el pragmatismo peirceano y, a continuación, se hace eco de una serie de interpretaciones acerca de las “hipótesis verdaderas”, el producto último del método científico.

### *1.1 El problema del conocimiento en la Modernidad*

Como se puede deducir de lo dicho hasta ahora, gran parte de esta investigación doctoral tiene que ver con la rama de la filosofía denominada epistemología o teoría del conocimiento, que, como disciplina autónoma, aparece por primera vez en la Edad Moderna<sup>13</sup>. La Modernidad, en general, está marcada por el problema crítico o problema del “puente”, esto es, el de cómo atravesar la distancia que separa al sujeto del objeto<sup>14</sup>. Que conocemos la realidad *indirectamente* es una tesis clásica de la Filosofía. En cierta manera, el conocimiento —aunque se refiere primordialmente a objetos externos— de manera inmediata apunta no tanto a la realidad como a la realidad en cuanto conocida. Al conocer, se capta tanto la realidad misma como la “realidad humana”, es decir, el conocimiento contiene

---

<sup>12</sup> S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios* [1908], ed. S. Barrena, Cuadernos de Anuario Filosófico, 34 (1996), 52.

<sup>13</sup> Cf. J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1940, 21.

<sup>14</sup> Esbozo las líneas generales de este problema siguiendo el capítulo 6 de G. Zanotti, *Filosofía para filósofos*, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003.

tanto los objetos externos como nuestra forma de expresarlos, reflejo del modo en que nuestro entendimiento formatea los datos de la experiencia.

Lo que distingue a la Filosofía Moderna es el pensar que la realidad se reproduce de alguna manera en el sujeto y que es, por tanto, un peculiar conocimiento de sí mismo —limpiado de todo rastro subjetivo— lo que va a proporcionar al sujeto una aprehensión clara de la realidad. A partir de Descartes, la Filosofía asume que, dado que conocemos los objetos de manera mediada (por ejemplo, a través de representaciones), necesariamente tiene que surgir la dificultad de cómo conocer la realidad “real” a la que las representaciones remiten. Por ello, la pregunta típicamente moderna va a ser cómo ir de las ideas —o lo inmediatamente conocido del objeto<sup>15</sup>— hasta las cosas mismas representadas por aquellas. La manera específica en que la Modernidad demuestra que las ideas *corresponden* a un mundo externo es partiendo del sujeto pero tratando de encontrar un objeto de conocimiento *objetivo*, es decir, que no esté “contaminado” por la subjetividad del sujeto. Descartes lo encuentra en la certeza del propio ser, Hume en las sensaciones, Kant en las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento.

Este planteamiento dualista ha sido seriamente criticado, tanto por quienes consideran que desde ese esquema el conocimiento *termina* en la representación y que esta no puede traspasarse<sup>16</sup>; como por quienes sostienen que “el cometido propio de la inteligencia humana reside justamente en acceder a lo real, no desde el fondo de la propia subjetividad, sino desde “dentro” de lo real mismo”<sup>17</sup>. En esta

---

<sup>15</sup> Cf. N. Malebranche, *De la recherche de la verite* [1674], III, II, I, 1: “por esta palabra «idea» no entiendo aquí otra cosa que el objeto inmediato o lo que está más próximo al espíritu cuando percibe algún objeto”.

<sup>16</sup> Cf. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984, tomo I, 125.

<sup>17</sup> M. J. Soto, “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1045.

misma línea, Taylor ha explicado que “nuestras representaciones de las cosas [...] están basadas en la forma en que nos relacionamos con ellas” y por este motivo

no se puede continuar cavando por debajo de nuestras representaciones para dejar al descubierto nuevas representaciones básicas. Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo [...] ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él<sup>18</sup>.

La filosofía contemporánea ha subrayado que no hay una línea nítida de separación entre mi imagen del objeto y el objeto, pues el objeto lo conozco en mi *relación* con él<sup>19</sup>. A principios del siglo XX, por ejemplo, Husserl sostuvo que no hacía falta “cruzar” el puente, sino que la realidad se capta tal como es en sí desde lo que él llamaba *mundo de vida*, ese entramado de supuestos, relaciones con los demás, circunstancias históricas y culturales y lenguaje cotidiano que conforma nuestro día a día. En definitiva, sostuvo que el mundo de lo humano es el suelo donde se intuyen las esencias.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> C. Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 32. Este autor ha ido más lejos, pues ha sostenido que esa captación consiste en una comprensión contextual de nuestro lugar en el mundo que *no* es representación sino “aquello contra cuyo fondo forjo todas mis representaciones” (cf. C. Taylor, “Rorty in the Epistemological Tradition”, en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 270). La perspectiva del agente en medio de la vida ordinaria es lo propio de la subjetividad moderna, como ha estudiado Taylor y se expone en el capítulo IV de esta investigación doctoral.

<sup>19</sup> Cf. M. E. Candiotti, “Sobre la posible “superación” de la epistemología”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 8/9 (2001), 179. En su actualización del análisis de Lukács, Axel Honneth ha recordado que el esquema de oposición sujeto-objeto procede del arraigo, en la cultura moderna, de una visión reificada de la vida cotidiana (cf. A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007, 39).

<sup>20</sup> Cf. G. Zanotti, *Filosofía para filósofos*, capítulo 9.

### 1.2 La mediación, elemento indispensable del conocimiento

Desde muy temprano en su carrera, Peirce comprendió que la mediación no sólo es aquello que tienen en común todos los conocimientos, sino también el elemento necesario que puede hacer del conocimiento algo general y objetivo. Por tanto, sin llegar al extremo de admitir el conocimiento por intuición ni la posibilidad de conocer cosas en sí<sup>21</sup>, Peirce entraría sin problemas en el grupo de quienes aceptan la insuperabilidad de la representación y la necesidad de conocer lo real *desde* dentro, desde la peculiar relación que tenemos con ello. Aunque, para él, la realidad es independiente de lo que cualquiera pueda pensar de ella<sup>22</sup>, no la podemos conocer directamente, sino siempre de manera *mediada*, a través de las ideas que nos hacemos de ella. Tal como afirmaba en una carta de 1911, “es totalmente cierto que nunca podemos alcanzar un conocimiento de las cosas tal como son. Podemos conocer sólo su aspecto humano. Pero ése es todo el universo que existe para nosotros”<sup>23</sup>. Incluso si hay algo *inmediato* —como la experiencia bruta o los sentimientos—, eso mismo no es conocido ni tiene significado hasta que es interpretado en forma de representación o signo.

Esta insistencia peirceana en la necesidad de la mediación ha llevado a Rorty a sostener que Peirce estaba atado a la idea de representación<sup>24</sup> y que, por tanto, desde su pensamiento no se puede dar cuenta de qué sea la realidad extramental. Realmente, no hay un

---

<sup>21</sup> Peirce, de hecho, objetará a Husserl el haber caído en el *psicologismo* al establecer como evidencia la descripción que hacemos de los fenómenos tal como aparecen en la conciencia (cf. C. S. Peirce, “Phanerostopy, φαν”, *CP* 4.7, 1906) y, en definitiva, reducir los hechos al modo en que los pensamos (cf. C. S. Peirce, reseña de *Studies in Logical Theory* (J. Dewey), *CP* 8.189, 1904).

<sup>22</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868 y “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.408, 1878.

<sup>23</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 141, 1911.

<sup>24</sup> Cf. R. Rorty, “Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism”, en J. P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, 1990, 3.



acuerdo total entre los intérpretes de Peirce a este respecto y, así, mientras Hookway afirma que el objetivo de la vida de la ciencia según Peirce es producir una representación verdadera de la realidad<sup>25</sup>, Westbrook ha escrito que una de las características fundamentales del pragmatismo es, precisamente, su anti-representacionalismo<sup>26</sup>.

En este punto conviene hacer dos puntualizaciones. La primera es que, en efecto, para Peirce todo conocimiento —nuestro modo consciente de relación con la realidad— se da a través de signos y el mismo pensamiento “es discurso, es decir, encadenamiento de unos signos con otros siguiendo las leyes del pensamiento”<sup>27</sup>. Los signos están *en lugar de* o representan objetos y no salimos de los signos para “tocar” una realidad ya constituida en sí misma<sup>28</sup>. Es más, la realidad no es algo independiente de nuestra actividad ni menos aún

algo dado previo a toda comprensión humana, sino que consiste precisamente en esa singular mezcla en grados diversos de elementos y factores naturales y culturales, personales y sociales en que estriba nuestro vivir<sup>29</sup>.

Por este motivo, el mundo real es esencialmente *dinámico*<sup>30</sup>, pues siempre presenta nuevas facetas, nunca es conocido de modo

---

<sup>25</sup> Cf. C. Hookway, *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, 119.

<sup>26</sup> Cf. R. Westbrook, *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, 5.

<sup>27</sup> W. Castañares, “La semiótica de Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 135.

<sup>28</sup> Cf. L. Arenas, “El genio fundador del pragmatismo: Charles Sanders Peirce”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, 114.

<sup>29</sup> J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, en J. M. Pozuelo y F. Vicente (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, Murcia, 1996, vol. II, 1141.

<sup>30</sup> Cf. C. S. Peirce, “That Categorical and Hypothetical Propositions are one in essence, with some connected matters”, *CP* 2.337, c.1895.

final y constantemente se ofrece para su aprehensión en distintos grados, de manera que, como dice Taylor, “el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo *preconceptual*, sino más bien una capacidad propia para formar conceptos *compartidos*”<sup>31</sup>.

Además, el conocimiento de la realidad no debe buscarse fuera de los signos y los conceptos porque —esta es la segunda puntualización— *no podemos salir de ellos*, dado que los signos es lo único con lo que el ser humano tiene transacción<sup>32</sup>. La relación que tenemos con la realidad, de hecho, es de un cierto tipo de *imposición*, esto es, la realidad se nos impone interpretada ya que “no podríamos tener experiencia alguna del mundo si tuviéramos que empezar con un torbellino de datos no interpretados”<sup>33</sup>.

Así, no resulta extraño que Peirce afirmara que “todo aquello con lo que tienes trato son tus dudas y creencias, con el *curso de la vida* que fuerza nuevas creencias en ti y te da poder para dudar las viejas creencias”<sup>34</sup>. No obstante, siendo cierto que la experiencia impone maneras habituales de ver las cosas, para Peirce la realidad no es enteramente predecible y ahí radica su independencia respecto a nuestro pensamiento y puntos de vista. En la experiencia las mismas cosas pueden presentar aspectos desconocidos hasta ese momento y, por tanto, podemos referirnos a ellas desde distintas perspectivas.

---

<sup>31</sup> H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999, 36.

<sup>32</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes, Fourth Curiosity”, *CP* 6.344, c.1909.

<sup>33</sup> C. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 31.

<sup>34</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1905. La cursiva es mía para subrayar las similitudes con el mundo de la vida de Husserl. Peirce utiliza la expresión “curso de la vida” como sinónimo de experiencia (cf. *MS* 408, 147, 1893-5 y también *CP* 1.426, c.1896; 2.138, c.1902; 3.435, 1896; 4.172, 1897; 6.344, c.1909; 7.144, 1879; 7.391, c.1893; 8.101-103, 1900). El “curso de la vida” es, para Peirce, lo que va determinando —a base de errores y éxitos— los hábitos, creencias, asociaciones de ideas y, en general, las compulsiones del pensamiento que constituyen la experiencia y, más aún, la experiencia colectiva. “Experiencia es, generalmente, lo que el curso de la vida me *fuerza* a pensar” (C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 26, 1904).

Además, nuestras representaciones son por defecto incompletas, pues siempre se refieren a *algo* del objeto, no a todo él<sup>35</sup>.

Es decir, no hay una única representación del mundo porque, si bien inteligible, la realidad no es cristalina y, por este motivo, el conocimiento acerca de ella puede evolucionar y ser corregido. Para Peirce, contemplar los términos “objeto” y “representación” como instancias separadas no es el modo ideal de describir nuestra actividad cognoscitiva. En todo caso, estos términos se distinguen pragmáticamente y su misma distinción es consecuencia de las limitaciones en nuestra forma de conocer, especialmente de la duda (la experiencia de que nuestras expectativas pueden frustrarse) y el falibilismo (las cosas no son necesariamente del modo en que las representamos)<sup>36</sup>. Fuera de esta distinción, la dualidad sujeto-objeto como polos distintos pierde sentido, sobre todo desde el momento en que, para Peirce, “aquello a lo que la representación debería conformarse es en sí mismo algo de la naturaleza de una representación, o signo”<sup>37</sup>. Es decir, desde el momento en que tanto los pensamientos como las cosas son signos, sin un significado propio sino adjudicado en función de un contexto de acción futura. Más aún, la idea que nos formamos de la realidad “no es un objeto distinto de la cosa externa [...] sino que *es* el objeto real tal como es caracterizado en el pensamiento”<sup>38</sup>. En ese sentido, los signos, más que sustituir a las cosas, funcionan como elementos en un proceso de mediación que pone el mundo al alcance de los seres humanos.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Cf. C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP* 2, 25, 1895.

<sup>36</sup> Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason. The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1997, 270.

<sup>37</sup> C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 380, 1906.

<sup>38</sup> C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 115.

<sup>39</sup> Cf. J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, 1140-1141.

Por todo ello, aún sin pretender agotar esta discusión, quizá lo más apropiado sea aspirar a superarla mediante la consideración de que lo que Peirce ofrece, en todo caso, es un representacionalismo muy completo<sup>40</sup>, donde la función del conocimiento no es reflejar el mundo tal como es realmente sino interpretarlo en referencia a acciones posibles<sup>41</sup>. Esto sucede así porque, en Peirce, la cognición nunca es simple representación estática<sup>42</sup> dado que todo conocimiento incluye lo que Peirce llamó *interpretantes*, esto es, una comprensión añadida y habitual que vincula la cognición con su objeto en algún aspecto y que no surge automáticamente en el instante en que se conoce sino que “implica un diálogo anterior con el mundo real, interiorizado por los individuos”<sup>43</sup> y, por tanto, un aprendizaje ganado en la experiencia y corregido por ella. Más aún, para que algo se constituya en objeto o fenómeno, según Peirce, debería ser una representación *completa*, lo que equivale a *triádica*: debe indicar el presente (las relaciones que puede actualizar), el pasado (las nociones anteriores o incluso las normas sociales de las que procede la representación) y el futuro (para qué se va a emplear el objeto tal como es representado o concebido)<sup>44</sup>.

El pragmatismo en conjunto, también se presenta como un “rechazo formal de la epistemología moderna y de sus dualismos simplistas”<sup>45</sup>, así como una doctrina en la que ni el mundo ni el ser humano están escindidos, sino más bien nuestra comprensión de

---

<sup>40</sup> Cf. J. Hoopes, *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 180.

<sup>41</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.97, 1903.

<sup>42</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998, 10.

<sup>43</sup> I. Pérez-Constanzó, “Aportes de Charles Sanders Peirce a la hermenéutica. La semiótica y la abducción”, *Studium*, VII/13 (2004), 122.

<sup>44</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 126.

<sup>45</sup> J. Nubiola, “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, *Thémata*, 27 (2001), 51.

ellos<sup>46</sup>. Tanto es así, que, para el pragmatismo, *sujeto* y *objeto* se encuentran en la categoría de “acción” y, además, el pensamiento mismo —expresado en constructos y teorías— es entendido como una actividad deliberada en la medida en que conocer es experimentar<sup>47</sup>. De esta manera,

la epistemología pragmatista, una vez asumida la centralidad interpretativa de la categoría de la acción, desembocará finalmente en una teoría sobre los instrumentos usados en la *práctica* del conocimiento —esto es, en una *teoría de los signos y del significado*— y en una teoría sobre el sentido de esa misma práctica en relación con los problemas que la suscitan —es decir, en una *teoría de la investigación*—<sup>48</sup>.

Siguiendo esta línea, habría en el pragmatismo de Peirce una interpenetración de una tesis semántica y una tesis epistemológica: el pragmatismo serviría para determinar qué expresiones del pensamiento son significativas y, a continuación, establecería que sólo las teorías que producen expectativas en la experiencia pueden ser parte de una investigación que aspira a la verdad como su fin<sup>49</sup>.

### *1.3 Una epistemología basada en la investigación científica*

Es en este contexto de análisis del conocimiento y la conducta desde el pragmatismo donde cabe situar la mirada que esta investigación doctoral quiere prestar a la obra de Peirce, precisamente

---

<sup>46</sup> Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 8.

<sup>47</sup> Cf. J. M. Esteban, “Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].

<sup>48</sup> A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 18.

<sup>49</sup> Cf. C. Misak, *Verificationism: Its History and Prospects*, Routledge, Londres, 1995, 113.

el fundador del pragmatismo<sup>50</sup>. Estudioso y conocedor de la historia de la ciencia, a Peirce le interesaba sobre todo la teoría del conocimiento *científico*, pero no sólo entendido desde el plano teórico —lo que desde la Antigüedad se denomina *episteme*<sup>51</sup>— sino sobre todo desde el lado práctico, el de la actividad científica efectiva, que él concebía como un proceso continuo de investigación a partir de hipótesis y conjeturas que, a su vez, culmina en nuevas hipótesis y conjeturas.<sup>52</sup>

A diferencia de otros pragmatistas posteriores, Peirce siempre entendió el pragmatismo como una teoría del significado y —a través de las sucesivas formulaciones que hizo de su doctrina en la así llamada “máxima pragmática”— propuso el método científico justamente como el medio más adecuado para discernir qué ideas, hipótesis o proposiciones son verdaderamente significativas. En uno de sus escritos de madurez, Peirce llegó a decir que el pragmatismo “propone una máxima que, si fuera razonable, haría innecesaria

---

<sup>50</sup> El término “pragmatismo” fue utilizado en público por primera vez en la conferencia de William James “Philosophical Conceptions and Practical Results” de 1898 (*WWJ* 1: 257-270). Allí, James atribuyó a Peirce la primera formulación del pragmatismo en la década de 1870, “el principio del practicalismo, o del pragmatismo, como él lo llamaba”.

<sup>51</sup> Es conocida la distinción platónica entre saber (*episteme*) y opinión (*doxa*). En *Teeteto*, Platón coloca a la opinión un peldaño por encima de la sensación y engloba el saber dentro de la opinión, pero añadiendo que en el saber hay juicio o *doxazein* (y, por tanto, posibilidad de ser verdadero o falso) y una argumentación que fundamenta esa opinión. De ahí su definición de *episteme*, al final del diálogo, como “opinión verdadera basada en razones” (*Teeteto*, 201 d y ss.). Aristóteles, por su parte, insiste en que la *episteme* es conocimiento de lo universal, mientras que la sensación de lo particular (*De anima*, II, 5, 417 b 22). Habitualmente, se subraya la adscripción aristotélica de Peirce —para quien todo conocimiento contiene elementos de generalidad— olvidando que Peirce compartía plenamente el planteamiento platónico cuando afirmaba que “tiene mucha razón Platón en decir que una creencia verdadera no es necesariamente conocimiento” ya que, para serlo, quien la profesa “debe saber qué justifica la creencia y POR QUÉ y CÓMO la justificación es suficiente” (C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s.f.).

<sup>52</sup> Cf. C. S. Peirce, “Educational Text-Books II”, *CTNI*, 50, 1872.

cualquier otra regla para la admisión de hipótesis en cuanto hipótesis”<sup>53</sup>. En ese sentido, el pragmatismo sería la lógica de lo que Peirce denominó “abducción”, es decir, la lógica de aquel tipo de razonamiento cuya conclusión es siempre una hipótesis o conjetura cuya validez proviene exclusivamente de su carácter probable.

Esto equivale a decir que el pragmatismo estudia la lógica de la investigación científica. Pues esta, en efecto, produce hipótesis probables, pero que son las más seguras ya que —por el hecho de haber sido obtenidas mediante el método experimental— están constreñidas por la realidad. Según la teoría de la investigación peirceana, una persona en estado de duda real lucha por remplazarla con una creencia fijada del mejor modo posible. El método científico está abierto a los hechos<sup>54</sup> y ceñido a la realidad, en primer lugar, porque los hombres de ciencia no buscan confirmarse en lo que ya creen sino que se rinden al orden de la naturaleza<sup>55</sup>; y, en segundo lugar, porque las conclusiones —en forma de hábitos o creencias— del método científico vienen determinadas “no por algo humano, sino por algo permanente externo”<sup>56</sup>. Las creencias adquiridas según este método están, por tanto, causadas por cosas que son independientes de nuestro pensamiento sobre ellas, es decir, por cosas reales.<sup>57</sup>

Dentro de los estudios peirceanos, su teoría de la investigación científica ha sido abordada con mucho detalle<sup>58</sup>. Peirce creía que allí

---

<sup>53</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

<sup>54</sup> Cf. C. Hynes, “Verdad y fin de la investigación. ¿Aciertan el blanco las críticas de Quine a Peirce?”, en J. E. Saltor (comp.), *Reflexiones en torno a la verdad*, Instituto de Epistemología, Tucumán, 2005, 35.

<sup>55</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond), *CTN* II, 63, 1894.

<sup>56</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

<sup>57</sup> Cf. S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, 232-233.

<sup>58</sup> Cf. P. Skagestad, *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981; E. F. Cooke, *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry: Fallibilism and Indeterminacy*, Continuum, Londres, 2006.

residía el corazón de la lógica pues, para él, la lógica era el estudio de los métodos y, sobre todo, el estudio de los métodos de la ciencia experimental (no de la ciencia posible). En ese sentido, la lógica —y, por ende, el método científico— “conecta” al hombre con la realidad, porque la lógica tiene que ver con los razonamientos que quieran ser correctos, es decir, con los razonamientos que estén abiertos a la verdad, cuya búsqueda es el objetivo último de la ciencia<sup>59</sup>. De esta manera, si la verdad es el objetivo que atrae la actividad de aquellos que se dedican a la investigación científica, y si la lógica estudia los métodos que la ciencia emplea para alcanzar conclusiones correctas (aunque no definitivas, sino solamente plausibles), se entiende que en un escrito temprano Peirce afirmara que “la lógica es la doctrina de la verdad, su naturaleza y el modo en que ha de descubrirse”<sup>60</sup>.

A lo largo de su obra, Peirce presentó al pragmatismo, de modo más o menos estable, como un método para averiguar el significado de ideas expresadas en hipótesis y teorías. Pero también es cierto que planteó variaciones de su propia doctrina. Por ello —después de este largo prólogo sobre temas de teoría del conocimiento— en la siguiente sección se ofrece una breve sinopsis de la vida y obra de Peirce y, a continuación, se explicitan dos formulaciones “débiles” que hizo del pragmatismo que, espero, ayuden a entender mejor el desarrollo que se presenta al final del capítulo en torno a dos propuestas ofrecidas por estudiosos de Peirce sobre la naturaleza de la “hipótesis verdadera”.

## 2. Quién es Charles S. Peirce<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

<sup>60</sup> C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 14, 1872.

<sup>61</sup> Para esta sección he seguido la biografía de Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life* (Indiana University Press, Bloomington, 2ª ed., 1998) y la tercera parte del ensayo histórico de Louis Menand, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América* (Destino, Barcelona, 2001).



La perspectiva desde la que Peirce escribe su obra es un tanto particular. Él decía de sí mismo que era un “lógico”<sup>62</sup>, pero —pese a notables contribuciones técnicas como la lógica de relativos y la teoría de los cuantificadores— cuando Peirce decía que la lógica es la clave de la filosofía su objetivo principal era, mas bien, construir una teoría adecuada del progreso de la ciencia y una teoría objetiva de la racionalidad. En ese sentido, “su concepción general de la lógica estaba más cercana a la actual filosofía de la ciencia, junto con una epistemología y una lógica filosóficas”<sup>63</sup>. Tal como se señaló antes, el objetivo principal de Peirce era entender la lógica que hay en el desarrollo de la ciencia. Es más, a base de estudio y de su propia actividad como científico, llegó a convencerse de que el científico necesita un “entrenamiento general de su mente” que haga sus conocimientos más efectivos y pensó que dicho entrenamiento no podía encontrarse en otro lugar que no fuera la lógica<sup>64</sup>, concebida como el arte de idear nuevos métodos de investigación y, en ese sentido, “el método de los métodos”<sup>65</sup>. Así realmente podría caracterizarse el proyecto central de Peirce que, en palabras de Santaella Braga, no era otro que “producir una metodología lógica tan vasta, profunda y económica que pudiese servir de fundamento para cualquier investigación científica, inclusive literaria y filosófica”<sup>66</sup>. En definitiva, la lógica que interesaba a Peirce era la lógica *formal*, aquella teoría general del razonamiento no condicionado materialmente por la psicología, la cultura o la historia.

---

<sup>62</sup> Según Max Fisch, el mismo Peirce se consideraba como el único hombre desde la Edad Media que dedicó su vida entera a la lógica (cf. “Introduction”, *W* 1: xviii, 1982).

<sup>63</sup> N. Houser, “Introduction”, *EP* 1: xxix-xxx, 1992.

<sup>64</sup> Cf. C. S. Peirce, “Introductory Lecture on the Study of Logic”, *CP* 7.67, 1882.

<sup>65</sup> C. S. Peirce, “Introductory Lecture on the Study of Logic”, *CP* 7.59, 1882.

<sup>66</sup> L. Santaella Braga, “Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1 (1992), 64.

Fue, de hecho, estudiando lógica (actividad que empezó a los doce años) como llegó a la física, hasta el punto de afirmar que

en breve, mi filosofía puede describirse como el intento de un físico de hacer una conjetura sobre la estructura del universo tal como los métodos de la ciencia permitan, con la ayuda de todo lo que se ha hecho por los filósofos anteriores.<sup>67</sup>

Cuatro aspectos del pensamiento filosófico de Peirce asoman en esta cita: el intento por construir un saber acerca de la totalidad<sup>68</sup>, el hecho de que este intento venga en forma de conjetura, la pretensión de hacerlo según el método científico y la búsqueda de la objetividad de dicho saber por la vía de considerarlo en continuidad con las contribuciones anteriores.

No obstante, como ha insistido Fisch, “la carrera de Peirce fue la de un científico, no la de un filósofo; y durante su vida fue conocido y estimado principalmente como científico, sólo secundariamente como lógico y apenas como filósofo”<sup>69</sup>. Por ello, en un sentido estricto, debe decirse que Peirce no era un filósofo sino, en todo caso, un científico de laboratorio “que llevó a todo su trabajo las preocupaciones del filósofo y del lógico”<sup>70</sup>. Hasta tal punto conectaba Peirce sus distintos

---

<sup>67</sup> C. S. Peirce, s. n., *CP* 1.7, c.1897.

<sup>68</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lecture XI (Lowell Lectures)”, *CP* 7.579, c.1867: “Filosofía es el intento —pues, como la propia palabra implica, es y tiene que ser imperfecta—, es el intento de formar una concepción general informada del *Todo*”. Nótese la afinidad con la definición clásica de filosofía (*ciencia del ser, de todo ser, por sus últimas causas y principios adquirida por la luz de la razón*) sobre todo en lo que tiene de afirmación de que la filosofía es ciencia “del ser, de todo ser”, es decir, que todos los aspectos de la realidad pueden ser objeto de explicación última, desde los seres reales a los entes de razón (cf. V. Polo Maragoto, *Manual de Fundamentos de Filosofía*, Tempo, Madrid, 1992, 13).

<sup>69</sup> M. Fisch, “A Draft of a Bibliography of Writings about C. S. Peirce”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, 486.

<sup>70</sup> M. Fisch, “Introduction”, *W* 3, 1993, xxviii-xxix.

intereses intelectuales que, para él, ciencias aparentemente tan dispares como la lógica y la física no están separadas, sino que se unen en el quehacer filosófico porque la filosofía “busca explicar el universo en general, y mostrar qué hay inteligible o razonable en él”<sup>71</sup>. La filosofía, según Peirce, llevaría aparejada la noción de que los procesos naturales y el pensamiento son similares, pues ambos contienen un elemento de razonabilidad, es decir, pueden entenderse.

Por eso, en un sentido más amplio del término “científico”, puede entenderse —con Hookway<sup>72</sup>— que Peirce era un filósofo tradicional y sistemático, ocupado con los problemas modernos de la ciencia, la verdad y el conocimiento. Eso sí, desde su propia experiencia como lógico e investigador experimental, que en su época incluso llegó a gozar de cierto prestigio profesional y reconocimiento internacional por sus trabajos sobre la oscilación del péndulo y la observación de las estrellas, en los que acertó a refinar los métodos de medición geodésicos y astronómicos existentes en la época.<sup>73</sup>

El gusto por la ciencia le venía de familia (su padre era un científico, sus tíos se dedicaban a la física y a la química, su hermano mayor enseñaba matemáticas<sup>74</sup>) y, seguramente, de su tiempo, pues, en una época que había pasado por interminables discusiones a causa de la generalización de los métodos estadísticos y la aparición de la teoría de la evolución, no era infrecuente que los filósofos tuvieran que desarrollar su pensamiento en medio de estas discusiones de corte más científico.

---

<sup>71</sup> C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM IV*, 375, s. f.

<sup>72</sup> Cf. C. Hookway, *Peirce*, 3.

<sup>73</sup> Cf. K. L. Ketner, “Charles Sanders Peirce. Introduction”, en J. H. Stuhr (ed.), *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1987, 14-18.

<sup>74</sup> Cf. K. L. Ketner y H. Putnam, “Introduction: The Consequences of Mathematics”, en C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge, 1992, 4.

Charles Sanders Peirce nació en Cambridge, Massachussets, en 1839, en el seno de una familia protestante bien posicionada dentro del entorno intelectual, académico y cultural de Boston<sup>75</sup>. Su madre era hija de un senador y su padre, Benjamin Peirce, un reconocido profesor de astronomía y matemáticas de Harvard que, junto con varios colegas universitarios, formaría uno de los grupos más influyentes en la escena científica norteamericana del siglo XIX<sup>76</sup>. Peirce fue bautizado en la congregación de los unitarios a la que pertenecía su padre, una peculiar síntesis de teología natural y cristianismo liberal cuyos defensores rechazaban el dogma de la Trinidad. En 1861, poco antes de su primer matrimonio, entró en la iglesia episcopaliana y, con ello, pasó del unitarismo al trinitarismo, que es la versión norteamericana del anglicanismo, a cuya práctica religiosa se convirtió definitivamente en 1892.

Segundo de cinco hermanos, Charles fue considerado por su padre como un niño prodigio y por ello le dedicó una considerable atención. Quería que aprendiera matemáticas desde pequeño y que adquiriera capacidad de concentración mediante el dominio de la oratoria o elocución. Por su parte, el joven Peirce ya dio muestras de su talento precoz escribiendo una historia de la química con apenas once años, construyendo un laboratorio a los doce e iniciándose en la lógica formal a los trece<sup>77</sup>. A los dieciséis años se matriculó en un

---

<sup>75</sup> Entiéndase esta afirmación en un sentido muy genérico pues, aunque ciertamente los Peirce tenían buena relación con la comunidad universitaria y los intelectuales de la época, en modo alguno eran una familia poderosa o prestigiosa. Al contrario de lo que suele escribirse, “pasaban con frecuencia acuciantes dificultades económicas” y “la imposibilidad de llegar a ser parte de la buena sociedad de Boston y Cambridge marcará en buena parte el destino de todos sus miembros”, que vivían con una cierta ansiedad social (cf. J. Vericat, “Retrato de Familia con Tía. Aspectos de la educación sentimental e intelectual del joven Peirce”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online]).

<sup>76</sup> Cf. L. Menand, *El club de los metafísicos*, 168.

<sup>77</sup> Su encuentro con la lógica se debió a la lectura de *Elements of Logic* [1831] del arzobispo Richard Whately (cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 77 y 85-86, 1908). A lo largo de su carrera, no obstante, Peirce rechazó la mayoría de las

*college* de Harvard y, cuatro años más tarde, obtuvo el grado de bachiller en artes en 1859. Seguidamente, su padre le consiguió un trabajo temporal como ayudante en dos expediciones del Coast Survey<sup>78</sup>. A la vuelta, estudió taxonomía como alumno particular de Louis Agassiz y, en 1861, entró en la Escuela Científica Lawrence de Harvard, donde se graduó en químicas en 1863. Mientras completaba sus estudios, se incorporó al Coast Survey como auxiliar de cálculo. Más tarde y por mediación de su padre, entre 1869 y 1875 trabajó simultáneamente como asistente empleado en el observatorio de Harvard, donde investigó la forma precisa de la Vía Láctea.

Tal como relata su primer biógrafo, Paul Weiss, “su padre quería que fuera un científico. Pero Peirce vacilaba. No sólo dudaba si dedicarse a una vida con tan pocos beneficios materiales, sino que además la filosofía le atraía”<sup>79</sup>. Es conocido que, estando en el *college* leyó diariamente durante tres años la *Crítica de la razón pura* de Kant, una influencia decisiva en su pensamiento<sup>80</sup>. Además, era un gran

---

doctrinas lógicas de Whately (cf. C. H. Seibert, “Peirce’s Reading of Richard Whately’s *Elements of Logic*”, *History and Philosophy of Logic*, 26/1 (2005), 1-32).

<sup>78</sup> El United States Coast Survey (la oficina norteamericana de mediciones costeras y geodésicas) era la institución científica más antigua de EEUU y aglutinaba la actividad de geólogos, geógrafos, expertos en oceanografía y geodesia. Peirce trabajó en ella más de treinta años, de 1859 a 1891. Benjamin Peirce fue director del Coast Survey entre 1867 y 1874. Actualmente, se la conoce como U. S. National Geodetic Survey.

<sup>79</sup> P. Weiss, voz “Peirce, Charles Sanders”, en D. Malone (ed.), *Dictionary of American Biography*, Scribner, Nueva York, 1934, vol. 7, 399.

<sup>80</sup> Hookway ha señalado que Kant fue la mayor influencia sobre su pensamiento y que, por tanto, es muy ajustada la descripción que Peirce hace de su posición como un kantismo sin “cosas en sí” (cf. C. Hookway, *Peirce*, 11). Para Peirce, la “cosa en sí” no puede ser encontrada ni indicada, es un exceso sin sentido (“Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.525, c.1905). Cf. R. del Castillo, “El pragmatismo clásico y sus críticos”, en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, 112. Sobre el rechazo relativo de Kant por parte de Peirce, cf. G. Maddalena, “Anti-Kantianism as a Necessary Characteristic of Pragmatism”, en K. Skowroński y S. Pihlström (eds.), *Pragmatist Kant*:

conocedor de la historia de la filosofía y de la lógica, especialmente la lógica medieval, y se educó en el espíritu de la filosofía escocesa del sentido común.

Tras obtener el título en químicas, Peirce permaneció en la Universidad un tiempo como graduado residente y llegó a impartir algunas conferencias sobre lógica tanto en Harvard como en el Instituto Lowell de Boston. Parte de su quehacer como filósofo consistió, también, en la creación, junto con otros intelectuales, de un grupo de discusión que se reunía periódicamente en Cambridge bajo el nombre de Club Metafísico. Aunque no hay una constancia exacta de sus encuentros<sup>81</sup>, se sabe que el grupo estaba comandado por Chauncey Wright, Charles S. Peirce y William James, que allí se leían ensayos de filosofía en el marco de la biología evolutiva y que las reuniones del club tuvieron lugar entre 1871 y 1872<sup>82</sup>. En sus escritos de madurez, Peirce evocará repetidamente esos encuentros como el lugar donde nació el pragmatismo como “método de ayuda para la investigación filosófica”<sup>83</sup>. En particular, recordará la impresión que produjo entre sus participantes la teoría de la acción basada en la creencia del psicólogo escocés Alexander Bain, introducida en el club por el abogado Nicholas St. John Green, que solía insistir “en que lo

---

*Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, Nordic Pragmatism Network, Helsinki, 2019, 43-59.

<sup>81</sup> Cf. L. Menand, “An Introduction to Pragmatism”, en L. Menand (ed.), *Pragmatism: A Reader*, Vintage, Nueva York, 1997, xvi-xviii.

<sup>82</sup> Cf. M. Fisch, “Was There a Metaphysical Club in Cambridge?”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, 3-32 y “Was there a Metaphysical Club in Cambridge? –A Postscript”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17/2 (1981), 128-130; L. Menand, *El club de los metafísicos*, 210-240; C. Sini, *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999, 5-16; J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life*, 82-89.

<sup>83</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 399, 1907.

que un hombre cree realmente es aquello en base a lo que estaría dispuesto a actuar y a arriesgar mucho”<sup>84</sup>.

No obstante, la vida laboral de Peirce le llevaría a estar vinculado, contractual e institucionalmente, a la actividad científica. En 1867 fue elegido para la recién creada Academia Americana de Artes y Ciencias. Dentro de ella presentó varios trabajos, al igual que en la Academia Nacional de las Ciencias —organismo científico que se había constituido como asesor oficial del gobierno federal a instancias de Benjamin Peirce y otros colegas académicos—, de la que fue elegido miembro en 1877. A lo largo de la década de los setenta y principios de los ochenta, Peirce adquiriría un notable prestigio científico e intelectual en sus cinco viajes a Europa por encargo del Coast Survey<sup>85</sup>. Pero, en el terreno estrictamente académico, su único logro profesional lo obtuvo en 1879, cuando fue contratado a tiempo parcial como profesor de Lógica en la Universidad Johns Hopkins, un centro especializado en estudios de posgrado al que accedió nuevamente recomendado por su padre y por William James.

En todo caso, y pese a lo que pudiera parecer, contemplar su biografía es más parecido a asistir a la historia de un fracaso, pues, de ser un niño prodigio aupado y protegido por su padre<sup>86</sup>, Peirce pasó —

---

<sup>84</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism Made Easy”, *MS 325*, 5, c.1907. M. Fisch ha estudiado la influencia de Bain en la gestación del pragmatismo en “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, *Journal of the History of Ideas*, 15/3 (1954), 413-444.

<sup>85</sup> En el primero (1870-1871) preparó las observaciones de un eclipse total de sol en el sur de Europa (cf. J. Nubiola y F. Zalamea, *Peirce y el mundo hispánico*, Eunsa, Pamplona, 2006, 33-68). En los dos siguientes viajó a París (1875-1876) y Stuttgart (1877), respectivamente, para asistir a las reuniones de la Asociación Geodésica Internacional. El cuarto viaje le llevó de nuevo a París (1880) donde impartió dos conferencias sobre la gravedad. Su última estancia en Europa transcurrió en 1883 (cf. J. Vericat, “El laberinto de la realidad. Una biografía intelectual del joven Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 66-76).

<sup>86</sup> Cf. L. Menand, *El club de los metafísicos*, 162: “[Peirce] empezó su carrera bajo la tutela de su padre, y durante el resto de su vida consideró que su propia obra era una ampliación y extensión de lo que había hecho aquél”.

tras la muerte de aquél en 1880— al desempleo y la miseria. En 1884 fue despedido bruscamente de la Johns Hopkins, seguramente debido a su difícil carácter y a la situación irregular que rodeó su segundo matrimonio, ya que durante un tiempo vivió con la que iba a ser su segunda mujer mientras aún no se había resuelto el divorcio de la primera esposa. Posteriormente, en 1891, terminó definitivamente su contrato con el Coast Survey, tras lo cual ya no volvería a tener trabajo estable.

En 1887, Peirce compró una casa de campo en Pike County, a las afueras de Milford, un pueblo de Pennsylvania. Cuatro años más tarde se retiró definitivamente junto con Juliette Froissy, su segunda mujer. Desde ese momento hasta su muerte en 1914, sin embargo, se dedicó persistentemente a escribir —a veces por encargo, otras veces para completar los muchos trabajos que venía desarrollando desde joven— y a idear inventos con los que esperaba hacerse rico. No prosperó, pero a cambio publicó una cantidad asombrosa de definiciones para diccionarios y reseñas de libros, y trabajó afanosamente para desarrollar su propio sistema filosófico en incontables ensayos, la mayoría inéditos.

En vida, Peirce sólo publicó dos libros. En *Photometric Researches* (1878) recogió los resultados de las observaciones astronómicas que hizo en el Observatorio Harvard. Más tarde, en 1883, editó *Studies in Logic*<sup>87</sup>, donde aparecían algunos trabajos de los alumnos de sus cursos de lógica en la Universidad Johns Hopkins. Además, publicó numerosos artículos tanto en las actas de importantes instituciones científicas, como en revistas mensuales, de divulgación y también científicas (*Popular Science Monthly*, *The Nation*, *The Open Court*, *Journal of Speculative Philosophy*, *The Monist*, *The Hibbert Journal*). Entre sus artículos más importantes están “De una nueva lista de categorías” (1867), considerado por él como su regalo al mundo; la reseña a *Las obras de Berkeley*, de Fraser (1871), donde

---

<sup>87</sup> Cf. C. S. Peirce (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.



hizo algunas aproximaciones a su concepción del realismo y la verdad; sus clásicos “La fijación de la creencia” (1877) y “Cómo esclarecer nuestras ideas” (1878), seguramente los textos más conocidos y difundidos de Peirce; “Designio y azar” (1884), el escrito que leía en el Club Metafísico que instauró durante su estancia en la Johns Hopkins y que tanto impresionó a John Dewey; sus conferencias programáticas en Cambridge (1898) y para la Universidad de Harvard (1903); sus artículos de explicación del pragmatismo “Qué es el pragmatismo” (1904), “La base del pragmatismo en las ciencias normativas” (1906) y “Pragmatismo” (1907); y el revelador “Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios” (1908) donde amplía su demostración del pragmatismo a la existencia de Dios. Si bien sus artículos más conocidos se publicaron en su día —y, más tarde, aparecieron recopilados por temas en los *Collected Papers* (1931-1958)— la mayor parte de lo que escribió permanece inédito en los manuscritos que su viuda vendió a la Universidad de Harvard tras la muerte de Peirce.

### 3. El pragmatismo en Peirce

No es tarea sencilla, en general, estudiar la filosofía de Peirce. Primero, por su propio estilo, oscuro, inquieto y en continuo desarrollo. Segundo, por el hecho de que, a primera vista, su pensamiento no aparece sistematizado. Hay autores como Rorty que le describen como un “brillante, críptico y prolífico hombre universal [*polymath*], cuyos escritos son muy difíciles de reunir en un sistema coherente”<sup>88</sup>. Ha habido mucha discusión sobre la sistematicidad de su obra, posiblemente motivada por la dispersa presentación de la misma en los *Collected Papers*. Goudge, por ejemplo, afirma que hay

---

<sup>88</sup> R. Rorty, voz “Pragmatism”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998, vol. 7, 633.

dos Peirces opuestos a lo largo de su obra<sup>89</sup> (uno naturalista y otro trascendentalista) y estudiosos como Murphey sostienen que en la obra de Peirce se suceden hasta cuatro sistemas (idealismo postkantiano, teoría de los signos, pragmatismo y sinejismo<sup>90</sup>). Sin embargo, con el paso de los años —y, sobre todo, desde que comenzó la edición cronológica de sus escritos—, se ha ido adquiriendo una comprensión más profunda del carácter sistemático de su obra que, a decir de Houser, “consiste en una serie de teorías y doctrinas distintas pero interrelacionadas”<sup>91</sup> y que no están escritas de una vez por todas sino que evolucionan a lo largo de los más de cincuenta años que Peirce dedicó a la filosofía<sup>92</sup>. Es por ello que, actualmente, la mayoría de *scholars* peirceanos reconoce la unidad de su pensamiento<sup>93</sup>, incluso aquellos que años atrás lo cuestionaban, como Murphey<sup>94</sup> que, en la segunda edición de su importante monografía sobre Peirce, admitía que podría haber una mayor coherencia en el pensamiento peirceano de la que estaba dispuesto a admitir en el pasado.<sup>95</sup>

### 3.1 Una teoría empírica amplia del significado

---

<sup>89</sup> Cf. T. Goudge, *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950, xx; “The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce”, *The Journal of Philosophy*, 44/14 (1947), 366-368.

<sup>90</sup> Cf. M. G. Murphey, “Peirce, Charles Sanders”, en J. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Free Press, Nueva York, 1967, vol. 6, 70-78.

<sup>91</sup> N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, xxii.

<sup>92</sup> N. Houser, “Introduction”, *EP* 1, xxiii.

<sup>93</sup> Cf. C. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*.

<sup>94</sup> Cf. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

<sup>95</sup> Cf. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, 2ª ed., Hackett, Indianapolis, 1993, v.

Peirce fundó el pragmatismo que, para él, no era más que un *método* para el análisis de conceptos, “la parte racional del propósito de una palabra”<sup>96</sup>. En realidad, creía que lo único que había hecho era formular de manera definida y dar nombre a “una vieja manera de pensar”<sup>97</sup> que se remontaba hasta Sócrates. La definición socrática, en efecto, empieza preguntando “¿qué es  $x$ ?”, donde  $x$  es cualquier virtud, y presupone que hay algún rasgo común a todos los individuos  $x$  que es independiente de las acciones o individuos  $x$  particulares. Pero, fundamentalmente, Sócrates buscaba aclarar el significado de ciertas virtudes preguntando si tal o cual caso de conducta podía considerarse un ejemplo de aquéllas y de esta manera, puede decirse, uniendo “el significado racional de una palabra” a “sus consecuencias concebibles sobre la conducta de la vida”<sup>98</sup>. Ahora bien, lejos de hacer del significado algo relativo a la conducta de cada cual, Peirce quería dejar claro que el significado no consiste “en la manera en que alguna mente actúa sino en la manera en que toda mente actuaría”<sup>99</sup> y que, por tanto, la conducta que implica el significado de un determinado concepto “es la conducta de todas las mentes, y no la conducta del individuo”<sup>100</sup> porque

los conceptos intelectuales [...] conllevan esencialmente alguna implicación relativa al comportamiento general [...] y de ese modo proporcionan [...] los «actos posibles» del comportamiento habitual<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), CP 8.191, c.1904.

<sup>97</sup> C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, CP 6.490, 1908.

<sup>98</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, CP 5.412, 1905. Cf. R. Mayorga, “El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 301-302.

<sup>99</sup> C. S. Peirce, carta a William James, CP 8.315, 1909.

<sup>100</sup> R. Mayorga, “El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?”, 311.

<sup>101</sup> C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, CP 5.467, 1907.

El pragmatismo, por tanto, se presenta como un método de aclaración de confusiones conceptuales por la vía de describir las consecuencias en la práctica de una idea o hipótesis. Para Peirce este método se resumía en que “debemos mirar al resultado de nuestros conceptos para aprehenderlos correctamente”<sup>102</sup>. De hecho, tal como ha escrito Cheryl Misak en repetidas ocasiones, la intuición central del pragmatismo fue que “nuestras teorías deben estar conectadas con la experiencia o la práctica” o, lo que es lo mismo, que “hay una conexión entre conocer el significado de una hipótesis y saber las consecuencias en la experiencia si esa hipótesis es verdadera”<sup>103</sup>. Esto se traducía, para Peirce, en un empleo del método experimental —es decir, en acudir continuamente a la experiencia— para averiguar el significado de palabras o conceptos. Tal como llegó a explicar en un importante artículo inédito de 1907, el pragmatismo es solamente un método “para averiguar el significado de las palabras brutas y de los conceptos abstractos” usando “el método experimental por el que todas las ciencias exitosas [...] han logrado los grados de certeza que les son respectivamente propios”<sup>104</sup>. Ahora bien, ese método experimental no es “nada más que una aplicación particular de una vieja regla lógica: «por sus frutos los conoceréis»”<sup>105</sup>. Y tomando esa regla evangélica aplicada a los conceptos, Peirce explica que para conocer el significado de un concepto debemos conocer no su utilidad, sino sus consecuencias prácticas *posibles* o *concebibles* pues

si el pragmatismo es la doctrina de que cualquier concepción es una concepción de los efectos prácticos concebibles, entonces [eso hace]

---

<sup>102</sup> C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 322.

<sup>103</sup> C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 1.

<sup>104</sup> C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.464, 1907.

<sup>105</sup> C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.465, 1907. Cf. reseñas de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond) y *Ethics* (Spinoza), *CTN* II, 63 y 86, 1894. Dewey también explica el pragmatismo en clave evangélica en *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 169, 1920 / *RdIF* 168.

hace que la concepción vaya mucho más allá de lo práctico. Permite cualquier vuelo de la imaginación, con tal de que, al final, esta imaginación se pose sobre un posible efecto práctico.<sup>106</sup>

Esta insistencia en que sólo la conexión de nuestras hipótesis con la experiencia posible —interna o externa— da su significado, recuerda en parte al principio verificacionista de los empiristas lógicos, tanto en su versión primigenia (que venía a decir que las proposiciones con significado son aquellas que son verificables en el campo experimental<sup>107</sup>) como en las revisiones del mismo llevadas a cabo por Hempel y Ayer. Este último, de hecho, llegó a sostener que la máxima pragmática de Peirce no era más que una interpretación fiscalista del principio verificacionista<sup>108</sup>. Por su parte, Hempel, en un conocido artículo<sup>109</sup>, resumió la tesis del empirismo lógico moderno explicando que, según esta posición, poseen significado cognitivo tanto las oraciones analíticamente verdaderas o falsas como aquellas que, al menos en principio, son capaces de ser contrastables por la experiencia.

Ciertamente, el propio Peirce bien podría considerarse un empirista<sup>110</sup>, eso sí, con una concepción más amplia de lo que es

---

<sup>106</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

<sup>107</sup> Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999, 120.

<sup>108</sup> Cf. A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, Macmillan, Londres, 1968, 45.

<sup>109</sup> C. Hempel, “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” [1950], en L. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, 199-217.

<sup>110</sup> Meyers ha desarrollado la tesis de que Peirce era un empirista humeano con una concepción naturalista del conocimiento que contempla la corrección del mismo como relativa a los fines que se persiguen en cada actividad cognoscitiva (cf. R. G. Meyers, “Peirce’s Extension of Empiricism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38/1-2 (2002), 137-154). El empirismo que se adscribe a Peirce en esta parte de la investigación doctoral es mucho más elemental, como mera atención a la experiencia.

*experiencia*<sup>111</sup>, aunque empirista al fin y al cabo pues, para Peirce, una idea sin consecuencias es como una hipótesis que no hipotetiza nada, ya que lo que afirma no entra en conflicto con cómo son las cosas<sup>112</sup>. Peirce, entonces, se propone empezar por discriminar qué ideas tienen consecuencias y cuáles no. Lo que va a hacer es buscar qué ideas tienen “significación pragmática” y lo lleva a cabo a través de su conocida máxima pragmática:

Considera qué efectos, que podrían concebiblemente tener consecuencias prácticas concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es nuestra concepción completa del objeto.<sup>113</sup>

Años más tarde explicaría que el método suministrado por esta máxima consiste en rastrear en la imaginación las consecuencias prácticas *concebibles* de la afirmación o negación del concepto<sup>114</sup>. Por las mismas fechas, también, afirmarí­a que “una *concepción*, es decir, el significado de una palabra u otra expresión, yace exclusivamente en su efecto concebible sobre la conducta de la vida”<sup>115</sup>. Sin embargo, considerar que sólo los efectos dan la comprensión de un concepto es algo reduccionista y el mismo Peirce admitía que conocer las consecuencias que pueden derivarse de una expresión es sólo *una parte* del significado de esa expresión<sup>116</sup>. Para comprender un término, en primer lugar, un intérprete debe identificar los objetos a los que se refiere o conocer su *denotación*, esto es, debe poder reconocerlo bajo

---

<sup>111</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 1.321, c.1910: “llamo a esta modificación forzosa de nuestros modos de pensar la influencia del mundo de los hechos o *experiencia*”.

<sup>112</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 6.

<sup>113</sup> C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.402, 1878.

<sup>114</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), *CP* 8.191, c.1904.

<sup>115</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412, 1905.

<sup>116</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 12.

cualquier disfraz mediante la adquisición de una gran familiaridad con sus casos o instancias<sup>117</sup> que se da “cuando aplico sin pensar el concepto en mi experiencia”<sup>118</sup>. A continuación, el intérprete debe ser capaz de ofrecer una definición del término o conocer su *connotación*, esto es, debe realizar un análisis lógico —bien sea abstracto, bien sea con pretensión de exhaustividad— que nos conduzca hasta sus últimos elementos<sup>119</sup>. Por último, debe saber qué esperar si las hipótesis que contienen el término son verdaderas, es decir, “reconocer justamente qué hábitos generales de conducta podría desarrollar razonablemente la creencia en la verdad del concepto”<sup>120</sup>.

De todos modos, Peirce insistía en que conocer los efectos prácticos era lo *decisivo* para comprender un concepto porque son aquéllos los que, principalmente, le otorgan su significado a una expresión<sup>121</sup> y no la definición, que bajo ningún pretexto era para Peirce el modo supremo de aprehensión clara<sup>122</sup>. Esta fue su aportación principal al problema de qué es entender algo frente a sus predecesores (Hamilton, Mill, la tradición racionalista de claridad y distinción en las ideas), que reducían el significado de un concepto sólo a su connotación y denotación. Para Peirce esto no era así: si dos hipótesis tienen las mismas consecuencias, entonces expresan el

---

<sup>117</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.481, 1908.

<sup>118</sup> C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, 273.

<sup>119</sup> Cf. S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, 52.

<sup>120</sup> C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.481, 1908.

<sup>121</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412, 1905: “si uno es capaz de definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que la afirmación o negación de un concepto pueda implicar, tendrá una definición completa de concepto, y no habrá *absolutamente nada más en él*”.

<sup>122</sup> Cf. C. S. Peirce, “Definition”, *MS* 647, 2, 1910.

mismo contenido<sup>123</sup> y no lleva a ningún sitio decir que difieren en su connotación o denotación<sup>124</sup>, pues una concepción —el propósito racional o significado de una hipótesis— se distingue de otra fundamentalmente por la conducta práctica que modifica<sup>125</sup>. De hecho, aplicando la máxima pragmática a un concepto, Peirce no llega tanto a una definición *mejorada* del mismo, sino más bien a un examen de ese concepto a través de sus encarnaciones prácticas<sup>126</sup>, si se quiere, a una aprehensión “experimentalista” del concepto.

Las consecuencias que se derivan de los conceptos, los hábitos de conducta que producen, las expectativas sobre la experiencia futura que despiertan y las creencias que generan serán, finalmente, el único modo de clarificar los conceptos<sup>127</sup>. La aprehensión más alta de un concepto, por tanto, viene del hábito de acción o de pensamiento que el concepto propicia en un intérprete y que guiará su acción futura<sup>128</sup>. A esto añadía Peirce un matiz ético —tema del tercer capítulo de esta investigación doctoral— pues, en definitiva, la máxima pragmática afirma que el significado de un concepto o un signo consiste en los hábitos que ese signo establecería en una mente que lo interpretara *correctamente*<sup>129</sup>, donde “correctamente” equivale a “de acuerdo al ideal de ampliar la razonabilidad concreta” que el intérprete sólo puede adoptar gracias a su conducta autocontrolada.

---

<sup>123</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.33, 1871; “Chapter V. That the significance of thought lies in its reference to the future”, *W* 3, 108, 1873; W. James, voz “Pragmatic and Pragmatism”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 321.

<sup>124</sup> Cf. C. Misak, *Verificationism*, 100.

<sup>125</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism and Abduction”, *CP* 5.196, 1903.

<sup>126</sup> Cf. C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, 4-5.

<sup>127</sup> Cf. S. Barrena, “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].

<sup>128</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 181-182; C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 430-432, 1907.

<sup>129</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 184.



### 3.2 Dos formulaciones “débiles”: interpretantes y experiencias

No obstante, a lo largo de la obra de Peirce —siguiendo la interpretación de Misak— pueden detectarse dos formulaciones “débiles” de este método llamado pragmatismo.

La primera consiste en declarar que los efectos prácticos de una hipótesis están contenidos en su *interpretante*<sup>130</sup>, es decir, en el modo habitual de interpretar qué efectos conllevaría el aceptar esa idea. El significado pragmático de una expresión, en esta primera formulación, sería la acción (también la acción del pensamiento) que surge después de que un intérprete la acepta. El problema de aceptar esta formulación es que, si como Peirce sugiere a veces<sup>131</sup>, todo lo que necesita una hipótesis pragmáticamente significativa es que debería, si es creída, establecer alguna diferencia en cómo piensa o actúa el intérprete, entonces cabría todo<sup>132</sup>. Porque, cualquier idea, cuando es creída, causa algún efecto o cambio en el pensamiento o la conducta de quien la sostiene, aunque sea falsa o ilusoria<sup>133</sup>. Por tanto, todo tendría significado pragmático.<sup>134</sup>

Aparentemente, este problema se resolvería si se incluyera la cláusula según la cual no todo efecto sobre el intérprete legitima la aceptación de una hipótesis, sino sólo los efectos *racionales*. Hay textos de Peirce que parecen apuntar en esta dirección, como cuando dice que el significado pragmático “consiste en la totalidad de todos

---

<sup>130</sup> Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 70-71.

<sup>131</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.476, 1907.

<sup>132</sup> Cf. C. Misak, *Verificationism*, 105.

<sup>133</sup> Cf. N. K. Frankenberry, “Pragmatism, Truth, and the Disenchantment of Subjectivity”, en S. Rosenbaum (ed.), *Pragmatism and Religion: Classical Sources and Original Essays*, University of Illinois, Urbana, 2003, 253.

<sup>134</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 20.

los modos de conducta *racional* que [...] implicaría la aceptación del símbolo”<sup>135</sup>. La dificultad de esta solución —como bien señala Misak<sup>136</sup>— es que nos compromete en una “tarea imposible”, a saber, la de especificar, para toda oración, qué consecuencias para las creencias y acciones del intérprete son racionales y cuáles no lo son.

La segunda formulación consiste en decir que, según el pragmatismo, una hipótesis es legítima cuando mantiene que ciertos efectos concebibles implican ciertos tipos de *experiencia*. El pragmatismo, entonces, sería la exigencia de que una hipótesis, para ser significativa, debe conllevar consideraciones prácticas como “que ciertas líneas de conducta supondrán ciertos tipos de experiencias inevitables”<sup>137</sup>. Pero Peirce tiene una concepción muy amplia de *experiencia*, pues esta es todo aquello que afecte o que sea persuasivo, sorprendente o bruto, en definitiva, experiencia es cualquier influencia que actúa sobre uno. Por ello, si los efectos concebibles de una hipótesis son simplemente la experiencia que se deriva de su aceptación, esta formulación admitiría como legítima cualquier hipótesis que tenga alguna “compulsión” sobre nosotros<sup>138</sup>.

Ciertamente, no es tarea fácil definir al pragmatismo como consecuencia de la máxima pragmática, en parte porque conlleva entender bien la relación entre la clarificación de un concepto y su aplicación, sea para usos teóricos o para la conducta de la vida. Hay autores, como Zalamea<sup>139</sup>, que recalcan que el desarrollo de la máxima pragmática llevado a cabo por Peirce a lo largo de su obra expresa un progresivo entendimiento de que lo real es mucho más complejo que lo actual y, con ello, una articulación de un *realismo*

---

<sup>135</sup> C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.438, 1905.

<sup>136</sup> Cf. C. Misak, *Verificationism*, 105.

<sup>137</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 5.9, c.1905.

<sup>138</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 25.

<sup>139</sup> F. Zalamea, “La máxima pragmática peirceana: faneroscopia, lógica y modalidades”, Universidad de Navarra, 23.II.2005, texto mecanografiado, 5.

*amplio* donde los modos de ser son irreducibles al de la existencia<sup>140</sup>. Así lo entiende también Haack cuando describe el paso que hizo Peirce del indicativo al subjuntivo: si en su juventud Peirce define el significado pragmático como una lista de condicionales mediante la formulación “si se hace A, se seguirá la consecuencia experiencial B”, en sus escritos de madurez llegará a decir más bien que “si se hiciera A, se seguiría la consecuencia experiencial B”. El joven Peirce no tenía problema en vincular la realidad de los conceptos a su actualidad: no podemos decir que un diamante es duro hasta que *efectivamente* lo rayamos<sup>141</sup>. El Peirce maduro será más cauteloso: “un diamante es realmente duro si *raspara* otras sustancias cuando *fuera* frotado contra éstas”<sup>142</sup>. Aunque nunca haya sido *actualmente* rayado, el diamante es *realmente* duro porque si se pusiera en contacto con algunas sustancias (como el carburo de silicio) se rayaría<sup>143</sup>. En otras palabras, las consecuencias que conciernen al pragmatismo son las *predicciones*, los efectos probables o, lo que es lo mismo, aquellas consecuencias que ocurrirían bajo ciertas condiciones y no sólo aquellas que de hecho ocurrirán.<sup>144</sup>

En realidad, lo que había conseguido Peirce desde su primera formulación de la máxima pragmática es establecer que la esencia de una cosa *es* su comportamiento posible. Por ello, siguiendo a Faerna<sup>145</sup>, se pueden decir tres cosas al respecto de la máxima pragmática peirceana. En primer lugar, que en ella se habla de objetos *en tanto que concebidos*, es decir, en tanto que conceptos y que, por

---

<sup>140</sup> Cf. V. Colapietro, “C. S. Peirce’s Reclamation of Teleology”, en J. de Groot (ed.), *Nature in American Philosophy*, 97-98.

<sup>141</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.403, 1878; “On Reality”, *W* 3, 30, 1872.

<sup>142</sup> Cf. S. Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Dianoia*, XLVI/47 (2001), 24.

<sup>143</sup> Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967, 58.

<sup>144</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 9-11.

<sup>145</sup> Cf. A. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 110.

tanto, no es el objeto lo que Peirce quiere aclarar sino nuestra concepción de él<sup>146</sup>. En segundo lugar, que es una máxima para analizar el *significado* de los términos, para aclarar las ideas que se expresan en ellos. Por ello, en tercer lugar, el significado de un concepto queda ligado a *otros significados* y a otros conceptos, dado que nuestra *concepción* del objeto equivale a nuestra *concepción* de sus efectos prácticos.

Thayer abunda en esto resaltando las palabras del propio Peirce, que consideraba al pragmatismo “como un método de averiguar los significados, no de todas las ideas, sino sólo de lo que llamo «conceptos intelectuales», es decir, aquellos sobre cuya estructura pueden girar los argumentos que tienen que ver con el hecho objetivo”<sup>147</sup>. Es decir, para Peirce, “la determinación pragmática del significado no se aplica a palabras o a su uso en general, sino más directamente a *conceptos*, o a lo que Peirce llama «el propósito intelectual» de las palabras”<sup>148</sup>. Quiere decirse con esto que Peirce no buscaba aclarar qué significa tal o cual palabra para un individuo particular. Para él, el significado tiene que ver con lo general, de ahí la referencia a un propósito intelectual que, precisamente por ser racional, es inteligible y —en ese sentido— común. El significado de un concepto, llegó a decir, reside exclusivamente en el modo en que *concebiblemente* podría modificar la acción motivada<sup>149</sup>, no de una persona, sino en general.

---

<sup>146</sup> Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 44.

<sup>147</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 401, 1907.

<sup>148</sup> H. S. Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1984, 88.

<sup>149</sup> Cf. C. Ladd-Franklin, “Charles S. Peirce at the Johns Hopkins”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13/26 (1916), 718.

### 3.3 Una formulación “moderada”: admisibilidad de hipótesis

Este propósito intelectual *general* cuya consecución pretende dirigir el concepto puede entreverse en el *modo* en que están formuladas las hipótesis que contienen esa palabra, pues no son idénticas las consecuencias que se esperan de una teoría ética que las que genera una hipótesis científica, ni tampoco es lo mismo una hipótesis que busca *explicar* algo que una proposición que meramente expresa un estado de cosas. Sin embargo, Peirce fue un tanto impreciso a la hora de determinar qué consecuencias cuentan como prácticas y, por tanto, significativas para la comprensión de una idea. Pues, ciertamente, diferentes tipos de hipótesis tienen diferentes tipos de contenido y, por tanto, implican distintos tipos de consecuencias prácticas.

En principio, para Peirce, las consecuencias que hacen pragmáticamente significativa a una idea son aquellas que marcan alguna posible *diferencia práctica* si la hipótesis que contiene esa idea es verdadera o falsa<sup>150</sup>. Pero, como ya se indicó, especificar si esa diferencia práctica reside en el interpretante de una hipótesis o en la experiencia que determina es un trabajo problemático. Por ello, lo más prudente es adoptar una formulación “moderada” del pragmatismo, en la cual, la máxima pragmática sirve sobre todo para distinguir qué *tipo* de consecuencias conlleva una hipótesis: consecuencias en la experiencia, en el razonamiento, en la ciencia. Esta es la versión a la que el propio Peirce llegó en 1903, cuando vino a definir al pragmatismo como un método para la admisibilidad de hipótesis, de tal manera que “para ser elegible como una posible hipótesis explicativa, una conjetura debe abrir la posibilidad de un cambio de conducta concebible”<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Brief Preliminary and Hasty Syllabus of a book to be entitled Calculations of Chances”, *MS 211*, s. f.

<sup>151</sup> F. E. Reilly, *Charles Peirce’s Theory of Scientific Method*, Fordham University Press, Nueva York, 1970, 54.

El pragmatismo, en esta versión “moderada”, conservaría su carácter metodológico, pues instaría a los investigadores a formular sus hipótesis de tal modo que tengan consecuencias, es decir, a formular hipótesis de las que puedan deducirse predicciones definidas y verificables<sup>152</sup>; hipótesis cuya verdad o falsedad tendría efectos en la experiencia, tal que

si las consecuencias de *H* son empíricas, entonces *H* puede ser útil en ciencia. Si las consecuencias se dan en experiencia diagramática, entonces *H* puede ser útil en contextos puramente teóricos. Y si las consecuencias se dan en la experiencia ordinaria, entonces *H* puede ser útil para las actividades prácticas en las que todos estamos metidos, como la investigación cotidiana.<sup>153</sup>

En el fondo, esta propuesta moderada no es más que otro modo de expresar la orientación *hacia el futuro* que es distintiva del conocimiento para el pragmatismo<sup>154</sup>. Pues lo que viene a decir es que el significado de una idea o hipótesis depende, en gran medida, no tanto de la idea en sí misma como de nuestra capacidad para usarla y desarrollar sus implicaciones “de modo que podamos encontrar maneras de aplicarlas experimentalmente”<sup>155</sup>.

#### 4. Qué es una hipótesis verdadera

Hasta aquí se ha apuntado la necesidad de la mediación para acceder a una realidad compartida y la utilidad del pragmatismo como método que explica el valor de la mediación en la práctica efectiva. A

---

<sup>152</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Meaning and Method of Life: A Search for Religion in Biology* (G. M. Gould), *CTNI*, 178, 1893.

<sup>153</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 34.

<sup>154</sup> Cf. C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *CP* 5.542, c.1902.

<sup>155</sup> T. L. Short, “The Conservative Pragmatism of Charles Peirce”, *Modern Age*, 43 (2001), 297.

continuación, en esta sección, se combinan las aportaciones de Cheryl Misak acerca del valor cognoscitivo de una hipótesis verdadera en la experiencia y el planteamiento de Paul Forster sobre su naturaleza sígnica, junto con algunas sugerencias de Nathan Houser y una propuesta de Christopher Hookway. La razón de tal unión tiene que ver con la idea —esbozada al principio de este capítulo— de que en el pragmatismo están entremezcladas una tesis semántica y otra epistemológica. Ello supone que para comprender adecuadamente qué es una hipótesis verdadera según el pragmatismo, lo más apropiado sea abordar la cuestión preguntando qué tipo de representación o signo es una hipótesis verdadera y qué significado práctico tiene —en el contexto de la investigación— la información que transmite esta hipótesis.

#### *4.1 Semiótica, indeterminación y verdad*

Antes de avanzar, conviene proporcionar unas breves instrucciones para guiarse en la semiótica peirceana. Para Peirce todo es signo, en cuanto que todo puede mediar y llevar ante la mente una idea, es decir, todo aparece como capaz de manifestar algo para un tercero<sup>156</sup>. Ahora bien, el significado de un signo no es auto-evidente, sino que lo recibe cuando es interpretado por un pensamiento o acción subsiguiente. En ese sentido, el significado de un signo (por ejemplo, una señal de “ceda el paso”) no reside en la percepción sino en la interpretación de la percepción o, mejor aún, en el acto de ceder el paso<sup>157</sup>. También el pensamiento es signo, pues no tiene significado hasta que no es interpretado por un pensamiento posterior. Además,

---

<sup>156</sup> Cf. S. Barrena, “La creatividad en Charles S. Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 114-115.

<sup>157</sup> Cf. J. Hoopes, “Introduction”, en C. S. Peirce, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, ed. J. Hoopes, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, 10.

según Peirce, todo pensamiento se da a través de signos y, lo que es más, todo razonamiento *es* un proceso de interpretación de signos.<sup>158</sup>

Para Peirce, el signo implica una relación triádica entre un intérprete, un objeto y un interpretante, en realidad, tres tipos de signos entre los que se establece una relación que va del signo original a la significación mental, y de ésta a lo significado por el signo<sup>159</sup>. Así,

un signo o *representamen*, es algo que está en lugar de algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea que a veces he llamado el *fundamento* del representamen.<sup>160</sup>

El signo, al ser mediación, es relación, presenta una estructura abierta. Su significado es, a su vez, otro signo, ya que, “un signo es solamente un signo *in actu* en virtud de recibir una interpretación, esto es, en virtud de que determina otro signo del mismo objeto”<sup>161</sup>. Puede decirse, incluso, que el significado del signo reside en su capacidad de producir pensamientos interpretantes<sup>162</sup>. Puesto que representa al objeto en algún aspecto y no en todos, además de abierto, el signo es incompleto, admite crecimiento y desarrollo en sucesivas interpretaciones. Ahora bien, un signo no puede traducirse,

---

<sup>158</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 4, 1894.

<sup>159</sup> Cf. I. Pérez-Constanzó, reseña de *The Essential Peirce. Volume 2 (1893-1913)*, *Studium*, V/9 (2002), 132-133.

<sup>160</sup> C. S. Peirce, “Ground, Object, and Interpretant”, *CP* 2.228, c.1897.

<sup>161</sup> C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 719.

<sup>162</sup> Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 278.



interpretarse ni crecer si no es por algo que está fuera del signo, a saber, por la experiencia ganada por el intérprete. Es decir, un signo no es signo si no transmite una idea y si no lo hace en forma de hábito, de un cambio o diferencia efectiva en la experiencia del sujeto (que es el modo en que se aprehenden finalmente las ideas). El hábito es, dicho sea de paso, también el modo en que un signo está unido a su objeto, ya que “el signo se relaciona con su objeto sólo debido a una asociación mental y depende de un hábito”<sup>163</sup>. La finalidad del signo no es transparentar a su objeto, sino representarlo sólo en algún aspecto o, lo que es lo mismo, mostrarlo en función de un contexto de acción posible. Por tanto, el signo sólo media si porta consigo una concepción del objeto, una idea o finalidad del mismo que puede afectar a la futura conducta habitual con respecto a él.

El pragmatismo, según lo expuesto en la sección 3.3, es un método para determinar cuál es la mejor hipótesis con la que podemos contar según el tipo de situación que se presente en distintos contextos. La hipótesis verdadera es la que mejor nos permite desenvolvernos en un contexto de acción posible porque, adoptándola, ninguna experiencia futura la tiraría abajo y, en ese sentido, sería irrefutable. Para Houser, Peirce no se limitaría a afirmar esto, sino que llevaría sus consideraciones acerca de la hipótesis al terreno semiótico para declarar que la verdad lógica —la verdad del conocer— es un valor de la proposición, un signo intelectual que media entre un objeto o estado de cosas y un interpretante. Con gran agudeza, Houser coloca la verdad justo entre el objeto y el efecto posible sobre el intérprete, es decir, para él la verdad reside principalmente en el sujeto que interpreta.

Esto significa que la verdad es siempre relativa, por un lado, a los recursos conceptuales de los usuarios del signo y, por otro, está

---

<sup>163</sup> C. S. Peirce, “On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation”, *EP* 1, 225, 1885.

constreñida por las condiciones pragmáticas que se dan entre el objeto y los usuarios del signo.<sup>164</sup>

La verdad lógica, entonces, sería un valor de la proposición que, además, esta no puede tener al margen de alguna actividad mental<sup>165</sup>. Ahora bien, toda proposición es resultado de una inferencia, de un razonamiento, en el sentido de que “el conocimiento se expresa en una proposición, y la proposición es siempre conocida como conclusión a partir de otras premisas”<sup>166</sup>. El pensamiento es siempre un proceso inferencial en el que se transforman o perfeccionan conocimientos previos, expresados o expresables en proposiciones. Estas atrapan sólo una parte de las realidades o hechos que expresan y, en ese sentido, son signos. De hecho, las proposiciones figuran como un tipo concreto de signos en la clasificación de los mismos que hace Peirce, para quien habría una primera división de los signos en *iconos*, *índices* y *símbolos* y estos, a su vez, se dividirían en términos, proposiciones y argumentos o modos de inferencia<sup>167</sup>. Todo pensamiento razona de acuerdo a un modo de inferencia —abducción, deducción, inducción— empleando proposiciones que, a su vez, están formadas por términos.

Ampliando la sugerencia de Houser, puede decirse que la proposición —entendida como signo— estaría para alguien *en lugar del* objeto o hecho mismo, pero el llegar a configurarla depende tanto de las capacidades del sujeto —de lo mucho o poco que conozca o pueda concebir del objeto— como de la resistencia que oponga ese objeto a ser conocido. Así se entiende que, como signo, una

---

<sup>164</sup> N. Houser, “Peirce’s Contribute Fallibilism”, en R. Fabbrichesi y S. Marietti (eds.), *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, Cambridge Scholar Press, Newcastle, 2006, 5.

<sup>165</sup> Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and His Early Idealism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16 (1980), 126.

<sup>166</sup> G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 28.

<sup>167</sup> Cf. G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 27; C. S. Peirce, “On a New List of Categories”, *W 2*, 56-57, 1867.

proposición incluso siendo verdadera pueda aumentar (a base de sucesivas interpretaciones<sup>168</sup>) o degenerarse (cuando ya no tiene nada que ver con el objeto<sup>169</sup>). El mismo Peirce escribía en 1904 que “todo signo pretende determinar un signo del mismo objeto con la misma significación, o *significado*”. En la experiencia constantemente buscamos formas nuevas de referirnos a las mismas cosas sin perder el sentido original (o intentando desarrollarlo) y para ello nos fijamos o resaltamos aspectos inadvertidos en interpretaciones sucesivas. Por eso, con terminología semiótica añadía Peirce:

Llamo *interpretante* de *A*, a cualquier signo, *B*, que un signo, *A*, sea capaz de determinar, sin violar el propósito de *A* [...] aunque éste, *B*, no denote más que una parte de los objetos del signo, *A*, y signifique sólo una parte de sus cualidades, las de *A*.<sup>170</sup>

Tal como explica Forster, cualquier candidato a tener valor de verdad debe ser capaz de funcionar como signo de las cosas de las cuales proporciona información<sup>171</sup>. Las hipótesis, como se ha señalado, funcionan como signo de los hechos de los que informan y además son *objetivas*, porque implican una determinada comprensión de los mismos que puede no ajustarse al hecho. Esto es lo que afirma el llamado principio de bivalencia: hipótesis *objetiva* es aquella que puede ser verdadera o falsa<sup>172</sup>. Las que no se ajustan a este principio, no son objeto de investigación pues, siguiendo la ley del tercero excluido, se puede decir que *p* puede ser verdadera o falsa o que “*p* o

<sup>168</sup> Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 719: “decir de una proposición que es verdadera es decir que cada interpretación de ella lo es”.

<sup>169</sup> Una proposición, de hecho, deja de transmitir información en el momento que no produce interpretaciones (cf. C. S. Peirce, voz “Sign”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 527).

<sup>170</sup> C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 304, 1904.

<sup>171</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, *The British Journal for the History of Philosophy*, 4/1 (1996), 124.

<sup>172</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 136.

no *p*” debe ser verdad. El propio Peirce dejó escrito que “toda proposición es *verdadera* o *falsa*”<sup>173</sup>. Según parecería, el principio de bivalencia agota todas las posibilidades de *p*<sup>174</sup>.

No obstante, tal como ha visto agudamente Hookway, puede que sí quepa una “tercera” posibilidad, a saber, que de la misma manera que hay una indeterminación que afecta al sujeto (vaguedad) y otra que afecta al predicado (generalidad), puede haber una indeterminación que afecte a la verdad de una proposición en conjunto<sup>175</sup>. Pues, dado que la verdad atañe a proposiciones, juicios o pensamientos “y el contenido de estos es a veces indeterminado”<sup>176</sup>, cabe la posibilidad de que la verdad sea *indeterminada* y la realidad subyacente *determinada*. Cuando se pregunta cuántas hojas tiene un árbol o si tal persona es calva, se advierte que la respuesta verdadera depende en gran medida de cómo se conceptualice la calvicie y qué hojas del árbol se incluyen en el cómputo de las mismas, porque en la experiencia se imponen los hechos percibidos pero no la descripción de los mismos<sup>177</sup>. De la misma manera, cuando se pregunta si es cierto que Winston Churchill estornudó cincuenta veces en 1945, pese a que

---

<sup>173</sup> C. S. Peirce, “Syllabus”, *CP* 2.327, c.1902.

<sup>174</sup> Cf. B. Ellis, reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992), 384.

<sup>175</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 57.

<sup>176</sup> C. Misak, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Mind*, 111 (2002), 120-121.

<sup>177</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.141, c.1902. Como ha expuesto Haack, para Peirce la percepción sensorial es a la vez directa e interpretada. Un *percepto* —tal como mi ver la flor amarilla— es meramente una presentación ante mí del hecho percibido que, en sí misma, no es verdadera ni falsa porque, en esencia, es una interacción del que percibe con la cosa o el suceso percibido. En cambio, un *juicio perceptivo* —tal como “eso es amarillo”— es una representación de carácter proposicional y, por tanto, verdadero o falso. En tanto que creencia provocada por la experiencia, el juicio perceptivo es una representación a la que, en cierta manera, nos vemos abocados y que no podemos modificar a voluntad. Pero, al mismo tiempo, todo juicio perceptivo es interpretación y, por tanto, falible (cf. S. Haack, “Pragmatism, Old and New”, *Contemporary Pragmatism*, 1/1 (2004), 8-9).

objetivamente habría un hecho que podría confirmar la afirmación, la pregunta se refiere a un acontecimiento del pasado no documentado y, por tanto, perdido, que además depende de cómo entendamos qué es y qué no es un estornudo. En los tres casos, por tanto, se trata de realidades determinadas sobre las que se podrían hacerse afirmaciones cuyo valor de verdad, no obstante, sería impreciso. Esto ocurre tanto a causa de la insuficiencia o limitación de los recursos conceptuales con que describimos la realidad como por las diversas restricciones que condicionan el conocimiento que podemos tener de ella. No obstante, para Peirce que hubiera realidades incognoscibles era un sinsentido, pues suponer que un hecho es inexplicable no es explicarlo<sup>178</sup>. Ciertamente, algunas preguntas (no sabemos cuáles) nunca podrán contestarse pero, como no hay manera de distinguirlas de las que sí tienen respuesta, “la investigación tendrá que avanzar como si se pudiera responder a todas”<sup>179</sup>.

Esta posibilidad de que el valor de verdad de una proposición sea incierto explica, en primer lugar, el hecho de que el significado de una proposición “aumenta” a medida que se acrecienta nuestro conocimiento<sup>180</sup>. Aún más, en segundo lugar, implica que el principio de bivalencia debe adoptarse —siguiendo a Misak— como una asunción regulativa casi por “desesperación”, porque de no hacerlo, “no se será capaz de saber nada del hecho positivo”<sup>181</sup>. Ahora bien, que para investigar haya que asumir que hay una respuesta para cada cuestión no significa que dicha asunción sea verdadera.

Peirce dice que estamos “obligados a suponer”, pero “no necesitamos afirmar”, que hay respuestas determinadas a todas nuestras preguntas [...]. La pretensión de Peirce es que si vamos a investigar racionalmente acerca de algún asunto particular, entonces debemos

---

<sup>178</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.265, 1868.

<sup>179</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.43, 1885.

<sup>180</sup> Cf. S. Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, 24.

<sup>181</sup> C. S. Peirce, “How to Theorize”, *CP* 5.603, 1903.

asumir que hay al menos una oportunidad de que haya un resultado para nuestra investigación.<sup>182</sup>

Sostener, por tanto, que algo es una asunción no proporciona ninguna base para creer que es verdad. Por el contrario, obliga a demostrar cómo sería el caso si fuera verdad y “pone la carga en aquél que argumenta a favor de la asunción —tiene que explicar cómo puede ser el caso aquello que esperamos o asumimos que es verdad”<sup>183</sup>. Así, por ejemplo, esperar que haya alguna respuesta correcta implica la hipótesis de trabajo de que *hay* una realidad independiente que confirmará los resultados de la investigación en la medida que podemos obtener conocimiento de ella<sup>184</sup>. Esta suposición *abductiva* es, de hecho, “nuestra única y desesperada esperanza triste de saber algo”<sup>185</sup>. Es decir, cabe la posibilidad de que no haya realidad, pero si hay tal cosa, esta consiste en que hay algo en el ser de las cosas que corresponde al proceso de razonamiento, porque el pensamiento es “el espejo del ser”<sup>186</sup>.

Por otra parte, toda investigación parte de una serie de proposiciones dadas y avanza hacia una serie de proposiciones creídas. Pero creer algo es atarse a la expectativa de que eso sucederá y, por tanto, no tener inconveniente en afirmarlo. De hecho, sólo afirmamos algo acerca de algo cuando aceptamos esa proposición como verdadera, es decir, cuando creemos que hay o habrá un acuerdo sobre la cuestión o que existe o puede existir evidencia relevante que confirme la verdad de esa proposición. “Toda creencia es creencia en una proposición”<sup>187</sup>, escribió Peirce, pues las creencias expresan el

---

<sup>182</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 140-141.

<sup>183</sup> C. Misak, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), 122.

<sup>184</sup> Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 281.

<sup>185</sup> C. S. Peirce, “The Logic of Relatives” [1898], en *Reasoning and the Logic of Things*, 161.

<sup>186</sup> C. S. Peirce, “The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop my Categories from Within”, *CP* 1.487, c.1896.

<sup>187</sup> C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *MS* 596, c.1902.

significado para el intérprete de cualquier concepto o proposición y lo hacen en términos de consecuencias prácticas posibles<sup>188</sup>. Por eso, sólo afirmamos aquellas proposiciones que creemos, aquellas que tienen una cierta unidad de propósito o consistencia intelectual<sup>189</sup>, pues si se afirma una creencia que posee esta unidad se está dispuesto a actuar sobre ella, afirmarla, y esperar que la experiencia futura ocurra de cierta manera. La teoría peirceana de la verdad se aplica a las creencias que afirmamos, a aquellas creencias sobre las que tenemos expectativas. En ese sentido, lo que no cabe y no es una opción racional, es creer en una proposición que se sabe que está más allá de toda verificación posible<sup>190</sup>, porque el creerla o afirmarla no compromete a nada, no implica ninguna expectativa y, por tanto, no puede ser ni premisa ni conclusión de una investigación responsable.

Al mismo tiempo, afirmar una proposición compromete sólo con su verdad *aproximada*, no con su verdad exacta<sup>191</sup>. Esto es, hay una diferencia entre afirmar algo y afirmarlo como verdadero, porque la verdad atribuida a una proposición supone una ganancia, añade un conocimiento específico. Si se declara que una proposición es Verdadera, con mayúscula, uno se compromete a que la proposición sea justificable en el largo plazo, a que a la larga sea “irrebatible”<sup>192</sup>. Pero si uno *sólo* la afirma, el compromiso que adquiere es a que la experiencia suceda no necesariamente como afirma la creencia que actualmente tenemos, sino también según las creencias que puedan sucederla. Podemos seguir investigando en aquellas proposiciones que afirmamos porque, al fin y al cabo, la verdad con minúscula es algo aproximado que resuelve la duda —al menos, provisionalmente— y es algo que acontece en nuestras prácticas. En el pensamiento de Peirce, la verdad es el producto último de la investigación, que es una práctica

---

<sup>188</sup> Cf. G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 18-19.

<sup>189</sup> Cf. C. S. Peirce, “*Logic*, Chap. 5<sup>th</sup>”, *CP* 7.357, 1873.

<sup>190</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 61.

<sup>191</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 65.

<sup>192</sup> C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.485, 1908.

o actividad que maneja hipótesis tanto en su inicio como en su conclusión. La verdad es aquella característica que tienen las hipótesis que son tan buenas como pueden ser y que sólo pueden proclamar que coinciden con los hechos confesando su unilateralidad e inexactitud<sup>193</sup>. El elemento indexical —es decir, la referencia a un “esto” o a un “aquello” que despierta y dirige la atención<sup>194</sup>— ancla nuestras hipótesis y creencias en el mundo<sup>195</sup> y es, en última instancia, lo que asegura que hablamos y creemos en hipótesis y teorías acerca de las mismas cosas, a pesar de que nos equivoquemos.<sup>196</sup>

El conocimiento siempre puede corregirse e incrementarse y, por eso, la proposición verdadera sigue siendo signo, sigue comunicando información, sigue estando en lugar de otra cosa *en algún aspecto* para alguien. A la última parte de esta definición ya se ha aludido indirectamente: “verdad” se predica de creencias, hipótesis y teorías y, por tanto, si no hubiera seres pensantes que pudieran creerlas, la verdad sería una propiedad vacía o no instanciada<sup>197</sup>. Pero es traduciendo el resto de la definición cuando se llega al meollo de la cuestión. Una proposición verdadera está en lugar de aquello que describe. Es decir, si hay un hecho o un estado de cosas tal que S es P, la afirmación “S es P” está *en lugar* del hecho mismo, describiendo una manera real —regular y estable— de producirse ese hecho. Al mismo tiempo para que la proposición verdadera actúe como signo de algo tiene que hacerlo *en algún aspecto* de ese algo, a saber, en su realidad. Al fin y al cabo “real” es lo que se afirma en una proposición verdadera: si la frase “la pluma de María es azul” es verdadera, entonces el hecho afirmado, *que la pluma de María es azul*, es real —resistente, permanente, estable— y viceversa. Esto sucede porque lo que es real debe ser expresable por medio de alguna frase en algún

<sup>193</sup> Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

<sup>194</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, *CP* 3.434, 1896.

<sup>195</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 10, 1894.

<sup>196</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, x.

<sup>197</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 131 n. 7.



lenguaje actual o posible, ya que para Peirce toda realidad es en principio expresable<sup>198</sup>, siquiera imperfectamente.

En ese sentido, no importaría tanto que una proposición verdadera consiga o no describir la “esencia” de un estado de cosas, como que, por el hecho de afirmar la realidad de algo, la proposición verdadera sería estable, sobreviviría y se adaptaría. En otras palabras, que *resistiría*. Tal como ha escrito Misak, “la consecuencia de que algo es real es que la hipótesis que afirma su realidad sería, si se llevara a cabo la investigación relevante, perfectamente estable o resistente a la duda”<sup>199</sup>. Esta es, de hecho, una de las características básicas de las teorías pragmáticas de la verdad en las que la verdad de un enunciado deriva de su correspondencia con la realidad pero, sobre todo, se manifiesta por la supervivencia de la creencia correspondiente en la prueba experimental.<sup>200</sup>

Abordar así la concepción peirceana de la verdad —como una propiedad de las hipótesis que resistirían— supone admitir que nunca se puede saber de antemano qué proposiciones son verdaderas<sup>201</sup> y

---

<sup>198</sup> Cf. G. Mameli, “Peirce’s Rejection of the Unknowable as a Common Ground for Pragmatists”, en P. Weingarten, G. Schurz y G. Dorn (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 1997, vol. 2, 599.

<sup>199</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 130-131.

<sup>200</sup> Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 149. Algo parecido expresa Menand cuando subraya que el núcleo del pragmatismo está en la consideración de que “como las ideas son respuestas provisionales a circunstancias particulares e irreproducibles, su supervivencia no depende de su inmutabilidad sino de su adaptabilidad” (L. Menand, *El club de los metafísicos*, 13).

<sup>201</sup> De hecho, para Peirce, que la verdad dependa de la supervivencia de una hipótesis en la experiencia implica algo más. “No digo que sea infaliblemente cierto que haya alguna creencia a la que una persona llegaría si llevara su investigación lo suficientemente lejos. Sólo digo que eso es exclusivamente lo que llamo Verdad. No puedo saber infaliblemente que hay alguna Verdad” (C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 73, 1908). Hasta que no se ha efectuado la prueba experimental y la verdad en cuestión ha mostrado su supervivencia, debe considerarse una *esperanza*.

también supone aceptar que toda hipótesis verdadera genera una serie de expectativas como que, por ejemplo, si lo es, sobrevivirá y acabará siendo creída definitivamente. La relación entre proposiciones y creencias es eminentemente práctica y cognoscitiva, en el sentido de que la única manera de conocer la verdad o falsedad de una hipótesis se da cuando, adoptándola como creencia, las expectativas que genera se ven defraudadas o no por la experiencia. Vale la pena, para concluir este epígrafe, citar un extenso pasaje donde Peirce describe cómo conocemos la verdad y la falsedad en términos de expectativas confirmadas o falsadas:

El interpretante de una proposición es en sí mismo una proposición. Cualquier inferencia necesaria desde una proposición es un interpretante de ella. Cuando hablamos de verdad y falsedad, nos referimos a la posibilidad de que la proposición sea refutada; y esta refutación (hablando aproximadamente) tiene lugar de una sola manera. A saber, un interpretante de la proposición, *si es creído*, produciría la expectativa de una cierta descripción del percepto en una cierta ocasión. Llega la ocasión: el percepto forzado sobre nosotros es diferente. Esto constituye la falsedad de toda proposición de la cual la predicción decepcionante era el interpretante.<sup>202</sup>

#### *4.2 Dos tesis peirceanas acerca de la verdad*

Cuando creemos una proposición, esta adquiere un carácter público, afecta a otros porque actuamos según ella, la afirmamos y asumimos la responsabilidad de su verdad<sup>203</sup>. Si no estuviéramos convencidos de su verdad en el campo práctico, no nos causaría sorpresa o decepción el que la experiencia pudiera desmentirla o refutarla. Esta insistencia de los pragmatistas en el valor experiencial

---

<sup>202</sup> C. S. Peirce, voz "Truth and Falsity and Error", 719. La cursiva es mía.

<sup>203</sup> Cf. C. S. Peirce, "Syllabus", CP 2.315, c.1902; G. Tuzet, "Responsible for Truth? Peirce on Judgement and Assertion", *Cognitio*, 7/2 (2006), 319-320.

(“en metálico”) de la verdad, para Haack, lo que plantea en el fondo es la cuestión acerca de qué debemos esperar de una teoría de la verdad<sup>204</sup>. Así parece entenderlo el propio Peirce, que “considera que lo más importante que puede decirse de la verdad es una especificación de lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera”<sup>205</sup>. La concepción peirceana de la verdad es un producto de su máxima pragmática, pues sostiene que la relación entre una proposición, las expectativas que genera y la creencia en que es afirmada puede entenderse diciendo que una consecuencia —y, por tanto, algo a esperar— de “*H* es verdadera” es que, si se investigara, sería creída y, por tanto, conformaría un hábito de acción fijo.

Lo que Peirce sugiere que deberíamos confiar si la proposición *p* o la hipótesis *H* es verdadera es que fuera creída al final de un largo proceso de investigación: “si *X* es *V*, cualquiera que investigue está destinado a creer en ella”<sup>206</sup>. En realidad, tal como ha resumido Meyers, Peirce sostiene dos tesis sobre la verdad. La primera —innegable, obvia, tautológica— es que si *p* es verdadera, *p* nunca será refutada en ningún momento del futuro. Pero Peirce también sostiene que si *p* nunca es desmentida, se sigue que *p* es verdadera, y esto no es tan obvio ni parece tan plausible<sup>207</sup>. Hay proposiciones, como las de las matemáticas, que difícilmente pueden ser refutadas y, por tanto, *sabemos* que son verdaderas. Pero las hipótesis científicas pueden ser verdaderas sin que lo sepamos, de hecho nunca sabemos con toda seguridad que una hipótesis científica es verdad. En parte porque el conocimiento es falible, en parte porque nuestra visión de lo real

---

<sup>204</sup> Cf. S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, 247-248.

<sup>205</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 37.

<sup>206</sup> C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, 130.

<sup>207</sup> Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, *International Philosophical Quarterly*, 11/1 (1971), 90.

jamás es la visión más profunda posible<sup>208</sup>, nuestras conjeturas son siempre revisables y, de hecho, la mejor hipótesis científica —dirá Peirce— es la que más rápido puede descartarse si es falsa<sup>209</sup>. En efecto, cabe concebir que alguien crea una proposición falsa que nunca sea desmentida (por ejemplo, por una insuficiente exposición a la experiencia). También cabe la posibilidad de que alguien crea una proposición y que esta entre en conflicto con un juicio perceptivo pero que, al investigarla, no se encuentren motivos para dejar de creerla.<sup>210</sup>

Ciertamente, estos contraejemplos no suponían un contratiempo para Peirce, que confiaba en que “la esencia de la verdad consiste en su resistencia a ser ignorada”<sup>211</sup> y que, por tanto, si una proposición es falsa, casi con toda seguridad la experiencia acabará por refutarla. En todo caso, lo que vienen a mostrar es que no es tan claro que una consecuencia de “*p* es investigada” sea que “*p* es verdadera” ni tampoco que *p* sea falsada. Esta segunda posibilidad es más una hipótesis que un hecho comprobado, a saber, es asumir que de cualquier proposición que sea investigada acabará por averiguarse si es verdadera o falsa. No obstante, es una hipótesis que es razonable creer, en parte por “desesperación”, en parte dada la larga lista de éxitos que se han dado históricamente en la investigación humana. Por eso Peirce puede afirmar que la verdad es la característica fundamental de la opinión final a la que llegarían con el tiempo los investigadores en un asunto determinado.

Posteriormente, Misak retomaría esta misma discusión<sup>212</sup> afirmando que, para Peirce, la verdad sería la propiedad de la creencia permanentemente asentada y que expresa una relación describable en

---

<sup>208</sup> Cf. A. Llano, *Después del final de la metafísica*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, 41.

<sup>209</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.120, c.1896.

<sup>210</sup> Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, 101-102.

<sup>211</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.139, c.1902.

<sup>212</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 42-43.

un doble condicional. Por una parte, estaría el condicional T-I (*truth-inquiry*), que va de la verdad de una proposición o hipótesis a la investigación que conduce a ella y hace que sea creída como consecuencia de su verdad: “si *H* es verdadera entonces, si la investigación relevante sobre *H* se llevara hasta donde pudiera llegar provechosamente, *H* sería creída”. Por otra parte, estaría el condicional I-T (*inquiry-truth*), el que va de la investigación a su culminación en forma de creencia verdadera. Habría, por así decirlo, una verdad que parte de la proposición y cuyo efecto es producir el acuerdo y la creencia en ella; y una verdad que parte desde el sujeto, desde sus creencias actuales hasta la creencia que pueda conseguir al final de la investigación<sup>213</sup>.

Sin embargo, el T-I presenta el problema de los “secretos enterrados” —hechos del pasado que no hay manera de comprobar empíricamente—, es decir, puede haber proposiciones que sean verdaderas pero que nunca llegarán a ser creídas de manera firme y cuya verdad, por tanto, nunca llegaremos a conocer. No hay manera de comprobarlas y, por tanto, la creencia en ellas no genera ninguna expectativa. Por eso, el T-I es más bien una esperanza, a saber, que debemos asumir que en cada investigación hay una verdad sobre el asunto que determinará nuestra creencia al respecto. Esto es, que si *H* fuera verdadera e investigáramos tomándola como guía, no encontraríamos ninguna experiencia que se le opusiera o la contradijera. Pero, claro está, esto no puede saberse hasta que *efectivamente* se llega al final de la investigación, por lo que, desde este condicional, lo máximo que podría decirse de una hipótesis es que no ha sido desmentida “hasta ahora”.

Este problema habría llevado a Peirce a entender que todo lo que podemos esperar de una hipótesis verdadera es que sea la mejor que pueda producir la investigación. Y, por tanto, a afirmar el condicional de derecha a izquierda, el I-T (el que le causaba problemas a Meyers)

---

<sup>213</sup> Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18/1 (1982), 35-36

en el cual la investigación responsable, sostenida y cooperativa produce una creencia que se muestra estable, no necesariamente última ni absolutamente correcta, sino sencillamente una creencia que (aún) no ha sido desmentida<sup>214</sup>. Eso es todo lo que podemos esperar de una creencia verdadera, que sea estable, que la experiencia no la pueda mejorar, que sea irrefutable: “si *H* fuera creída gracias a un largo proceso de investigación, *H* sería verdadera”. De ahí que, tal como concluye Misak, para Peirce “la verdad es la propiedad de aquellas hipótesis que serían creídas si la investigación continuara hasta donde pudiera llegar provechosamente”<sup>215</sup>. Esta es la tesis *fuerte* de Peirce, en la que confluyen los demás supuestos de la investigación —existencia de una realidad independiente, inteligibilidad de los hechos, capacidad humana de racionalizarlos<sup>216</sup>— y que descansa, sobre todo, en lo que Peirce denominó el “instinto” para adivinar, la capacidad casi *instintiva* de conjeturar correctamente que tienen los seres humanos que se explica porque “la mente es afín a la verdad, en el sentido de que en un número finito de conjeturas iluminará la hipótesis correcta”<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> Cf. R. G. Meyers, “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, 95-96.

<sup>215</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 44. Quizá podría añadirse que afirmar un condicional no supone negar el otro: el I-T dice que si creo *H* al final de la investigación, entonces *H* es verdadero; pero, como en toda implicación, esto significa que *H* puede ser verdadera incluso si el antecedente no lo es, es decir, al margen del estado de la investigación sobre *H* (que es precisamente lo que afirma el T-I, esto es, que hay proposiciones que son verdaderas y cuya verdad no es “producida” por la investigación).

<sup>216</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.

<sup>217</sup> C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.220, 1901.

### 4.3 La hipótesis verdadera como signo

Pero, además, la hipótesis verdadera —como toda proposición— es resultado de una inferencia o, mejor dicho, de un razonamiento como el científico que incluye varios modos de inferencia sucesivos:

la *abducción* inventa o propone una hipótesis explicativa de los hechos observados; a partir de la hipótesis la *deducción* predice las consecuencias experimentables que se deberían observar; la *inducción* consiste en el proceso de verificar la hipótesis por medio de la experimentación.<sup>218</sup>

Para Peirce, la lógica es la ciencia del razonamiento y, más concretamente, el estudio del razonamiento que hay en la investigación científica, que con su metodología ejemplifica meridianamente las leyes necesarias del pensamiento. La verdad es el objetivo, lo que pone en marcha la investigación y, por ello, “el problema del lógico es determinar las condiciones generales de obtención de la verdad”<sup>219</sup>. Dado que las proposiciones verdaderas lo que describen es la realidad, entonces la lógica trabaja con “el estado completo de hechos a partir del cual debemos inferir cualquier cosa que podamos saber del modo de ser de lo real”<sup>220</sup>. La lógica, por tanto, dice que “verdadero” y “real” deben significar, deben tener consecuencias prácticas, pero es tarea de la experiencia y de la ciencia empírica determinar qué pensamientos o frases son verdaderas y, contrastándolas con el mundo real, averiguar cómo es la realidad.<sup>221</sup>

La lógica de la ciencia se muestra en etapas sucesivas, a través de la experiencia y el razonamiento, que a su vez se desarrolla

---

<sup>218</sup> G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 55.

<sup>219</sup> C. S. Peirce, “Reason’s Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein Logic Is Conceived as Semeiotic”, *NEM IV*, 196, 1904.

<sup>220</sup> C. S. Peirce, “Chapter IV. Of Reality”, *W 3*, 60-61, 1872.

<sup>221</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 125.

encadenando modos de inferencia o argumentos que, en sí mismos, son un tipo de signo. Por tanto, parecería que, si es resultado de una inferencia —y, por tanto, un producto del pensamiento—, una hipótesis verdadera tiene que ser un signo. Para Peirce, los signos son de tres clases. Los *iconos* son signos que exhiben sus objetos por semejanza y cuyo significado reside en su connotación, en sus notas características; los *índices* son signos que indican sus objetos de manera causal y cuyo significado reside en su denotación o extensión, en los objetos a los que se refiere; y, por último, el *símbolo* es un signo que señala su objeto mediante una palabra, hipótesis o argumento gracias a una regla convencional o habitual y cuyo significado pragmático tiene que ver con un propósito<sup>222</sup>. Una proposición es siempre una hipótesis, pues su propósito es señalar un hecho al que se refiere relacionando unas palabras o términos con otras palabras o términos. Su validez —y, por tanto, su verdad o falsedad— depende de que los términos escogidos expresen o no el hecho objetivo al que se refieren.

La proposición establece por tanto que los objetos indicados por el sujeto (que son siempre potencialmente una pluralidad —por lo menos de fases o apariencias) están relacionados entre sí sobre la base de la cualidad indicada por el predicado.<sup>223</sup>

Los símbolos son los signos propiamente humanos<sup>224</sup>, porque su objetividad viene de la intersubjetividad, de la capacidad que tenemos de compartir significados y, con ello, de referirnos habitualmente a los mismos objetos, ya sea cuando usamos una palabra, una proposición o cuando razonamos de un modo concreto. Según Peirce, la esencia de una proposición verdadera, que es una creencia asentada (pero expresión de una opinión o conjetura, por más fijada que esté), es que

---

<sup>222</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 17; C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 98-99; C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP* 2, 5, 1894.

<sup>223</sup> C. S. Peirce, “On a New List of Categories”, *W* 2, 57-58, 1867.

<sup>224</sup> Cf. W. Castañares, “La semiótica de Peirce”, 136.



afirma que algo es algo o, dicho sintácticamente, que un sujeto es un predicado. Toda proposición se compone de un predicado que expresa *lo que se cree* y un sujeto que expresa *acerca de qué se cree*, es decir, un predicado que dice lo que debo esperar y un sujeto que expresa en qué ocasión debo esperarlo<sup>225</sup>. Puede decirse, por tanto, que la proposición “S es P” es un signo, compuesto a su vez de otros signos.

El sujeto contiene la totalidad o una parte del *índice*, lo que le da al sujeto su peculiar carácter de ser como-una-cosa, mientras que el predicado implica el icono, que le da su peculiar carácter ideal al predicado. La *cópula* es el símbolo.<sup>226</sup>

La letra S vendría a ser un índice que designa el sujeto del discurso<sup>227</sup> al cual se le atribuye un predicado, que es un concepto general y, en ese sentido, un icono, “los únicos medios de describir las cualidades de las cosas”<sup>228</sup>. Una frase que declara o afirma que S es P, lo que hace es atribuir un carácter general (icónico) a un objeto o conjunto de objetos (índices) mediante la *cópula* “es”, que integra el sujeto dentro del predicado. La afirmación “S es P es verdadero” es un caso especial de “S es P”, en el que el predicado señala la propiedad de verdad y donde la *cópula* “es” integra el estado de cosas indicadas por “S es P” es una representación nueva, a saber, la de ser verdad. Lo que hace el ser humano al declarar como verdadero que “S es P” es proponer una nueva hipótesis, una nueva presentación de “S es P” donde se afirma —con carácter provisional pero fiable— que tal hecho o estado de cosas es real.

Comprender adecuadamente la naturaleza *sígnica* de la proposición verdadera no es algo que haya ocupado en exceso a los

<sup>225</sup> Cf. C. S. Peirce, “Reason’s Rules”, *MS 596*, c.1902.

<sup>226</sup> C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP 2*, 20, 1895.

<sup>227</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.41, 1885.

<sup>228</sup> C. S. Peirce, “What Is a Sign?”, *EP 2*, 6-7, 1894.

estudiosos de Peirce, pero merecen rescatarse dos intentos. Por una parte, Paul Forster ha sugerido que una proposición del tipo “S es P” como “el diamante es duro” es en sí misma un signo, cuyo objeto es la relación entre una entidad existente (el diamante) y una cualidad universal (la dureza) y cuyo interpretante es el conjunto de condicionales que describirían las consecuencias prácticas para un sujeto de que S sea P. Si la proposición es verdadera, la relación se manifiesta en el comportamiento legal, regular, de S bajo la condición P. Como conclusión, Forster sostiene que tanto las proposiciones verdaderas como las falsas son signos, sólo que las verdaderas —a diferencia de las falsas— son determinadas por sus objetos.<sup>229</sup>

El valor de esta propuesta es que da razón de ser al realismo que Peirce se atribuía a sí mismo<sup>230</sup>, pues la proposición verdadera ofrecería una descripción adecuada del modo de ser real. Sin embargo, si se sigue a Forster, no acaba de entenderse qué información relevante para la experiencia del sujeto proporciona conocer la verdad de una proposición, más allá del alcance predictivo que pueda deducirse del tener noticia del comportamiento regular de algo. Siendo valiosa, la propuesta de Forster no explica suficientemente la diferencia que establece el decir de algo que es “verdad” pues, con su interpretación, parece que conocer que una frase es verdadera sería conocer la suma total de todos esos condicionales o efectos posibles. Sin embargo, de todas las traducciones significativas que podría tener una proposición, la que interesa al pragmatismo de Peirce es “aquella forma en la que la proposición deviene aplicable a la conducta humana” en cada situación y para cada propósito, de modo que la proposición verdadera es una proposición condicional general, cuya generalidad real es “tal como se calcula realmente que influye la conducta humana”<sup>231</sup>. En otras palabras, tal como escribió Peirce en un manuscrito tardío, la verdad que importa es la realmente

---

<sup>229</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 128-129.

<sup>230</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.470, 1907.

<sup>231</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.427 y 5.432, 1905.

pragmática, “la verdad tal como puede y debe ser usada como guía para la conducta”<sup>232</sup>.

Por todo esto, en muchos aspectos resulta más fecundo el planteamiento de Christopher Hookway, que aúna la perspectiva semiótica y epistemológica acerca de la verdad cuando explica que “las proposiciones verdaderas nos proporcionan representaciones icónicas fiables de la realidad, asimilables a los mapas y diagramas”<sup>233</sup>. Una representación icónica tiene una cierta semejanza con lo representado, pero no necesariamente isomórfica. Los diagramas, por ejemplo, sólo sirven para entender mejor los estados de cosas, pero no muestran cuándo ni a qué deben aplicarse. La clave de la iconicidad, por tanto, no es la semejanza percibida entre el signo y lo que significa, cuanto la posibilidad de hacer nuevos descubrimientos sobre el objeto del signo sólo observando las propiedades del signo mismo<sup>234</sup>. De hecho, la esencia de los modelos matemáticos, los mapas y los diagramas es que muestran objetos esquemáticamente, pero estudiando las relaciones expresadas en esas representaciones se puede conseguir nueva información sobre el objeto.

Ahora bien, entender la verdad *sólo* como una representación icónica presenta dos dificultades. Por una parte, tal como la desarrolla Hookway, la propuesta icónica se acerca mucho a lo que sería una teoría funcionalista de la verdad<sup>235</sup>, donde la verdad es un valor objetivo que, no obstante, se realiza a través de la búsqueda de otros

---

<sup>232</sup> C. S. Peirce, “A Study of Reasoning in its Security and in its Uberty”, *MS 684*, 11, 1913.

<sup>233</sup> J. M. Esteban, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Crítica*, 34 (2002), 99.

<sup>234</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 102.

<sup>235</sup> Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 61 y 126; “A Functionalist Theory of Truth”, en M. Lynch (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, 2001, 723-749; “Truth and Multiple Realizability”, *Australasian Journal of Philosophy*, 82/3 (2004), 384-408.

intereses. Las instrucciones para usar un mapa, por ejemplo, no fijan cómo interpretarlo, pues dicha interpretación se hace en función de distintos propósitos (adónde se quiere ir, cuál es el camino más corto). La teoría icónica de la verdad resuelve cómo usar la verdad en la conducta práctica pero, quizá por vincular en exceso la verdad con su realización en experiencias actuales<sup>236</sup>, aún debe aclarar cómo conjugarse con los textos donde Peirce insiste en que la verdad es aquello que los científicos buscan sin ningún otro interés más que por amor a la verdad y al descubrimiento de cómo son realmente las cosas.

Además, la teoría icónica de la verdad debe explicar qué información nueva proporciona la verdad, ya que el icono, por sí solo, no transmite ninguna información ni tiene ningún propósito sino que, al revés, el rasgo fundamental del icono es sugerir otro icono<sup>237</sup>. El icono, de hecho, “no afirma nada [...] sólo puede ser un fragmento de un signo más completo”<sup>238</sup>, esto es, requiere otros signos para ser entendido, necesita un índice que señale a qué se aplica y un símbolo que diga cómo se aplica<sup>239</sup>. No obstante, quizá ahí esté la clave de por qué esta propuesta es valiosa. Dado que el icono necesita información extra para ser entendido, exige lo que Peirce llamó “experiencia colateral”, que es una experiencia previa, y un “suelo común”, esto es, un conjunto de actitudes, hábitos, conocimiento y presuposiciones compartidas entre todos los hablantes mediante los cuales anclamos nuestras expresiones a una realidad objetivamente identificable y a un universo de discurso compartido. De esta manera, el significado de “verdad” no sería algo estático, que se pueda averiguar mecánicamente y al margen de unos hábitos sociales compartidos. Precisamente porque compartimos una serie de convenciones lingüísticas, el que alguien predique la cualidad icónica “verdad”

---

<sup>236</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 84-85.

<sup>237</sup> Cf. C. S. Peirce, “Of Reasoning in General”, *EP* 2, 24, 1895.

<sup>238</sup> C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 306, 1904.

<sup>239</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 100-101.

acerca de una proposición abre la posibilidad de que dicha atribución añada información nueva acerca de objetos que ya nos son familiares<sup>240</sup> siempre que, a continuación, se especifique a qué se aplica y cómo se aplica, siquiera vagamente.

De todas formas, poner el peso en el aspecto icónico es dejar de atender al hecho de que, en Peirce, la verdad no es tanto una propiedad que comprender o poseer, sino una experiencia que comunicar, que se *expresa* específicamente en la conducta razonable<sup>241</sup> y, en definitiva, en la propia vida, que es expresión<sup>242</sup>. Los signos son sólo un medio, pues “el propósito de los signos —que es el propósito del pensamiento— es traer la verdad a la expresión”<sup>243</sup>. Por este motivo, entender la verdad no supone tanto aislar un concepto como entender la naturaleza de un acto comunicativo tal como “\_\_\_\_\_ es V”. El hueco debe ser rellenado indexicalmente por cualesquiera hipótesis acerca de hechos o estados de cosas y la V es la cualidad icónica de verdad predicada de esa hipótesis, la cualidad que el hablante interpreta o aventura que posee la idea en cuestión. No obstante, la clave está en el “es”, que es una actividad mental y esencialmente simbólica, a saber, la atribución de verdad a una proposición, que puede entenderse como la integración de un sujeto indexical en la propiedad icónica de verdad<sup>244</sup>. Ese “es” simboliza un acto esencialmente humano, que se da gracias al hábito formado de considerar ciertos hechos o estados de cosas (los que expresa el sujeto) como verdaderos, con todas las consecuencias y expectativas en la experiencia que ello conlleva.

Lo que la propuesta icónica sí explica adecuadamente es el crecimiento efectivo del conocimiento que puede darse desde

---

<sup>240</sup> Cf. C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 104.

<sup>241</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 204.

<sup>242</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 112, 1909.

<sup>243</sup> C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 2.444 n.1, c.1893

<sup>244</sup> Cf. C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 2.435, c.1893.

hipótesis bien construidas pues si una proposición resulta ser verdadera, se puede formular de distintas maneras sin dejar de referirse al núcleo fundamental que esa verdad expresa, sino tan sólo prestando atención a aspectos de ese icono que antes no se habían valorado. Precisamente la fuerza del icono es que, fijando la atención en él y gracias a la meditación libre que se da en el pensamiento imaginativo, se puede desconectar de la experiencia necesaria y forzosa para probar nuevas conexiones de pensamiento e intentar descubrir las “relaciones interesantes en aquello que pueda estar oculto en el icono”<sup>245</sup>.

Es decir, la proposición verdadera no es una estancia estática, sino que puede crecer en sucesivas interpretaciones, ya que, si es verdadera, un efecto esperable de la proposición en cuestión es que pueda adaptarse a las sucesivas demandas de la experiencia (algo que se observa en las distintas acciones efectivas que llevan a cabo los intérpretes cuando la adoptan como creencia). Simplificando las cosas, en la versión correspondentista de la verdad sólo se atiende a la relación sujeto-objeto, mientras que en las demás versiones se mira fundamentalmente al sujeto. Desde una perspectiva peirceana, a la larga la verdad es una relación triádica, abierta, donde una hipótesis manifiesta su verdad en la tendencia a acrecentar el conocimiento por su potencia explicativa y su capacidad de influir en la vida y el pensamiento de todos aquellos que la interpretan correctamente. Es esta atención al crecimiento efectivo del conocimiento lo que distingue la concepción peirceana de la verdad. Para Peirce, de hecho, la ciencia progresa con interpretaciones nuevas que amplían nuestra *comprensión*. A la larga, tanto en ciencias naturales como en humanidades, la selección de esa interpretación depende de su verdad

---

<sup>245</sup> C. S. Peirce, “Short Logic”, *CP* 7.555, c.1893.

intrínseca y, por tanto, de su capacidad, intrínseca también, de persuadir a la razón humana.<sup>246</sup>

Quienes consideran la verdad como algo absoluto y atemporal —es decir, como no-relativo a la actividad de buscarla— sólo tienen en cuenta el aspecto de verdad como *noción*. Quienes consideran que la verdad reside en el consenso, en cambio, consideran que la verdad es relativa a un estado ideal. La perspectiva peirceana de la verdad no la reduce a otra noción ni la remite a un estado ideal, sino que resulta eminentemente práctica y humana, pues expresa lo que cualquiera puede esperar de una hipótesis verdadera y no excluye el aspecto *humano* de la verdad, bajo el cual aparece como aquello que las personas expresamos en nuestra conducta razonable y que, por tanto, nos entregamos en nuestras distintas prácticas cotidianas. Tal como ha resumido Nubiola,

por eso la verdad es lo más comunicable, por eso la verdad es liberadora, por eso la verdad es lo que los seres humanos nos entregamos unos a otros para forjar relaciones significativas entre nosotros<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. J. Nubiola, “Prejuicios e “ideas hechas” en Peirce”, en T. Blesa (ed.), *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1999, vol. III, 276.

<sup>247</sup> J. Nubiola, “La búsqueda de la verdad”, *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, II/1 (2002), 56.





## Capítulo II

### La vida científica y la verdad

En el capítulo anterior se ofrecieron varias interpretaciones que ayudaban a entender la naturaleza de las hipótesis verdaderas y se expuso la verdad como algo vital, fruto de la actividad humana —que es esencialmente comunicativa— y la investigación responsable y sostenida. Este segundo capítulo tiene dos objetivos. Por una parte, pretende ahondar un poco más en el aspecto de la verdad ligado a la actividad, describiendo el tipo de vida en el que consciente y deliberadamente se persigue la verdad, que es aquella centrada en la actividad científica. Por otra parte, una vez que se haya destacado este contexto, se incidirá más en el aspecto de la verdad como *noción*.

Si bien Peirce enunció en varias ocasiones qué entendía y a qué llamaba verdad —su ejemplo más claro, posiblemente, sea la definición de diccionario que escribió al respecto—, ciertamente no hay en su obra una definición unitaria de verdad<sup>1</sup>. Como quedó reflejado en el capítulo anterior, más que el aspecto de la verdad como noción, a Peirce le interesaba su aspecto de *expresión*. No obstante, a

---

<sup>1</sup> Wiggins, de hecho, detecta hasta cinco formulaciones distintas de la verdad en los textos de Peirce antes de resumir en tres los rasgos peirceanos que debería tener la verdad como propiedad: aquello que la investigación encuentra en las creencias a las que llega; el carácter que podemos esperar justificadamente que tendrán las creencias que sobrevivan a la investigación si seguimos el método científico; y la propiedad que cualquiera quiere para sus creencias, siempre que investigue sinceramente que *p* y se asegure que sus creencias sobre *p* estén determinadas por circunstancias que no sean ajenas al hecho de que *p* (cf. D. Wiggins, “Reflections on Inquiry and Truth Arising from Peirce’s Method for the Fixation of Belief”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, 110-114). Tampoco el pragmatismo, en conjunto, ofrece una teoría de la verdad (cf. N. K. Frankenberry, “Pragmatism, Truth, and the Disenchantment of Subjectivity”, 245).

medida que ha ido conociéndose la obra de Peirce en toda su extensión y que los estudios acerca de su obra han cobrado una presencia más relevante en distintas áreas del pensamiento, distintos filósofos y *scholars* peirceanos han intentado que Peirce “dialogue” con la cultura contemporánea. En ese empeño se encuadran los esfuerzos por desarrollar la concepción de la verdad que Peirce tenía en mente, adscribiéndola a las distintas teorías acerca de la verdad que se formularon en el siglo XX.

De esta forma, el capítulo está dividido en tres partes. En la primera se da cuenta de qué entiende Peirce por “ciencia”, su concepción teleológica de las actividades humanas y su estudio de los distintos métodos por los que las personas pueden llegar a respuestas más o menos satisfactorias en los asuntos que investigan. Ello dará pie, en la siguiente sección, para explicar cómo se entiende mejor la propuesta peirceana de que la verdad es el fin de la investigación y para exponer algunas interpretaciones que se han ofrecido sobre de la concepción peirceana de verdad. Asimismo, como colofón de este capítulo, señalo brevemente el componente ético que, para Peirce, tiene la búsqueda de la verdad en la ampliación de la “razonabilidad concreta” del universo que es, por así decirlo, el ideal y exigencia normativa de toda investigación.

## 1. Ciencia, creencias e investigación en Peirce

Las actividades humanas están animadas por una cierta intención, finalidad o *deseo*. Es más, en cierto sentido puede decirse que es esta misma finalidad la que “causa” la acción, tal como se observa en el hecho de que, habitualmente, nuestras actividades arrancan de una intención. Por eso “la *anterioridad intencional* es uno de los puntos en los que se refleja la anterioridad final”<sup>2</sup>. Es decir, en la propia intención con la que hacemos algo —siempre anterior a la actividad— se percibe como, en general, el fin que buscamos es el que

---

<sup>2</sup> R. Alvira, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, 133.

genera la actividad conducente a él (aunque luego el fin alcanzado difiera poco o mucho del fin buscado). Incluso en actividades aparentemente libres de finalidad o desinteresadas como el juego, se puede argumentar que hay una finalidad, ya que si el juego no tuviera un fin de algún tipo ni siquiera sería una actividad, pues “acción es sólo aquella en la que se da el fin”<sup>3</sup>.

Además, si no hubiera fines, no habría intenciones ni movimiento, y tampoco la actitud de apertura al futuro que Peirce exigía a cualquier persona que quisiera ser plenamente humana. La “referencia al futuro —llegó a escribir— es un elemento esencial de la personalidad”<sup>4</sup>. Más tarde, también diría “que el futuro no tiene influencia en el presente es una doctrina insostenible. Es tanto como decir que no hay causas finales o fines”<sup>5</sup>. La búsqueda de la verdad es una tarea que, consciente o inconscientemente, los seres humanos llevamos a cabo de manera general en todas las facetas de la vida, pues en cada actividad siempre hay una manera mejor o más *verdadera* de hacerla. Inclusive, como se verá al final del capítulo, para Peirce buscar la verdad es un fin que se puede proponer a la conducta de un modo consciente y deliberado.

En esta búsqueda, la referencia al futuro es consustancial, ya que se quiere averiguar algo que en el presente no se sabe. Por ello, la búsqueda de la verdad es una actividad teleológicamente orientada,

---

<sup>3</sup> R. Alvira, *La noción de finalidad*, 39. Como mínimo, quien juega lo hace *por* el gusto del juego, sin intereses ajenos, pero también por las posibilidades de vivir y vivir bien que ofrece la propia actividad lúdica. Ahí se da un interesante paralelismo entre el juego y la vida, pues esta última —considerada como actividad general y permanente del ser humano— supera su carácter puramente biológico cuando es vivida no como posesión sino como posibilidad, expansión y apertura, características definitorias del juego. En ese sentido, el juego es “símbolo, representación y la realidad de la vida” (R. Alvira, “La pasión de jugar”, *Humanitas*, 6 (1997), 241). Fin no es igual a resultado, un matiz importante para el pragmatismo de Dewey, quien sostenía que el juego es la inmersión en la actividad presente en sí misma, sin referencia a su resultado (cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 178).

<sup>4</sup> C. S. Peirce, “The Law of Mind”, *CP* 6.157, 1892.

<sup>5</sup> C. S. Peirce, “Partial Synopsis of a Proposed Work in Logic”, *CP* 2.86, 1902.

que requiere una actitud de apertura, y en la que el fin —la verdad buscada— genera la actividad de buscarlo, sea cual sea en último término la verdad encontrada. Esta verdad buscada también puede entenderse como la verdad *objetiva*, es decir, “la verdad objeto de los afanes compartidos en el espacio y en el tiempo de cuantos dedican su vida y su trabajo a saber y a generar nuevos conocimientos”<sup>6</sup> que sirven para comprenderse a si mismos y al mundo que los rodea.

No obstante, si bien *orientada*, esta búsqueda de la verdad es al mismo tiempo una actividad enteramente libre y no condicionada. En efecto, al no estar predeterminado cuál va a ser la verdad encontrada, la tarea de buscarla se convierte en una labor donde el ser humano — si tiene un “deseo sincero de averiguar la verdad, sea cual sea”<sup>7</sup>— se desarrolla, aprende y crece. No extraña, por tanto, que Peirce viera la ciencia como un compendio del desarrollo intelectual hombre<sup>8</sup>, porque en la ciencia se manifiesta la capacidad del hombre para la investigación genuina, que es aquella actividad dominada por “el ansia de saber cómo son las cosas realmente”<sup>9</sup> y en la que, por tanto, no se empieza ya con una respuesta en la mano sino que se espera a la respuesta de la realidad.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> J. Nubiola, “La búsqueda de la verdad”, 25.

<sup>7</sup> C. S. Peirce, “The Categories Continued” (variante), *CP* 5.84, 1903.

<sup>8</sup> Cabe añadir que, para Peirce, averiguar la verdad no contribuye a un crecimiento *exclusivamente* intelectual. Para él, ideas como “verdad” o “justicia” tienen tal fuerza y poder de movilización, que lentamente se van filtrando hasta el núcleo del ser de cada uno y afectan a su vida, no por su mera utilidad instrumental sino por su condición de verdades ideales y eternas (cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.648, 1898).

<sup>9</sup> C. S. Peirce, “Early Nominalism and Realism”, *CP* 1.34, 1869.

<sup>10</sup> Investigar es una actividad constitutivamente libre porque el que pregunta se abre a la posibilidad de cualquier respuesta (incluso de la no-respuesta). Como ha dicho Gadamer, “preguntar significa declarar en ello la relatividad, la limitación de nuestro conocer, de nuestro interpretar y de nuestro conjeturar, en suma, la situación del hombre en el mundo”. Además, supone admitir que las únicas respuestas seguras no pueden proceder de la propia capacidad de conocer, de suyo limitada, y que, por tanto, “la certeza del investigador consiste en que se inclina sin condiciones a la

Parece, entonces, que para Peirce desarrollo intelectual y crecimiento personal van asociados a una subordinación a la realidad. Pero la disposición a dejarse “invadir” por la realidad en ningún caso *acaba* ni anula la personalidad, en primer lugar por el carácter dinámico y multifacético de la misma realidad y, en segundo lugar, porque se trata siempre de una invasión mediada por las facultades cognoscitivas. Estas, en parte, son continuas con las demás actividades orgánicas del ser humano, pero se diferencian en que “interfieren en los acontecimientos, no de una manera directa a través de movimientos físicos y esfuerzos musculares, sino indirectamente a través de *manipulaciones conceptuales y operaciones simbólicas*”<sup>11</sup>. De esta manera, la experiencia da forma a lo que hay en la mente, y de esa unión surge el conocimiento y los efectos del conocimiento, que son las distintas interpretaciones.<sup>12</sup>

Para Peirce, el conocimiento es una operación activa que empieza ante el encuentro de experiencias sorprendentes y termina produciendo interpretaciones que explican esas novedades y guían los distintos modos de vérselas con ellas. En general, conocer es razonar, esto es, “averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos”<sup>13</sup>. Eso que *ya conocemos* es el cuerpo de saber estable con el que operamos y que comprende, por así decirlo, las premisas necesarias para traer a la luz nuevos conocimientos. Para Peirce, la lógica acompaña a todo razonamiento, porque cualquiera que razona “*ipso facto* mantiene virtualmente una doctrina lógica, su *logica utens*”<sup>14</sup> que autoriza la aprobación del acto de inferencia en cuestión.

---

respuesta de la realidad” (H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993, 18 y 74).

<sup>11</sup> A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 17.

<sup>12</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 374, 1906.

<sup>13</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.365, 1877.

<sup>14</sup> C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

Una vez que el razonamiento alcanza una conclusión, esta a su vez pasa a ser antecedente para nuevas inferencias.

Peirce trasladó esta teoría del conocimiento —entendido como una actividad unida a la interpretación— a la ciencia —entendida como una actividad unida a la hipótesis—, porque en ambas esferas hay *investigación*, que es la actividad humana que específicamente busca la verdad<sup>15</sup>. De esta manera, el conocimiento es, para Peirce, una actividad que se lleva a cabo en razonamientos y que cumple su fin propio —alcanzar la verdad— del modo más satisfactorio en el marco de una vida científica. Por eso, a continuación, en esta sección se explica la estructura general que tienen la actividad investigadora y el modo de vida que conducen con mayor probabilidad a la verdad, para resaltar con ello las aportaciones que la concepción peirceana de la ciencia puede ofrecer de cara a una mejor comprensión de la naturaleza del conocimiento y la verdad.

### *1.1 La investigación científica como actividad*

Para Peirce, la ciencia es una actividad que “consiste en *investigación*, no en ‘doctrina’”<sup>16</sup>. Las actividades humanas están regidas por fines y, entre ellas, la ciencia es aquella actividad dirigida

---

<sup>15</sup> Esta afirmación puede parecer una obviedad o una tautología. Al fin y al cabo, investigación es “búsqueda de la verdad, información o conocimiento; estudio, investigación; búsqueda de información haciendo preguntas; interrogación” (cf. voz “Inquiry”, *Webster's New Collegiate Dictionary*, Merriam, Springfield, 1949, 434). Además, que la verdad es el fin de la investigación es una afirmación reversible, pues tan cierto es que la investigación auténtica aspira a la verdad como que la propia búsqueda de la verdad se encarna en actividades humanas como la investigación. Lo que el pragmatismo de Peirce resalta es que nuestros conceptos y teorías no se entienden fuera de un contexto práctico y de experiencia posible. Uno de estos conceptos, la verdad, sólo adquiere relevancia y significado en la práctica humana de la investigación (cf. C. Misak, “Pragmatism in Focus”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 25/1 (1994), 123).

<sup>16</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 79, 1908.

por el deseo de aprender la verdad. Se trata de una actividad *viviente*<sup>17</sup> que se encarna en la vida de todos aquellos que albergan el deseo de aprender y crece en comunidades de personas dedicadas a la investigación.

En este sentido, la ciencia no es tanto un cuerpo de conocimiento como una entidad real, histórica y viva<sup>18</sup>, que consiste en la búsqueda en comunidad de la verdad. Ahora bien, cada comunidad de investigación crece alrededor de unos determinados métodos de investigación, de unos modos específicos de percibir cultivados comunitariamente en el espacio y en el tiempo<sup>19</sup>. Es decir, conforme va creciendo el conocimiento ganado a partir de la experiencia, se van asentando una serie de hábitos y un conjunto de creencias cada vez mejor fijadas, más resistentes a la duda y menos determinadas por los puntos de vista particulares. Con el paso del tiempo, por tanto, ya no se investiga *de cualquier manera*, pues hay un saber acumulado que ahorra el trabajo de buscarlo y unos usos que aceleran la obtención de la verdad. Aún así, y siendo importante el método, este no es algo preestablecido sino que también es una ganancia histórica, y está subordinado al motivo que mueve la investigación.

De hecho, lo que distingue al auténtico científico es la pasión por aprender la verdad<sup>20</sup>, lo único capaz de mover a corregir los métodos y las conclusiones alcanzadas. Tal como afirmaba Peirce en 1898,

no hay sino una sola cosa necesaria para conocer la verdad, que es el deseo activo y de corazón de aprender lo que es verdadero. Si realmente quieres aprender la verdad, por muy enrevesado que sea el

---

<sup>17</sup> Cf. J. Nubiola, “La ramificación del saber según Ch. S. Peirce”, en E. Sandoval (ed.), *Semiótica, Lógica y conocimiento. Homenaje a Charles S. Peirce*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2006, 48.

<sup>18</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

<sup>19</sup> Cf. J. Nubiola, “La ramificación del saber según Ch. S. Peirce”, 46-47.

<sup>20</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Studies of Reasoning”, *CTN* II, 107, 1895.

sendero, serás finalmente y con toda seguridad conducido en el camino de la verdad. No importa lo erróneas que puedan ser tus ideas sobre el método al principio, a la larga serás forzado a corregirlas mientras tu actividad esté movida por ese deseo sincero. Nah, no importa si al principio sólo lo medio deseas, ese deseo conquistaría a la larga a los otros, si la experiencia pudiera continuar lo suficiente.<sup>21</sup>

Hay, como puede observarse, toda una teoría del conocimiento implícita en la concepción peirceana de la ciencia, donde el deseo de aprender lleva a buscar la verdad cooperativamente, provoca cambios en el estilo de vida y fija una serie de creencias básicas cada vez más resistentes. Sin embargo, Peirce no pretendía con ello ofrecer una genealogía del conocimiento, sino más bien estudiar cómo y cuándo puede darse, en general, auténtico conocimiento. Una de sus tesis más conocidas a este respecto es que el razonamiento —la elaboración consciente de conocimiento— parte de la experiencia, de una experiencia en concreto que es la duda, a la que caracterizó de diversas maneras a lo largo de su carrera (irritación, estado de vacilación, pregunta, ignorancia inconsciente, insatisfacción, intranquilidad).

No obstante, no siempre fue de este parecer. En la serie de artículos conocida como *Cognition Series* (1868-1869)<sup>22</sup>, Peirce sostenía que cada pensamiento interpreta un pensamiento previo y es interpretado por un pensamiento posterior. Más adelante, en su *Logic Book* (1872-1873) aparece ya la distinción duda-creencia, pero el pensamiento es, principalmente, interpretación de sensaciones y observaciones y, por consiguiente, exige sensibilidad y capacidad de razonar<sup>23</sup>. Finalmente, en la serie *Illustrations of the Logic of Science*

---

<sup>21</sup> C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.582, 1898.

<sup>22</sup> Cf. C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, “Some Consequences of Four Incapacities” y “Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities”, *Journal of Speculative Philosophy*, 2 (1868-1869), 103-114, 140-157 y 193-208.

<sup>23</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4 (— draft)”, *W* 3, 36, 1872 y “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 40-41, 1872.



(1877-1878)<sup>24</sup>, el pensamiento comienza con una duda y termina en una creencia, entendida como un hábito o regla de acción.

En la década que media entre ambas series de artículos, Peirce aprendió del psicólogo Alexander Bain que la creencia no es *sólo* interpretación, sino interpretación en función de un contexto de acción posible, esto es, que las creencias son aquello en base a lo que un hombre está preparado para actuar<sup>25</sup>. Tal como ha resumido Fisch, “en la teoría pre-Bain, el pensamiento es identificado con cognición; en la teoría post-Bain, es identificado con la investigación”<sup>26</sup>.

Con el transcurso de los años, puede decirse, la perspectiva exclusivamente “epistemológica” del conocimiento —en la que este aparece como auto-fundado— dibujada en los años sesenta es integrada al final de los setenta en la perspectiva más amplia de las actividades deliberadas del ser humano. Así, una perspectiva no anula a la otra, sino que la amplía. En *Cognition Series*, Peirce había conseguido establecer que todo conocimiento es inferencial, que no hay intuiciones puras, sino que —de alguna manera— todo conocimiento viene de otro dado que, en el momento en que un objeto entra en nuestra esfera cognitiva, ya hay una hipótesis, una conjetura. En otras palabras, no hay un “primer conocimiento” porque, tal como escribía entonces, en el momento que hay conocimiento, ya hay sucesión de cogniciones<sup>27</sup>. Por tanto, ni percibimos cosas en sí, ni percibimos datos aislados, sino que nuestras percepciones son de manera casi instantánea *interpretación, elaboración* de los datos

---

<sup>24</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, “How to Make Our Ideas Clear”, “The Doctrine of Chances”, “The Probability of Induction”, “The Order of Nature” y “Deduction, Induction, and Hypothesis”, *Popular Science Monthly*, 12 (1877-1878), 1-15, 286-302, 604-615 y 705-718; 13 (1878), 203-217 y 470-482.

<sup>25</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 399, 1907 y “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.27, 1903: “*creencia* consiste principalmente en estar deliberadamente dispuesto para adoptar la fórmula creída como guía para la acción”.

<sup>26</sup> M. Fisch, “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, 439.

<sup>27</sup> Cf. C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, *CP* 5.263, 1868.

percibidos. El conocimiento es falible y mediado por otros conocimientos, pero gracias a ello deja de ser privado e intransferible. Precisamente al rechazar la intuición, Peirce inaugura la posibilidad de que el conocimiento pueda generalizarse, pues

si el conocimiento no es general, es decir, por signos, no es verdadero conocimiento. El singular intuido no es verdaderamente conocido; el singular sólo se conoce verdaderamente por medio de un signo general.<sup>28</sup>

Posteriormente, en las *Illustrations* el conocimiento sigue siendo interpretación pero ahora es en función de la acción posible. Más aún, el conocimiento va a ser lo que acompaña a una acción consistente y es la misma actividad humana la que ensancha el significado de cada concepción, haciéndolas más generales a medida que son más receptivas a la experiencia. Este planteamiento anticipará al Peirce ético de madurez. Así, por ejemplo, en “Qué es el Pragmatismo” (1904), el conocimiento es en si mismo una actividad que abarca toda la vida racional, que puede controlarse y que debe ser incorporado a las actividades de la persona si se quiere que estas sean plenamente libres y abiertas a la mejora y corrección, esto es, a la reacción del mundo y al aprendizaje de esa reacción<sup>29</sup>. Esto no significa que el pensamiento consista o viva para la acción (para acciones singulares y concretas) pero sí, en cambio, que el pensamiento se aplica a la acción y, de hecho, “es el pensamiento el que distingue la *conducta* de la mera actividad”<sup>30</sup>. El pensamiento tiene la capacidad de generar hábitos y disposiciones generales en la imaginación, en tanto que es reflexión y crítica de acciones pasadas y preparación para la acción futura, y en tanto que manifiesta la capacidad que tenemos conocer, dirigir y controlar nuestra conducta. Tal como sentenciaba Peirce en una de sus conferencias Harvard de 1903, el conocimiento empieza por los sentidos y acaba en una acción con fines:

---

<sup>28</sup> G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 30-31.

<sup>29</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.418 y 5.420, 1904.

<sup>30</sup> V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 66.

Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción motivada; y todo lo que no pueda enseñar su pasaporte en ambas puertas ha de ser detenido como no autorizado por la razón.<sup>31</sup>

De todos modos, la formulación más acabada de esta teoría del conocimiento —donde duda y creencia son fundamentalmente entendidos en términos de hábitos— posiblemente es aquella a la que llegó en sus escritos de madurez. Así, por ejemplo, en “Guessing” —un artículo escrito alrededor de 1907 y publicado póstumamente en un *journal* editado por estudiantes de Harvard<sup>32</sup>— Peirce iguala el conocimiento con la forja de expectativas:

nuestro conocimiento de cualquier tema nunca va más allá de coleccionar observaciones y formar algunas expectativas semi-conscientes, hasta que nos encontramos frente a alguna experiencia contraria a esas expectativas.<sup>33</sup>

El conocimiento empieza con la percepción, que proporciona datos, y continúa con la formación de creencias acerca de lo que sucede; estas, a su vez, establecen hábitos de acción para vérselas con el mundo<sup>34</sup>. Una creencia-hábito se manifiesta en una expectativa y, por ello, “si creemos *H*, entonces habitualmente esperamos que sucedan las consecuencias o predicciones que derivamos de *H* cuando se presente la ocasión apropiada”<sup>35</sup>. Uno no duda ni de la percepción ni de la creencia subsiguiente hasta que las expectativas que teníamos se ven defraudadas por alguna sorpresa, que es el modo en que la experiencia nos enseña<sup>36</sup>. Ello nos lleva a formular una nueva

---

<sup>31</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism as the Logic of Abduction”, *CP* 5.212, 1903.

<sup>32</sup> Cf. C. S. Peirce, “Guessing” [c.1907], *The Hound and Horn*, II/3 (1929), 267-282.

<sup>33</sup> C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c. 1907. Cf. “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.188, 1901.

<sup>34</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.398, 1878.

<sup>35</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 48.

<sup>36</sup> C. S. Peirce, “On Phenomenology”, *CP* 5.51, 1903.

hipótesis con la que intentar comprender y explicar la nueva situación. Pues, como escribe Nubiola,

nuestras creencias son hábitos y en cuanto tales fuerzan al hombre a creer hasta que algo sorprendente, alguna nueva experiencia externa o interna, rompe ese hábito. El fenómeno sorprendente requiere una racionalización, una regularización que haga desaparecer la sorpresa mediante la creación de un nuevo hábito.<sup>37</sup>

La duda surge cuando no se sabe cómo actuar y, más que un estado psicológico o una sensación de intranquilidad, “una verdadera duda es una duda que realmente interfiere con el funcionamiento sereno de una creencia-hábito”<sup>38</sup>. En el ámbito de la investigación ocurre lo mismo, pues cualquiera que investiga y razona es arrastrado a dudar cuando una experiencia sorprendente o insistente se opone a las expectativas que tenía, y sólo sale de la duda cuando da con una explicación que hace que el hecho inesperado ya no parezca sorprendente. Este proceso, que Peirce denominó “abducción”,

consiste siempre en suponer que los hechos sorprendentes que hemos observado son sólo una parte de un sistema más grande de hechos, el cual [...] tomado en su totalidad, presentaría un cierto carácter de razonabilidad que nos inclina a aceptar la conjetura como verdadera, o algo parecido.<sup>39</sup>

Si la deducción demuestra y la inducción evalúa, la abducción es un tipo de razonamiento cuya conclusión es siempre una explicación en forma de hipótesis o conjetura<sup>40</sup>, es decir algo probable, pero cuyo carácter plausible o razonable es precisamente lo que lleva a aceptarla y no su probabilidad efectiva<sup>41</sup>. En la abducción, suponemos que un

---

<sup>37</sup> J. Nubiola, “La abducción o la lógica de la sorpresa”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].

<sup>38</sup> C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.510, c.1905.

<sup>39</sup> C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c.1907.

<sup>40</sup> Cf. C. S. Peirce, “Terms, Propositions, and Arguments”, *CP* 2.96, 1902.

<sup>41</sup> Cf. C. S. Peirce, “Abduction, Deduction, and Induction”, *CP* 2.102, 1902.

hecho inesperado es un caso de una regla general<sup>42</sup> o de una situación más amplia que explicaría el hecho sorprendente observado. Pero esto es sólo una etapa (la primera) en el proceso de conocer realmente algo pues, a continuación, debemos deducir las consecuencias que tendría para el hecho ser considerado bajo la hipótesis formada (es decir, examinamos cómo queda explicado según esa teoría) y, por último, hemos de probar inductivamente la hipótesis, viendo experimentalmente si se puede generalizar y hasta dónde.

En todo caso, abducir es lo más parecido a adivinar<sup>43</sup> y es el único razonamiento que genera nuevo conocimiento, porque añade a los datos de la percepción una explicación no contenida en los datos<sup>44</sup>. Como, para Peirce, no hay verdadero conocimiento sin una mediación que explique lo percibido, los procesos abductivos son esenciales en el desarrollo de las formas más elevadas de pensamiento consciente<sup>45</sup>. Sin embargo, más que una simple operación lógica o intelectual, la abducción es sobre todo una actividad espontánea del entendimiento, que nos hace familiar lo extraño intentando comprenderlo<sup>46</sup>. Por tanto, aunque el recurso a la abducción es —después del deseo de aprender— la primera etapa de la ciencia, en realidad la actividad de inventar hipótesis es ubicua<sup>47</sup>. Todo el rato abducimos, suponemos y

---

<sup>42</sup> Cf. C. S. Peirce, “Deduction, Induction, and Hypothesis”, *CP* 2.624, 1878.

<sup>43</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.

<sup>44</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis” [1901], en *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, C. Eisele (ed.), Mouton, Berlín, 1985, vol. 2, 898-899.

<sup>45</sup> Cf. N. Houser, “The Scent of Truth”, *Semiotica*, 153/1 (2005), 461.

<sup>46</sup> Cf. J. Nubiola, “Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 90.

<sup>47</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis”, 898.

adivinamos porque, al fin y al cabo, la abducción “es un modo inferencial del que nuestra vida está repleta”<sup>48</sup>.

La propia percepción es un caso extremo de inferencia abductiva porque es *interpretación*, lo que Peirce ejemplificaba de la siguiente manera:

Al mirar por mi ventana esta hermosa mañana de primavera veo una azalea en plena floración. ¡No, no! No es eso lo que veo; aunque sea la única manera en que puedo describir lo que veo. *Eso* es una proposición, una frase, un hecho; pero lo que yo percibo no es una proposición, ni una frase, ni un hecho, sino sólo una imagen, que hago inteligible en parte mediante un enunciado de hecho. Este enunciado es abstracto, mientras que lo que veo es concreto. Realizo una abducción cada vez que expreso en una frase lo que veo. La verdad es que toda la fábrica de nuestro conocimiento es una tela entretejida de puras hipótesis confirmadas y refinadas por la inducción. No puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso.<sup>49</sup>

Como se ve en el ejemplo, la abducción es tan cotidiana como instantánea. Para corroborar su índole súbita, en “Guessing” Peirce propone el ejemplo de alguien que entra en una habitación por primera vez y, proyectado desde detrás de un gran mapa, ve tres cuartos de un fresco de Rafael. El espectador tiende a olvidar el hecho sorprendente de que falta una parte del fresco porque una explicación surge de manera natural, como un *flash*<sup>50</sup> del entendimiento: el mapa está tapando un cuarto del fresco<sup>51</sup>. De esta manera, “una inferencia

<sup>48</sup> W. Castañares, *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994, 151.

<sup>49</sup> C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypothesis”, 899-900.

<sup>50</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism as the Logic of Abduction”, *CP* 5.181, 1903.

<sup>51</sup> Aún así, y pese a tener este carácter instintivo y casi instantáneo, en la abducción hay *observación* (los tres cuartos del fresco), *manipulación imaginativa de los hechos observados* (figurarse que sólo se ve un trozo de fresco porque algo está tapando el resto) y *formulación de hipótesis explicativa* (el mapa tapa un cuarto de fresco). Más aún, uno no puede ser consciente de estar ante un hecho sorprendente

interesante, simple y completamente aceptada tiende a ocultar todo reconocimiento de las premisas complejas y no-interesantes de las que fue derivada”<sup>52</sup>. El espectador podría formarse varias hipótesis de por qué sólo está observando tres cuartos de fresco, pero acepta la hipótesis más simple, porque es “la Hipótesis más simple en el sentido de más fácil y natural, aquella que el instinto sugiere”<sup>53</sup>.

Para Peirce, estamos continuamente adivinando. Es más, “todo conocimiento nace de la hipótesis y, aunque toda hipótesis sea esencialmente falible [...], es el único camino que puede llevarnos a la verdad”<sup>54</sup>. Incluso si tenemos algún conocimiento previo, siempre hay un punto del razonamiento que sigue siendo creativo. De nuevo, para probar esto último, Peirce sugiere en “Guessing” otro ejemplo: esta vez, el hecho sorprendente es la conducta de un hombre, que tendemos a explicar suponiendo la creencia de ese hombre que causó tal conducta. Si no conocemos a esa persona, cualquier creencia que presumimos que explica su conducta sería tan buena como cualquier otra. Pero, si la conocemos, aún tenemos que adivinar su estado de creencia, sólo que entre un número menos de casos o hipótesis.<sup>55</sup>

Si llevamos estas consideraciones al terreno de la ciencia, para Peirce no hay duda de que ésta se ha construido a base de proposiciones que fueron adivinadas entre varias posibilidades<sup>56</sup>, pero

---

hasta que tiene una hipótesis que lo explique *como sorprendente*: no se puede saber que se está ante tres cuartos de un fresco de Rafael hasta que no se tiene la hipótesis de que el fresco entero está ahí solo que tapado parcialmente por el mapa. Es decir, que incluso la sorpresa demanda una explicación que la haga ser sorpresa.

<sup>52</sup> C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.36, c.1907.

<sup>53</sup> C. S. Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, *CP* 6.477, 1908.

<sup>54</sup> G. Debrock, “El ingenioso enigma de la abducción”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 21.

<sup>55</sup> Cf. C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.37, c.1907.

<sup>56</sup> Cf. C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.38, c.1907. Mark Tschaepé ha probado esto de forma muy convincente al narrar el proceso por el cual los investigadores descubrieron la enfermedad del SIDA, cf. M. Tschaepé, “Guessing and Abduction”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50/1 (2014), 115-138.

no de una manera azarosa o fortuita, ya que “la mente humana, habiéndose desarrollado bajo la influencia de las leyes de la naturaleza, por esa razón naturalmente piensa un poco siguiendo el modelo de la naturaleza”<sup>57</sup>. El que seamos capaces de producir hipótesis correctas se explica por una especial afinidad entre nuestras capacidades cognoscitivas y la naturaleza, de tal manera que

como nuestras mentes se han formado bajo la influencia de fenómenos regidos por las leyes de la mecánica, determinadas concepciones que entran en estas leyes quedaron implantadas en nuestras mentes; de ahí que nosotros fácilmente adivinemos cuáles son esas leyes. Sin tal inclinación natural, teniendo que buscar a ciegas una ley que se ajuste a los fenómenos, nuestra probabilidad de encontrarla sería infinita.<sup>58</sup>

De hecho, como apunta Génova, lo que a Peirce le sorprende de la actividad científica es que alcance la explicación verdadera tras un número pequeño de intentos<sup>59</sup>. Para producir hipótesis, hay que asumir que los hechos se pueden racionalizar y, además, que el hombre puede racionalizarlos<sup>60</sup> porque tiene una capacidad casi *instintiva* de conjeturar correctamente. Pretender que el científico acierta por casualidad equivale a renunciar a toda explicación. Así lo expresa Peirce en la sexta de las *Lecciones sobre el pragmatismo* de 1903:

Considérese la multitud de teorías que habrían podido ser sugeridas. Un físico se topa con un fenómeno nuevo en su laboratorio. ¿Cómo sabe si las conjunciones de los planetas nada tienen que ver con él o si no es quizás porque la emperatriz viuda de China ha pronunciado por casualidad hace un año, en ese mismo momento, alguna palabra de poder místico, o si estaba presente un genio invisible? Piensen en los trillones de trillones de hipótesis que habrían podido hacerse, de las cuales sólo una es verdadera; y sin embargo, al cabo de dos o tres

<sup>57</sup> C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.39, c.1907.

<sup>58</sup> C. S. Peirce, “The Architecture of Theories”, *CP* 6.10, 1891.

<sup>59</sup> G. Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, 68.

<sup>60</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.219, 1901.



conjeturas, o a lo sumo una docena, el físico atina muy de cerca con la hipótesis correcta. Por azar no habría sido verosímil que lo hiciera en todo el tiempo que ha transcurrido desde que se solidificó la tierra.<sup>61</sup>

Para Peirce, existe una peculiar conexión de la mente con los fenómenos del universo que explica el éxito de nuestras hipótesis en ciencia. Como decía en la octava de las Conferencias Lowell, el hombre tiene el don de una mente adaptada a sus necesidades físicas y psíquicas y que —por ser ella misma un producto del universo— le equipa con una serie de creencias naturales verdaderas, pues

si el universo se ajusta, con alguna aproximación a la exactitud, a ciertas leyes altamente generalizadas, y si la mente del hombre se ha desarrollado bajo la influencia de esas leyes, ha de esperarse que tenga una *luz natural*, o *luz de la naturaleza*, o *intuición instintiva*, o genio, que tienda a hacerle adivinar esas leyes correctamente, o casi correctamente.<sup>62</sup>

En “Guessing” llegó a comparar la capacidad de adivinar con la capacidad de los pájaros para volar y a incluir este *instinto abductivo* dentro del arte de la investigación, pues “habitualmente obtenemos de las observaciones fuertes insinuaciones de la verdad, sin ser capaces de especificar cuáles fueron las circunstancias observadas que conducían a dichas insinuaciones”<sup>63</sup>. La abducción, es decir, la habilidad para formar hipótesis, es la única manera de acceder a la verdad. Pero ello supone asumir que

la mente humana es afín a la verdad, en el sentido de que en un número finito de conjeturas iluminará la hipótesis correcta [...]. Porque la existencia de un instinto natural para la verdad es, al final, la tabla de salvación de la ciencia.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> C. S. Peirce, “The Nature of Meaning”, *CP* 5.172, 1903.

<sup>62</sup> C. S. Peirce, “How to Theorize”, *CP* 5.604, 1903.

<sup>63</sup> C. S. Peirce, “Guessing”, *CP* 7.46, c.1907.

<sup>64</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.220, 1901.

Se advierte, por tanto, como una premisa epistemológica —que en toda investigación hay que asumir la posibilidad real de un resultado— conduce a una hipótesis metafísica —estamos justificados en creer esa posibilidad por la afinidad entre la mente y el universo—. La actividad científica efectiva es un proceso continuo de investigación a partir de hipótesis y conjeturas que, a su vez, culmina en nuevas hipótesis y conjeturas<sup>65</sup>. En ella, sólo las premisas provienen de la observación directa —entendiendo que, para Peirce, la percepción *ya* es interpretación—, no sus conclusiones<sup>66</sup>. Más aún, como actividad humana, la ciencia “no es nada más que un desarrollo de nuestros instintos naturales”<sup>67</sup>, una continuación del afán de las personas por dar razón de lo que sucede, proponiendo explicaciones plausibles de los acontecimientos, que más tarde son comprobadas empíricamente. La verdad es el fin al que tiende la actividad investigadora de una comunidad de científicos extendida en el tiempo y el espacio. La hipótesis de que existe este punto final es lo único que da sentido a la sucesión de hipótesis que se aproximan a él y es, en ese sentido, la tabla de salvación de la ciencia.

El pragmatismo, en definitiva, no es ni pretende ofrecer una teoría del conocimiento nueva, sino que más bien se presenta como un intento de explicación o reconstrucción de algo que ya hay. En el caso de la actividad cognoscitiva, Peirce la enmarca en el contexto de la investigación y explica que el deseo de aprender mueve al conocimiento, que éste para poder crecer y tener vida necesita ser *aprendizaje* y que el mismo proceso de aprender conlleva y hasta exige la formación de hábitos y creencias. Esto sucede así, en primer lugar, porque el conocimiento es interpretación, pero una interpretación hecha en función de la acción posible y concebida. De esta manera, como actividad, el conocimiento se traduce en creencias, esto es, en maneras habituales o regulares de hacer y percibir que

---

<sup>65</sup> Cf. C. S. Peirce, “Educational Text-Books II”, *CTNI*, 50, 1872.

<sup>66</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Logic of Events”, *CP* 6.2, 1898.

<sup>67</sup> C. S. Peirce, “A Reply to Necessitarians”, *CP* 6.604, 1893.

acompañan a la acción e incluso le dan su sentido e inteligibilidad y, así, creer proporciona “un indicio más o menos seguro de que se ha establecido en nuestra naturaleza un cierto hábito que determinará nuestras acciones”<sup>68</sup>. Simultáneamente, el mismo conocimiento necesita una base estable de conocimiento para contrastar nuevas experiencias y seguir creciendo y en este proceso de crecimiento reside parte de su naturaleza activa. No obstante, si se puede decir que el conocimiento es una actividad *activa* es, fundamentalmente, porque se genera en el seno de las actividades del ser humano y, a su vez, es fuente de posibles acciones, en tanto que produce disposiciones generales para la acción. Por último, dado que el conocimiento es una actividad que se lleva a cabo de un modo consciente y controlado dentro de la ciencia, el siguiente epígrafe analiza más en detalle la concepción peirceana de la ciencia.

### 1.2 La vida de la ciencia

Para Peirce, la ciencia es una ocupación humana que

no consiste tanto en *conocimiento*, ni siquiera en "conocimiento organizado", cuanto en investigación diligente de la verdad por la verdad, sin ningún tipo de interés creado, tampoco por el interés del deleite en contemplarla, sino por el impulso de penetrar en la razón de las cosas.<sup>69</sup>

Esto es, la ciencia no es *episteme* ni *scientia*, pues no se agota en ser conocimiento por causas claro y perfecto. Tampoco es mero conocimiento organizado pues, de serlo, se podría memorizar y no requeriría experimentar ni conocer ningún método de descubrimiento. Ni siquiera es amor al conocimiento, sino más bien su búsqueda diligente y dedicada, de acuerdo con métodos bien aprobados, y con

---

<sup>68</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.371, 1877.

<sup>69</sup> C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

resultados publicados y abiertos a la crítica de aquel grupo social dedicado a la investigación.<sup>70</sup>

Ciertamente, Peirce no rechaza de plano estos sentidos, ya que de hecho la ciencia aspira a formular principios generales, necesita clasificar lo que ya sabe y, en principio, busca el conocimiento sin ningún otro propósito. Ahora bien, lo que Peirce quiere designar con la palabra “ciencia” es un estado actual de cosas, un hecho viviente, un asunto humano de hoy<sup>71</sup>. Por eso define la ciencia por el tipo de vida que llevan quienes se dedican a ella:

Ciencia significa para nosotros un modo de vida cuyo único propósito estimulante es descubrir la verdad real, que persigue este propósito con un método bien considerado, basado en un conocimiento minucioso de los resultados científicos ya averiguados por otros que estén disponibles, y que busca la cooperación con la esperanza de que la verdad puede encontrarse, si no por alguno de los investigadores actuales, sí finalmente por aquellos que vienen después de ellos y que pueden hacer uso de sus resultados.<sup>72</sup>

El conocimiento, por tanto, es una acción que se lleva a cabo de la mejor manera en el marco de una vida científica. Así, para Peirce, la ciencia es una actividad vital de investigación, cooperativa y falible, de búsqueda en comunidad de la verdad. Es, además, la actividad específica que lleva a cabo sin ningún propósito ulterior un tipo concreto de hombres, los científicos. Nombrándolos de distintas maneras, Peirce suele distinguir en sus escritos entre tres clases de hombres. En primer lugar, estarían los hombres de arte o artistas, que contemplan la naturaleza como una pintura que proporciona goce, deleite, disfrute; en segundo lugar, los hombres prácticos, para los que

---

<sup>70</sup> Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 6-10, 1908; “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 372, 1906.

<sup>71</sup> Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 10-11, 1908.

<sup>72</sup> C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences. Second Paper. Of the Practical Sciences”, *CP* 7.54, c.1902.

la naturaleza es, por encima de todo, una oportunidad, algo que hay que dominar; por último, los hombres de razón ven la naturaleza como

un cosmos, tan admirable, que adentrarse en sus caminos les parece que es la única cosa que hace que la vida merezca la pena ser vivida. Estos son los hombres a los que vemos poseídos por la pasión por aprender.<sup>73</sup>

Este último grupo es el de los científicos genuinos, pero aún dentro de los científicos, hay una subdivisión entre ellos según cómo conciban el objetivo de la ciencia (forjar saberes aplicados, organizar los conocimientos existentes o descubrir la verdad independientemente de lo que se haga con ese conocimiento). El científico siempre quiere aprender y descubrir, pero en los dos primeros casos (*prattospudistas* y *taxospudistas*), su objetivo último es aplicar el conocimiento, mientras que sólo en el tercer caso el científico *heurospudista* concibe la ciencia como un tipo de adoración de Dios en el desarrollo de las ideas y de la verdad y, en suma, como un “adorar para no caer ante los pies de algún ídolo de fabricación humana”<sup>74</sup>.

Uno de los aspectos en los que Peirce más insiste es en que, tanto el filósofo como el científico —así como, en general, todo aquel que busca la verdad— necesita tener un solo propósito, una devoción exclusiva<sup>75</sup> a un tipo de vida que llene y de suficiente sentido a la existencia. Unido a lo anterior, esto acerca la vida científica a la vida religiosa y, según Ketner, equivale a que

---

<sup>73</sup> C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.43, c.1896.

<sup>74</sup> C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1439. El científico, según Peirce, es “un hombre intelectual, un razonador y por encima de todo un observador. Puede que no se entienda totalmente a si mismo, pero tiene un tipo de adoración profunda y no sentimental hacia lo que sea que haya hecho el universo; mira los hechos directamente a la cara y no cree que haya hechos que sean inherentemente inexplicables” (C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 13-14, 1908).

<sup>75</sup> Cf. C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences. Second Paper. Of the Practical Sciences”, *CP* 7.54, c.1902; “Degenerate Cases (Lowell Lectures)”, *CP* 1.522, 1903.

la actividad científica está basada en la religión, no importa si la inteligencia científica particular es consciente de ello o no, porque los ideales de ese método [científico] presuponen una búsqueda de la verdad acerca de una realidad aún desconocida.<sup>76</sup>

La *religión de la ciencia* que Peirce defendía en sus años de madurez, de hecho, tenía que ver con una actitud que acepta los resultados y conquistas de la ciencia como pasos hacia la verdad<sup>77</sup> y se concretaba en la *confianza* en la unidad de la verdad y la *humildad* para aceptar el error, pues “la verdad típicamente se revela a si misma a los investigadores humanos de modo lento”<sup>78</sup>. A este espíritu falibilista los verdaderos hombres de ciencia unen el *optimismo* que proviene de creer que se puede razonar acerca de los fenómenos porque el universo está gobernado por la razón o Dios<sup>79</sup> y, en ese sentido, “de acuerdo con Peirce la realidad de Dios dota de sentido a toda la empresa científica”<sup>80</sup>.

Este compromiso exclusivo con la ciencia —contratiempos y penalidades incluidas— y el hecho de aspirar a la verdad de un modo sincero y dedicado<sup>81</sup> no son sino una muestra de que el científico no persigue ninguna utilidad más que descubrir que en la realidad hay verdadera racionalidad o ley<sup>82</sup>. Por todo ello, el auténtico científico es el que está dispuesto a rendirse al orden de la naturaleza<sup>83</sup> y a dejar que sus conclusiones se revisen una y otra vez hasta que finalmente

<sup>76</sup> K. Ketner, “Charles Sanders Peirce. Introduction”, 19.

<sup>77</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Marriage of Religion and Science”, *CP* 6.433, 1893.

<sup>78</sup> M. Raposa, “From a “Religion of Science” to the “Science of Religions”: Peirce and James Reconsidered”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 27/2-3 (2006), 194.

<sup>79</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 75, 1908.

<sup>80</sup> J. Nubiola, “C. S. Peirce y la abducción de Dios”, *Tópicos*, 27 (2004), 75.

<sup>81</sup> Cf. C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.609-610, 1903.

<sup>82</sup> Cf. T. S. Knight, *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965, 28-29.

<sup>83</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *Basal Concepts in Philosophy* (A. T. Ormond), *CTN* II, 63, 1894.

estén determinadas “no por algo humano, sino por algo permanente externo”<sup>84</sup>, es decir, hasta que estén causadas por cosas reales y no haya en ellas rastro de idiosincrasia o elementos a-científicos. En este punto del proceso, la comunidad cobra un papel fundamental, puesto que la investigación científica es una tarea comunitaria, de inserción en un grupo social con una serie de usos compartidos, que exige dejar a un lado los intereses particulares y adoptar una genuina disposición al aprendizaje.

Ciertamente, como repitió Peirce en varias ocasiones,

cuando nos ocupamos de encontrar la respuesta a una cuestión, lo hacemos con la esperanza que hay una respuesta, que puede llamarse *la* respuesta, esto es, la respuesta final [...] que la suficiente investigación nos obligará a aceptar.<sup>85</sup>

El hombre de ciencia está lejos de pensar que sus conclusiones son finales y, sin embargo, confía en el éxito a largo plazo de la empresa científica, en que no es él sino una comunidad extendida en el tiempo y en el espacio la que alcanzará las soluciones definitivas. Desde un punto de vista fenomenológico, el camino de la investigación puede caracterizarse como *creencia – hecho sorprendente – duda – investigación – creencia*<sup>86</sup>. El fenómeno de la investigación puede definirse, en abstracto, como un proceso destinado a librarnos de la irritación que la duda provoca en el sistema de creencias que guían nuestras acciones<sup>87</sup>. Pero, además, investigar es algo voluntario que siempre acontece en un contexto que contribuye a la comprensión de dicho proceso. Como se ha destacado desde la filosofía narrativa, el conocimiento no es una actividad individual y mecánica, sino que muchas veces el paso de una teoría X a otra Y se entiende mejor en el marco de una historia y de unos

---

<sup>84</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1878.

<sup>85</sup> Cf. C. S. Peirce, “Grand Logic”, *CP* 4.61, 1893.

<sup>86</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 49.

<sup>87</sup> Cf. C. Misak, “Charles Sanders Peirce (1839-1914)”, 10.

intereses y supuestos compartidos<sup>88</sup>. La actividad investigadora, por tanto, tiene una inevitable dimensión histórica y comunitaria.

Más aún, como ha subrayado Smith, la necesidad de la comunidad para el éxito de la investigación no es una figura retórica, sino que “pertenece a la estructura lógica de la actividad científica”<sup>89</sup>. Como actividad, la ciencia es fundamentalmente interpersonal, pues se presenta como una crítica gradual de lo que es meramente subjetivo, arbitrario y privado con el fin de descubrir lo universal, público y objetivo que le afecta. De hecho, ser científico para Peirce tiene que ver con la capacidad de sacrificar la privacidad y trascender las opiniones e intereses individuales para poder seguir los dictados de un método que es interpersonal y que implica el intercambio libre de opiniones y resultados. Todo ello es exigido por el mismo fin de la vida científica, pues ponerse en marcha para descubrir la verdad inevitablemente tiene repercusiones en la vida. Como mínimo, ha escrito Nubiola, quien busca la verdad aspira a que la veracidad y transparencia presidan nuestras relaciones<sup>90</sup> y, además, aspira a ello como medio para que la verdad se manifieste en la propia vida. Igualmente, quien busca la verdad reconoce que sólo en comunidad se construye la racionalidad científica<sup>91</sup> y que, al ser la comunidad la que impulsa el crecimiento del conocimiento, nos interesa situarnos históricamente para ver cómo se llegó a las conclusiones del pasado e intentar adelantar el crecimiento de las ideas en el futuro.<sup>92</sup>

Por último, en la definición peirceana de ciencia, esta no se define por su objeto —lo que daría lugar a múltiples ciencias positivas— sino que se refiere a toda actividad humana regida por el

---

<sup>88</sup> Cf. C. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 69-70 y 76; A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

<sup>89</sup> J. E. Smith, “Community and Reality”, en R. J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, Yale University Press, New Haven, 1965, 110.

<sup>90</sup> Cf. J. Nubiola, *El taller de la filosofía* [1999], Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 2002, 100.

<sup>91</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868.

<sup>92</sup> Cf. C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM IV*, 375-379, s. f.



deseo desinteresado de buscar la verdad, de aquello que “es ASÍ [...] con independencia de que tú, o yo, o cualquiera, piense que es así o no”<sup>93</sup>. Como ya se ha visto, se trata de una búsqueda prolongada en el tiempo, que va incorporando nuevas evidencias para las hipótesis propuestas, las somete a revisión constante, experimenta con ellas y las descarta cuando se encuentra ante experiencias que las contradicen. En esta búsqueda, no importa tanto la cantidad o precisión del conocimiento acumulado pues, para Peirce, lo que define a un hombre de ciencia es que trabaje motivado por aprender la verdad<sup>94</sup>. Mucho antes que él, Aristóteles ya había indicado que “todos los hombres tienden por naturaleza a conocer”<sup>95</sup>. Lo que Peirce está resaltando, empero, es que el científico no se mueve por el amor a conocer sino a *aprender*<sup>96</sup> y que “no es lo que ya han descubierto lo que hace de su ocupación una ciencia; sino el que estén persiguiendo una rama de la verdad”<sup>97</sup>. La propia dinámica conjetural e hipotética de la actividad científica efectiva condujo a Peirce a formular lo que él pensaba que era la primera regla de la razón, a saber, que “para aprender, debes desear aprender, y deseándolo, no satisfacerte con lo que ya estás inclinado a pensar”<sup>98</sup> porque “sólo una profunda conciencia de que se es miserablemente ignorante le puede a uno espolear en la dura senda de aprender”<sup>99</sup>. La investigación, por tanto, empieza con una sorpresa que conduce a hacerse preguntas y continúa con el esfuerzo compartido de contestar y refinar las respuestas, partiendo de la base que “ninguna pregunta auténtica es posible sin ninguna ignorancia real y sin ningún deseo de lograr superarla”<sup>100</sup>.

---

<sup>93</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.135, c.1902.

<sup>94</sup> C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.235, 1902.

<sup>95</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a.

<sup>96</sup> Cf. C. Hookway, *Peirce*, 68.

<sup>97</sup> C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

<sup>98</sup> C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 1.135, 1898.

<sup>99</sup> C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.583, 1898.

<sup>100</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, Rial, Madrid, 97.

Sin esta actitud de fondo —que admite e incluso busca la corrección por parte de la experiencia— lo más probable es que primen los intereses particulares y la búsqueda de resultados inmediatos, y que sólo se observen las parcelas de la realidad que encajen con esos intereses<sup>101</sup>. Ahora bien, el deseo de aprender es incompatible con la pretensión de comprobar algunas opiniones o justificar una cierta visión metafísica del mundo, ya que, entre otras cosas, “aferrar al hombre científico a una investigación de lo que es inmediatamente útil sería inhibir su facultad de imaginación”<sup>102</sup>. En Peirce la imaginación es inseparable ya no sólo de la investigación científica sino de la racionalidad humana<sup>103</sup>, hasta el punto de que

cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo será imaginar cuál puede ser esa verdad. [...] No hay nada que pueda proporcionarle nunca una insinuación de la verdad más que la imaginación. Puede contemplar estúpidamente los fenómenos; pero en ausencia de la imaginación no podrá conectarlos de un modo racional.<sup>104</sup>

Al mismo tiempo, para buscar la verdad hace falta cultivar continuamente el deseo de aprender, lo que se concreta no tanto en una voluntad de trabajar duramente cuanto más bien en una disposición a repensar y volver a evaluar una y otra vez lo que ya se sabe cuando sea necesario<sup>105</sup>. Además, es imprescindible cultivar este deseo porque sólo un buen motivo lleva a adoptar el método

---

<sup>101</sup> Cf. S. Haack, “El interés por la verdad: qué significa, por qué importa”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, 56.

<sup>102</sup> T. S. Knight, *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965, 27.

<sup>103</sup> Cf. S. Barrena, “Introducción”, en C. S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, 63.

<sup>104</sup> C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.46, c.1896.

<sup>105</sup> Cf. S. Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1416.

correcto<sup>106</sup>. Indudablemente, el científico debe estar poseído por la sed de verdad pero la actitud científica no es suficiente para averiguar la verdad pues el hombre de ciencia sabe de primera mano que el conocimiento es una lenta “labor de conjetura disciplinada por la crítica racional”<sup>107</sup>. En este sentido, el científico “debe tener un don natural para el razonamiento, para el pensamiento severamente crítico”<sup>108</sup> y trabajar con los mejores métodos conocidos<sup>109</sup>. El científico ha de ser capaz de controlar lo que pasa en su mente para que sea corregido y fijado de acuerdo a un método que sea receptivo al crecimiento que proviene de comparar las ideas con resultados experimentales.

En resumidas cuentas, “ciencia” es una actividad cooperativa, de hombres que tienen un solo propósito, que tienen un método para conseguir ese propósito y que confían en que, al final, se alcanzará el éxito<sup>110</sup>. La disposición a aprender es lo que anima a la actividad científica, cuyo método procede en tres etapas sucesivas. En primer lugar, estaría la fase *abductiva* o imaginativa, donde casi instantáneamente se proponen explicaciones para los hechos percibidos tras una rapidísima sucesión de observación, manipulación de los hechos observados, formulación y selección de hipótesis. En segundo lugar, en la fase *deductiva* o predictiva se extraen consecuencias necesarias de la hipótesis. Por último, en la fase *inductiva*, de verificación o supervivencia, se averigua qué tanto coinciden esas consecuencias con la experiencia<sup>111</sup>. El método científico aspira a alcanzar hipótesis verdaderas, que serían creídas al final de una investigación llevada a cabo por una extensa comunidad tras un largo proceso de corrección y contraste de opiniones. Lo que

---

<sup>106</sup> Cf. F. E. Reilly, *Charles Peirce's Theory of Scientific Method*, 11 y 13.

<sup>107</sup> K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994. 64.

<sup>108</sup> C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.605, 1903.

<sup>109</sup> Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1437.

<sup>110</sup> Cf. T. S. Knight, *Charles Peirce*, 26.

<sup>111</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 93-94.

distingue a este método es su vocación de plegarse a los hechos, a la naturaleza a la vez regular y dinámica de la realidad, y su atención a la realidad humana, al modo en que puede controlarse el pensamiento para rendirse al orden de la naturaleza. Ahora bien, este no es el único método para fijar conclusiones ni resulta tan claro que su fin sea alcanzar creencias. Por todo ello, en el siguiente epígrafe se abordarán las características más destacadas del método científico.

### 1.3 El método científico

En general, cualquier investigación busca llegar a explicaciones que den cuenta de las experiencias sorprendentes y que, por su simplicidad y poder predictivo, pasen a formar parte del cuerpo de creencias habitual de una persona. Este es, de hecho, el punto de partida de cualquier indagación, a saber, un estado mental “en que se está cargado con una inmensa masa de conocimiento ya formado, de la cual uno no podría despojarse si lo quisiera”<sup>112</sup>. Pese a que, con el tiempo, Peirce rechazó el siguiente símil fisiológico, en su filosofía la duda y la creencia se asemejan al dolor físico en que “suceden o no a pesar de lo que deseemos”<sup>113</sup>. Uno no elige creer, pues las creencias están mayoritariamente producidas y modificadas por la experiencia (en cierto sentido, ni las hacemos ni las ponemos<sup>114</sup>). Menos aún se elige dudar, porque la duda es incapaz de guiar ninguna acción, sino que más bien la molesta, en tanto que la duda es “un estado que surge cuando uno es confrontado con una situación a la que los anteriores hábitos de acción —esto es, anteriores creencias— no saben responder”<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1904.

<sup>113</sup> H. S. Thayer, *Meaning and action*, 84.

<sup>114</sup> Ortega, por ejemplo, ha insistido en el carácter habitual y cotidiano de la creencia con su conocida distinción de que las ideas *se tienen*, mientras que en las creencias *se está* (cf. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Espasa, Madrid, 1940, 19).

<sup>115</sup> R. Talisse, “Two Concepts of Inquiry”, 71.

El pensamiento se pone en acción cuando su funcionamiento habitual es interrumpido por un hecho de experiencia insistente y su única motivación, dirá Peirce, es llegar a un estado de “pensamiento en reposo”<sup>116</sup>. No obstante, no hay una única forma de alcanzar a ese estado y, de hecho, en una de las partes más estudiadas de su obra, Peirce llegó a distinguir hasta cuatro vías por las que pueden llegar a establecerse las creencias. Su análisis detallado excede el propósito de esta investigación doctoral, por lo que, en lo que sigue del epígrafe, reviso los distintos métodos de fijación de la creencia, destaco por qué el método científico es el único que da cuenta de la actividad investigadora efectiva, menciono la discusión sobre si el método científico proporciona creencias u opiniones y, para concluir, ofrezco unas notas sobre la falibilidad e infalibilidad de la ciencia.

### 1.3.1 Métodos de fijación de la creencia

En varios borradores del *Logic Book* de principios de los setenta, Peirce ya había esbozado que “la duda viviente es la vida de la investigación”<sup>117</sup> y que, por tanto, cuando cesa la duda, se termina la investigación. También había apuntado que hay cuatro caminos distintos para despejar dudas y asentar opiniones. Primero estaría el método de la *obstinación*, que no exige razonar ni se propone como racional<sup>118</sup>. Después vendría el método de la *fuerza* y la *persecución*, que procede extendiendo las creencias de los soberanos y eliminando el disenso<sup>119</sup>. El tercer método es una modificación del anterior y tiene que ver con el desarrollo de una *opinión pública* y la educación de las tendencias naturales del pensamiento<sup>120</sup>. Sólo el último método, el

---

<sup>116</sup> C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.396, 1878.

<sup>117</sup> C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 18, 1872.

<sup>118</sup> Cf. C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 15, 1872; “Chapter 3. Four Methods of Settling Opinion”, *W* 3, 25, 1872.

<sup>119</sup> Cf. C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 15, 1872; “Investigation and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 17, 1872.

<sup>120</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

*científico*, está relacionado con el razonamiento y sus conclusiones “no confirman *ninguna* creencia sino que las desestabilizan y luego las estabilizan”<sup>121</sup>. El método científico es investigación genuina —en los otros no hay investigación real— y es lo propio del ser racional en tanto que la investigación es el procedimiento *natural* de la mente<sup>122</sup>. También en estos textos tempranos, Peirce sugería que, más que técnicas diferentes, los métodos de fijación de la creencia son un desarrollo gradual del esfuerzo humano por llegar a opiniones estables y que, en realidad, es el fracaso y la limitación de cada método a la hora de conseguir este objetivo lo que lleva a adoptar el siguiente<sup>123</sup>.

Tan sólo un par de años más tarde, estas ideas serán desarrolladas a fondo por Peirce bajo la perspectiva de que el fin de la investigación consiste en conseguir creencias que estén fijadas y que lo estén de tal modo que se ajusten y sean receptivas a la evidencia a favor y en contra suyo<sup>124</sup>. Así, en “La fijación de la creencia” (1877), Peirce se refiere al método de la *tenacidad* como aquel que intenta fijar una creencia aferrándose a aquello que ya se cree y evitando considerar todo lo que pueda llevar a un cambio de opinión. Este método no asegura una creencia fijada de modo permanente dada la naturaleza social del hombre, pues es posible que la confianza que uno deposita en lo que cree se vea afectada por las opiniones de los demás o por los hechos brutos<sup>125</sup>. El de la tenacidad es el método de la soledad y, como ha dicho Talisse, sólo puede tener éxito en un contexto apolítico<sup>126</sup>. No obstante, esto no le impide ser un método al que, de una u otra manera, todas las personas se aferran en momentos de su vida.

---

<sup>121</sup> C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

<sup>122</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chapter 1”, *W* 3, 19, 1872.

<sup>123</sup> Cf. C. S. Peirce, “Investigation and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 17, 1872.

<sup>124</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 60.

<sup>125</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.377-388, 1877.

<sup>126</sup> Cf. R. Talisse, “Towards a Peircean Politics of Inquiry”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40/1 (2004), 23.

El método de la *autoridad* es el que emplean las instituciones sociales cuando buscan inculcar e imponer una serie de creencias en una comunidad. Esto lo llevan a cabo por distintos cauces, controlando la educación, censurando la información, regulando la interacción social y coartando la libertad de expresión. Peirce considera que se trata de un método muy exitoso que, pese a estar asociado con la represión, también ha producido obras de arte monumentales y períodos de paz más o menos estables. Como ha sugerido Anderson, este método puede ser efectivo para fijar las creencias *prácticas* con las que los miembros de una comunidad obtienen fines próximos, siempre que el político o el gobernante emplee su autoridad sin cerrar el camino para la investigación científica, cuyas creencias en todo caso son *teóricas* y provisionales<sup>127</sup>. Ahora bien, lo cierto es que este método tampoco funciona para establecer creencias irrefutables, en primer lugar, por la confrontación con otras culturas y, en segundo lugar, porque no hay institución que consiga establecer las opiniones de todos los individuos de una comunidad en cada materia.<sup>128</sup>

Esta limitación conduce al tercer método, el de la sola razón o método *a priori*, que consiste en adoptar aquellas creencias agradables a la razón, esto es, todas aquellas que nos sentimos naturalmente inclinados a creer<sup>129</sup>. Ahora bien, lo que es aceptable por la razón no tiene que ver tanto con lo que uno quiere creer—caso del método de la tenacidad— como con aquella opinión convencional que es generalmente creída y en torno a la cual hay un amplio consenso. Por ello, este método no es sino una modificación del anterior, en el sentido de que donde las amenazas físicas de la coerción estatal fracasan, en cambio triunfan las presiones sociales de la moda y el gusto<sup>130</sup>. Por otra parte, visto desde la teoría del conocimiento, el

---

<sup>127</sup> Cf. D. Anderson, “A Political Dimension of Fixing Belief”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason*, 223-240.

<sup>128</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.379-381 y 5.386, 1877.

<sup>129</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.382, 1877.

<sup>130</sup> Cf. R. Talisse, “Towards a Peircean Politics of Inquiry”, 24.

método *a priori* estaría muy cercano al coherentismo<sup>131</sup>, esto es, a un modo de concebir el conocimiento donde sólo se aceptan aquellas creencias que encajan con o están implicadas por el resto de lo que ya creemos. El inconveniente que para Peirce presenta este método es que lo que consideramos acorde con la razón suele estar condicionado por tendencias intelectuales y, por tanto, “las opiniones que hoy parecen más inamovibles mañana las encontramos fuera de moda”<sup>132</sup>. Por eso, pese a ser muy lógico, al método *a priori* le falta experiencia, que enseña que con frecuencia las cosas no son como las pensamos.

En general, estos tres métodos fallan porque ninguno asegura como resultado una creencia definitivamente asentada. Aparentemente, no lo consiguen debido a una característica cosmológica (nuestra interacción altera la configuración del mundo) y a otra psicológica, pues dependemos tanto de las opiniones y experiencias de los demás, que cuando creemos *H* y vemos que otros no, tendemos a dudar de *H*<sup>133</sup>. De esta manera, “si me aseguraran que otros hombres sinceramente y con suficiente deliberación dudan de cualquier proposición que yo considero indudable, ese hecho me llevaría inevitablemente a dudar también”<sup>134</sup>. El problema de este principio psicológico —que podría resumirse bajo el lema “duda si los más capacitados dudan”— reside en cómo determinar si otros dudan, ya que el juicio sobre la capacidad de alguien se hace sobre la base de un cuerpo de creencias previas y, por tanto, puede darse que dos personas juzguen de modo diferente si un tercero duda o no<sup>135</sup>. Por este motivo, parece más acertado afirmar que si los métodos no-

---

<sup>131</sup> Cf. “M. Migotti, “Peirce’s Double-Aspect Theory of Truth”, en C. Misak (ed.), *Pragmatism: Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, University of Calgary Press, Calgary, 1998, 86 n13; E. R. Moros y R. J. Umbers, “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EEUU hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), 642-656.

<sup>132</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.382, nota de 1893.

<sup>133</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 57.

<sup>134</sup> C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.509, c.1905.

<sup>135</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 58.



científicos de fijación de creencias fracasan en su objetivo es porque no son receptivos a la experiencia en sentido amplio. En efecto, el método de la tenacidad sólo es receptivo a la propia fuerza del que se aferra a creer algo, el método de la autoridad no pretende tanto fijar una creencia como la adhesión o lealtad y, por último, el método *a priori* lo que busca es la coherencia con el resto de creencias más que la consistencia de las creencias con la experiencia.<sup>136</sup>

En estos tres métodos, las creencias nos vienen forzadas por algo humano, sea nuestra voluntad en un caso, una autoridad impuesta en el otro y, en el último, nuestro propio pensamiento. Tal como explica Cornelis de Waal,

en los anteriores métodos somos *nosotros* quienes determinamos qué creer y qué no. Esto llevó a Peirce a concluir que deberíamos en cambio buscar fijar nuestras creencias a través de algo que sea independiente de lo que podamos pensar de ello; esto es, a través de algo de lo que no tengamos control.<sup>137</sup>

Así, entonces, Peirce concluía que

para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo —por algo sobre lo cual nuestro pensamiento no tenga efecto alguno.<sup>138</sup>

Aquello que es independiente de nuestro pensamiento es la experiencia en sentido amplio, la realidad, y es a lo que se atiene el método científico, que subraya que hay algo fuera de las creencias que sirve de guía, pero no por ello asume que se trata de una realidad *terminada*. De hecho, por prestar atención a cómo son las cosas, el método científico es el único que produce creencias fijadas de tal manera que evolucionan, encajan con y responden a la evidencia. Esto sucede porque es un método que toma en serio la experiencia, intenta

---

<sup>136</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 63.

<sup>137</sup> C. de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, Belmont, 2001, 34.

<sup>138</sup> C. S. Peirce, "The Fixation of Belief", *CP* 5.384, 1877.

descubrir la verdad comparando una idea con sus resultados experimentales y no olvida el carácter revisable de toda creencia.<sup>139</sup>

En cierta manera, el científico incluye a los otros métodos pero, al confrontarse con los hechos y la realidad, es el único que se convierte en investigación genuina abierta a la refutación y la verdad. Dada la naturaleza dinámica de la realidad y las limitaciones de nuestro conocimiento, las investigaciones particulares tienen un final abierto y jamás llegan a una solución *definitiva*. En consecuencia, el hombre de ciencia necesita ser un falibilista radical que, en su aproximación a la verdad, sostiene sus opiniones e hipótesis sólo de manera provisional porque cree que

la verdad es el fruto de la libre investigación y de tal docilidad hacia los hechos que nos hará estar siempre deseosos de reconocer que estábamos equivocados, y ansiosos de descubrir que lo hemos estado.<sup>140</sup>

Para concluir, puede decirse que el método científico cumple con todo aquello que cualquiera pide a un método de investigación, pues fija una creencia real (sensible a evidencia y argumentos), es un método de investigación (no empieza con la respuesta) y continúa respondiendo a los argumentos y evidencias que se le presentan.<sup>141</sup>

### 1.3.2 La ciencia como ingrediente de la vida humana

Hace algunos años, se avivó la discusión entre los especialistas peirceanos sobre cuál puede ser la naturaleza del producto final de la investigación, dado que en sus escritos de madurez Peirce repitió que la ciencia no tiene nada que ver con la creencia<sup>142</sup> y que “adherirse a

---

<sup>139</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 79.

<sup>140</sup> C. S. Peirce, “Religion and Politics”, *CP* 6.450, c.1895.

<sup>141</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 66.

<sup>142</sup> Cf. C. S. Peirce, “Telepathy”, *CP* 7.606, 1903; “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.635, 1898. En este ámbito, Peirce se refiere a “creencia” en su acepción de hábito para la acción y no tanto como el resultado de un razonamiento. La posible

una proposición de una manera absolutamente definitiva [...] en ciencia equivale simplemente a no desear aprender”<sup>143</sup>. No es este el lugar de entrar en esa discusión, pero sí de sacar provecho de sus resultados, que vendrían a sintetizar cómo, por un lado, el método científico *sí* consigue creencias para el conocimiento a modo de herramientas de trabajo y cómo, por otro lado, *no* alcanza creencias que sirvan directamente para la acción.

La investigación científica no representa *toda* la investigación posible, pero, como se vio antes, personifica la capacidad humana para la investigación genuina hasta tal punto que, para Peirce, la ciencia es el lugar específico donde se da el desarrollo intelectual del hombre<sup>144</sup>. Eso es así porque el investigador científico está siempre dispuesto a aprender o a conocer más y mejor lo que ya sabe. De hecho, para Peirce, el investigador puede formarse una serie de creencias u opiniones habituales en su campo de trabajo, puede creer una serie de proposiciones de fondo que le permitan llevar a cabo su actividad con eficiencia, pero —como ha visto acertadamente Mark Migotti<sup>145</sup>— siempre que las tenga de manera *provisional*. En ese sentido, el científico

debería estar en un doble estado de la mente acerca de la hipótesis, a la vez ardiente en su creencia de que sea la correcta, y sin embargo no comprometiéndose a sí mismo más que a hacer su mejor esfuerzo para intentar experimentarla.<sup>146</sup>

---

confusión que el lector hispánico puede experimentar al ver contrapuestos los términos “belief” y “opinion” se puede solventar si se traducen por “convicción” y “pareceres”.

<sup>143</sup> C. S. Peirce, “The First Rule of Logic” [1898], en *Reasoning and the Logic of Things*, 180.

<sup>144</sup> Cf. C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s. f.

<sup>145</sup> Cf. M. Migotti, “The Key to Peirce’s View of the Role of Belief in Scientific Inquiry”, *Cognitio*, 6/1 (2005), 54.

<sup>146</sup> C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica* [1902], ed. S. Barrena, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 119.

Si creyera totalmente sus conclusiones, estaría dispuesto a actuar siempre según lo que ellas dicen y sería reacio a revisarlas, aun cuando la experiencia le instara a ello. Es decir, estaría olvidando el carácter esencialmente falible de sus creencias y conclusiones. Ahora bien, como reiteró Peirce de distintas maneras, el verdadero científico es el que está dispuesto a abandonar sus conclusiones en cuanto la experiencia se les opone<sup>147</sup>. Como ha sugerido Short, una paradoja del método científico es que *nunca* logra fijar definitivamente la creencia, que pospone su fijación indefinidamente<sup>148</sup>. La búsqueda de la verdad que anima la vida del científico, por tanto, está maclada con el carácter falible y auto-correctivo del conocimiento, cuyas conclusiones no son absolutas y que avanza lenta pero decididamente a base proponer nuevas hipótesis y de corregir y mejorar lo sabido.<sup>149</sup>

A tenor de lo dicho pudiera parecer que esta exigencia de continua revisión de las propias conclusiones que se pide a la empresa científica es difícilmente trasladable a la vida ordinaria, donde los seres humanos precisan de conocimientos seguros para conducirse en la vida. Sin embargo, esta exigencia sí es trasladable a la investigación empírica *en general*, que también existe y se da en la vida cotidiana. De hecho, tal como ha insistido una y otra vez la epistemóloga Susan Haack, la investigación científica natural está en continuidad con otros tipos de investigación empírica<sup>150</sup>. El físico, el periodista de investigación, el fontanero, el ama de casa, el cristalógrafo de rayos X, el detective, el astrónomo o el etnomusicólogo, “todos investigan alguna parte o aspecto del mismo mundo” y

---

<sup>147</sup> Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.635, 1898.

<sup>148</sup> Cf. T. L. Short, “Peirce on Science and Philosophy”, *Philosophical Topics*, 36/1, 263.

<sup>149</sup> Cf. P. Forster, “Scientific Inquiry as a Self-Correcting Process” [2002], en M. Bergman y J. Queiroz (Eds.), *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*, New Edition [online].

<sup>150</sup> Cf. S. Haack, *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología*, Tecnos, Madrid, 1997, 188-189 y 295.

hacen una conjetura informada acerca de la posible explicación de un fenómeno extraño, comprueban qué tan bien resiste a la evidencia disponible y a cualquier evidencia a la que puedan echar mano más adelante, y luego juzgan si abandonarla o probarla de nuevo, modificarla, ceñirse a ella, o lo que sea.<sup>151</sup>

Hace años, los profesores de física Alan Sokal y Jean Bricmont también subrayaron que la investigación científica es como otros tipos de investigación, en el sentido de que existe una continuidad metodológica entre la ciencia y la vida cotidiana, no una continuidad de resultados, sino una misma actitud racional. La ciencia moderna no tiene una situación privilegiada sino que, simplemente, ha desarrollado más esta actitud racional<sup>152</sup>. Por eso, a lo sumo, lo que distingue a la investigación que lleva a cabo la ciencia natural está más bien en el compromiso sistemático con la crítica y el examen de las opiniones, en los inventos experimentales de todo tipo, en el esfuerzo sistemático para aislar una variable cada vez que se experimenta, el afán de elaborar y desarrollar constantemente instrumentos de medición, el aparato de evaluación estadística y los modelos matemáticos, y —quizá por encima de todo esto— en el compromiso cooperativo y competitivo de muchas generaciones en la empresa de la investigación científica.<sup>153</sup>

El cultivo de la imaginación y la disposición a aprender tienen que ver con capacidades y aptitudes básicas para el espíritu científico. Pero, en lo que respecta a su aplicación, la ciencia no tiene nada que ver con la acción, porque en ciencia nada es vital, nada es inminente y anida en ella una cierta indiferencia ante los resultados inmediatos. De hecho, la investigación científica nunca se cierra, porque todo se

---

<sup>151</sup> S. Haack, “An Epistemologist in the Bramble-Bush: At the Supreme Court with Mr. Joiner”, *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 26/2 (2001), 220.

<sup>152</sup> Cf. A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999, 68-69 y ss.

<sup>153</sup> Cf. S. Haack, “Science as Social? – Yes and No”, en *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, 106-107.

puede repetir pero, sobre todo, “la faceta del método que más contribuye a la revisión constante de sus conclusiones es su naturaleza social”<sup>154</sup>. Esto es, la investigación científica es una empresa social, en la que ningún científico empieza desde cero<sup>155</sup>. Al contrario, el hombre de ciencia se apoya en el trabajo de otros, en parte para ahorrar trabajo, en parte por la convicción de que el debate de las opiniones existentes es un requisito de cualquier investigación, de que —entre todos— quizá llegamos a saber mejor lo que queremos.

Por último, para Peirce, “todo el mundo usa el método científico en un gran número de asuntos”<sup>156</sup> porque, en cierta manera, se ajusta al sentido común<sup>157</sup>. Al fin y al cabo, el método de la observación y el razonamiento no es otra cosa que contrastar empíricamente, con la experiencia real, las propias opiniones e hipótesis, comparándolas con sus resultados experimentales<sup>158</sup>. Este proceder, al final, trae como consecuencia un tipo de acción motivada, es decir, un tipo de acción que se da con lo que suele llamarse *conocimiento de causa*. El fontanero que supone que no sale agua de un grifo porque la tubería está atascada, comprobando dónde está el atasco y arreglándolo, al final actuará sobre este caso particular y sobre otros futuros con un conocimiento apoyado en la experiencia. Sólo dudará cuando su creencia informada no sea aplicable. Por este motivo, nuestras prácticas cotidianas no están lejos de nuestros esfuerzos en ciencia<sup>159</sup>. Diariamente hay investigación porque siempre hay maneras mejores de llevar a cabo toda actividad. En la vida ordinaria —al igual que en

---

<sup>154</sup> T. S. Knight, *Charles Peirce*, 31.

<sup>155</sup> Cf. S. Haack, “An Epistemologist in the Bramble-Bush”, 223.

<sup>156</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

<sup>157</sup> Cf. J. M. Esteban, reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), 97.

<sup>158</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

<sup>159</sup> Cf. S. Kappner, “Why Should We Adopt the Scientific Method? A Response to Misak’s Interpretation of Peirce’s Concept of Belief”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36/2 (2000), 267.

la ciencia— la duda surge cuando nuestras creencias no son aplicables, cuando algo nos sorprende y se resuelve del modo más satisfactorio cuando encontramos soluciones definitivas.

### 1.3.3 Falibilidad e infalibilidad de la ciencia

En rigor, la investigación científica nunca da con una evidencia que confirme la verdad. Pero, aún teniendo en cuenta la naturaleza hipotética y conjetural de las conclusiones obtenidas con el método científico, con todo Peirce considera que es el método más apropiado y seguro para llegar a la verdad. Ciertamente, existe con ello el riesgo de sobrevalorar o absolutizar la actividad científica y —obviando el dato de que en ella se parte de premisas provisionales y revisables— considerar al método científico como un conjunto de reglas que, sí o sí, llevan a la verdad, como si el propio método científico se constituyera en una suerte de punto de vista divino. Sin embargo, “la investigación científica no es un punto arquimédico puesto que el conocimiento que autoriza es falible y, más aún, sus métodos son en sí mismos sujetos a duda y revisión”<sup>160</sup>. No sólo es que las premisas de las que parte el científico sean falibles, es que también lo son sus conclusiones e incluso el mismo método puede mejorarse.

La ciencia, no obstante, sí tiene un tipo de infalibilidad. Peirce la definió como una infalibilidad *eventual*, a largo plazo, apoyada en el poder que tienen los hechos mismos —más que nuestra sola inteligencia— para explicar los acontecimientos y en la capacidad humana de asimilar esta “*ganancia de la experiencia*”<sup>161</sup> a través de la comprensión lógica y vital del por qué de las cosas, de su razón. Es lo que, hasta cierto punto, Peirce resaltaba en un texto asombroso:

El único tipo de predestinación en la obtención de la verdad por parte de la ciencia es una predestinación eventual [...]. Nuestra creencia en

---

<sup>160</sup> R. Westbrook, *Democratic Hope*, 4.

<sup>161</sup> C. S. Peirce, “Chapter 2. Of the Place of Logic Among the Sciences (II)”, *MS 1342*, 2, s. f.

la infalibilidad de la ciencia, que insta por sí sola la sugerencia fatalista, descansa en nuestra experiencia del abrumador poder de racionalización de la experiencia [...]. Es enteramente incierto *cuando* se alcanzará la verdad. Se llegará a ella; pero sólo después de que el investigador haya llegado, primero, a una concepción de la naturaleza de la verdad, y a adorarla como la más pura emanación de Aquello que está creando el universo, y *después*, a un entendimiento del método correcto para absorberla del universo de la experiencia. Se llegará a ella infaliblemente más tarde o más temprano [...]. ¿Qué tan temprano? Y la respuesta es que tan pronto como una lógica sana haya tenido tiempo para controlar las conclusiones [...]. El servicio práctico preciso de una teoría lógica sana consiste en abreviar el tiempo de espera para conocer la verdad.<sup>162</sup>

Por un lado, usando el término “emanación”, en este texto se estaría indicando algo parecido a la teoría clásica según la cual la verdad lógica —la que puede llegar a enunciar un sujeto cognoscente— depende de la verdad ontológica, la adecuación de las cosas con su razón de ser, “la inteligibilidad de todo ente”<sup>163</sup>. Dicho de otra manera, la realidad es cognoscible porque es *criatura*, porque en su ser mismo hay un sentido<sup>164</sup>. Por tanto, la labor de descubrimiento de la verdad que hay en toda investigación lleva a una aceptación implícita de que en la experiencia hay un elemento de razonabilidad y, por tanto, un propósito por el que el mundo ha sido creado. Ciertamente, ningún investigador puede llegar por sí solo a una formulación completa de dicha intención última o verdad ontológica, por lo que más bien debe aceptarla y aspirar a *familiarizarse* con ella<sup>165</sup>. En todo caso, la observación desprejuiciada y el razonamiento lógico en que consisten el método científico, siendo

---

<sup>162</sup> C. S. Peirce, “Logic and Scientific Method”, *CP* 7.78, c.1900.

<sup>163</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, 39.

<sup>164</sup> Cf. J. Pieper, “Verdad de las cosas – un concepto olvidado”, *Universitas*, 7 (1970), 360.

<sup>165</sup> Cf. C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1439.



sólo medios para conocer cómo son realmente las cosas, son los medios que el científico tiene para llevar a cabo su papel en el drama de la creación<sup>166</sup>. El objetivo del investigador, por tanto, no es tanto conocer la verdad en un sentido abstracto, sino hacer de la verdad una parte activa del mundo de la experiencia<sup>167</sup>, a través de la conducta razonable, la comunicación y la expresión del pensamiento. Esto es así porque, si él mismo es criatura, ello implica que todas sus actividades y hasta su misma existencia deben tener un sentido último pero, además, dado que —en algunos aspectos— también él mismo es creador, su esfuerzo consistirá en que todas sus actividades realmente libres y creativas estén en consonancia con ese sentido último de su vida.

En resumidas cuentas, hasta aquí se ha dicho que la actividad humana está regida por fines y que la actividad dirigida por el deseo de aprender se llama “ciencia”. A continuación, se insistió en que la investigación es el modo en que se lleva a cabo la ciencia, que la investigación es principalmente un proceso de aprendizaje que conduce al establecimiento de creencias y que, además, es algo que se da en distintas facetas de la vida humana, pues en todas ellas puede haber búsqueda de la verdad. En lo que queda, se detallará un poco más cómo entender la perspectiva peirceana según la cual la verdad es el fin de la investigación y se expondrán algunas objeciones suscitadas por distintos aspectos de esta concepción.

## 2. La concepción peirceana de la verdad

En esta sección se da cuenta de la noción peirceana de verdad, su desarrollo y algunas de sus implicaciones. Se trata de un tema mencionado con asiduidad entre quienes se acercan al pensamiento de Peirce, pero no siempre estudiado con la suficiente profundidad. Habitualmente, se presuponen cuatro posibilidades. O bien que la

---

<sup>166</sup> Cf. C. S. Peirce, “Immortality in the Light of Synechism”, *CP* 7.572, 1893.

<sup>167</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 185.

verdad es para Peirce una noción de marcado carácter correspondentista (aunque él no lo diga e incluso se oponga a la concepción de la verdad como *copia*). O bien se supone que lo más parecido a una teoría de la verdad a la que Peirce podría aspirar es a una consensual, lo cual *ya* es en si mismo una manera de interpretar la convergencia de opiniones a la que, según Peirce, conduciría la investigación sobre cualquier asunto (aunque no es necesariamente todo lo que tenía que decir Peirce sobre la verdad). Hay quien pone el peso en el requisito coherentista de la verdad y, por último, hay quien defiende que la teoría de la verdad peirceana es incongruente. Se entienden, por tanto, algunas de las dificultades que surgen al intentar delimitar qué era la verdad para Peirce y que incluso han llevado a afirmar que “determinar qué teoría de la verdad sostiene Peirce guiará la interpretación de toda su filosofía”<sup>168</sup>.

Un primer foco de problemas reside en que Peirce nunca pretendió establecer ninguna doctrina de la verdad, sino más bien del *significado*<sup>169</sup>, hasta el punto que una de sus primeras formulaciones del concepto de verdad la dio al intentar aclarar el significado de “realidad”<sup>170</sup>. En segundo lugar, no facilita el asunto su postura reacia a ofrecer definiciones, una posición con la que quería evitar el riesgo de que una palabra fuera “definida por otras palabras, y después por

---

<sup>168</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 119.

<sup>169</sup> Cf. H. S. Thayer, *Meaning and Action*, 89-92.

<sup>170</sup> Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 129; B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, 36. Para Peirce, lo real es el objeto de una proposición verdadera (cf. “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878). Peirce sostuvo esta idea de manera regular, tal como prueba el siguiente texto tardío: “según los principios pragmatistas, *realidad* no puede significar otra cosa excepto la *verdad* de los enunciados en los que se afirma eso real” (“Lecture II (Lectures on Pragmatism)”, *NEM* IV, 162, 1903). No obstante, la distinción entre “real” y “verdadero” tiene, para Peirce, un carácter preciso y definido (cf. voz “Truth and Falsity and Error”, 718).

otras, sin llegar nunca a ninguna concepción real”<sup>171</sup>. Peirce pensaba que, más que definirla, de la verdad había que ofrecer una caracterización pragmática de su papel en actos como la aserción, la creencia y la investigación. Por último, estudiar qué pensaba Peirce acerca de la verdad exige atender al desarrollo que hubo en su pensamiento acerca de dicha noción, tal como ha puntualizado Hookway.<sup>172</sup>

### *2.1 Definición o explicación del concepto de verdad*

En la obra peirceana hay referencias a la verdad desde muy temprano pero, en realidad, Peirce apenas escribió sobre la verdad como *noción*. Su aportación más clara al respecto posiblemente sea la entrada “Truth and Falsity and Error” para el *Baldwin Dictionary* donde se lee que

la verdad es esa concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal hacia el cual una investigación ilimitada tendería a producir una creencia científica; concordancia que la afirmación abstracta posee en virtud del reconocimiento de su imprecisión y unilateralidad.<sup>173</sup>

No obstante, y a pesar de la riqueza en sugerencias de esta definición, todavía hoy sigue tomándose el siguiente pasaje como el *locus* clásico de la concepción peirceana de la verdad:

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

---

<sup>171</sup> C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.423, 1905. Cf. “Sketch of Dichotomic Mathematics”, *NEM* IV, 285, c.1903: una definición real “analiza una concepción”, no otra definición, y contribuye al desarrollo del pensamiento.

<sup>172</sup> Cf. C. Hookway, “Wahrheit und Realität: Putnam und die pragmatistische Auffassung der Wahrheit”, en M. L. Raters y M. Willaschek (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002, 93-116.

<sup>173</sup> C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad.<sup>174</sup>

Como puede observarse, aquí la verdad aparece dentro de un contexto de clarificación pragmática de otro concepto —el de realidad—y no primordialmente como un término del que se ofrece una definición. Pero es que, además, propiamente hablando en la obra de Peirce no hay ni siquiera una teoría de la verdad<sup>175</sup>. Al menos, no una que empiece ofreciendo una definición formal o nominal de lo que es “verdad”. Lo que hay, más bien, es un desarrollo del concepto de verdad al hilo de otros conceptos y una explicación de su papel en actos como la aserción, la creencia y la investigación. En otras palabras, la verdad siempre aparece en la obra de Peirce vinculada con la actividad cognoscitiva porque “lo que sabemos de un concepto, nuestro único acceso a él, es el rol que juega en nuestras vidas cognitivas”<sup>176</sup>.

Tras recibir el influjo de Bain, como se vio en la sección anterior, Peirce pasó a encuadrar al pensamiento en el marco de la investigación. Esta última es una actividad cuyo fin es descubrir la verdad y que se pone en marcha para explicar la aparición de un hecho sorprendente no previsto por las creencias del sujeto y que, por consiguiente, introduce una duda. La propia actividad investigadora culmina *idealmente* con el establecimiento de una nueva creencia, esto es, una nueva disposición general o hábito de acción con el que tratar al hecho sorprendente. Esto significa que el acceso a la verdad se da a través de la creencia-hábito, a través de algo que se considera querido por alguien<sup>177</sup>, y que tan pronto como llegamos a una creencia firme

---

<sup>174</sup> C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

<sup>175</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, vi.

<sup>176</sup> C. Misak, “How Not to Think of Convergence on the Truth”, *The Modern Schoolman*, 76/2-3 (1999), 135.

<sup>177</sup> Este es, en efecto, el significado de *belyfan*, la palabra con la que se designaba en inglés antiguo a la creencia y que, posiblemente, Peirce tenía en mente en una de las versiones del manuscrito “Reason’s Rules” donde alude al “origen teutónico” de *belief* (cf. *MS* 696, 4, c.1902).

dejamos de investigar, pues creer algo es lo mismo que creer que es verdadero<sup>178</sup>. Entendiendo, eso sí, que esa “firmeza” no procede de nuestra voluntad, sino del hecho de que la creencia esté enteramente producida por la experiencia y que, a su vez, produzca acciones auto-controladas. La teoría de la verdad de Peirce, en este sentido, se aplica a las creencias que afirmamos, esto es, las que incorporamos a nuestra vida como resultado de la acción exitosa y también las que añadimos a nuestro cuerpo de creencias como resultado del razonamiento que prepara para la acción futura.

Por tanto, más allá de la dimensión ontológica señalada al final de la sección anterior, para Peirce la verdad es algo vinculado a la actividad de la investigación, se llega a ella desde unas condiciones concretas —realidad razonable, creencias de fondo— y, a la vez, depende de una disposición —el deseo de aprender— y unas aptitudes para el razonamiento y la observación logradas por el sujeto. Todo lo cual parece indicar que una hipótesis, proposición o teoría verdadera sería aquella que, cuando es creída como fruto de la investigación, no puede ser mejorada por ninguna otra investigación adicional y que, por tanto, explicaría cualquier experiencia que se le enfrentara. Parece, por tanto, que en la filosofía de Peirce la verdad no se *define* sino que más bien se *explica* con la fórmula “fin de la investigación”.

En algunas ocasiones, Peirce expresó esta idea diciendo que la verdad es un fin *hipotético*, pues la creencia verdadera es aquella que sería creída en el final ideal hipotético de la investigación. Pero esta formulación obliga a especificar cómo sería ese punto ideal en el futuro donde tendríamos la evidencia completa o en el que seríamos investigadores perfectos. Y conlleva el riesgo de emplear nociones acerca de lo que *hoy* consideramos que es epistémicamente valioso para describir ese estado ideal, que puede que no sirvan para explicar o valorar experiencias o argumentos futuros y que cancelan la posibilidad de adoptar nuevas perspectivas con las que describir lo que vale la pena creer. Por tanto, como sugiere Misak, más que el fin de la

---

<sup>178</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.375, 1877.

investigación, es mejor considerar que la verdad es la propiedad de aquella creencia bien fijada que sería receptiva a toda la evidencia y que respondería a toda experiencia que se le presente. En esta fórmula se evita especificar qué es y qué debe contar como “fin de la investigación” y, además, no se opone a que la investigación pueda terminar prematuramente. Por último, esta formulación no conduce a pensar que lo importante en la verdad es el acuerdo, sino que la creencia que se alcance sea la mejor posible. Una creencia verdadera, por tanto, es aquella que no podría mejorarse y que podría afirmarse siempre.<sup>179</sup>

A grandes rasgos, el tipo de racionalidad que encierra esta concepción es fundamentalmente autocorrectiva y meliorista, en tanto que sostiene que los juicios de la razón son siempre mejorables porque la verdad es el fin que aumenta nuestra capacidad de pensar y perfecciona nuestro entendimiento<sup>180</sup>. Por tanto, desde esta perspectiva finalista o teleológica, quien busca la verdad, lo que quiere es obtener la mejor creencia posible, una que produzca un máximo de expectativa y un mínimo de sorpresa<sup>181</sup>, que sea capaz de predecir un amplio abanico de experiencias posibles y regularice o explique las experiencias contrarias a esa creencia. Peirce supera la posible deriva inmanentista de esta concepción gracias a su máxima pragmática, que exige que un concepto —para serlo— tenga consecuencias reales, sean internas o externas. En ese sentido, la verdad no se queda sólo en un ámbito inmanente, pues genera expectativas. Como mínimo, genera la expectativa de que, quien busca la verdad, acabará con algún tipo de creencia, pues “es una señal de la verdad de una proposición, que aquellos que investigan el problema lleguen a creerla, al menos a largo plazo”<sup>182</sup>. Y la creencia, puesto que es un hábito para la acción,

---

<sup>179</sup> Cf. C. Misak, “How Not to Think of Convergence on the Truth”, 134-135.

<sup>180</sup> Cf. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2.

<sup>181</sup> Cf. C. S. Peirce, “Reason's Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery”, *MS 693*, 166, s. f.

<sup>182</sup> C. Hookway, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, 4.

rompe decididamente el cerco inmanente ideal en tanto que es fuente de acciones que esperan a la reacción —a veces, imprevista e incontrolada— del mundo.

En todo caso, los problemas que aparecen a la hora de definir conceptos fundamentales no son exclusivos de Peirce. En general, arrecian las críticas cada vez que algún filósofo se ha propuesto definir la verdad. Quizá porque, como explica David Wiggins, cuando un concepto —como el de la verdad— “es ya fundamental para el pensamiento humano y dotado desde hace tiempo de un interés autónomo”, no tiene sentido intentar definirlo<sup>183</sup>. En cambio, es mucho más efectivo explicarlo o *elucidarlo*. En la vida diaria las personas no se plantean qué puede querer decir el concepto “verdad”, sino que simplemente actúan presuponiendo que hay cosas ciertas. Ahora bien,

que no precisemos una definición *sustantiva* de la verdad para emprender nuestras investigaciones significa que la verdad no es *la cosa* que buscamos [...] sino la recompensa implícita en la solución de cada problema.<sup>184</sup>

A la verdad se llega respondiendo preguntas, resolviendo problemas y mejorando poco a poco las respuestas hasta llegar a una opinión definitiva. Esta respuesta final es, a la vez, un ideal al que se accede desde la creencia y una esperanza capaz de mover a la mente en sus esfuerzos, y no tanto una cosa o algo que necesariamente vaya a encontrarse en algún momento.

## 2.2 Desarrollo de la concepción

Ahora bien, no basta con creer algo —aunque se llegue a dicha creencia de un modo científico, lógico o incluso espontáneo— para

---

<sup>183</sup> D. Wiggins, “An Indefinibilist cum Normative View of Truth and the Marks of Truth”, en R. Schantz (eds.), *What is Truth?*, De Gruyter, Berlín, 2002, 316.

<sup>184</sup> A. M. Faerna, “El pragmatismo y la pregunta por la verdad”, en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (ed.) *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001, 183.

que sea verdadero, sino que es necesario que esa creencia satisfaga para siempre ciertos fines epistémicos. Por ejemplo, que se compruebe que la creencia realmente predice aquello que explica o que dicha creencia sea creída y aceptada por una comunidad. El joven Peirce pensaba que había una garantía de que la realidad terminaría confirmando lo que nuestras teorías predican. Más adelante, a medida que evolucionó su concepto de realidad, llegó a la conclusión de que nuestras teorías son esencialmente distintas de la realidad, y que esta más bien se encarga de refutarlas. Compete, por tanto, prestar atención a la evolución del concepto de verdad que hay en la obra de Peirce, aunque la exposición que aquí se presenta es forzosamente sumaria.

En sus escritos tempranos (1859-1862), como ha mostrado Chiu, a Peirce le importaba mucho que en cada premisa del conocimiento hubiera un elemento de fe, una serie de suposiciones, como que, por ejemplo, si es obtenida en condiciones “normales” de percepción y razonamiento, una proposición es verdadera y es creída<sup>185</sup>. Más adelante, en las *Cognition Series* (1868-1869) y el *Logic Book* (1872-1873), Peirce sostenía que *realmente* hay una respuesta para cada problema. Bastaba con que se investigara en ello de manera responsable pero, en todo caso, se trataba de una confianza ontológica basada en la homogeneidad entre creencia y realidad, ambas de naturaleza mental. Aproximadamente, entonces, puede decirse que para el joven Peirce la “realidad” es el producto normal de la acción mental<sup>186</sup>, no la causa incognoscible de ella. Con ello, se aseguraba que de toda la realidad puede haber conocimiento verdadero porque la realidad tiene estructura racional. Así, la verdad sería la correspondencia con la racionalidad, el ajuste entre la realidad y la racionalidad.

---

<sup>185</sup> Chi-Chun Chiu, “The Notion of Truth in Peirce’s Earliest System”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 31 (1995), 398.

<sup>186</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.15, 1871.



No obstante, poco a poco, Peirce fue llegando a una concepción de la realidad donde cada vez más se acentúa su aspecto de independencia con respecto al pensamiento. La realidad no puede ser conocida tal como es en sí misma, sino que sólo puede ser denotada por índices<sup>187</sup> y así

el intérprete conecta el índice (la percepción) y su objeto (el estímulo) mediante una creencia en una ley causal; por ejemplo, una teoría. Aunque el juicio es “diferente” de la realidad, “debe aceptarse como verdadero de esa realidad” (CP 5.568, 1901).<sup>188</sup>

Esta evolución se hizo especialmente clara en la reseña de Peirce a la obra *The Religious Aspect of Philosophy* de Josiah Royce (1885). Dado que la realidad es dinámica, ninguna descripción general puede conseguir referirse *actualmente* a ella. Peirce identifica realidad con todo aquello inesperado, que resiste, es forzado o choca con lo previsto y explica que sólo puede ser *indicada*, mediante gestos, entonaciones, miradas, pronombres o, en general, mediante signos que no se caractericen por tener un contenido intelectual sino por su capacidad de dirigir la atención<sup>189</sup>. Por tanto, si a principios de su carrera, el conocimiento para Peirce partía de creencias que daban lugar a nuevas creencias sin llegar nunca a un objeto fuera de la conciencia, en cambio, ahora el conocimiento parte de juicios perceptivos forzados por un objeto real. Es decir, que tenemos conciencia perceptiva directa de cosas externas tomándolas como índices.

Esto no significa que la percepción sea infalible. De hecho, las percepciones no autorizan el conocimiento de sus objetos por ser descripciones exactas e infalibles, sino por que nos son forzadas por una realidad que es independiente de nuestra manera de percibirla. Tal como ha resumido Hookway, en el Peirce post-1885, el concepto de

---

<sup>187</sup> C. S. Peirce, “Prolegomena to an Apology for Pragmaticism”, CP 4.530, 1906.

<sup>188</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 78.

<sup>189</sup> Cf. A. Fumagalli, “El índice en la filosofía de Peirce”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1294.

verdad garantiza un realismo básico sobre sus objetos —pues la verdad de una proposición no se basa exclusivamente en que alguien la cree— y se convierte en un concepto lógico *metafísicamente neutro*, que no dice el modo de ser de sus objetos (si son actuales, posibles, necesarios).<sup>190</sup>

Meyers ha ofrecido un aceptable resumen de lo que fue la evolución del realismo en la obra de Peirce<sup>191</sup>, clave para entender el desarrollo de la noción peirceana de verdad. Vemos así como, en 1872, Peirce afirmaba que no puede haber nada enteramente independiente del pensamiento pues, para pensar en algo enteramente independiente del pensamiento, la mente tendría que “extraerse a sí misma para ese propósito”<sup>192</sup>. Más adelante, alrededor de 1890 sostuvo que si sólo fuéramos conscientes de nuestras propias ideas, no podríamos pensar en eventos pasados, pues solamente seríamos conscientes de nuestras ideas mientras éstas ocurren, en el momento, y no fluyendo en el tiempo. Como resultado, tendríamos tanta dificultad en concebir qué pasa dentro de nuestras mentes como de lo que es externo<sup>193</sup>. Finalmente, tras el cambio de siglo, Peirce afirmará que el *cómo* es representada una cosa no la cambia<sup>194</sup>. En el momento en que

---

<sup>190</sup> Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 141-142. Por supuesto, se trata de la interpretación de Hookway, en modo alguno evidente, como ha señalado Christian Soto al señalar los compromisos metafísicos *realistas* de la teoría de la verdad peirceana. Es decir, que podría haber verdades (como las de las matemáticas o las de la moral) sin correlato aparente en la realidad pero cuya fuerza mueve a aceptarlas y a pensar que son independientes de lo que pensamos y, por ende, reales. Peirce, recuérdese, estaba convencido de la adecuación de la mente al mundo y de su ser especialmente apta para comprenderlo (cf. C. Soto, “Teoría de la verdad evolucionaria en Peirce”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 42/126 (2010), 37 y 39).

<sup>191</sup> Cf. R. G. Meyers, “Peirce’s Cheerful Hope and the Varieties of Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41 (2005), 337.

<sup>192</sup> C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 32, 1872.

<sup>193</sup> Cf. C. S. Peirce, “Notes on the Question of the Existence of an External World”, *CP* 1.36, c.1890.

<sup>194</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *Ethics* (Spinoza), *CTN* III, 86, 1902.

realidad y pensamiento dejan de ser exclusivamente mentales, cada pregunta tiene una respuesta *concebible*, pero Peirce ya no puede demostrar que *deba* tenerla.<sup>195</sup>

Por eso, finalmente, la verdad pasa a ser una esperanza. Aunque, eso sí, es una esperanza que si llega a conocerse, no puede darse al margen de una acción mental, dado que “la esencia de la verdad consiste en su resistencia a ser ignorada”<sup>196</sup>. Esta afirmación resume dos tesis básicas. Por una parte, que la verdad no puede ignorarse porque es inherente al pensar<sup>197</sup>. Pero, por otra parte, muestra que, al hablar de la verdad, Peirce no buscaba justificar una posición o desarrollar una propuesta teórica, sino más bien exhibir una confianza en las capacidades intelectuales del ser humano y en que no importa cuánto nos compliquemos ni el tiempo que se tarde, porque si algo es verdadero terminará siendo descubierto.

### 2.3 *Discusión de la teoría*

La concepción peirceana de la verdad ha recibido abundantes críticas, a pesar de que ni siquiera el mismo Peirce mantuvo intacta su formulación. Esto explica, en parte, el caso de varios intérpretes que, aunque en líneas generales comprenden bien la doctrina peirceana acerca de la verdad, a continuación la critican sin tener en cuenta el desarrollo de la misma ni las razones que llevaron a Peirce a continuar corrigiéndola.

Cualquier recorrido por las objeciones a la teoría de la verdad pragmatista que se precie debe hacer una parada obligatoria en Bertrand Russell. Este filósofo y matemático, a la vez que elogiaba la

---

<sup>195</sup> Más aún, en un manuscrito definió la verdad exclusivamente por su relación con la falsedad. La verdad, ahí, deja en un segundo plano su aspecto de representación de la realidad para pasar a ser aquello que no puede ser refutado (cf. C. S. Peirce, “Sundry Logical Conceptions”, *EP* 2, 284-285, 1903).

<sup>196</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.139, c.1902.

<sup>197</sup> Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 59.

aparición del pragmatismo<sup>198</sup>, fue uno de sus principales detractores<sup>199</sup>. Furibundo opositor a los planteamientos de James, en lo que respecta a Peirce, se quejó de que, de acuerdo con su teoría de la verdad, las creencias de las últimas personas sobre la faz de la Tierra serían las verdaderas, y también de que no habría manera de demostrar si la proposición “el mundo y todo lo que hay en él comenzó a existir hace cinco minutos” es errónea. Sin entrar a fondo en el asunto, frente a la primera objeción cabe recordar que la creencia verdadera no es la creencia última a la que se llegará, sino aquella a la que se llegaría *si* se siguiera la investigación hasta donde fuera fructífera. La segunda objeción, por su parte, propone una hipótesis que en sí misma no es verificable, en tanto que no se diferenciaría en sus consecuencias si fuera verdadera o falsa<sup>200</sup> y, por tanto, creerla no compromete a nada.

Se trata de dos ejemplos de críticas tempranas a la doctrina de Peirce acerca de la verdad que tienen el valor añadido de remitir a otras partes de la obra peirceana. Por esta misma razón, a continuación, se exponen tres discusiones críticas de la teoría de la verdad peircena donde salen a la superficie distintos temas relacionados con el pensamiento de Peirce como pueden ser su entendimiento de la causación final, la dificultad de reunir los matices de la verdad en una sola teoría, el papel de la justificación o la adecuada comprensión de los presupuestos de toda investigación. El panorama que aquí se ofrece es meramente una introducción al debate sobre un conjunto de problemas cuyo desarrollo más amplio excedería el contexto de la exposición del pensamiento de Peirce en que consiste esta investigación doctoral.

---

<sup>198</sup> Cf. B. Russell, *Wisdom of the West*, Doubleday, Nueva York, 1959, 276.

<sup>199</sup> Cf. B. Russell, *Historia de la filosofía occidental* [1945], Espasa Calpe, Madrid, 1994, tomo II, capítulos 29 y 30; *Ensayos filosóficos* [1910], Alianza, Madrid, 1985, capítulos 4 y 5.

<sup>200</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 27-29 y 69-70.

### 2.3.1 Peirce como un correspondentista escondido: Kirkham

En sus escritos sobre la teoría pragmática de la verdad<sup>201</sup>, Richard Kirkham clasifica la de Peirce como no-realista y explica sumariamente que la teoría de la verdad peirceana es consensualista, ya que, según Peirce, “una proposición verdadera es aquella que sería aprobada unánimemente por todas las personas que hubieran tenido suficientes experiencias para juzgarla”<sup>202</sup>. Siendo esta primera declaración en si misma discutible, lo cierto es que, a continuación, este filósofo analítico dibuja cuatro características de la concepción peirceana de la verdad que son aceptablemente fieles a lo que Peirce quiso decir.

En primer lugar, estaría la afirmación de que dos mentes llegarían a la misma respuesta si investigan un asunto, una opinión que, en efecto, Peirce mantuvo desde muy temprano<sup>203</sup> y que intentó demostrar tanto con ejemplos tomados de la ciencia (varios científicos estudiando la velocidad de la luz con distintos métodos llegarían a la larga a las mismas conclusiones<sup>204</sup>) como con ejemplos tomados de situaciones más ordinarias (aunque un asesinato ocurriera delante de un ciego y un sordo, ambos llegarían a una opinión común sobre el hecho<sup>205</sup>). Por tanto,

---

<sup>201</sup> Cf. R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1992, 79-104; voz “Truth, Pragmatic Theory of”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, 478-480.

<sup>202</sup> R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 478.

<sup>203</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lecture on Practical Logic”, *W* 3, 8, 1872: “al menos sobre la mayoría de los asuntos, la suficiente experiencia, discusión y razonamiento llevarán a los hombres a un acuerdo; y otro grupo de hombres, por medio de una investigación independiente con la suficiente experiencia, discusión y razonamiento, será llevado al mismo acuerdo que el primer grupo”.

<sup>204</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

<sup>205</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871.

deja que todo ser humano tenga la suficiente información y ejercite lo bastante el pensamiento sobre cualquier cuestión, y el resultado será que llegará a una cierta conclusión definida, que es la misma que cualquier otra mente alcanzará bajo circunstancias suficientemente favorables.<sup>206</sup>

Aún así, no basta con que se llegue a una conclusión común, porque con todo podría ser incorrecta. Por eso, en segundo lugar, Peirce añade que esta respuesta a la que todos llegarían es la respuesta verdadera. Suponer que hay un resultado destinado en cada investigación equivale a suponer que hay una verdad para cada cuestión<sup>207</sup>, de ahí que “la opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad”<sup>208</sup>.

De esta manera, en tercer lugar, la verdad se materializa en el consenso *sin importar, en principio, el método* que produjo ese consenso, ya que “si se puede producir, del modo que sea, una creencia general que sea perfectamente estable e inamovible, aunque sea a sangre y fuego, hablar de error en tal creencia es totalmente absurdo”<sup>209</sup>. Ciertamente, para Peirce, a la larga sólo el método científico es capaz de asegurar el consenso pero, incluso así, una proposición sobre la que hay acuerdo no es verdadera *porque* se llegó a ella por el método científico, sino que, en cuarto lugar, las proposiciones “son verdaderas porque serían universalmente aceptadas”<sup>210</sup>.

No obstante, así expuesta, esta caracterización entraña graves problemas. El primero es la insistencia de Kirkham en que la teoría de

---

<sup>206</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), CP 8.12, 1871.

<sup>207</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, CP 3.432, 1896.

<sup>208</sup> C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.407, 1878.

<sup>209</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), CP 8.16, 1871.

<sup>210</sup> R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 478.

la verdad peirceana es consensual. Indudablemente, para Peirce, una proposición verdadera generaría a largo plazo una opinión generalmente admitida acerca de ella, pero también es cierto que no es el consenso el que “crea” la verdad, sino que, más bien, podría considerarse como un *signo* de ella, que informa de *un aspecto* de la verdad sin suplantarla. El consenso alrededor de la verdad no es lo que la define sino lo que se *espera* de ella. Tal como ha subrayado Hoopes, mucho antes que el consenso, para el pragmatismo peirceano el *test* definitivo de la seguridad de una opinión no es tanto el acuerdo entre la comunidad de investigación cuanto la consistencia de esa opinión con la lógica de la realidad misma.<sup>211</sup>

Por otra parte, Kirkham está convencido de que cuando Peirce dice que la verdad es “aquello que sería finalmente acordado”, en realidad lo que su doctrina implica —y, por tanto, Peirce debería decir— es que *verdad* equivale a *reflejo fiel de la realidad objetiva*, puesto que si es una sola realidad fija y pública la que fuerza nuestras percepciones “y nos conduce a todos a creencias que la reflejan con precisión, somos *ipso facto* conducidos a coincidir entre nosotros”<sup>212</sup>. A la larga, las únicas proposiciones en las que todo el mundo coincidiría —las proposiciones verdaderas— son aquellas que reflejan exactamente la realidad. Esto ocurre porque, para Kirkham, “la teoría de la verdad de Peirce sólo es plausible porque es parasitaria de otra teoría de la verdad escondida: la verdad como correspondencia con la realidad”<sup>213</sup>. Por tanto, según Kirkham, no se entiende que Peirce establezca que “es verdad” equivale a “sería eventualmente acordado por todos los que tienen experiencias relevantes”, y menos aún que sostenga que la realidad es un constructo de la comunidad de mentes humanas, ya que, en teoría, la realidad no es construida por las distintas opiniones sino que ella misma construye, como una de sus consecuencias, las opiniones.

---

<sup>211</sup> Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 34.

<sup>212</sup> R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 83.

<sup>213</sup> R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 83.

Posiblemente, en este punto, sería necesaria una comprensión más profunda de lo que significa “ser pensado” en el sistema peirceano. Cuando Peirce escribe que “todo lo que se piense que existirá en la opinión final es real, y nada más”<sup>214</sup>, no se refiere tanto a que los humanos *decidimos* lo que es real, sino a que la opinión final será una opinión general sin las arbitrariedades del pensamiento individual y que, por tanto, la realidad expresada en esa última opinión no comparecerá tal como me afecta a mi o a ti, sino tal como afectaría a cualquiera. Además, para Peirce, la mente y el pensamiento no son meramente privados, sino que son algo “externo”, que permea la realidad natural y humana, de suyas inteligibles. Sin entrar en la cosmología evolutiva peirceana<sup>215</sup>, sí cabe recordar que para Peirce el universo tiene un orden lógico<sup>216</sup> —que ha ido conformándose a partir de un primer momento de azar e indeterminación— y funciona de acuerdo a leyes que, al no estar fijadas desde siempre, permiten el crecimiento continuo del universo y, en sí mismas, son resultado de la ley de la mente, “la tendencia de las cosas a adquirir hábitos”<sup>217</sup>. Sobre todo en sus primeros escritos, Peirce consideró que —más que la causa o el efecto del pensamiento— “lo real” es esta ley misma de la mente, un hecho objetivo, vivo y operante que determina al pensamiento pero no es determinado por él.<sup>218</sup>

Por tanto, aunque Peirce insiste en que “realidad es ese modo de ser en virtud del cual la cosa real es como es al margen de lo que

---

<sup>214</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871.

<sup>215</sup> Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 52-57.

<sup>216</sup> De hecho, según Peirce, la realidad entera es signo, una realidad que significa la intención de un Creador que razona y opera con una lógica tal que sus conclusiones se expresan en realidades vivas, y así “el universo es un gran representamen, un gran símbolo del propósito de Dios, cuyas conclusiones resultan en realidades vivientes” (C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.119, 1903).

<sup>217</sup> C. S. Peirce, voz “Uniformity”, en J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, 731.

<sup>218</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lecture on Practical Logic”, *W* 3, 8-9, 1872.



cualquier mente o colección determinada de mentes pueda representar que es”<sup>219</sup>, también es cierto que, si todo lo que hay tiene naturaleza mental, parecería que, después de todo, la realidad no es independiente de la mente<sup>220</sup>. Ahora bien, eso no implica que sea cierto, con Kirkham, que “realidad es lo que se *dice* que existe o es el caso en aquellas proposiciones con las que todos [...] estarían de acuerdo”<sup>221</sup>. La realidad como tal es independiente de cualquier perspectiva, pero la realidad *expresada* en la opinión final —si es que alguna vez se llegara a tal opinión— sería la realidad *conocida exhaustivamente*. Por tanto, esa realidad expresada debería ser fruto de una labor continuada de investigación, corrección, cooperación, interacción, desarrollo de hábitos y trabajo disciplinado por enunciar opiniones que, por un lado, se esfuercen por basarse en una realidad común y compartida y, por otro, contribuyan a hacer de la realidad algo cada vez más inteligible. Por tanto, “realidad” no es cualquier cosa que se dice accidentalmente en ese consenso último. La aproximación de las opiniones individuales a la opinión final es una aproximación a la opinión que cualquiera debería tener sobre un asunto. Esa última opinión informaría de lo que es verdaderamente real no sólo porque lo refleja sino porque expresaría una realidad compartida, que ha llegado a ser significativa para todo el mundo. Por tanto, cuando Peirce afirma que la realidad “es pensada”, está diciendo tanto que tiene naturaleza mental como que puede ser conocida, que no hay realidades incognoscibles, pues “*cognoscibilidad* (en su más amplio sentido) y *ser* no sólo son lo mismo metafísicamente, sino que son términos sinónimos”<sup>222</sup>.

De todas maneras, el problema más serio de la caracterización de Kirkham proviene de su errónea comprensión de lo que es la

---

<sup>219</sup> C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718.

<sup>220</sup> R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 84.

<sup>221</sup> R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 84.

<sup>222</sup> C. S. Peirce, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, *CP* 5.257, 1868

causalidad final en Peirce. Según la interpretación de Kirkham, no sería la realidad la que fuerza nuestras percepciones sobre ella, sino que son las personas que *ya* están en posesión de la opinión final sobre la realidad las que influyen y sustituyen a la realidad misma a la hora de forzar las creencias sobre ella, dado que “en la teoría social de la realidad, [la realidad] es una idea en las mentes de aquellos que ya han alcanzado la opinión final la que causa que aquellos que todavía no la han alcanzado tengan ciertas percepciones”<sup>223</sup>. Kirkham apoya esta interpretación en algunos textos tempranos en los que Peirce sostendría que la realidad es una construcción humana<sup>224</sup>. Pero lo cierto, como se apuntó más arriba, es que con esto lo único que Peirce quería subrayar es que lo real, siendo independiente de perspectivas particulares, siempre es de la naturaleza del pensamiento. Como Kirkham no encuentra evidencia textual para defender que aquellos que tienen la opinión final determinan las percepciones de los que no han alcanzado tal opinión, termina por ofrecer una conclusión más moderada, a saber, que la acción causal de la opinión final es la acción de un territorio hipotético sobre uno actual.<sup>225</sup>

Ciertamente, la teleología que exhibe Peirce es un poco *sui generis*, en tanto que admite una variedad de formas por las que la causa final puede ejercer su influencia. De hecho, hasta llegó a inventar un término nuevo para designar este proceso, pues “si teleológico es una palabra muy fuerte para aplicar [a los procesos naturales con un carácter irreversible], inventemos la palabra *finios*, para expresar su tendencia hacia un estado final”<sup>226</sup>. En la teleología de Aristóteles, todos los procesos (mutables y dinámicos) están gobernados por una forma fija. La *finiosidad* de Peirce, en cambio, afirma que las formas de la evolución se fijan históricamente, porque

---

<sup>223</sup> R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 479.

<sup>224</sup> Cf. C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 31, 1872: “no hay nada extraordinario en decir que la existencia de realidades externas depende del hecho de que la opinión finalmente se instalará en la creencia acerca de ellas”.

<sup>225</sup> Cf. R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 479.

<sup>226</sup> C. S. Peirce, “Habit”, *CP* 7.471, c.1898.

al principio había caos<sup>227</sup>. La realidad misma no es un despliegue de algo que ha estado ahí desde el principio, sino un despliegue gradual por creación continua<sup>228</sup> que tampoco tiende necesariamente a un límite fijado en el futuro, a algo así como una realidad “terminal”. De hecho, para el Peirce maduro, la característica principal del universo es un desarrollo sinfín que conjuga regularidad y diversidad. En si misma, esta característica es una tendencia, un hábito, pero que no lleva a un estado último estable, pues todo hábito tiene como meta su propia tendencia a crecer y a ser cada vez más regular.

Desde muy temprano, Peirce indicó que, sobre cada cuestión, aunque se partiera de los antecedentes más variados, habría una conclusión destinada a la que se llegaría si la investigación continuara lo suficiente. Del mismo modo que las realidades externas generan una diversidad de observaciones distintas que terminan confluyendo en una única opinión gracias a la capacidad humana de abstraer las diferencias individuales y llegar a una concepción que capta lo común, Peirce creía que era inevitable que cualquier investigación —si se lleva a cabo con honestidad e inspirada por el deseo de aprender la verdad— llegase a las mismas conclusiones, pues al fin y al cabo la realidad en la que se indaga es una.

Sólo es en este sentido que Peirce hablaba de una conclusión “destinada”, esto es, de un resultado único que no puede evitarse<sup>229</sup>. Esta conclusión es la causa final que justifica el *para qué* de la investigación, pero en modo alguno puede entenderse como un resultado conocido o fijado de antemano, y menos aún como una cierta realidad futura que fuerza a la realidad pasada a ser igual que ella. En primer lugar porque, como ya se apuntó, para Peirce la realidad “real” no es algo establecido sino precisamente el espacio en

---

<sup>227</sup> Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Reclamation of Teleology”, 107.

<sup>228</sup> Cf. G. Debrock, “La información y el regalo de Peirce al mundo”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1341.

<sup>229</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 44, 1872; “Of Reality”, *W* 3, 49, 1872; “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407 nota original, 1878.

el que se observa crecimiento. Como ha dicho Colapietro, en Peirce la naturaleza es fuente de *alteración*, de producir cosas que *no* son ella, cosas que se convierten en cosas que no eran<sup>230</sup>. En segundo lugar porque, al contrario de lo que da a entender Kirkham, la causa final no se reduce en Peirce a ser una causa eficiente. Siguiendo la interpretación de Kirkham, parecería que la opinión última sólo puede funcionar como causa final de un modo muy concreto, a saber, que

las mismas percepciones que causaron que este grupo llegara a la opinión final fueron forzadas en ellos, *en una dirección cronológica al revés*, por una conclusión final que, en el momento en que tenían las percepciones, aún no habían alcanzado.<sup>231</sup>

Ahora bien, este aspecto de “causación al revés”, donde el futuro *causa* el pasado, ni siquiera se corresponde con la teleología clásica pues, a decir de Short

la teleología clásica no supone que el futuro influye el presente (la así llamada “causación inversa”) [...]. Lo que supone es que es más probable que se realicen ciertos tipos de resultados antes que otros, que estas mismas posibilidades son causas de los procesos por los que ellas tienden a actualizarse.<sup>232</sup>

La causa final no es un futuro particular ni ejerce una fuerza compulsiva, sino que es un mero tipo, una posibilidad no actualizada, que explica que el orden emerja del caos<sup>233</sup>. Puede haber una tendencia aunque esta nunca llegue a completarse, porque la teleología

---

<sup>230</sup> Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Reclamation of Teleology”, 107.

<sup>231</sup> R. L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, 85. Este autor incurre en el error de pensar que, para Peirce, hay un conjunto de percepciones privilegiadas sobre un asunto de las que procede la opinión final acerca del mismo. Nunca se insistirá lo suficiente en que —de alcanzarse dicha opinión— procedería de *cualquier* percepción sobre el asunto.

<sup>232</sup> T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, en M. Shapiro (ed.), *The Peirce Seminar Papers. Essays in Semiotic Analysis*, Berghahn, Nueva York, vol. 4, 1999, 116.

<sup>233</sup> Cf. T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, 122.

no implica *progreso* hacia un objetivo fijado y determinado, sino simplemente un proceso que actualiza posibilidades siempre en potencia en el presente<sup>234</sup>. Por otra parte, el propio Peirce se distancia de esta idea estrecha de causa final como camino hacia un estado terminal cuando escribe que

debemos entender por causación final aquel modo de poner por obra hechos según el cual una descripción general del resultado es obligatorio que se realice con total independencia de cualquier obligación que tenga de realizarse de este o aquel otro modo particular; y aunque los medios pueden adaptarse al fin. El resultado general puede realizarse una vez de una manera, y otra vez de otra. La causación final no determina de qué modo particular se ha de llevar algo a cabo, sino solamente que el resultado debe tener un cierto carácter general.<sup>235</sup>

La causa final no determina de qué forma particular se logrará un resultado general. Tan sólo determina que ese resultado tendrá cierto carácter general que podría obtenerse por diferentes vías. La causa eficiente, por el contrario, sí produce un efecto individual, produce eventos<sup>236</sup>. Dicho con otras palabras, la causa final *no* es una causa eficiente que trabaja hacia atrás en el tiempo. La causa final es un tipo de general y, por serlo, es indeterminada aunque realmente eficaz, pues relaciona, gobierna y exige los fenómenos particulares que dirige por la mera atracción que estos experimentan hacia un estado de cosas ideal. Precisamente en esto reside la riqueza del realismo peirceano, en que admite la realidad de las leyes y los principios generales como algo *operativo* en lo que tiene lugar —su

---

<sup>234</sup> Cf. T. Short, “Teleology and Linguistic Change”, 155.

<sup>235</sup> C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.211, 1902.

<sup>236</sup> Cf. C. Hynes, “Fin de la investigación y causalidad final en Peirce”, en P. García y A. Massolo (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia: Selección de trabajos de las XX Jornadas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2010, 288.

tendencia a comportarse de modo razonable— pero que *no es lo que hace que tenga lugar*<sup>237</sup>.

Así se llega al último punto que la interpretación de Kirkham lleva a analizar y que tiene que ver, precisamente, con su clasificación general de la teoría de la verdad peirceana como no-realista o cuasi-realista. Según Kirkham el pragmatista es, sobre todo, un minimalista acerca de la verdad para el que los hechos no afectan al valor de verdad de una proposición, dado que la coordinación entre la verdad y la realidad es de naturaleza “incidental”<sup>238</sup>. Pero, de hecho, tanto Peirce como James *sí* eran realistas. A su modo, cada uno asumía que las cosas reales tienen consecuencias o efectos reales que no dependen de nosotros. De hecho, para Peirce, la relación entre la realidad y la proposición verdadera que lo representa no puede ser incidental, ya que tiene que haber una *incidencia real* del objeto sobre el signo que lo haga verdadero, esto es, “debe haber una acción del objeto sobre el signo que haga al último verdadero. Sin eso, el objeto no es el objeto del representamen”<sup>239</sup>.

Peirce insistía que en filosofía lo que estudiamos es la *concepción* de la realidad, tratamos con la realidad como un término que tiene sentido racional<sup>240</sup>. Como es sabido, la manera que Peirce establece para entender un concepto es a través de sus consecuencias en la experiencia, ya sea interna o externa. En el caso de “realidad”, para Peirce, este concepto tiene como consecuencia el producir opiniones provisionales que, a la larga, superan el desacuerdo hasta convertirse en creencias estables. No hay, por tanto, un pacto comunitario que decide qué es “realidad” ni una indiferencia de los hechos respecto a qué sea verdad, tal como interpreta Kirkham. Peirce

---

<sup>237</sup> Cf. P. Weiss, “Charles S. Peirce, Philosopher”, en R. J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, 127.

<sup>238</sup> Cf. R. L. Kirkham, voz “Truth, Pragmatic Theory of”, 480.

<sup>239</sup> C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 380, 1906.

<sup>240</sup> Cf. J. Dewey, “The Pragmatism of Peirce”, *MW* 10: 71-78, 1916.

nunca puso en cuestión que lo real es aquello cuyas características son independientes del modo en que las pensemos<sup>241</sup> y que el mundo que nos interesa tiene “esta peculiaridad: que *las cosas no son tal cómo elegimos pensarlas*”<sup>242</sup>. Lo que sí subrayó es que la actividad humana otorga significado a una definición abstracta y que, por tanto, la idea que nos hacemos de la realidad adquiere mayor significatividad a través de nuestras prácticas comunitarias de investigación y comunicación. Es un detalle sutil que, para terminar, supo ver muy bien Dewey cuando escribía que según Peirce

es sólo el resultado de la investigación persistente y compartida lo que nos permite dar significado inteligible en lo concreto a la expresión «caracteres independientes de lo que cualquiera pueda pensar que son».<sup>243</sup>

### 2.3.2 La verdad como ideal regulativo: Bontekoe

Kirkham no es el único en malinterpretar, en parte por no atender al contexto ni al conjunto de su pensamiento, las palabras de Peirce. También entre los intérpretes más afines al pragmatismo se ha deslizado una lectura de la verdad peirceana como “ideal regulativo” de la investigación que está lejos de ser evidente.

La palabra “regular” tiene varias acepciones. Como adjetivo, califica tanto los fenómenos naturales como las actividades humanas, que pueden suceder o se pueden llevar a cabo de un modo regular o irregular, uniforme o desordenado, estable o variable. Como verbo, “regular” tiene que ver con medir, sistematizar o aplicar un patrón a una realidad. Ambos sentidos se funden con cierta laxitud en el uso que, dentro del ámbito académico angloamericano, tiende a hacerse de la noción de “ideal regulativo”, ya que se interpreta que un ideal

---

<sup>241</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.405, 1878.

<sup>242</sup> C. S. Peirce, “Practical Logic”, *W* 2, 355-356, 1869-1870.

<sup>243</sup> J. Dewey, “The Pragmatism of Peirce”, *MW* 10: 78, 1916.

regulativo es simplemente una asunción, una suposición o algo que funciona por defecto.<sup>244</sup>

(a) *justificación y objetivos próximos*

Así, por ejemplo, siguiendo a Misak, Westbrook llega a la conclusión de que es una tesis peirceana el que “la verdad es un ‘ideal regulativo’”<sup>245</sup>. Sin embargo, ninguno de los dos desarrolla la idea más allá de su enunciación y de una referencia bibliográfica<sup>246</sup> que les conduciría a distinguir entre lo irrealizable y lo utópico, poniendo a la verdad en el primer vagón, como algo inalcanzable que, sin embargo, mantiene la investigación abierta. Mientras que un proyecto utópico se concibe como algo en principio realizable pero, de hecho, no realizado, de un ideal regulativo “no se piensa que sea realizable. Su rol es establecer una dirección y proporcionar un foco de crítica para los acuerdos actuales”<sup>247</sup>.

Parker se suma a ellos cuando afirma que la semiótica de Peirce implica el ideal regulativo de verdad como el final de la semiosis<sup>248</sup>. Hausman habla de la convergencia en la opinión final como ideal regulativo del pensamiento<sup>249</sup>. Igualmente, Hookway ha venido a decir que el Peirce post-1880 dio a su teoría de la verdad un estatus regulativo, pues transformó la convergencia de opiniones —que hasta ese momento consideraba como algo “destinado”— en una esperanza.

---

<sup>244</sup> Cf. S. D. McKeever y M. Ridge, *Principled Ethics: Generalism as a Regulative Ideal*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 113-114.

<sup>245</sup> Cf. R. Westbrook, *Democratic Hope*, 46.

<sup>246</sup> Cf. D. Emmet, *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's, Nueva York, 1994.

<sup>247</sup> C. Misak, *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, Londres, 2000, 98.

<sup>248</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, 198.

<sup>249</sup> Cf. C. Hausman, *Charles S. Peirce Evolutionary Philosophy*, 134.



Es decir, *esperamos* que convergeremos en la verdad si investigamos bien y prolongadamente o, lo que es lo mismo, “es racional para alguien afirmar que  $p$ , o investigar  $p$ , sólo si para él es racional esperar que cualquiera que investigara  $p$  (largo y bien) fuera destinado eventualmente a llegar a una creencia estable en  $p$ ”<sup>250</sup>.

En realidad, la convergencia para Peirce tiene que ver primordialmente con el carácter *público* de la experiencia, que “afecta, o puede afectar, aproximadamente a cualquiera en el mismo sentido, y por ello las conclusiones de diferentes investigadores tenderán a ser similares”<sup>251</sup>. Es cierto que, en sentido estricto, la *sola* tendencia a converger puede no ser un criterio suficiente para reconocer la verdad, ya que por distintas causas (históricas, sociológicas), las personas pueden confluír en opiniones bien establecidas, pero erróneas. Ahora bien, como ha indicado Kinouchi<sup>252</sup>, en los últimos trabajos de Peirce, el valor principal de la convergencia es *heurístico*, *no regulativo*: es el modo en que Peirce interpreta el acuerdo. Según Kinouchi, la hipótesis de la convergencia consiste en una idea obtenida por medios abductivos. Ni fue deducida desde primeros principios atribuidos a la naturaleza humana ni fue inducida examinando casos particulares, sino que es una hipótesis plausible y atractiva que explica el proceso por el cual se forma la opinión destinada a ser finalmente aceptada (y también, podría añadirse, proporciona una hipótesis admisible sobre cómo se ha llegado a los consensos actuales).

Por otra parte, el punto de vista que afirma que la verdad misma es para Peirce un ideal regulativo conlleva una serie de complicaciones quizá no suficientemente advertida por sus defensores. Para empezar, alcanzar la verdad no *termina* la investigación —a menos que se llegue a la Verdad completa—, ya que la verdad

---

<sup>250</sup> Cf. C. Hookway, “Truth, Reality, and Convergence”, 136.

<sup>251</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 80.

<sup>252</sup> Cf. R. Kinouchi, “The Abduction of Convergence (with preliminary remarks on knowledge *a posteriori*)”, Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 22.VI.06, texto mecanografiado, 7.

accesible al ser humano es siempre parcial. No obstante, para Peirce, el deseo de buscar y forjar esa completa Verdad es la “vocación” y tarea natural de los seres humanos en tanto que seres activos y pensantes, de ahí que la manera de relacionarnos (mediante la expresión) entre nosotros y con la realidad tenga una finalidad bien definida. Tal como escribía Peirce en 1904

el propósito de todo signo es expresar "hechos" y, al unirse con otros signos, acercarse tanto como sea posible a la determinación del interpretante que sería la *Verdad perfecta*, la Verdad absoluta, y como tal (al menos podemos usar este lenguaje), el Universo mismo.<sup>253</sup>

En este texto, Peirce indica que la Verdad, con mayúscula, sería el universo total del ser —la realidad misma, podría decirse—, que incluye tanto los objetos como sus cualidades, y al que nunca podemos acercarnos de una forma que no sea limitada y parcial, en tanto que “la verdad del hombre nunca es absoluta, porque la base del Hecho es la hipótesis”<sup>254</sup>. Sin embargo, nuestras sucesivas interpretaciones contribuyen a *determinar* esa Verdad perfecta, es decir, ayudan a la creación de la Realidad, porque esta también incluye a los seres humanos y está en gran medida constituida por sus actividades. Esa Verdad perfecta no puede conocerse todavía, en parte, porque no está *acabada* sino que está esperando a ser determinada. Pero eso no significa que esta verdad —ontológica o, también, substancial— esté fuera de toda experiencia posible, sino sólo de la experiencia *actual*.

Ciertamente, en nuestras prácticas cognoscitivas efectivas, la verdad y la falsedad están limitadas al universo de discurso<sup>255</sup>, a aquellas realidades que podemos conocer, expresar, y de las que podemos llegar a creer algo, esto es, a aquellas realidades en torno a las cuales podemos adquirir hábitos de acción. En ese sentido, el mismo Peirce afirmaba que verdad y falsedad sólo pueden entenderse

---

<sup>253</sup> C. S. Peirce, “New Elements”, *EP* 2, 304, 1904.

<sup>254</sup> C. S. Peirce, “Private Thoughts principally on the conduct of life”, *W* 1, 7, 1854?

<sup>255</sup> Cf. C. S. Peirce, “Minute Logic”, *CP* 6.351, 1902-1903.

en términos de duda y creencia<sup>256</sup> y, por tanto, como algo que adquiere su significado como objeto de experiencia y verificación posible<sup>257</sup>. No obstante, que *actualmente* sólo podamos conocer de este modo la verdad no implica que sea todo lo que hay en este concepto, por más aparentemente trivial que sea lo que el concepto indica<sup>258</sup>. Aspiramos a conocer la realidad tal como es y contribuimos a su desarrollo mediante nuestras actividades creativas, entre las que se encuentra la actividad del pensamiento, presente en las sucesivas comprensiones o interpretaciones de esa realidad que se van afianzando en la investigación y corrigiendo en comunidad.

Considerar a la verdad como el ideal regulativo de esta actividad hace de ella una noción fuera de toda experiencia posible. Con ello, parece no tener donde apoyarse aquella “alegre esperanza” que anima a los seguidores de la ciencia a confiar en que la investigación llegará seguro a una solución en cada cuestión en que se aplique<sup>259</sup>. Ciertamente, esto no borra a la verdad del horizonte de la investigación, en parte porque sigue siendo una asunción de toda actividad investigadora racional, en parte porque —de la misma manera que para el Peirce maduro el diamante *es* duro aunque actualmente nadie lo raye— “una creencia que *fuera* la mejor creencia a la que pudiera llegar la investigación es verdadera, tenga o no la investigación la posibilidad de llegar a ella”<sup>260</sup>.

Lo que ocurre es que, como la aspiración a obtener la respuesta correcta sigue estando presente en todo aquel que investiga, quien sostiene que la verdad es irrealizable tiende a subordinar su búsqueda a la consecución de objetivos locales más asequibles. Es la

---

<sup>256</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.416, 1905.

<sup>257</sup> Cf. B. Altshuler, “Peirce’s Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, 42.

<sup>258</sup> Como bien apunta Polo, la verdad es aquello que tiene la capacidad de hacer *más* presente a lo conocido y de provocar que “me vaya en algo” el averiguarla (cf. L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2003, 249).

<sup>259</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

<sup>260</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 69. La cursiva es mía.

consecuencia a la que, inevitablemente, llega Misak cuando sostiene que aspirar a la verdad equivale a aspirar a objetivos particulares tales como la adecuación empírica, el poder predictivo, conseguir una guía fiable para la acción o entender cómo funcionan las cosas y a nosotros mismos. La creencia verdadera sería la creencia que mejor satisface esos y otros objetivos particulares en la investigación<sup>261</sup>, de manera que

[cuando creemos e investigamos] aspiramos a conseguir creencias que sean fructíferas, que encajen con la evidencia, que tengan poder explicativo y predictivo, que sean consistentes con otras creencias bien fundadas, y así sucesivamente. Si una creencia fuera tal que [...] cumpliera todos los objetivos locales de la investigación, entonces no hay nada más que podamos pedir de ella — sería verdadera. “Verdad” [...] incluye todos los objetivos locales de la investigación. Si los objetivos locales estuvieran satisfechos para siempre, entonces el objetivo de la verdad estaría también satisfecho.<sup>262</sup>

Ciertamente, si una proposición es verdadera, se entiende que cumplirá todos nuestros fines cognitivos. Lo que cuesta es asumir que la satisfacción de dichos objetivos sea *todo* lo que hay en el concepto de verdad. Especialmente cuando Misak explica que uno de los compromisos que adquiere quien cree algo es a estar preparado para *justificar* su afirmación ante los demás y ante si mismo<sup>263</sup>. Si bien, por una parte, esta tesis puede dar pie para una interesante explicación de la naturaleza social del conocimiento<sup>264</sup>, por otro lado, parece que

---

<sup>261</sup> Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 1, 54 y 61.

<sup>262</sup> C. Misak, “Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy”, *Journal of Speculative Philosophy*, 18/1 (2004), 14.

<sup>263</sup> Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 94; *Truth and the End of Inquiry*, 192.

<sup>264</sup> Así lo ha hecho Talisse, cuando resume en cinco puntos la base conceptual de su “epistemología popular”: (1) creer que *p* es mantener que *p* es verdadero; (2) mantener que *p* es verdadero es mantener que está basado en las mejores razones, evidencias y argumentos; (3) mantener que *p* está así basado es incurrir en la obligación de articular las razones, evidencias y argumentos de cada uno cuando se es requerido a hacerlo; (4) articular las razones propias es entrar en un proceso social

puede deslizarse fácilmente hacia un discurso al estilo de autores como Rorty. Este considera que —puesto que la verdad es, según él, una noción absoluta— el término “verdadero” es indefinible y ninguna teoría de la verdad es posible<sup>265</sup>. Más aún, para Rorty, sólo puede pensarse que la verdad es el objetivo de la investigación si es un objetivo *fijo*, tal como alcanzar a conocer las propiedades intrínsecas que posee una cosa al margen de toda representación de ella<sup>266</sup>. Dado que esta verdad *fija* es inalcanzable, el objetivo de llegar a la verdad es igual a la esperanza de justificar nuestra creencia ante el mayor y más grande número de públicos posible. De esta manera, lograr una justificación que sea persuasiva y que, de hecho, convenza y gane adeptos se convertiría en el mejor criterio para saber si algo es verdadero.

Es cierto que, como se vio antes, el llegar a esa Verdad perfecta y fijada en el sentido rortyano, era para Peirce un objetivo de todo ser pensante. Pero en modo alguno se trataba de un objetivo no-relativo dado que, en parte, es nuestra misma actividad comunicativa la que configura esa Verdad, puesto que esa Verdad perfecta es un interpretante compuesto por signos que no se unen por sí solos, sino que hace falta un pensamiento que los conecte para que sean significativos. En todo caso, aunque la verdad realmente fuera algo irrealizable —cosa que no es evidente—, la consecución de objetivos próximos no tiene para Misak el regusto nitzscheano de Rorty, ya que para que una creencia sea verdadera, no basta con que *ahora* pueda aducir su poder persuasivo o convincente, sino que tendría que ser

---

de intercambio de razones; y (5) meterse en procesos sociales de intercambio de razones es adoptar, al menos implícitamente, ciertas normas cognitivas y disposicionales relacionadas con el carácter epistémico de cada uno (cf. R. Talisse, “A Folk Epistemic Justification of Democracy”, congreso *Truth and Public Space*, 21-23 septiembre 2005, Bruselas).

<sup>265</sup> Cf. R. Rorty, “Introduction”, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, 2-3.

<sup>266</sup> Cf. R. Rorty, “Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, en *Truth and Progress*, 39.

capaz de conseguir esos objetivos de forma indefinida, para todo el mundo y “encajar con toda la experiencia que estuviera disponible”<sup>267</sup>. Este matiz recalca que la verdad *buscada* va más allá de la verdad *disponible* en un momento particular y subraya que, si bien la posición peirceana no desvincula la verdad de la investigación —que acontece en un contexto histórico y sociocultural concreto—, tampoco ata la verdad al resultado de investigaciones particulares<sup>268</sup>. El mismo concepto de verdad es necesario “para distinguir entre una creencia que es adecuada basándose en la evidencia y argumentos disponibles, y una creencia que *sería* adecuada si estuvieran disponibles toda la evidencia y argumentos”<sup>269</sup>. Con esto, además, se realza el aspecto positivo del falibilismo peirceano, pues si bien en el ámbito teórico nunca podemos llegar a la certeza absoluta (que sería el resultado de saber que tenemos una creencia permanentemente asentada y no-revisable), en la vida práctica podemos alcanzar una certeza *substancial* en aquello que no dudamos.<sup>270</sup>

(b) *consistencia y coherencia*

En todo caso, pudiendo ser muy ciertas todas estas aseveraciones, aún queda por resolver si la verdad misma es un ideal regulativo, puesto que no parece que ninguno de sus promotores analice en serio las consecuencias de esta hipótesis. Quizá el único autor que se haya atrevido a definir y a argumentar por qué la verdad es un ideal regulativo es Ron Bontekoe<sup>271</sup>. Este filósofo parte de dos suposiciones, según él, peirceanas y también de uso común en la

<sup>267</sup> C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 95.

<sup>268</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 2 y 41.

<sup>269</sup> C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 18. La cursiva es mía.

<sup>270</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 54.

<sup>271</sup> Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 13/4 (1999), 240-256.

práctica científica. A saber, que la ciencia —en expresión de Polanyi— trabaja con conocimientos tácitos, asumiendo que descubre la realidad y que, con ello, contribuye al crecimiento de la verdad, su objetivo último *ideal*<sup>272</sup>; y que, en segundo lugar, esta verdad buscada es la que da conocimiento de la realidad *total*. Tras pasar revista a las principales teorías de la verdad (redundancia, coherencia, pragmática y correspondencia), Bontekoe sostiene, siguiendo a Davidson<sup>273</sup>, que la verdad es un concepto tan elemental que sólo es explicable relacionándola con otros conceptos. En este punto, su propuesta es que la mejor manera de entender la verdad es asociándola a lo que Kant llamó “idea regulativa”. Para Kant, el uso regulativo de una idea significa que dicha idea, estando fuera de toda experiencia posible, sin embargo unifica y extiende los conceptos a los que se aplica.<sup>274</sup>

Así, en efecto, según Bontekoe la verdad nunca puede alcanzarse, pues —siguiendo al Putnam de *Razón, verdad e historia*— la verdad es un tipo de coherencia última ideal de nuestras creencias entre ellas y con nuestras experiencias actuales y posibles, que exige una interdependencia entre nuestras creencias tal que sólo puede darse en unas condiciones epistémicas imposibles de conseguir. Por tanto, la tarea de buscar la verdad nunca puede completarse.<sup>275</sup>

Desde esta posición coherentista con respecto a la verdad, Bontekoe sostiene que los múltiples cambios de paradigmas y el progreso en ciencia, por ejemplo, se explican desde la aspiración a esa coherencia *ideal*, que se consigue “eliminando inconsistencias entre nuestras creencias, y así promoviendo su coherencia”<sup>276</sup>. La verdad, en este sentido, no es tanto algo que se *descubra*, cuanto una idea que regula los distintos objetivos intermedios que la ciencia persigue en

---

<sup>272</sup> Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 241-242.

<sup>273</sup> Cf. D. Davidson, “The Folly of Trying to Define Truth”, *Journal of Philosophy*, 93/6 (1996), 264.

<sup>274</sup> Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* [1781-1787], A644.

<sup>275</sup> Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 245-246.

<sup>276</sup> R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 248.

cada época y que, además, provee un marco para que las creencias, teorías, métodos y valores que la actividad científica propone en cada momento encajen y sean coherentes. Es, en el sentido kantiano, una instancia que da sentido y unifica tanto los distintos objetivos que busca la ciencia (alcance, simplicidad, poder explicativo, exactitud predictiva) como la cantidad de información con la que trabaja el científico. Cuando todas nuestras creencias encajan perfectamente con las descripciones de nuestras experiencias actuales y posibles, entonces esa coherencia genera una correspondencia con el modo en cómo son realmente las cosas<sup>277</sup>. Si bien esa verdad perfecta de la correspondencia permanece como ideal, nos acercamos a ella mediante la forja de “verdades significativas”, que son aquellas que condensan grandes cantidades de información (tarea *unificadora* de la ciencia) y que tienen un amplio rango de aplicación (tarea *diversificadora* de la ciencia).<sup>278</sup>

Ahora bien, si la verdad *sólo* fuera un ideal regulativo, es decir, un concepto incognoscible que, no obstante, dirige la investigación a modo de regla, ello dejaría fuera del terreno de la verdad toda creencia que no fuera *coherente* con esa regla, es decir, toda creencia que no ayudara a eliminar inconsistencias, que no unificara los resultados de experiencias anteriores o que no maximizara el alcance y coherencia de nuestras descripciones. En un contexto distinto, la refutación elemental de esta idea simplificadora de la verdad ya la ofreció Franz Brentano en una conferencia pronunciada en 1889:

Si la verdad significase lo mismo que juicio conforme a reglas, todo juicio llevado a cabo con razones insuficientes o de un modo totalmente ciego, sería un error. Pero esto no es el caso en absoluto [...]. Una suposición frívola, un mero prejuicio, o una opinión adoptada en virtud de la autoridad o porque es usual, puede también

---

<sup>277</sup> Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 254.

<sup>278</sup> Cf. R. Bontekoe, “Truth as a Regulative Ideal”, 248 y 253.



ser tanto verdadera como falsa. Ya Aristóteles señaló que, a menudo, se llega a conclusiones verdaderas a partir de premisas falsas.<sup>279</sup>

Es decir, cabe preguntarse si no sería posible llegar a proposiciones verdaderas aunque las hipótesis desde las que se parte no tengan demasiada consistencia y *sin dejar de considerar* que son inconsistentes. Ciertamente, no parece que Bontekoe descienda a tanto detalle, pues en su propuesta no se especifican las exigencias normativas que se desprenderían de la verdad como ideal regulativo. Por ello, quizá, la insuficiencia de su punto de vista resida sobre todo en asumir una perspectiva *internalista*, en la cual la combinación interna de las creencias —felizmente unificadas por el ideal regulativo de la verdad— es la que les da su significado, y en suponer que dicha posición es peirceana. Pues, en esto fue claro, para Peirce atacar el internalismo<sup>280</sup> es lo que nos convierte en pragmatistas, no afirmarlo<sup>281</sup>. La interpretación de un pensamiento, creencia o teoría no se hace en función de un ideal unificador, sino de la conducta posible.

Por lo demás, esta perspectiva se enfrenta a dos objeciones más serias. Considerar la verdad como un ideal regulativo, ciertamente, da a la investigación una orientación. Ahora bien, si la verdad sólo tiene esta función *unificadora*, parecería que cualquier método que en una época dada unifica y elimina inconsistencias en los resultados de la investigación, sería un indicador de esta verdad ideal. No se explicaría, entonces, el avance ni el progreso de la ciencia, porque la

---

<sup>279</sup> F. Brentano, *Sobre el concepto de verdad* [1889], Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1998, 21.

<sup>280</sup> Acerca de este particular, por ejemplo, Meyers ha argumentado que la epistemología peirceana es claramente externalista, en el sentido de que, para Peirce, en el conocimiento no todo depende ni es justificable *sólo* desde el conocimiento y por ello “la verdad de cualquier proposición contingente es una condición externa de nuestro conocimiento de ella” (cf. R. G. Meyers, “Pragmatism and Peirce’s Externalist Epistemology”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35/4 (1999), 650).

<sup>281</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Phaneroscopy”, *EP* 2, 361-362, 1905.

verdad no abriría a más conocimiento sino que, en cierto modo, lo *cancelaría*. Se podría replicar que la verdad así considerada evita esta deriva gracias a la función *diversificadora* de las “verdades significativas”, puesto que, en efecto, estas no sólo sintetizan sino que buscan ampliar su esfera de aplicación. Aún así, cabría preguntarse qué garantía de estar dirigiéndose hacia este punto arquimédico llamado “verdad” proporciona el método científico. Si no puede conocerse la verdad, tanto da que empleemos un criterio u otro para mejorar nuestras creencias. Ahora bien, como escribió Peirce en 1893, es precisamente la esperanza de llegar a la verdad real de la naturaleza lo que define al espíritu científico que, animado por esta esperanza, prueba qué medios son más efectivos para alcanzar la verdad<sup>282</sup>. Al pragmático no le basta con suponer o asumir que el método científico conduce a la verdad, sino que necesita comprobarlo en la práctica efectiva. Sólo así llega a *saber* que los métodos y criterios son una ganancia, una creación que debe revisarse históricamente<sup>283</sup>. Además, por último, para Peirce lo que unifica los distintos resultados de la actividad científica no es la idea de verdad, sino la propia realidad, dado que “un hombre puede formar una teoría acerca de los hechos que él conoce; pero si encaja con hechos que él no conoce, sólo puede ser la naturaleza, y no él, la que le da esta forma”<sup>284</sup>.

Bontekoe parte de la base de que la verdad es, exclusivamente, una noción epistémica ideal. Esto es lo que, desde otro extremo, ha intentado refutar Albrecht Wellmer cuando sostiene que la verdad *no* es un ideal regulativo<sup>285</sup>. Para este autor, mientras que de las

---

<sup>282</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Marriage of Religion and Science”, *CP* 6.248, 1893.

<sup>283</sup> Cf. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994, 150.

<sup>284</sup> C. S. Peirce, “The Proper Treatment of Hypotheses” [1901], en *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, ed. C. Eisele, vol. 2, 896. Por esta misma razón, las hipótesis tampoco se formulan para *unificar* una variedad de hechos sino para *explicarlos*, conectando esos hechos con nuestras concepciones generales (cf. C. S. Peirce, “How to Theorize”, *CP* 5.597, 1903).

<sup>285</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas”, *Critical Horizons*, 4/1 (2003), 29-54.

afirmaciones elementales se puede comprobar su verdad con relativa facilidad, de los juicios complejos —morales, estéticos, matemáticos, históricos o filosóficos— no podemos saber su verdad simplemente “mirando ahí”, pues no hay comparación directa entre la afirmación y la realidad. Por tanto, averiguamos si sucede lo que dice la afirmación *indirectamente*, “intentamos decidir la cuestión de si algo es *así, tal* como alguien dice que es, con *razones*”<sup>286</sup>. En la mayoría de las afirmaciones, la correspondencia es incomprensible sin una praxis justificadora y, por este motivo, el camino adecuado para entender la verdad es preguntar qué lugar tiene este concepto en nuestras prácticas asertivas y justificatorias.<sup>287</sup>

Wellmer expone dos posiciones a este respecto. Por una parte, para Apel, si la verdad está internamente conectada con la justificación pero sin embargo no es lo mismo que la justificación *aquí y ahora*, entonces deben darse más condiciones para que una aserción o convicción justificada bajo dichas condiciones sea necesariamente verdadera. No obstante, para que no sea impostada, la idealización de la que depende la explicación del concepto de verdad debe ser ya operativa, pragmáticamente efectiva, en el nivel de la comunicación diaria y el discurso argumentativo, sea como “presuposiciones necesarias” o como “ideas regulativas”. Para Rorty, al contrario, verdad y justificación son conceptos diferentes que *no* están conectados.<sup>288</sup>

Sin embargo, según Wellmer, se puede fundamentar la conexión entre verdad y justificación *sin* apelar a ideas regulativas, esto es, sin apelar a la necesidad de esperar que (en algún momento) coincidirán la verdad y la justificación<sup>289</sup>. Es más, este intento de igualar la verdad

---

<sup>286</sup> A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 31.

<sup>287</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 32.

<sup>288</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 34-35 y 37. En el caso de Apel, el consenso de la comunidad comunicativa ideal del cual depende la verdad parte, en efecto, de algo que *ya* funciona en la vida diaria, como es la búsqueda del consenso que hay en cualquier praxis justificatoria.

<sup>289</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 47.

con una noción epistémica ideal o absoluta equivale a hacer de la verdad algo que está más allá de toda perspectiva, cuando precisamente el valor que posee la verdad es su capacidad de abarcar varias perspectivas y suscitar continuamente una demanda de razones. Gracias al concepto de verdad puedo percibir la diferencia entre *mi* perspectiva y la de los otros, puedo comparar las razones por las que sostengo algo que creo con las razones que (entiendo) llevan a otra persona a estar convencida de aquello en lo que cree.<sup>290</sup>

El concepto de verdad, además, revela por contraste que toda justificación es histórica y relativa a alguien, pero cada vez que razonamos nuestras opiniones o convicciones, ese acto no pretende ser en sí mismo contextual sino que, por el contrario, esas justificaciones las hacemos como afirmaciones de verdad, como algo que pretende ir más allá de las perspectivas subjetivas. Cuando sostengo una creencia con razones, entonces la entiendo *justificadamente* como verdadera y creo que merece el acuerdo. Por eso,

aunque la justificación siempre indica un tiempo y una persona —lo que se aclara fácilmente mediante la reflexión sobre nuestras prácticas de justificación— sin embargo la justificación de aseveraciones o convicciones desde la perspectiva de aquellos que alumbran tales justificaciones en modo alguno pretende indicar un tiempo o persona: cada vez que argumentan las aseveraciones o convicciones [...] plantean afirmaciones de *verdad* que trascienden el contexto y son trans-subjetivas.<sup>291</sup>

Para Wellmer, el auténtico significado pragmático de la verdad consiste en que abre un espacio de intercambio de razones, de tal manera que la correspondencia entre las afirmaciones y la realidad demanda una praxis justificatoria concreta, a saber, aquella en la que cada uno justifica lo que cree como verdadero pero donde también puede ser persuadido por las razones más convincentes de los demás. La verdad trasciende las perspectivas individuales y siempre es

---

<sup>290</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 38-40.

<sup>291</sup> A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 42.

*contestada*, esto es, exige razones y es interpelada<sup>292</sup>. Por eso, de la misma manera que cada afirmación con pretensión verdad busca el acuerdo, todo consenso lleva en su seno el germen de nuevos desacuerdos.<sup>293</sup>

La propuesta de Wellmer remarca que la verdad no es algo descubierto de una vez por todas, sino que admite desarrollo dialógico, una característica que la perspectiva peirceana incorpora sin problemas. No obstante, la relación entre verdad y justificación sigue siendo conflictiva. Al menos, en la versión de Wellmer, la verdad aparece como una noción *fenomenológica*, una característica de ciertas prácticas humanas. Es cierto que concebir la verdad al margen de su búsqueda o su justificación contribuye a hacer de ella una noción misteriosa. Pero, aunque en cierto modo su presencia es inevitable, la búsqueda de la verdad en muchos casos conlleva una elección consciente y acarrea cambios en el modo de vida. Difícilmente uno estará dispuesto a justificar lo que cree, a corregirlo o a escuchar las razones de los demás si antes no está deliberadamente poseído por el “deseo activo y de corazón de aprender lo que es verdadero”<sup>294</sup>. Sólo desde ese amor por el aprendizaje se es capaz de imaginar y mejorar las prácticas con las que nos esforzamos en mostrar cómo son realmente las cosas.

En cualquier caso, merece la pena prestar atención a este debate, porque saca a la luz un problema epistemológico básico sobre la posibilidad y el modo en que puede haber conocimiento verdadero. Este, generalmente, suele necesitar una justificación para ser aceptado, lo que ya explicó Platón al definir que el conocimiento auténtico es el que se da con un juicio verdadero que venga “acompañado de una razón por la que admitirlo como tal”<sup>295</sup>. Estas razones pueden

---

<sup>292</sup> Cf. G. Zanotti, “Hacia una filosofía cristiana del diálogo”, *Sapientia*, 56/209 (2001), 330-331.

<sup>293</sup> Cf. A. Wellmer, “The Debate About Truth”, 41.

<sup>294</sup> C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 5.582, 1898.

<sup>295</sup> M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, 174.

*asegurar* los conocimientos pero no mueven a modificar la propia conducta —la prueba fundamental de la aprehensión de una idea para el pragmatismo peirceano—, pues esto sólo es capaz de conseguirlo el esfuerzo prolongado por aprender la verdad, sea cual sea. Por otra parte, esta discusión manifiesta que quien cree en atributos de la verdad tales como “absoluta”, “eterna” o “inmutable” acaba por negar que pueda alcanzarse esa noción ya que, ciertamente, la razón por sí sola nunca lo consigue. Por ello, derivan la verdad hacia otra noción como la de “ideal regulativo”, que asegura que esa eternidad e inmutabilidad de la verdad está directamente relacionada con nuestra *orientación* a buscarla. Esta idea naturalista y biologicista, a su vez, conlleva nuevos problemas, pues asume que buscar la verdad es algo en cierta medida inevitable, obviando que también puede ser fruto de una disposición interior libremente elegida, del cultivo constante del deseo de aprender y de la facilidad para dejarse poseer por “el impulso de penetrar en la razón de las cosas”<sup>296</sup>.

### 2.3.3 La teoría unificada de Forster

En numerosas ocasiones, Susan Haack ha repetido que *la* verdad es una, mientras que hay una pluralidad de *verdades*<sup>297</sup>. En efecto, mientras que *la* verdad es la propiedad de ser verdadero, hay muchas proposiciones y creencias que son *verdaderas*<sup>298</sup>. Hay un concepto de verdad no-relativo y no-ambiguo, según el cual decir que una afirmación es verdadera es simplemente decir que las cosas son como afirma. Y, a la vez, hay muchas verdades: teorías científicas, proposiciones históricas, teoremas matemáticos, principios lógicos, afirmaciones empíricas particulares, interpretaciones de textos, declaraciones acerca de qué quiere o cree una persona, y así

---

<sup>296</sup> C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.44, c.1896.

<sup>297</sup> Cf. S. Haack, “The Unity of Truth and the Plurality of Truths”, *Principia*, 9/1-2 (2005), 87-110.

<sup>298</sup> Cf. S. Haack, “Truth, Truths, “Truth”, and “Truths” in the Law”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26/1 (2003), 17-18.

sucesivamente. Siempre que alguna actividad implique de algún modo la participación del intelecto, exige la verdad, pues esta es consustancial a los actos de pensar y razonar<sup>299</sup>. Las distintas teorías acerca de la verdad raramente niegan estos asertos, sino que suelen incidir en los diversos aspectos del concepto de verdad como vías para comprender y reconocer el acuerdo elemental con la realidad que el concepto expresa.

Como ya se vio anteriormente, circunscribir a Peirce en una sola teoría de la verdad es una tarea que siempre encuentra dificultades para acomodarse a toda la evidencia textual. Por eso, progresivamente, los autores han buscado combinaciones de teorías (fundamentalmente, correspondencia y coherencia) que den razón del pensamiento de Peirce acerca de la verdad. Según Forster, esto no es suficiente, pues para este estudioso Peirce tiene una inmensa teoría de la verdad unificada<sup>300</sup>, una que preserva las intuiciones centrales de las teorías correspondentistas, coherentistas, instrumentalistas y consensualistas, y que muestra que las distintas caras de la verdad son pragmáticamente equivalentes.

Así, para Forster, en algunos pasajes Peirce se revela como un correspondentista consumado, que caracteriza la verdad de una creencia en términos de la precisión con que representa un hecho independiente. Recordemos un pasaje ya citado con anterioridad:

una proposición verdadera corresponde a un *hecho real*, por lo cual se significa un estado de cosas, definido e invidual, que *no consiste meramente en ser representado* (en alguna representación particular) tal como es.<sup>301</sup>

A este texto puede sumarse el pasaje de “La fijación de la creencia” donde Peirce sostiene que la duda sólo se resuelve satisfactoriamente cuando la creencia es determinada por algo

---

<sup>299</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.135, c.1902.

<sup>300</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 119-147.

<sup>301</sup> C. S. Peirce, reseña de *The World and the Individual* (J. Royce), *CP* 8.126, 1902.

externo<sup>302</sup>, así como algunas correcciones posteriores de ese artículo donde añade que lo real influye incesantemente en el pensamiento<sup>303</sup> y que “los cambios de opinión los provocan acontecimientos fuera del control humano” pues la naturaleza no está determinada por la opinión humana “por más unánime que fuese”<sup>304</sup>. Afirmaciones parecidas se encuentran hasta 1906, cuando Peirce define la verdad como la conformidad o correspondencia de una representación con su objeto<sup>305</sup>. Es decir, por una parte, es notorio que Peirce afirma las tesis fundamentales de una teoría de la verdad como correspondencia: que hay algo externo a nuestro pensamiento, lo real; que nuestras proposiciones representan ese algo real; y que lo real determina la verdad de nuestras proposiciones<sup>306</sup>. Ahora bien, si Peirce sólo fuera un correspondentista tendría que enfrentarse a la principal objeción a esta teoría, a saber, cómo superar la imposibilidad práctica de saber si una proposición corresponde o no al mundo real, dado que para poder saberlo tiene que intervenir el pensamiento, pues “una cosa corresponde a otra sólo en tanto que la mente los considera como correlatos”<sup>307</sup>. Necesitaríamos un conocimiento “preconceptual” de la realidad y conocer previamente el mundo al margen de toda creencia, lo que supone “colocarnos fuera de nuestras creencias y compararlas con un mundo desconocido”<sup>308</sup>.

Peirce, no obstante, también aboga por la teoría coherentista de la verdad, para lo cual Forster trae a colación un pasaje sorprendente:

---

<sup>302</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384, 1877.

<sup>303</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384 nota de 1903.

<sup>304</sup> C. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, *CP* 5.384 nota de 1893.

<sup>305</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 379-380, 1906.

<sup>306</sup> Cf. C. Hynes, “El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad”, en C. Hynes (ed.), *II Jornadas GEP Argentina: 7-8.09.06* [online].

<sup>307</sup> C. S. Peirce, “Chapter IV. Of Reality”, *W* 3, 56, 1872.

<sup>308</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 120.



todo lo que experimentamos directamente es nuestro pensamiento — lo que pasa por nuestras mentes [...]. El pensamiento fluye, y [...] finalmente alcanza un cierto nivel, como si fuera una cierta cuenca, donde la realidad llega a ser inmutable. Ha alcanzado su destino, y esa permanencia, esa realidad fijada, que todo pensamiento se esfuerza por representar e imaginar, es lo que colocamos en el punto objetivo hacia el cual fluye la corriente del pensamiento.<sup>309</sup>

También hay textos peirceanos de 1901 y 1902 donde la verdad aparece como el acuerdo entre dos creencias, una actual y otra futura<sup>310</sup>. En general, los escritos coherentistas de Peirce son aquellos donde lo real, primordialmente, es de la naturaleza del pensamiento. Pero, en ellos, Peirce nuevamente debería enfrentarse a otra objeción, a saber, que lo permanente en el pensamiento no tiene por qué ser real o tener su reflejo en la realidad.

En otras ocasiones, Peirce está cercano a defender una teoría de la verdad consensualista, que es lo que se puede deducir de su conocida tesis según la cual la verdad es aquella opinión última en la que finalmente estarían de acuerdo una comunidad de investigadores<sup>311</sup>. En esta línea, Peirce también sostuvo que la opinión humana tiende al acuerdo universal en que consiste la verdad<sup>312</sup>, y que

el hecho de que haya algo así como una respuesta verdadera a una pregunta, consiste en esto: que las investigaciones humanas —el razonamiento y la observación humanas— tienden hacia la liquidación de las disputas y el acuerdo último en conclusiones concretas que son

---

<sup>309</sup> C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 29, 1872.

<sup>310</sup> Cf. C. S. Peirce, voz “Truth and Falsity and Error”, 718; “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.187, 1901.

<sup>311</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878: “la opinión que está destinada a que todos los que investigan estén finalmente de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad”.

<sup>312</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.12, 1871; “How to Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.407, 1878.

independientes de los puntos de vista particulares que los diferentes investigadores hayan expuesto.<sup>313</sup>

Sin embargo, si la verdad sólo consistiera en el acuerdo último, Peirce tendría que hacer frente a las objeciones usuales a la teoría consensual de la verdad, a saber, que es posible construir un consenso sobre algo falso y también que la verdad —al menos, pre-teóricamente— se entiende como algo permanente y estable, mientras que el consenso es variable, viene y va.<sup>314</sup>

Por último, según Forster, Peirce parece ofrecer una teoría instrumentalista de la verdad cuando sostiene que el significado de una creencia reside enteramente en los hábitos que produce<sup>315</sup>. Por tanto, una creencia verdadera sería aquella que *funciona* porque produce hábitos que sirven como reglas de conducta fiables. No obstante, si Peirce sostuviera que una creencia verdadera es simplemente aquella que funciona en este sentido, tendría que explicar por qué las creencias falsas pueden ser fiables en algunos contextos y por qué las creencias verdaderas a veces inhiben acciones exitosas.<sup>316</sup>

En cualquier caso, y pese a la aparente disparidad de los textos invocados, Forster no cree que Peirce ofrezca descripciones rivales acerca de la esencia de la verdad, sino más bien de distintos *aspectos* de ella. De hecho, el principal logro de Peirce consistiría en haber integrado con éxito dentro de su teoría semiótica del conocimiento distintas facetas de una única noción. Así, por ejemplo, las intuiciones básicas de las teorías correspondentista (el mundo es de una manera independiente de cómo lo pensemos) y coherentista (un pensamiento es verdadero si encaja con pensamientos que describen partes estables de la experiencia) pueden unirse siguiendo la indicación peirceana de que “la concepción verdadera de una cosa” y “la cosa misma” son lo

---

<sup>313</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), CP 8.41, 1885.

<sup>314</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 121.

<sup>315</sup> Cf. C. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, CP 5.400, 1878.

<sup>316</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 121.

mismo sólo que visto desde distintos ángulos, “pues el objeto inmediato del pensamiento en un juicio verdadero *es la realidad*”<sup>317</sup>. Un objeto real sólo puede ser conocido como signo —esto es, interpretado— pero en modo alguno es *determinado* por los signos que lo representan. Al mismo tiempo, para que este objeto pueda generar proposiciones verdaderas demanda ciertas características previas del sujeto, como que este posea un conjunto de creencias de fondo donde esté acumulada una gran cantidad de experiencia corregida, ordenada y permanente con la que contrastar la información que el objeto transmita a través del signo.

Desde el lado del Objeto en la relación del Signo, un Objeto es real si y sólo si determina pero no es determinado por los Signos verdaderos que lo representan [...]. Desde el lado del Signo en esa relación, la realidad de un Objeto no es nada más que [...] sus efectos persistentes, ordenados, experimentables.<sup>318</sup>

En cuanto conocido, el objeto “está” en la mente, pero con ello no *cesa* de estar fuera de ella. Tal como escribía Peirce en su *Logic Book*, “es verdad que el objeto de una creencia existe sólo porque la creencia existe; pero esto no es lo mismo que decir que empieza a existir primero cuando la creencia comienza a existir”<sup>319</sup>. Por tanto, en el momento en que hay una creencia, se abre la posibilidad de que su objeto exista *tal como figura* en dicha creencia. Pero esto sólo se puede saber comprobándolo, mediante la verificación, porque una proposición que transmite información “es verdadera o falsa, pero no suministra directamente las razones para serlo”<sup>320</sup>. Averiguar la verdad de esa proposición requiere contemplarla como la conclusión de una inferencia e investigar cómo se llegó a dicha proposición, esto es, averiguar si son verdaderas las premisas de las que partió el

---

<sup>317</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Works of George Berkeley* (ed. A. C. Fraser), *CP* 8.16, 1871.

<sup>318</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 134.

<sup>319</sup> C. S. Peirce, “On Reality”, *W* 3, 30, 1872.

<sup>320</sup> C. S. Peirce, “Syllabus”, *CP* 2.310, c.1902.

razonamiento y si son generalmente válidas las reglas lógicas que empleó. Por tanto, las relaciones inferenciales entre signos — premisas, conclusiones y modos de inferencia— constituyen la base para determinar la realidad de un objeto.

La *capacidad* de un objeto real de producir una Proposición verdadera, y por tanto de *ser* una cosa conocible, depende no sólo de la naturaleza del objeto mismo, sino también de las condiciones potenciales de los sujetos conocedores. El Signo que un Objeto real determina será una Proposición *verdadera* sólo si está relacionado apropiadamente (mediante principios rectores racionales) con creencias de fondo apropiadas (premisas verdaderas).<sup>321</sup>

Dado que la realidad exterior tiene una consistencia propia, el pensamiento que busca representarla en cierta manera se ve abocado a reflejar con más o menos precisión esa consistencia en su mismo funcionamiento. Por tanto, descubrir si los signos se refieren “realmente” a la realidad pasa por razonar bien y llegar a descubrir en el pensamiento una cierta consistencia, coherencia o armonía

que no puede deberse enteramente a las leyes de asociación; pero que se extiende a aquello que se añade desde fuera al cuerpo de nuestro pensamiento. Es esta coherencia la que demuestra la existencia de una realidad; algo permanente y fijado, a lo que nuestro pensamiento y experiencia corresponde más o menos perfectamente.<sup>322</sup>

De esta manera, para que una proposición sea máximamente coherente debe representar las cosas tal como están realmente relacionadas, esto es, debe ser un signo de un objeto real<sup>323</sup>. Así se relacionan coherencia y correspondencia. Algo parecido ocurre con las afirmaciones en que Peirce presenta a la verdad como el acuerdo final entre los investigadores. En general, la teoría consensual de la verdad retiene la intuición de que la verdad resuelve el desacuerdo,

---

<sup>321</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 134.

<sup>322</sup> C. S. Peirce, “Chapt. 4 (2nd draft)”, *W* 3, 34, 1872.

<sup>323</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 135.

que lo que es verdad para alguien lo es para todos. Peirce preserva esta idea cuando escribe que la verdad ha de ser *pública* (“aquello que finalmente llegaría a aceptar cualquier persona que quieras como base para la conducta si continuara sus investigaciones lo suficientemente lejos”<sup>324</sup>) y también *intersubjetiva* (por lo que, para descubrir la verdad, a la ciencia no sólo le interesa saber a qué objetos se refieren sus hipótesis sino también conocer las sucesivas interpretaciones<sup>325</sup>). Pero, sobre todo, Peirce incorpora la perspectiva consensual sobre la verdad cuando sostiene que la realidad es algo externo y permanente que afecta a nuestras creencias aproximadamente de la misma manera.

Ciertamente, no hay dos observaciones iguales, pues

el hecho que observa un hombre, en ningún caso es precisamente el mismo hecho que observa otro hombre [...]. Y no sólo no puede ningún hombre hacer las observaciones de otro hombre o reproducirlas; sino que tampoco puede hacer en un momento las observaciones que él mismo hizo en otro momento.<sup>326</sup>

No obstante, podemos alcanzar las mismas conclusiones desde las observaciones más variadas gracias a la capacidad del pensamiento de abstraer las condiciones particulares, contingentes o ideológicas de cada proposición, y llegar a un acuerdo sobre lo común, que es la realidad misma. Bien entendido, eso sí, que el consenso al que Peirce se refiere no es el acuerdo de una comunidad particular, sino de todos los cognoscentes racionales, actuales y posibles y que, por tanto, la noción de realidad —de aquello que es objeto de la opinión final— implica “una COMUNIDAD, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento claro del conocimiento”<sup>327</sup>.

Precisamente, podemos referirnos a las mismas cosas de distintas maneras por la capacidad de algunos signos de tener un

---

<sup>324</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 73, 1908.

<sup>325</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 80, 1908.

<sup>326</sup> C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 42-43, 1872.

<sup>327</sup> C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.311, 1868.

significado común, lo que es consecuencia de su rendimiento intersubjetivo. “El concepto de Peirce de acuerdo último, entonces, implica juicios universalmente válidos acerca de la verdad de Propositiones con significado compartido”<sup>328</sup>. Sin embargo, para que haya un consenso final, todas las opiniones particulares deben referirse a un objeto común que es independiente de ellas y, por eso

decir que una Proposición corresponde a la realidad es decir que su Objeto es tal que es capaz de producir Interpretantes que deparan un acuerdo universal e intersubjetivo acerca del modo en que es el Objeto en si mismo.<sup>329</sup>

Peirce subrayaría esta continuidad entre correspondencia y consenso cuando afirma que el objetivo de la investigación es llegar a un juicio que corresponda con su objeto y que esté en conformidad con la opinión final<sup>330</sup>. A la vez, para poder llegar a ese acuerdo último es necesario que la proposición finalmente acordada sea coherente con todas las opiniones de todos los cognoscentes posibles, con lo cual también coherencia y consenso quedan interrelacionados.

Por último, según Forster, la teoría unificada de Peirce incluiría el núcleo intuitivo de una teoría instrumentalista de la verdad, a saber, que la creencia verdadera permite conducirse en el mundo porque permite controlarlo y predecirlo<sup>331</sup>. De esta manera, correspondencia y éxito van seguidos. Una creencia que fuera verdadera produciría predicciones exactas de eventos —adelantando los posibles resultados de distintos cursos de acción— y en ese sentido correspondería con la realidad, pues sus objetos obedecerían las leyes que la creencia les adscribe. En este nivel elemental, puede decirse que si una hipótesis “proporciona una base segura para la predicción [...] *corresponde* a una realidad”<sup>332</sup>. Por tanto, deduce Forster, “las condiciones bajo las

---

<sup>328</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 138.

<sup>329</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 139.

<sup>330</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 45, 1872.

<sup>331</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 140.

<sup>332</sup> C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.96, 1903.

que una Proposición corresponde a su Objeto son las condiciones bajo las que sería instrumentalmente fiable”<sup>333</sup>.

Más aún, una creencia verdadera constituiría una regla lógica válida para el razonamiento y, por tanto, produciría sucesivas creencias exitosas y coherentes con ella, pues “una Proposición máximamente coherente es aquella de la que nunca inferiríamos conclusiones que fueran contradictorias con la experiencia”<sup>334</sup>. Una creencia con tal grado de coherencia sería útil como guía para la conducta, pues aseguraría una gran consistencia entre la acción y los objetos de la experiencia. De forma semejante, una creencia no podría ser instrumentalmente fiable si no representara objetos cuyos efectos son similares para todos los cognoscentes y, por tanto, accesibles intersubjetivamente. Por tanto, una proposición con un perfecto éxito predictivo debería ser acordada por cualquier investigador racional dado que, finalmente, el consenso último *exige* que las creencias sean fiables instrumentalmente, esto es, que describan con éxito las leyes que gobiernan los objetos que representan.<sup>335</sup>

Forster concluye apuntando que para que un signo funcione como una guía de acción fiable debe corresponder a un objeto real, ser coherente con todos los juicios de la experiencia y tener validez intersubjetiva. De este modo, las distintas caras de la verdad serían interdependientes y quedarían interdefinidas<sup>336</sup>. Sin embargo, como ha mostrado Catalina Hynes, hay aspectos de la verdad que son *más básicos* que otros. La solución de Forster es, en su espíritu, pragmática y adecuada, pero acarrea la dificultad de que, siguiéndola, en Peirce ninguno de los aspectos de la verdad sería más importante que otro. No obstante, hay realidades que no dependen de nuestras teorías, ya se trate de la personalidad de alguien, la rotación de la Tierra, el movimiento de las estrellas, la posición de la Luna, la velocidad de la

---

<sup>333</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 142.

<sup>334</sup> P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 143.

<sup>335</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 144.

<sup>336</sup> Cf. P. Forster, “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, 145.

luz o el hecho de que ahí hay un bote de tinta<sup>337</sup>. Son, por decirlo así, datos que provienen “del mundo”. Aunque no sepamos por qué tienen el valor que tienen, sabemos por ejemplo que hay una serie de constantes universales que si cambiaran harían del mundo un lugar distinto y que, en ese sentido, no las decidimos.

Podemos esperar que habrá consenso porque la realidad/una se impondrá a la larga gracias a nuestros métodos de investigación y, entonces, los nexos de determinación van desde la verdad/correspondencia hacia la verdad/consenso y no al revés [...]. Otro tanto podría decirse con respecto a la verdad instrumentalista, uno puede ir fácilmente de la verdad/correspondencia hacia la predicción exitosa pero no tan fácilmente en sentido contrario<sup>338</sup>.

Podemos esperar el éxito eventual de nuestras investigaciones porque, si bien el conocimiento puede tener alternativas (verdad, falsedad), la realidad es una<sup>339</sup> y, así, “es la unicidad de lo real mismo la que, al parecer, se constituye en el centro de destino que permite hablar de convergencia y de consenso final de las investigaciones”<sup>340</sup>. De este modo, como el método científico está abierto a un mundo que se nos *impone* a cada uno, “la concepción de la verdad de Peirce retiene la idea intuitiva de que la verdad es aquello que uno descubre *a pesar de uno mismo*”<sup>341</sup>. Al mismo tiempo, siendo una, la realidad posee distintos grados, lo que explica que la proposición verdadera que la da a conocer también pueda mostrar distintos aspectos de esa única realidad, aunque siempre de forma inevitablemente mediada, puesto que “el grado más alto de realidad sólo se alcanza mediante signos”<sup>342</sup>.

---

<sup>337</sup> Cf. C. S. Peirce, “Chap. 4. Of Reality”, *W* 3, 42, 1872.

<sup>338</sup> Cf. C. Hynes, “El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad”.

<sup>339</sup> Cf. E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 54.

<sup>340</sup> C. Hynes, “Verdad y fin de la investigación”, 41.

<sup>341</sup> C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 85.

<sup>342</sup> C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 23, 1904.



### 3. La ampliación de la razonabilidad

Tal como se vio al principio del capítulo, acciones humanas sólo son aquellas que persiguen fines o tienen un propósito. Ahora bien, el fin no es algo que esté intrínsecamente unido a una acción sino, más bien, algo que se descubre como deseado, que atrae, y para lo que, más tarde, se prueban distintas maneras de acercarse. La ciencia es una actividad cuyo fin es descubrir la verdad y lo hace de la mejor manera a través de la investigación y el aprendizaje a partir de la experiencia. El científico auténtico no es el que busca la verdad como un objetivo más junto a los otros fines que persigue en su trabajo. Más bien, es aquel que extrae su deseo de descubrir la verdad del carácter razonable de la realidad que encuentra por doquier y se deja poseer por tal descubrimiento. Como explicaba Peirce,

al hombre de ciencia le impresiona profundamente la majestad de la verdad, como algo razonable o inteligible que tarde o temprano es seguro que será forzado en cada mente. No es mucho decir que adora la divina majestad del poder de la razonabilidad detrás del hecho. De ese sentimiento surge el deseo de promover el descubrimiento de la verdad.<sup>343</sup>

Esa ley, razón o verdad general —que consiste en su propia expresión en el cosmos y en los intelectos que la reflejan— posee al científico hasta tal punto, que le lleva a observar la realidad de un modo *sumiso* y a desear con pasión que esa verdad se revele por completo<sup>344</sup>. Aún así, descubrir la verdad es un fin que se puede elegir libremente y que se puede proponer a la conducta como aquel fin

---

<sup>343</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136 n. 3, 1901.

<sup>344</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136, 1901.

correspondiente a “desarrollar la realización de alguna descripción ideal de un estado de cosas”<sup>345</sup>.

A este fin nos acercamos con nuestras acciones inteligentes ya que, en general, pensamos para gobernar nuestras acciones hacia un fin. Para que este fin sea realmente fin y no medio, se debe tender hacia algo que sea admirable sin ninguna razón ulterior, lo estéticamente bueno, que es, para Peirce, la completa expresión de una idea. Por tanto, al igual que “el pensamiento debe vivir y crecer incesantemente en traducciones nuevas y más altas”<sup>346</sup> o no es pensamiento, puede decirse que el hombre —que también es pensamiento porque es signo, una realidad comunicable— necesita desplegar sus capacidades intelectuales para ser plenamente humano.

En este sentido, como ha escrito Alarcón, la inteligencia nos ayuda a buscar nuestro propio bien, de modo que

educar la inteligencia es hacer la vida más humana. [La inteligencia] nos hace ser más, y no sólo tener más conocimiento, pues al conocer crece también esa capacidad de pensar que nos constituye en seres humanos.<sup>347</sup>

El hombre es capaz de verdad, pero como toda facultad humana, la inteligencia puede ser educada para que aspire a la verdad de un modo más pleno, consciente y libre, y sea más apta para reconocer el carácter inteligible de la realidad. De esta manera, la capacidad para la verdad es el medio a nuestro alcance para ampliar la razonabilidad que encontramos en el universo, trasladándola a la esfera de nuestra persona e incorporándola en cada manifestación de nuestro ser personal, como son los actos de la voluntad y del entendimiento.

Una proposición verdadera describe la realidad o, mejor dicho, la representa o concibe en algún aspecto como su comportamiento

---

<sup>345</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), CP 8.136 n. 3, 1901.

<sup>346</sup> C. S. Peirce, “How to Theorize”, CP 5.594, 1903.

<sup>347</sup> E. Alarcón, “El debate sobre la verdad”, 60.

regular. Pero, además, en cierta manera expresa el crecimiento en humanidad de aquel que la cree y es capaz de pronunciarla, incorporarla a su vida y vivir según lo que dice. Es en este sentido que los actos humanos pueden hacer de la realidad algo cognoscible y mostrar su carácter razonable. La investigación, la duda, la comunicación y la discusión son, en ese sentido, sólo medios para comprobar el alcance de una creencia verdadera, que pueden ampliar o delimitar la experiencia que dicha creencia ayuda a comprender o hacer razonable.

Ello exige, por una parte, un compromiso constante en la búsqueda de la verdad y, por otra parte, requiere de una serie de hábitos para que esa búsqueda pueda darse de una manera controlada. Haciendo que mi propia vida sea razonable contribuyo a mejorar el conocimiento de mí mismo y someto la experiencia a razón, que es el modo humano de ampliar la razonabilidad y colaborar en la creación del universo. Además, desarrollando esta capacidad, se consigue que la verdad crezca y deje de ser un concepto abstracto, para concretarse en actos humanos inteligibles y en realidades cada vez menos indeterminadas.

Por tanto, la búsqueda de la verdad tiene una serie de implicaciones que van más allá de la epistemología hasta llegar a la ética, el estudio de la conducta libre. Puede que ciertas conclusiones o hipótesis lleguen a creerse de un modo casi obligado por su capacidad persuasiva pero ello no significa que el ser humano no pueda incorporarlas a su vida interiorizarlas de un modo libre, a través del análisis y la crítica posterior de dichas proposiciones. La ética, en este sentido, se ocupará según Peirce de estudiar cómo es la conducta realmente libre, esto es, aquella conducta con la que reconozco cada vez con más facilidad la razonabilidad o el sentido de las cosas y me dejo guiar por él en mis acciones.



## Capítulo III

### Una ética peirceana

Este capítulo explora un asunto cada vez más estudiado por los especialistas en el pensamiento de Peirce, a saber, la posible aplicación en los terrenos moral, social y político de las tesis peirceanas. Realmente, Peirce no escribió demasiado acerca de ética y menos aún sobre política. Es más, según declaración propia, durante mucho tiempo fue reacio a hacerlo<sup>1</sup>. Muchas veces se ha subrayado cuán sorprendente resulta que fuera precisamente el fundador del pragmatismo —una corriente de pensamiento tantas veces etiquetada como simple filosofía de la acción— quien menos cosas dijera acerca de la esfera moral del ser humano. Más aún, teniendo en cuenta que en 1902 el mismo Peirce señalaba que uno de los sentidos de “pragmático” es precisamente que el “*horizonte pragmático* consiste en la adaptación de nuestro conocimiento general para influir sobre nuestra conducta moral”<sup>2</sup> y que tan sólo un año más tarde admitía “la ventaja de estar bien empapado de pragmatismo en la conducta vital”<sup>3</sup>.

En cierta manera, el propio Peirce se encargó de cercenar este camino de investigación con su insistente separación de teoría y práctica<sup>4</sup>. Con esta distinción Peirce quería alejar a la tarea investigadora —por su propia naturaleza, una actividad que aspira a encontrar la verdad en el largo plazo— de la contaminación que pudiese provenir de los intereses cortoplacistas implicados en su aplicación práctica. Como se verá en este capítulo, para él, ni la

---

<sup>1</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111 y 5.129, 1903.

<sup>2</sup> C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 321.

<sup>3</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.14, 1903.

<sup>4</sup> Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.618 y 1.642, 1898.

lógica, ni la ética, ni la estética son saberes que busquen inculcar capacidades específicas en los seres humanos<sup>5</sup>. Más bien, son ciencias puramente teóricas y, en el caso de la ética, esta constituye una ciencia digna de ser estudiada sólo cuando *no* es para el que la estudia un asunto de importancia vital<sup>6</sup>. Si alguien necesita soluciones urgentes o busca verdades vitalmente importantes, para Peirce es mucho más efectivo recurrir al instinto y al sentimiento que emplear la razón. El hombre práctico, por así decir, no necesita experimentar ni poner a prueba sus convicciones. Eso no implica que quien use el instinto llegue a conocer la verdad ni a obtener soluciones irrefutables. Al contrario que el científico, el investigador dominado por otros intereses que no sean la búsqueda desinteresada de la verdad será reacio a “llevar cualquier principio práctico a sus límites extremos”<sup>7</sup> y no verá la necesidad de experimentar sus afirmaciones. El científico, en cambio, acepta que razonar y experimentar son análogos<sup>8</sup> —en ambos se investiga el sentido de algo, en ambos puede suceder lo inesperado— y admite que sólo los resultados experimentales pueden tener un efecto directo sobre la conducta humana.<sup>9</sup>

En principio, Peirce niega a la moralidad cualquier tipo de racionalidad, lo que hace que el acercamiento a una posible ética o a un programa social inspirado en su pensamiento forzosamente deba ser más hermenéutico que literal. No obstante, al margen de lo que Peirce dijera, en su filosofía no hay elementos suficientes para negar que *también* la ética pueda ser una ciencia cuyas proposiciones aporten conocimiento. Esto ocurre porque las hipótesis y creencias que produce la investigación moral son tales que —siquiera a un nivel elemental— tienen consecuencias en la experiencia, aunque cueste más ver en qué sentido puede haber una “verdad ética”. *Prima facie*,

---

<sup>5</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.125, 1903.

<sup>6</sup> Cf. C. S. Peirce, “Vitally Important Truths”, *CP* 1.669, 1898.

<sup>7</sup> C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.633, 1898.

<sup>8</sup> Cf. C. S. Peirce, “Sketch of a New Philosophy”, *NEM* IV, 375, s. f.

<sup>9</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.412 y 5.427, 1904.

esto se debe a una aparente diferencia de fines. Pues si la actividad científica está dirigida por el deseo de aprender y la búsqueda de la verdad, en cambio, las decisiones prácticas no parece que sean *científicas*, ya que “tienen que ver más con nuestra felicidad que con la verdad”<sup>10</sup>.

No obstante, lo cierto es que existe una conexión muy íntima entre el estudio de la verdad y la ética filosófica. Intuitivamente, esta conexión se hace patente cada vez que, en la vida moral, la persona debe “dar con la verdad” en las elecciones a las que se enfrenta<sup>11</sup>. Para acertar, no sólo necesita tener conocimiento de una serie de principios generales, sino, sobre todo, contar con sabiduría aprendida de la experiencia para concebir las consecuencias de dichos principios en la práctica efectiva. Por otra parte, la fenomenología de la moral muestra que “argumentamos, debatimos y vacilamos acerca de nuestros juicios y elecciones morales como si realmente hubiera una verdad del asunto en juego, algo que estamos intentando descubrir”<sup>12</sup>. Es decir, parece que también en el área moral se despliega la actividad inquisitiva humana y, de ahí, la importancia de contar con una noción de verdad que la contemple como el objetivo de *cualquier* investigación y que, por tanto, sea lo suficientemente amplia como para dar cuenta del tipo de investigación que se da en la esfera moral.

Esta perspectiva holista es la que, con distintos matices, han discutido numerosos autores<sup>13</sup> y la que, en el ámbito específicamente peirceano, ha adoptado Cheryl Misak cuando intenta encontrar una

---

<sup>10</sup> B. Cantens, “Peirce on Science and Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 59/2 (2006), 102.

<sup>11</sup> Cf. A. Llano, “El valor de la verdad como perfección del hombre”, en P. Pérez-Illzarbe y R. Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza*, 13.

<sup>12</sup> C. Misak, “Pragmatism, Empiricism and Morality”, en S. Lovibond y S. G. Williams (eds.), *Identity, Truth and Value. Essays for David Wiggins*, Blackwell, Oxford, 2000, 204.

<sup>13</sup> A modo de ejemplo, son ilustrativas las aportaciones recogidas en B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996.

epistemología común para la ciencia, las matemáticas y la moral<sup>14</sup>. Además, posiblemente este sea el camino más coherente con el pragmatismo para extraer consecuencias del pensamiento de Peirce que sean útiles en ética.

En otros casos, se ha vuelto al legado de Peirce con la intención declarada de superar las limitaciones de los planteamientos individualistas de William James<sup>15</sup> y los de corte más instrumentalista de John Dewey<sup>16</sup>. Adoptando después, eso sí, un acercamiento más epistémico o un enfoque exclusivamente lógico de lo que serían las consecuencias sociales deducibles del pensamiento de Peirce. De esta manera, Robert Talisse recupera la teoría de la investigación peirceana por las implicaciones políticas (democráticas) que, según él, llevan aparejados los compromisos epistémicos que adquiere todo *creyente*, tales como la justificación y el examen e intercambio abierto de argumentos que sólo pueden darse en un orden político que posibilite la participación, la inclusión y el reconocimiento<sup>17</sup>. Para James Hoopes, en cambio, las implicaciones políticas del pensamiento de Peirce consisten en una forma de comunitarismo que procede directamente de su lógica y, más concretamente, de la insistencia de

---

<sup>14</sup> Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 2.

<sup>15</sup> Para James, no hay una esencia única del bien, sino que ésta consiste en satisfacer las variadas demandas actuales de seres sintientes actuales (cf. W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, *WWJ* 6: 141-162, 1891).

<sup>16</sup> En realidad, la filosofía ética de Dewey puede entenderse como una mezcla de *instrumentalismo* (las normas morales son funciones sociales cuya utilidad se comprueba en las prácticas colectivas) y *consecuencialismo* (la educación moral consiste en hacer a la gente consciente de las consecuencias de la propia conducta para cada uno, en su carácter, y para los demás). Cf. J. Gouinlock, voz “Dewey, John (1859-1952)”, en L. Becker (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York, 1992, vol. 1, 260; J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998, vol. 7, 642. En el capítulo VII de esta investigación doctoral ofrecemos una exposición más detallada de la filosofía moral de Dewey.

<sup>17</sup> Cf. R. Talisse, “Two Democratic Hopes”, *Contemporary Pragmatism*, 4/2 (2007), 19-28.



Peirce en la realidad de los tipos generales<sup>18</sup>. Por su parte, Douglas Anderson ha sugerido que la comunidad política ideal peirceana estaría constituida tanto por gobernantes prácticos e instintivos como por científicos filósofos dedicados a la investigación<sup>19</sup>. Mientras que, para Roger Ward, de la obra de Peirce puede extraerse un interesante concepto de libertad positiva, de *libertad-para* hacer la vida más razonable y buscar la verdad real, dado que en Peirce la libertad y el razonamiento necesitan la limitación comunitaria para descubrir su objetividad.<sup>20</sup>

En todo caso, por centrar el tema de este capítulo, lo que demuestra un estudio riguroso de las escasas pero valiosas afirmaciones de Peirce sobre la ética es su valor como una ciencia en sentido amplio. Un saber que repercute en la vida práctica sólo de manera indirecta, a través del examen de acciones pasadas y la autocorrección con vistas a la acción futura. Y un saber que es normativo en tanto que analiza la adaptación de las acciones a fines y que estudia el modo *general* en que puede vivirse una vida buena. En ese sentido, la ética de Peirce “no es un nuevo estándar sino más bien observaciones acerca del modo en que actúan los hombres”<sup>21</sup>. Por este motivo, no rechaza de plano las demás teorías, sino que ayuda a repensarlas mediante un método que no olvida en ningún momento que toda teoría es un intento de respuesta a demandas y problemas surgidos en la experiencia y que, también en la experiencia, debe confirmar si contribuye o no al fin general de toda acción humana, comparando el propósito de cada acto con un ideal general.

A primera vista, como decimos, Peirce no parece proporcionar una teoría ética propia como tal, que sea sistemática y que él mismo declare como suya. Es más, en algunos pasajes parece despachar la

---

<sup>18</sup> Cf. J. Hoopes, *Community Denied*, 29-51.

<sup>19</sup> Cf. D. Anderson, “A Political Dimension of Fixing Belief”, 236.

<sup>20</sup> Cf. R. Ward, “Peirce and Politics”, *Philosophy & Social Criticism*, 27/3 (2001), 70-71.

<sup>21</sup> H. Reinert, Jr., “Evolutionary Ethics”, *Ethics*, 62/1 (1951), 53.

cuestión alegando que los asuntos morales y científicos se distinguen precisamente en que los primeros buscan algo sobre lo que actuar inmediatamente y los segundos hipótesis que sean verdaderas sólo a la larga. Sin embargo, no está claro ni que los científicos prescindan del instinto ni que, en asuntos morales, sea imposible llevar a cabo una investigación orientada a la verdad. Esto último se advierte fácilmente observando el modo en que conducimos nuestras investigaciones morales, que es un modo *deliberativo*, sopesando argumentos, creencias, principios, y comparándolos con sus consecuencias probables y con experiencias tanto vividas como posibles. Lo cual, a su vez, implica un esfuerzo por armarse de hábitos, creencias y principios que ayuden a que la deliberación sea realmente libre y, con ello, pueda terminar en conclusiones creativas y novedosas.

En el terreno moral, ciertamente, abunda la controversia, pero ello no impide *per se* la investigación moral sino que sólo viene a demostrar que los juicios morales exigen más información colateral<sup>22</sup>. En efecto, los valores que se discuten en el campo de la ética no son abstractos, únicamente requieren una experiencia o fondo específico para ser entendidos<sup>23</sup>. Tal como ha insistido Misak, la discusión moral se compone de experiencias, ejemplos, argumentos y experimentos mentales que pueden resultar tan convincentes como irresistibles<sup>24</sup> y que, por tanto, pueden dar cuenta de la verdad de las hipótesis éticas discutidas. Es decir, los juicios morales también responden y son sensibles a algún tipo de experiencia. Ciertamente, no siempre admiten el mismo tipo de experimentación de las hipótesis científicas, pero la metodología para descubrir su verdad es muy parecida, incluido el hecho de que la misma formación de hipótesis por parte del investigador moral empieza con un acto de la imaginación —la abducción— que busca dar cuenta de los fenómenos novedosos, en este caso la situación incierta en que ha de juzgar sus actos e inferir si

---

<sup>22</sup> Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 92.

<sup>23</sup> Cf. C. Misak *Truth, Politics, Morality*, 82-83.

<sup>24</sup> Cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 94.

uno en concreto es bueno o malo a partir de la comparación con un resultado (la acción particular que realizó o realizará) y una regla o norma moral general<sup>25</sup>. Además, igual que en la investigación científica, también en la ética hay experimentación, aunque mayoritariamente sea de carácter imaginativo antes que empírico.

Todo esto no viene sino a corroborar lo que se indicaba unas líneas más arriba, a saber, que el modo más socorrido por los autores que han intentado formular una ética peirceana es prolongar al terreno de la investigación moral las intuiciones básicas de la teoría de Peirce acerca de la investigación científica (a saber, que esta se basa en el movimiento de la duda a la creencia y que está orientada hacia la búsqueda de la verdad<sup>26</sup>). Curiosamente, esta indagación en la ética peirceana se ha solapado en los últimos años con el proyecto más amplio de reconstrucción de una teoría ética pragmatista *general* que incluya no sólo las líneas principales de James, Dewey, George Herbert Mead o Sidney Hook, sino también las del fundador del pragmatismo. Detenerse a considerar los resultados de esta tarea incipiente antes de pasar a concretar la concepción que tenía Peirce de la ética resulta necesario en tanto que ayuda a contextualizar mejor la especificidad de las aportaciones de Peirce al campo de la ética. Durante mucho tiempo, la voz de Peirce en el debate moral pragmatista fue incomprendida o silenciada, quizá porque su afirmación explícita de la presencia de un fin general de toda acción humana no encajaba bien con la negación de tal cosa en el resto de autores pragmáticos, para los que postular un estado de cosas ideal digno de admiración y un fin de la acción humana no es más que una “hipóstasis ontológica” perniciosa<sup>27</sup>. O quizá, también, porque la

---

<sup>25</sup> Cf. H. Boero, “Acto humano y abducción: Tomás de Aquino y C. S. Peirce”, Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 17.I.2008 [*online*].

<sup>26</sup> Misak, de hecho, sólo llega a la filosofía ética de Peirce tras un largo estudio de su pragmatismo y su epistemología (cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 169-193).

<sup>27</sup> Cf. J. M. Esteban, “Procesos y procedimientos”.

distinción —presente, aunque no categóricamente formulada— de los ámbitos ético y moral no siempre ha sido bien comprendida por los lectores de Peirce.

En lo que sigue, este capítulo está dividido en tres secciones. La primera sugiere algunas características de la ética pragmatista así como su alcance. En la segunda, se expone la concepción que tenía Peirce de la ética y el interés que experimentó por esta disciplina cuando la incluyó dentro del esquema de las ciencias normativas. La última sección está dedicada a aclarar la distinción entre ética y moral en la obra peirceana, así como a definir qué corresponde a cada una.

### 1 ¿Qué es una ética pragmatista? Un primer escarceo

A la hora de determinar qué es exactamente una ética pragmatista, lo primero que salta a la vista es que no hay un consenso asentado sobre los principios de esta potencial teoría ética. De hecho, aún se discute la posibilidad misma de una *teoría* ética pragmatista, toda vez que el pragmatismo no se basa en principios antecedentes (no es una doctrina que resulte de establecer unos fundamentos) y que, además, no cuenta con *una* teoría ética independiente y explícitamente formulada como tal. A lo sumo, lo que parece que podría deducirse en un acercamiento superficial al pragmatismo es que habría tantas teorías éticas como experiencias particulares, puesto que cualquier “teoría significativa no puede existir al margen de la práctica” y que “teorizar no es algo previo o independiente de la experiencia sino que surge en y es parte de la experiencia”<sup>28</sup>. Esto explicaría que, más que proponer una teoría específica, el pragmatismo se presente como un método para comprender mejor o reconstruir las teorías ya existentes y, más generalmente, para dar cuenta de nuestra vida moral efectiva.

En ese sentido, se puede afirmar que los conceptos clave del pragmatismo en ética son las nociones de *hábito* y *deliberación*,

---

<sup>28</sup> H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, en H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Malden, 2000, 418.

elementos por otra parte presentes en la vida moral efectiva de cualquier persona y que el resto de teorías han estudiado con distintos nombres (virtud, costumbre, dilema, conciencia). Esto significa, por una parte, que “cualquier teorizar [...] comienza desde la sabiduría actual, tal como se expresa en nuestros *hábitos*”<sup>29</sup>. Pero, por otra parte, dado que para el pragmatismo no hay principios preestablecidos sino experiencias, las normas del actuar las va estableciendo cada persona gracias a la actividad de *deliberar* —de hacer un “ensayo dramático”<sup>30</sup> de las posibles consecuencias de cada curso de acción—, y gracias a la capacidad de adoptar como propios determinados hábitos o disposiciones para la acción. A este respecto, Peirce será más radical porque, para él, los conceptos, creencias, asociaciones de ideas —y, también podría añadirse, las normas— no los creamos nosotros previamente sino que están causadas por nuestras experiencias. La experiencia vital *determina* nuestros conceptos y de ahí que, eventualmente, llegaríamos a las mismas creencias sobre la realidad, puesto que el *curso de la vida* o conjunto de la experiencia es más o menos homogéneo. La vida, en suma, fuerza nuestros hábitos mentales dado que la experiencia influye siempre en nuestro modo de pensar y actuar.

Además, los pragmatistas incluyen en la experiencia la *proyección*<sup>31</sup>, es decir, la experiencia tiene valor no sólo como punto de partida de nuestros conceptos sino, sobre todo, como posibilitante de nuevos cursos de acción. “La verdadera realidad —ha escrito Nubiola— es, pues, el campo de proyección de la experiencia que los miembros de la sociedad comparten mediante sus actividades comunicativas”<sup>32</sup>. A la experiencia proyectada se accede de forma indirecta pero, no obstante, tiene un estatus real porque puede ser

---

<sup>29</sup> H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 418. La cursiva es mía.

<sup>30</sup> Para una exposición más detallada de la deliberación como ensayo dramático y lo que ello conlleva en Dewey, véase el capítulo VII, apartado 3.2 de esta investigación doctoral.

<sup>31</sup> Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 92.

<sup>32</sup> J. Nubiola, “Realidad, ficción y creatividad en Peirce”, 1141.

compartida, comunicada, realizada y espolea acciones concretas. En ese sentido, se integra en la experiencia general, que es contacto con algo que se me impone a pesar de mí mismo y que estoy forzado a aceptar<sup>33</sup> antes de empezar a teorizar. La misma realidad es “campo de proyección”, lo que hace que la reflexión, la deliberación, la comunicación y la previsión se conviertan en actividades fundamentales para la vida práctica, para vérselas con el mundo, dado que son actividades que parten de la experiencia y que en ella proyectan las distintas opciones a la hora de actuar y pensar.

No obstante, más allá de esta coincidencia en resaltar el valor de los hábitos y la deliberación, las diferencias entre los distintos autores pragmatistas son a veces tan marcadas y reconocidas, que la estrategia más habitual entre los estudiosos ha sido la de apoyarse en el pensamiento de uno de estos autores y, desde ahí, forjar una teoría ética general lo suficientemente amplia y plausible como para que abarcase el pensamiento de los otros pensadores de la escuela pragmatista. De esta manera, la bibliografía disponible hasta el momento se ha basado, sobre todo, en el pensamiento de Dewey, en la psicología social de Mead, a veces rescata algo de James y, ocasionalmente, menciona a Peirce. Las descripciones del pensamiento de estos autores suele hacerse con más o menos acierto, pero en lo que se refiere a la caracterización de la ética pragmatista como tal, la descripción tiende a ser más vaga y mínima, si bien, ciertamente, hay innegables puntos de coincidencia entre los pragmatistas, sobre todo la consideración de la ética como una ciencia que se caracteriza por las notas de objetividad, cognitivismo, teleología y naturalismo.

Así, por ejemplo, Tiles ha aislado una serie de componentes de la filosofía ética del pragmatismo extrayéndolos de las características generales del pensamiento pragmatista.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Cf. G. Pappas, “El punto de partida de la filosofía en Risieri Frondizi y el pragmatismo”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 329.

<sup>34</sup> Cf. J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640.

Estos vendrían a ser, en primer lugar, el rechazo de la certeza en la búsqueda de preceptos y principios morales y, por tanto, el rechazo de los absolutos morales. Desde luego, esta característica es connatural al pragmatismo y al propio Peirce pues, en efecto, la certeza o la seguridad subjetiva acerca de una hipótesis científica o — en este caso— acerca de un precepto moral, no añade nada a su verdad o a su bondad. Que el pragmatismo niegue la posibilidad de absolutos morales significa, primordialmente, que niega la posibilidad de principios morales no vinculados a la experiencia. Sin embargo, ello no le hace sucumbir al relativismo porque, como ha dicho Ruth Anna Putnam, “todas las evaluaciones están firmemente ancladas en y son corregibles por la experiencia”<sup>35</sup>. La experiencia corrobora las valoraciones porque es objetiva y general, esto es, es uniforme, común a todos, social y compartida<sup>36</sup>. En el caso de la ética —donde no siempre se sabe a ciencia cierta las consecuencias de las decisiones, los juicios y las hipótesis morales— muchas veces ha de recurrirse a la imaginación, a la memoria y al pensamiento como pautas de experiencia, pero incluso también aquí hay algo objetivo, dado que la imaginación también es experiencial y compartida, es decir, *todos más o menos imaginamos igual*.

Unido a esto, en segundo lugar, estaría la constatación de que se trata de una ética finalista, que exige el autocontrol en aras a un fin. Esta característica proviene de la deferencia que, normalmente, tiene el pragmatismo hacia el método científico y, más generalmente, de la concepción del pensamiento como una actividad con fines, donde la obtención de cualquier objetivo cognitivo (como la verdad) conlleva inevitablemente la exigencia de refinar el control que ejercemos sobre nuestro actuar. La propia ciencia, para Peirce, era una disposición

---

<sup>35</sup> R. A. Putnam, voz “Pragmatism”, en L. Becker y C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, vol. II, 1005.

<sup>36</sup> Incluso, aunque en ocasiones se presente como una realidad cambiante, “la experiencia es la base constante, persistente, y confiable de evidencia en una investigación filosófica que es empírica” (G. Pappas, “El punto de partida de la filosofía”, 327).

cognitiva, pues consistía principalmente en el deseo de aprender<sup>37</sup>. Según Tiles, el pragmatismo emplea la investigación científica como un modelo de cómo responder a los problemas morales y, por tanto, exige las mismas virtudes de razonabilidad e imparcialidad del investigador científico para alcanzar juicios morales<sup>38</sup>. Tanto en ciencia como en ética, la búsqueda de la verdad exige una conducta caracterizada por la apertura al error y la refutación. En última instancia, esto hace de la ética un saber con pretensión de objetividad, es decir, donde los enunciados éticos son objetivos porque pueden estar equivocados<sup>39</sup>. Más aún, implica que la ética conlleva un cierto cognitivismo, en el sentido de que los enunciados morales expresan proposiciones y creencias y, por tanto, son aptos para ser verdaderos o falsos<sup>40</sup>. En la filosofía peirceana, además, si a esta disposición cognitiva se uniera en ética la disposición al aprendizaje —esto es, a proponer hipótesis que puedan ser corregidas por la experiencia— entonces la ética sería una ciencia plenamente racional, pues seguiría la primera regla de la razón, que es el deseo de aprender.<sup>41</sup>

Hasta aquí, por tanto —tal como ha resumido González-Castán—, la ética pragmatista se reconocería por insistir en el punto de vista del agente y en que la realidad está por hacerse; por subrayar que el conflicto moral demanda soluciones imaginativas; y por evitar

---

<sup>37</sup> Cf. B. Cantens, “Peirce on Science and Religion”, 94-95.

<sup>38</sup> Cf. J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640. En un pasaje de madurez, Peirce se acerca a un planteamiento parecido cuando explica que la actitud del científico y su empeño particular no consiste en confirmar sus creencias previas, sino en buscar los errores e insuficiencias de las mismas. La lógica que emplea el que razona durante la investigación científica está, por tanto, indisolublemente vinculada a una actitud interior concreta y a una ética de “justicia” e “imparcialidad” con respecto a evidencias y argumentos nuevos que puedan ir en contra de las creencias previas (cf. C. S. Peirce, “The Logic of Events”, *CP* 6.3, 1898).

<sup>39</sup> Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 17 y 25.

<sup>40</sup> Cf. M. van Roojen, voz “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online].

<sup>41</sup> Cf. C. S. Peirce, “The First Rule of Logic”, *CP* 1.135, 1898.



el relativismo apelando a la experiencia acumulada por la comunidad. Asimismo, también se distinguiría por sostener que los deseos y necesidades no son algo dado e inamovible sino más bien *creado*<sup>42</sup>. En esta misma línea se encuadra la última característica que Tiles atribuye a la ética pragmatista, que sería así una ética naturalista “en la cual las afirmaciones acerca de la naturaleza humana funcionan como normas”<sup>43</sup> pero en la que no se asume que los deseos humanos son algo fijo y en la que, al final, las soluciones propuestas para los conflictos morales son valoradas por sus consecuencias.

No obstante, ello no hace de la ética pragmatista una teoría consecuencialista sino en todo caso —como ha mostrado Litzka— una ética teleológica. La ética consecuencialista, de hecho, no implica ningún movimiento hacia un fin, cuanto más bien la maximización de un cierto valor o de unas ciertas consecuencias. La pragmatista es una ética teleológica, pero una ética con una teleología especial, donde el fin que se valora ni se impone desde fuera ni viene de antes sino que se descubre y desarrolla en el proceso<sup>44</sup>, en las prácticas humanas que constituyen la vida moral.

Es, además, una ética teleológica moldeada por hábitos y normas que se corrigen en la experiencia y, así, “aunque la capacidad para el hábito es inmanente al organismo, los hábitos no lo son. Se forman en los intersticios entre el organismo y su hábitat”<sup>45</sup>. Los hábitos, por tanto, no son simplemente el despliegue de una naturaleza inherente, sino el resultado de un proceso de interacción y aprendizaje. Más aún, lo que legitima a una afirmación normativa (del estilo

---

<sup>42</sup> Cf. O. L. González-Castán, “¿Puede tener el pragmatismo todo lo que quiere? Reflexiones sobre ética y pragmatismo”, en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo*, 220-221, 226, 231 y 235.

<sup>43</sup> J. E. Tiles, voz “Pragmatism in Ethics”, 640.

<sup>44</sup> Cf. J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”, *Society for the Advancement of American Philosophy, 32th Annual Meeting* (2005).

<sup>45</sup> J. Litzka, “What is Pragmatic Ethics?”.

“debería...” no es que se derive de una esencia humana, sino que lleve al fin deseado de manera fiable.<sup>46</sup>

Los planteamientos de Liszka y Tiles coinciden al adoptar el modelo de la investigación científica exitosa como camino para desarrollar una ética pragmatista. Animado por esta opción —que parece reconciliar las perspectivas de Dewey y Peirce—, Liszka ha sostenido que la ética pragmatista es una teoría, a la vez, descriptiva y normativa. Por un lado, sería una teoría que constata el hecho de que todos los fenómenos tienden a auto-regularse, que hay en todas las cosas una tendencia a tomar hábitos<sup>47</sup>, a comportarse de una manera regular. Trasladado al ámbito de la ética, lo que esto significa es que los hábitos morales tienden a adquirir la forma de ley o de norma para el individuo. De hecho, los hábitos morales pueden verse como un repertorio de acciones y conductas heredado que permiten afrontar la vida moral y que sólo son cuestionados cuando no ayudan a lidiar con situaciones nuevas, conflictos externos o internos (es en ese momento cuando comienza la deliberación moral genuina y cuando pueden surgir nuevos hábitos<sup>48</sup>). Además, la auto-regulación se complementa con un segundo matiz descriptivo, a saber, que las normas resultan del esfuerzo de las comunidades de agentes morales por corregir y seleccionar las mejores de ellas.

No obstante, hacen falta unos criterios de valoración que evalúen las normas morales y los nuevos hábitos que pueden surgir como resultado del conflicto y la deliberación. Siguiendo el planteamiento de la “fijación de hábitos” sugerido por Liszka, no basta con que una norma sea dominante o resistente para que sea correcto adoptarla, sino que hace falta que sea fijada atendiendo a ciertos criterios. Trazando un paralelo entre la fijación de creencias y la fijación de hábitos morales, se puede concluir que los hábitos

---

<sup>46</sup> Cf. J. Liszka, “Pragmatic Ethics and Normative Naturalism”, *Society for the Advancement of American Philosophy, 34th Annual Meeting* (2007).

<sup>47</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Guess at the Riddle”, *CP* 1.409, c.1890.

<sup>48</sup> Cf. J. Liszka, “What is Pragmatic Ethics?”.

fijados por exclusión, dominación autoritaria y legislación dogmática nos permiten descartar ciertas normas dominantes. También, al igual que en ciencia, una norma puede descartarse si “la muestra” es pequeña, esto es, si no recoge e incluye una cantidad significativa de experiencias. Por eso “cuanto más inclusivo sea el proceso normativo, con más probabilidad los resultados serán la norma correcta”<sup>49</sup>. En ese sentido, una norma no es legítima por ser conceptualmente consistente, sino porque funciona en la práctica, esto es, porque se puede trasladar a la práctica y tener consecuencias.<sup>50</sup>

Ahora bien, estas afirmaciones no son estrictamente peirceanas. Por un lado, como ha mostrado Misak, una norma no se descartaría por ser aplicable sólo en una pequeña cantidad de casos sino por ser contrariada casi todas las veces que se aplica. Hacer A, por tanto, es correcto si, a la larga, fuera la opción que conlleva menos sorpresa<sup>51</sup>. Además, por otro lado, desde un planteamiento peirceano, la legitimidad de una norma no vendría de sus equivalencias prácticas sino de su capacidad para fomentar hábitos a largo plazo. La variedad de consecuencias prácticas estaría, en todo caso, en las distintas maneras con las que, con su comportamiento, el hombre encarna el ideal último que debe orientar todas las acciones humanas.<sup>52</sup>

Por eso, al sostener que las normas son válidas si son traducibles en la práctica, Liszka bordea un funcionalismo muy cercano a las tesis de Dewey que —lejos de desacreditar su propuesta— lo que viene a mostrar es lo difícil que es desembarazarse del legado deweyano a la hora de hablar del pragmatismo en ética. Peirce nunca descendió a tanto detalle en lo poco que escribió sobre ética; de hecho, para adquirir el estatus de ciencia, la ética para Peirce debía ser “antética”,

---

<sup>49</sup> J. Liszka, “What is Pragmatic Ethics?”.

<sup>50</sup> Cf. J. Liszka, “Pragmatic Ethics and Normative Naturalism”.

<sup>51</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 110.

<sup>52</sup> Cf. S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 2007, vol. II, 54.

esto es, lo que va antes de la ética tal como se la entiende habitualmente y estudia meramente la conformidad de la acción a un ideal<sup>53</sup> (la determinación de tal ideal ya no es tarea suya). No obstante, si este ideal de la acción se considera como algo fijado y “final”, parecería que, una vez alcanzado, se detiene la acción. Pero la vida moral enseña que los fines, más que constituir metas que terminan la acción, lo que hacen es orientarla, darle un sentido, hacen la acción inteligible y son, a su vez, el principio de nuevas acciones. Por eso, si como antes se ha dicho, la ética pragmatista intenta dar cuenta de nuestra vida moral efectiva, no es en el descubrimiento y la clarificación de fines donde se haya la esencia de ética pragmatista, sino que esta, más bien, prestaría atención a cualquier acción voluntaria y, más en general, a todo curso de acción que persiga un fin de un modo consistente y prolongado en el tiempo.<sup>54</sup>

Esto ocurre así porque, en la vida moral efectiva, los objetivos siempre se pueden alcanzar de un modo más pleno, siempre se puede mejorar el modo en que llevamos a cabo nuestras acciones. En esta línea de difuminar la diferencia entre fines y medios, LaFollette ha subrayado cómo, en muchas ocasiones, acciones que normalmente se consideran *meros* medios para un fin, *ya* constituyen ese fin, pues ya están realizando ese fin<sup>55</sup>. Para él, la ética pragmatista tiene cuatro notas esenciales. En primer lugar, es una ética que emplea criterios sin ser criteriológica, es decir, no mantiene que los criterios morales sean lógicamente anteriores, ni que sean fijos, completos y directamente aplicables<sup>56</sup>. Puede emplear otras teorías éticas como criterios, pero lo que es vital para la ética pragmatista es la deliberación. En segundo lugar, la ética pragmatista es objetiva sin ser absoluta, esto es, reconoce que algunos hábitos morales son mejores que otros, pero al mismo tiempo admite que somos falibles pues no sabemos en toda

---

<sup>53</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.573, 1906.

<sup>54</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.135, 1903.

<sup>55</sup> Cf. H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 410-412.

<sup>56</sup> Cf. H. LaFollette, “Pragmatic Ethics”, 400-401.

ocasión qué hábito moral es mejor<sup>57</sup> y, por eso, buscamos la objetividad comparando las acciones con los hábitos adquiridos y con la experiencia<sup>58</sup>. En tercer lugar, para LaFollette, la ética pragmatista reconoce que los juicios éticos son relativos porque nacen de los intereses del agente y del proceso educativo e instructivo que produce la moralidad de cada persona. Pero, al mismo tiempo, no es relativista, porque admite que virtualmente cualquier comportamiento puede afectar los intereses ajenos y que, por tanto, hay hábitos mejores y peores<sup>59</sup>. Por último, la ética pragmatista es pluralista sin ser indecisa. Tolerancia y acoge algunas diferencias morales porque admite que, en ciertas ocasiones, varios hábitos parecen ser igualmente buenos y, si hay desacuerdo, la mejor manera de resolverlo es poniendo a prueba esos hábitos en un entorno que anime a la discusión abierta.<sup>60</sup>

Tal como la presenta LaFollette, la clave para entender la ética pragmatista es que *no* es una teoría ética como tal sino, más bien, una antropología, un modo de entender al ser humano y su actuación moral. Por eso, la ética pragmatista en realidad no propone una nueva teoría ética sino que reconstruye con un nuevo prisma las intuiciones básicas de las mejores teorías éticas. El elemento fundamental que centra la atención de la ética pragmatista es la deliberación. A esta no le compete directamente la guía de la acción, sino sólo *indirectamente*, a través de la crítica de las acciones pasadas, del esfuerzo por corregir o reforzar ciertos hábitos y de experimentos mentales que cada uno realiza con el fin de determinar su conducta futura e, incluso, determinar el modo general en que uno quiere vivir su vida (o, lo que es lo mismo, el tipo de persona que quiere ser). La tarea de una ética pragmatista, por tanto, no es proporcionar soluciones finales sino

---

<sup>57</sup> Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 415.

<sup>58</sup> Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 409-410. Igualmente, a la hora de discutir sobre valores y evaluarlos, Misak ha destacado que no partimos de una definición abstracta de los mismos, sino de nuestra experiencia de ellos (cf. C. Misak, *Truth, Politics, Morality*, 81).

<sup>59</sup> Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 407.

<sup>60</sup> Cf. H. LaFollette, "Pragmatic Ethics", 416-417.

señalar que sólo mediante el contraste y la comunicación de experiencias se puede probar la superioridad de una idea moral sobre otra. En ese sentido, uno de los principales cometidos de cualquier versión de la ética pragmatista es indicar algún modo general en que puedan adquirirse hábitos que, más tarde, faciliten la deliberación particular —tanto interna como externa— en el conjunto de la variedad de circunstancias que conforman la vida moral.

## 2 La ética como ciencia normativa

A grandes rasgos, la ética peirceana acoge sin problemas estas dos nociones: por un lado, la deliberación es un proceso de preparación para la acción futura<sup>61</sup> que tiene que ver con la revisión de los actos pasados, el ensayo en la imaginación de distintos caminos de conducta posible y el cultivo de ideales<sup>62</sup>; por otra parte, es esta experimentación en la imaginación la que genera hábitos, pues “no es la acción muscular sino los esfuerzos internos que la acompañan, los actos de la imaginación, los que producen el hábito”<sup>63</sup>.

Tal como afirmaba Peirce en “¿Por qué estudiar lógica?” (c.1902), la creencia general es hábito *activo* en la imaginación, un modo habitual de pensar, percibir e interpretar que genera acciones<sup>64</sup>. Toda acción surge de un hábito y hay formas *lógicas* o generalizables para adquirir hábitos, por lo que, en cierta manera, la lógica *informa* la acción, haciendo de ella algo deliberado e inteligible<sup>65</sup>. El hábito o disposición es “una ley general de acción, tal que en una cierta clase general de ocasión un hombre será más o menos apto para actuar de

---

<sup>61</sup> Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, 270.

<sup>62</sup> Cf. V. Colapietro, “The Dynamical Object and the Deliberative Subject”, 281.

<sup>63</sup> C. S. Peirce, “A Survey of Pragmatism”, *CP* 5.479, 1907.

<sup>64</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.148, c.1902.

<sup>65</sup> Cf. R. Ward, “C. S. Peirce and Contemporary Theology: the Return to Conversion”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 16/2 (1995), 142.

una cierta manera general”<sup>66</sup>. Los hábitos influyen en el comportamiento del ser humano, se reflejan en las cosas concretas que hacemos y, a la vez, se forman en el seno de nuestras actividades. Es más, según Peirce, tras varias experiencias,

la actividad toma la forma de experimentación en el mundo interno; y la conclusión (si se llega a una conclusión definida), es que bajo unas condiciones dadas, el intérprete habrá formado el hábito de actuar de una manera dada cuando sea que necesite una clase dada de resultado. La conclusión lógica, real y viva es ese hábito.<sup>67</sup>

Desde otro punto de vista, la actividad en la que se generan, corrigen o disuelven hábitos es típicamente deliberativa (en este punto, Dewey se alinearía con Peirce, como se verá en el capítulo VII de esta investigación doctoral). De ahí que el producto de la deliberación sea, a la larga, una conducta auto-controlada que genera toda una serie de acciones voluntarias, esto es, acciones a las que acompaña un propósito o una disposición a actuar de la misma manera en situaciones análogas. Es este tipo de acciones motivadas las que, según Peirce, son el objeto de estudio de la ética.

No obstante, en su pensamiento no hubo un desarrollo uniforme respecto a esta cuestión, sino más bien una tensa evolución. En sus primeros escritos y hasta bien entrada la década de 1890, de hecho, Peirce presentaba una concepción exclusivamente moralista de la ética, que no era una ciencia, sino más bien un arte, una disciplina práctica que sirve tanto para ganar soberanía sobre uno mismo, como para dictaminar qué curso de acción es bueno y cuál es malo. Así, por ejemplo, en una reseña de 1870, Peirce asumía como relevante la hipótesis de que sólo mediante la conciencia del bien y del mal recuperaba el hombre la armonía con su Creador perdida a causa de sus impulsos corpóreos<sup>68</sup>. Asimismo, alrededor de 1896 sugería que la

---

<sup>66</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.148, c.1902.

<sup>67</sup> C. S. Peirce, “A Survey of Pragmatism”, *CP* 5.491, 1907.

<sup>68</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Secret of Swedenborg* (H. James), *W* 2, 436, 1870.

moralidad era una especie de auto-represión que inhibe la investigación empírica sin reservas.<sup>69</sup>

Este énfasis en el dualismo y la asfixiante tendencia que tiene la moral a sentenciar “esto es eternamente correcto, aquello es eternamente equivocado”<sup>70</sup>, fue lo que durante mucho tiempo mantuvo a Peirce alejado de un estudio serio de la ética, hasta que diferenció la ética de la moralidad y concedió importancia a la teoría ética al margen de la práctica moral<sup>71</sup>. Esto sucedió en su pensamiento maduro, en torno al cambio de siglo, cuando ensayó varias clasificaciones de las ciencias y adjudicó definitivamente un papel a la ética como una de las tres ciencias normativas.

Para Peirce, la ciencia no es conocimiento claro ni tampoco es conocimiento sistematizado, sino que la ciencia es un modo de vida dedicado exclusivamente a la investigación<sup>72</sup> que se caracteriza por la actividad del científico que busca la verdad con métodos seleccionados y colaboración entre sus miembros<sup>73</sup>. A Peirce no le interesan las ciencias posibles. De hecho, su clasificación pretende dar cuenta de que la ciencia es la “efectiva ocupación viva de un grupo efectivo de hombres vivos”<sup>74</sup> y, por eso, las clasifica en tanto que objetos naturales, es decir, tal como se dan en la experiencia real. De esta manera, Peirce distingue entre ciencias teoréticas y prácticas, y dentro de las teoréticas incluye las ciencias del descubrimiento y las de revisión<sup>75</sup>. Esta primera división responde a cuál conciben que sea el objetivo de la ciencia quienes se dedican a ella, bien sea forjar

---

<sup>69</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.57, c.1896.

<sup>70</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902.

<sup>71</sup> Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 52.

<sup>72</sup> Cf. C. S. Peirce, “Of the Classification of the Sciences”, *MS* 1343, 6, c.1902-1905.

<sup>73</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 372, 1906.

<sup>74</sup> C. S. Peirce, “La naturaleza de la ciencia”, 1436.

<sup>75</sup> Cf. C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 39-42.



saberes aplicados, organizar los conocimientos existentes o descubrir la verdad independientemente de lo que se haga con ese conocimiento.

I. Ciencias del descubrimiento o *heuréticas*

1. Matemáticas

2. Filosofía

2.1. Fenomenología

2.2. Ciencias Normativas

2.2.1. Estética

2.2.2. Ética

2.2.2.1 Fisiología

2.2.2.2. Ética crítica o clasificatoria

2.2.2.3 Metodología

2.2.3. Lógica

2.2.3.1. Gramática especulativa

2.2.3.2. Lógica crítica

2.2.3.3. Metodéutica

2.3. Metafísica

3. Idioscopia o ciencia especial

II. Ciencias de la clasificación

III. Ciencias prácticas

Por ello, variando a veces la nomenclatura, Peirce dividía toda ciencia en: a) ciencia del descubrimiento o la investigación, también denominada *heurética*; b) ciencia de la evaluación o revisión; y c) ciencia práctica<sup>76</sup>. Estas últimas estudian las teorías de las destrezas para los usos de la vida<sup>77</sup>. Pero, para desarrollar una ciencia práctica, se necesita una relación sistemática de todo lo que se ha descubierto en ciertas áreas, una “revisión, digestión y generalización de todos los trabajos de descubrimiento que se han llevado a cabo en determinados

<sup>76</sup> Cf. C. S. Peirce, “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.181, 1903.

<sup>77</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.239, 1902.

campos”<sup>78</sup>, que es a lo que se dedican las ciencias de revisión. Las ciencias del descubrimiento o *heuréticas*, finalmente, serían aquellas encaminadas al descubrimiento de la verdad<sup>79</sup>, y cuyos resultados serían los que después intentan ordenar y hacer más comprensibles las ciencias de la revisión.

La ciencia del descubrimiento se subdivide en matemáticas, filosofía e idioscopia, y se caracteriza por ser experiencial y observacional<sup>80</sup>, ya que todo descubrimiento nace de la observación de “fenómenos previamente desconocidos incluso para personas bien instruidas”<sup>81</sup>. Ahora bien, cada una de las ciencias del descubrimiento es observacional en distintos sentidos. Así, las matemáticas, aunque no hacen afirmaciones sobre hechos sino que “meramente traza las consecuencias de las hipótesis sin importarle si corresponden a algo real o no”<sup>82</sup>, es observacional porque “hace construcciones en la imaginación de acuerdo con preceptos abstractos, y luego observa esos objetos imaginarios, y encuentra en ellos relaciones entre las partes no especificadas en el precepto de construcción”<sup>83</sup>.

Las matemáticas se encargan de descubrir lo que es hipotéticamente posible<sup>84</sup>, esto es, de establecer hipótesis y deducir conclusiones. Para ello, se apoyan en la experiencia de nuestras propias creaciones (diagramas, imaginaciones)<sup>85</sup>. La filosofía —que Peirce muchas veces denomina *cenoscopia*— toma las observaciones que puede hacer toda persona y “analiza la experiencia común a todos

---

<sup>78</sup> C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 7, 1905-1906.

<sup>79</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Classification of the Sciences”, *MS* 1344, 13, s. f.

<sup>80</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.239, 1902.

<sup>81</sup> C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 8, 1905-1906.

<sup>82</sup> C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, en J. J. Stuhr (ed.), *Classical American Philosophy*, 29 (original en *MS L* 107, 1904).

<sup>83</sup> C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.240, 1902.

<sup>84</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Classification of the Sciences”, *MS* 1344, 15-16, s. f.

<sup>85</sup> Cf. C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 15-16, 1905-1906.

los hombres. La verdad de esta experiencia no es un objeto de ninguna ciencia porque realmente no puede dudarse”<sup>86</sup>. Por último, la idioscopia depende de observaciones especiales, pues es la “búsqueda bien organizada de la verdad por medio de experiencias peculiares”<sup>87</sup>. La idioscopia o ciencia especial continuamente descubre nuevos fenómenos y hechos verificables que, no obstante, están más allá del campo de la experiencia ordinaria.

La intención de Peirce al hacer esta clasificación *natural* de las ciencias era mostrar su peculiar dependencia unas de otras: para establecer sus principios generales, cada ciencia recurre a la que tiene encima mientras que, para obtener casos o hechos especiales, le sirve mejor la que tiene debajo<sup>88</sup>. La filosofía ocupa un lugar intermedio dentro de las ciencias heuréticas y, por tanto, es una ciencia que propone hipótesis, aunque acerca de hechos reales de “la observación tal como se presenta en el marco de la experiencia de todo hombre normal”<sup>89</sup>. Por esta misma razón difiere de las ciencias especiales, pues estudia lo que es accesible a cualquiera dado que, para Peirce, las teorías filosóficas no son enteramente conceptuales, sino parcialmente experienciales<sup>90</sup>. La filosofía observa los rasgos de nuestra experiencia cotidiana y se apoya en “aquellas observaciones que todo ser humano puede hacer en cualquier momento de su vida diaria”<sup>91</sup>.

La filosofía se divide en fenomenología, ciencias normativas y metafísica. Esta última estudia las características más generales de la realidad y los objetos reales, y pretende comprender los elementos últimos de los fenómenos que son signo de lo real, como pueden ser el

---

<sup>86</sup> C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>87</sup> C. S. Peirce, “On the Classification of the Science”, *MS* 605, 14, 1905-1906.

<sup>88</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>89</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.241, 1902.

<sup>90</sup> Cf. S. Haack, “Y en cuanto a esa frase ‘estudiar con espíritu literario’”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 158.

<sup>91</sup> C. S. Peirce, “Notes on Scientific Philosophy”, *CP* 1.126, c.1905.

comportamiento legal o regular<sup>92</sup>. Las ciencias normativas estudian los fenómenos en relación a fines como la verdad, la bondad y la belleza<sup>93</sup> que “excitan nuestra admiración, motivan nuestra conducta y satisfacen nuestras investigaciones”<sup>94</sup>. La fenomenología estudia los elementos universalmente presentes en los fenómenos, en aquello que está presente a la mente de algún modo, sin importar que sea fáctico o ficticio<sup>95</sup>. Y descubre que todos los fenómenos se presentan con tres elementos o *categorías*. El elemento más simple que todos los fenómenos comparten es, precisamente, su *presentación*, el ser positivamente lo que son sin referencia a algo más. Peirce llamó “primeridad” a esta categoría. El segundo elemento que tienen en común todos los fenómenos es que se presentan tanto si quiero como si no, esto es, se nos *imponen*. Este elemento de “segundidad” es lo que caracteriza a un objeto en relación a otro objeto, con el que está conectado de alguna manera (causación, imposición, reacción, ajuste). El tercer elemento común a todos los fenómenos es la *mediación*, esto es, cualquier cosa que se presenta ante la mente sólo puede hacerlo si media una interpretación<sup>96</sup>. Este elemento de “terceridad”, por tanto, consiste en la realidad e inteligibilidad de todo aquello que es objeto de experiencia.<sup>97</sup>

Peirce aplica las categorías a su división de las ciencias y, especialmente, a la división de la filosofía. Así, la fenomenología trata de los fenómenos en su carácter fenoménico inmediato, o sea, en su primeridad; la ciencia normativa estudia los fenómenos en tanto que relativos a fines, esto es, en su segundidad; y la metafísica considera

---

<sup>92</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Problems of Metaphysics”, *CP* 6.6, c.1903; “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.121, 1903.

<sup>93</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.121, 1903; “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

<sup>94</sup> C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 278.

<sup>95</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>96</sup> Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 17-18.

<sup>97</sup> Cf. S. Barrena, “Introducción”, 43.

los fenómenos en tanto que razonables, es decir, en su terceridad<sup>98</sup>. Bajo el título de “ciencias normativas”, Peirce incluye la estética, la ética y la lógica, y aclara que estas disciplinas se refieren a lo autocontrolado o deliberado, respectivamente, en el sentimiento, en la acción y en el pensamiento<sup>99</sup>. Las ciencias normativas constituirían, en ese sentido, “un análisis de la posibilidad de ejercer control sobre la propia conducta, de una conducta controlada por una consciencia capaz de pensamiento lógico”<sup>100</sup> y, más generalmente, estudiarían el modo general en que la mente debe responder a la experiencia cuando actúa bajo autocontrol.<sup>101</sup>

Si en algunas ciencias (como las matemáticas) no hay relación directa con la realidad y en otras (como la metafísica) la relación es abusiva, lo peculiar de las ciencias normativas es su lugar intermedio. Como parte que son de la filosofía, las ciencias normativas derivan sus principios generales de las matemáticas, esto es, hacen afirmaciones acerca de cómo “deberían” ser u ocurrir ciertas cosas *hipotéticamente*. Por este motivo —y pese a que, por su grado de abstracción, es altamente aplicable a muchas cuestiones<sup>102</sup>—, la ciencia normativa no es práctica, sino puramente teórica, pues a sus apreciaciones no corresponde nada en los fenómenos en sí<sup>103</sup>, sino que, más bien, estudian las condiciones *generales* en que los fenómenos deben relacionarse con los fines. En este sentido, no describen, sino prescriben que, por ejemplo, “si quieres la bondad en la acción, entonces...”, “si quieres la belleza en el sentimiento, entonces...”, “si quieres la verdad en el pensamiento, entonces...”<sup>104</sup>. Establecen reglas

---

<sup>98</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.122-124, 1903.

<sup>99</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism”, *CP* 1.574, 1906.

<sup>100</sup> S. Barrena, *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003, 223.

<sup>101</sup> Cf. C. S. Peirce, “Logic”, *MS* 339, anotación de 1905.

<sup>102</sup> Cf. C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 58.

<sup>103</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.126, 1903.

<sup>104</sup> Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 19.

que deberían seguirse —aunque no necesariamente<sup>105</sup>— para realizar un propósito. Pero, al mismo tiempo, también por ser una subdivisión de la filosofía, la ciencia normativa se apoya en datos de observación disponibles para cualquiera<sup>106</sup>. En ese sentido, es ciencia positiva, pues “las hipótesis de las que proceden las deducciones de la ciencia normativa *pretenden ajustarse* a la verdad positiva de los hechos”<sup>107</sup>, esto es, buscan conocimiento que pueda expresarse en proposiciones *categorías*<sup>108</sup>. Al fin y al cabo, el razonamiento, la acción y el sentimiento derivan su corrección, bondad y belleza de hechos positivos categóricos.

Además, como ciencia positiva, las ciencias normativas tratan con hechos, y los hechos pertenecen a la categoría de segundidad, que se refiere a los fenómenos en cuanto que podemos actuar sobre ellos y ellos actúan sobre nosotros, esto es, en tanto que podemos ejercer algún control. Tal como Peirce dejó escrito, “la ciencia normativa considera el fenómeno sólo en tanto que puede ser controlado, compara el propósito con la ejecución, y averigua los principios generales de la relación entre ellos”<sup>109</sup>. Como resultado de esa comparación, la ciencia normativa establece dicotomías o *dualismos duros* (atractivo/repulsivo en estética, verdadero/falso en lógica, útil/dañino en ética) que acompañan a un hecho sin representarlo<sup>110</sup>. Estos dualismos surgen del tipo de fenómenos con los que trata la ciencia normativa, que son los fenómenos controlables. Para Peirce, el control aspira a cumplir una finalidad, se relaciona directamente con

---

<sup>105</sup> Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

<sup>106</sup> Cf. R. Robin, “Peirce’s Doctrine of the Normative Sciences”, en E. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, 275.

<sup>107</sup> C. S. Peirce, “The Three Normative Sciences”, *EP* 2, 198, 1903.

<sup>108</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.39, 1903.

<sup>109</sup> C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>110</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376, 1906.

la realización de un propósito condicional. Por esa razón, el dualismo bueno/malo en la acción, el sentimiento y el pensamiento sólo se constituye *en relación* a un fin con el que se establece una comparación.

La estética es, precisamente, la ciencia que se encarga de descubrir el fin general, propósito, o ideal que atrae y al que aspiran los fenómenos controlables, “qué es lo que debe admirarse deliberadamente en sí mismo, *per se*, sin considerar a qué pueda conducir ni sus consecuencias sobre la conducta humana”<sup>111</sup>. Para Peirce, este ideal es “admirable sin ninguna razón para ser admirable más allá de su carácter inherente”<sup>112</sup>. Se trata de un estado de cosas admirable por sí mismo, que es capaz de influir en los fenómenos controlables y que es recomendable al margen de que se experimente o no<sup>113</sup>. Todo fenómeno controlable presenta un carácter intelectual — a saber, que realiza un ideal, se puede entender o es razonable<sup>114</sup>— y es justamente ese carácter lo que estudia la estética. Así, la estética sería la disciplina que distingue lo bueno y lo malo en los objetos considerados simplemente en su presentación<sup>115</sup>, pero haciéndolo — eso sí— a la luz de nuestra capacidad de ser afectados por dicha presentación. Por este último motivo es que Peirce asocia la estética al sentimiento, por la capacidad que tiene la sensibilidad de ser afectada y captar de forma inmediata la cualidad positiva simple que tiene un objeto estéticamente bueno en su mera presentación. Ahora bien, que la cualidad estética de un estado de cosas nos afecte no implica que, automáticamente, esta sea un ideal pues, para ello, debería proponerse como un fin último, es decir, debería poder perseguirse consistentemente en cualquier circunstancia posible<sup>116</sup>. La bondad

---

<sup>111</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

<sup>112</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.612, 1903.

<sup>113</sup> Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, *Cognitio* 4/1 (2003), 32.

<sup>114</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>115</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

estética que presenta un fenómeno no puede aprobarse o rechazarse, sino reconocerse como “aquella cualidad que es, en su presencia inmediata, buena [*kalos*]”<sup>117</sup>. Lo que, en todo caso, podría ser objeto de autocontrol es la formación deliberada de hábitos de sentimiento que favorezcan el reconocimiento de aquello que es admirable en sí mismo.

Este carácter intelectual que presentan los fenómenos controlables consiste en su estar orientados hacia un fin, lo que los hace de algún modo inteligibles o sujetos a razón porque, en definitiva, el carácter intelectual de un fenómeno se resume en que — en su mero presentarse— realiza el ideal que es digno de admirarse por sí mismo. De esta manera, si la estética tiene que ver con lo admirable en el ser, la ética tiene que ver con lo admirable en el comportamiento. La ética es la segunda rama de las ciencias normativas y se define como la ciencia del autocontrol en la conducta deliberada<sup>118</sup>. Distingue lo bueno y lo malo, tanto en los esfuerzos de la voluntad por encarnar el ideal que se presenta como fin último de toda acción, como en la formación de hábitos de acción que sean consistentes con el objetivo adoptado deliberadamente.<sup>119</sup>

Peirce no llegó a establecer definitivamente qué debía incluirse dentro de la disciplina “ética”<sup>120</sup>, pues le costaba ver en qué sentido podía ser una ciencia y no una mera habilidad práctica para decidir qué acciones deben o no deben llevarse a cabo. En algunos de sus escritos de 1902 pensó que para ser algo más que un arte, la ética también debía ocuparse de definir el bien último hacia el que ha de

---

<sup>116</sup> Cf. V. G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. V. Colapietro, Fordham University Press, Nueva York, 1996, 56-61.

<sup>117</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.199, c.1902.

<sup>118</sup> Cf. C. S. Peirce, “Adirondack Summer School Lectures”, *MS* 1334, 40, 1905; “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.191, 1903.

<sup>119</sup> Cf. B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1987, 133 y 165.

<sup>120</sup> Cf. V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 35.



dirigirse la voluntad<sup>121</sup>. Hasta ese momento, Peirce estaba confundido respecto al carácter normativo de la ética: si se la concibe como la doctrina del deber y lo correcto, no es normativa sino práctica; si se entiende que su objeto es averiguar qué es el bien, entonces no es normativa sino pre-normativa.

Sin embargo, poco a poco, fue aclarando la normatividad específica de la ética. En primer lugar, sosteniendo que las tres ciencias normativas estudian la bondad y que la ética distingue lo bueno y lo malo *sólo* en lo que concierne a los esfuerzos de la voluntad<sup>122</sup>. En segundo lugar, enfatizando que la ética es el núcleo de la ciencia normativa, porque su objeto de estudio son los actos voluntarios, que —por ser acciones deliberadas y controladas— son los que más claramente exhiben un fin, objeto esencial de la ciencia normativa<sup>123</sup>. Este punto es importante porque establece una noción crucial en la concepción de la ética para Peirce, a saber, que lo que es susceptible de calificación moral es el acto y proceso de controlar la propia conducta, ya que nada puede ser moralmente bueno *por accidente*, es decir, sin el propósito de que lo sea<sup>124</sup>. La vida ética —ha escrito Llano— empieza “cuando se reconoce que hay algo malo en sí mismo”<sup>125</sup> y, si para Peirce “el único mal moral es no tener un fin último”<sup>126</sup>, entonces más que de acciones buenas o malas, la ética peirceana hablaría primordialmente de conductas controlados o incontrolados, dado que, en definitiva, “la conducta moral es conducta bajo autocontrol”<sup>127</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902; “Ultimate Goods”, *CP* 1.577, 1902-1903.

<sup>122</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.36, 1903.

<sup>123</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903; C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

<sup>124</sup> Cf. C. S. Peirce, “Three Types of Reasoning”, *CP* 5.175, 1903.

<sup>125</sup> Cf. A. Llano, “El valor de la verdad como perfección del hombre”, 13.

<sup>126</sup> C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.133, 1903.

<sup>127</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.606, 1903.

Por último, Peirce remató el carácter normativo de la ética en 1906 al sostener que la ética es el ajuste de la vida a un ideal sobre el cual ella misma no se pronuncia. Es la estética la que se encarga de decir cuál es el *summum bonum*, qué es lo que guía todas las acciones, mientras que la ética sería la teoría de la conformidad de la acción a ese ideal. Más aún, Peirce especifica que *ideal de conducta* no es lo mismo que *motivo para la acción*. Un motivo es de cada acción individual y es la causa que mueve a una acción concreta. En cambio, el ideal no causa acciones, sino que, más bien, lleva a revisar acciones pasadas y juzga acciones futuras. Sólo a través del juicio que compara la acción con el ideal se genera una influencia en los hábitos que, unida a las consecuencias de la acción pasada, modifica la acción futura<sup>128</sup>. El ideal, por tanto, es lo que manifiesta toda conducta adoptada deliberadamente.

Por todo ello, la ética quedaría definida como la ciencia que descubre cómo es la acción moral y proporciona una caracterización de cómo ha de ser la conducta autocontrolada y deliberada en general. De este modo, para Peirce, toda conducta deliberada implica primero algún ideal, luego acción, la comparación subsiguiente del acto con el ideal y, por último, un juicio acerca de la conducta futura<sup>129</sup>. Esto reflejaría la noción que tenía Peirce de una acción voluntaria o libre<sup>130</sup>. Ahora bien, para que la acción —además de libre— sea moralmente buena debe ser una acción consistente con un fin último.

La última división de las ciencias normativas corresponde a la lógica, que asume que un buen razonamiento sólo es aquel que

---

<sup>128</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376-378, 1906.

<sup>129</sup> Cf. J. K. Sheriff, *Charles Peirce’s Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, 1994, 69.

<sup>130</sup> A este respecto, en un texto tardío, Peirce definió al hombre *libre* como aquel que exhibe una conducta libremente elegida, que ejerce un auto-gobierno firme y rígido sobre sus impulsos y que, además, lo hace de manera constante porque encuentra que ese auto-gobierno responde a sus propios propósitos y no a ninguna convención social (cf. C. S. Peirce, “A Sketch of Logical Criticism”, *EP* 2, 459, 1911).

conduce a la verdad<sup>131</sup> y se ocupa de investigar cómo ha de ser el razonamiento que uno debe aceptar si pretende descubrir la verdad<sup>132</sup>. Como se dijo con anterioridad, la ciencia normativa estudia la relación de los fenómenos con respecto a fines y, de esta manera, se encarga de decir cómo debe ser la acción en relación a los fines deseables por la conducta humana (verdad, bien, belleza). La lógica trata del fenómeno del pensamiento en su segundidad, esto es, como una conducta controlable para conseguir el fin del pensamiento, que es la verdad. Ahora bien, siendo así que la investigación lógica tiene como objeto la verdad, no está en lo más mínimo interesada en *cómo pensamos* materialmente para llegar a la verdad sobre una cuestión puntual<sup>133</sup> sino en *cómo pensaríamos* o *deberíamos pensar* sobre una cuestión dadas unas ciertas condiciones generales. En este sentido, Peirce escribirá, la lógica puede entenderse como una investigación sobre las condiciones necesarias para la obtención de la verdad y también como ciencia formal de las leyes *generales* del pensamiento<sup>134</sup>. Además, por ser parte de la filosofía, la lógica es una ciencia observacional, que empieza su investigación a partir de los caracteres que observamos en los signos, y de ahí abstrae cómo deben ser y cómo *debería pensar* sobre ellos una inteligencia que es capaz de aprender de la experiencia<sup>135</sup>. También es una ciencia observacional por estar basada parcialmente en verdades que la observación ordinaria enseña a cualquier persona inteligente y que no provienen de la psicología, como la posibilidad de recordar experiencias pasadas e imaginar cosas que nunca se han experimentado, la seguridad de que actuar repetidamente según determinados modos generales cuando se experimentan o se imaginan ciertos tipos de objetos da lugar al hábito,

---

<sup>131</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Principles of Logic* (H. A. Aikins), CTN III, 96, 1902.

<sup>132</sup> Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 21.

<sup>133</sup> Cf. C. S. Peirce, "Critical Analysis of Logical Theories", CP 2.55, 1902.

<sup>134</sup> Cf. C. S. Peirce, "The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop my Categories from Within", CP 1.444, c.1896.

<sup>135</sup> Cf. C. S. Peirce, "Ground, Object, and Interpretant", CP 2.227, c.1897

la constatación de que el esfuerzo de tomar una resolución tenderá a determinar nuestras disposiciones y a hacernos aptos para actuar de acuerdo con esa resolución, etcétera.<sup>136</sup>

Para Peirce la lógica se dividía en tres ramas, a saber, teoría de los signos (*gramática especulativa*), clasificación de inferencias (*crítica*) y teoría de cómo ha de llevarse la investigación (*metodéutica* o *retórica especulativa*)<sup>137</sup>. En este último sentido, la lógica aparece asociada a la búsqueda deliberada y autocontrolada de la verdad, que se da a través de la fijación de creencias. Por eso, en algunos escritos presenta la lógica como “la doctrina de la verdad, su naturaleza y la manera en que ha de descubrirse”<sup>138</sup> y la define como “la ciencia de las leyes del establecimiento estable de creencias”<sup>139</sup>. Así, al igual que la investigación en general, el razonamiento pretende fijar creencias que sean coherentes con la experiencia. Puesto que la lógica es la ciencia del razonamiento, entonces, estudia cómo debe ser este último para promover el objetivo de la investigación<sup>140</sup>. El razonamiento correcto —que es el que fomenta la verdad o fin de la investigación— parte de la experiencia, es sorprendido por ella, y también aprende de ella buscando la verdad en las conclusiones que aprueba o rechaza.

Además, como según Peirce todo pensamiento se da en signos, la lógica es la doctrina de los signos, es semiótica. Como tal, “estudia la relación del fenómeno con el carácter esencial del fenómeno en tanto controlable, esto es, su razonabilidad, o expresión de una idea”<sup>141</sup>. La lógica, en este sentido de semiótica, estudia el carácter de los fenómenos como signos, pues todo aquello que expresa una idea es signo. Para Peirce, todo pensamiento, percepto, imagen o sentimiento

---

<sup>136</sup> Cf. C. S. Peirce, “Common Ground”, *MS* 615, 15-17, 1908.

<sup>137</sup> Cf. C. S. Peirce, “An Outline Classification of the Sciences”, *CP* 1.191, 1903.

<sup>138</sup> C. S. Peirce, “Logic, Truth, and the Settlement of Opinion”, *W* 3, 14, 1872.

<sup>139</sup> C. S. Peirce, “The Regenerated Logic”, *CP* 3.429, 1896.

<sup>140</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 88-89.

<sup>141</sup> C. S. Peirce, “A Brief Intellectual Autobiography”, 29.

es signo, pues todos pueden ser interpretados y comunicar algo o transmitir una idea a alguien. Más aún, todo fenómeno controlable puede ser entendido, en tanto que puede ser apresado en una interpretación y concebido en un contexto de acción posible. Visto desde otro ángulo, para que un fenómeno sea inteligible debe ser controlable, esto es, ha de haber posibilidad de interacción —tanto del fenómeno con nosotros, como de nosotros con él— y ha de haber posibilidad de aprobar o rechazar críticamente distintos cursos de acción con respecto a él concebidos como hipótesis previamente en el pensamiento.

Lo específico de la lógica como ciencia normativa es su aspecto crítico. No le interesa saber qué es razonar, cuanto analizar la inferencia que es consciente y autocontrolada, y cuyas conclusiones son aprobadas deliberadamente. La lógica trata con el pensamiento como un tipo de actividad deliberada, “implica la corrección continua de nuestros métodos de razonamiento, y su fin es la verdad”<sup>142</sup>. Ahora bien, la lógica no estudia el razonamiento en todos sus aspectos. Más bien, estudia si las *condiciones* del razonamiento son buenas o malas. Es normativa, de hecho, porque dice cómo *debería* ser un razonamiento, especifica las condiciones generales que deberían satisfacerse para que un razonamiento sea correcto. Un razonamiento es correcto cuando conduce a nuestro último fin<sup>143</sup>, y puede definirse como un pensamiento deliberado “que es controlado con vistas a hacer que se conforme a un propósito o ideal”<sup>144</sup>.

Habitualmente, las personas resuelven dificultades y sacan conclusiones empleando la base de creencias estables que poseen y usando su *logica utens*. Es sólo cuando estas creencias no responden a la experiencia o cuando no se tiene creencia alguna, que se pone en

---

<sup>142</sup> S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, en L. Becker y C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, NY, 1992, vol. 2, 945.

<sup>143</sup> Cf. C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.611, 1903.

<sup>144</sup> C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences”, *EP* 2, 376, 1906.

marcha el pensamiento, investigando qué cursos de acción pueden ser verdaderamente razonables y fomentar los ideales que conducta que se tienen. Un razonamiento es bueno cuando alcanza su propósito, que es proporcionar una guía para la conducta (también la del pensamiento, que es una actividad) en ausencia de una creencia que la guíe. El objeto del buen razonamiento es decir lo que el razonador o bien *pensará* cuando adquiera esa creencia o bien qué pensaría si la tuviera<sup>145</sup>. Por todo ello, puede decirse, el interés de la lógica es entender la formación de una conducta deliberada o autocontrolada que puede ser evaluada o mejorada<sup>146</sup> en vistas a que se conforme a un propósito o ideal. La lógica es, en cierto modo, parte de la ética pues tiene que ver con la conducta autocontrolada en el pensamiento, pero se diferencia de la ética en que no trata con la acción como un hecho bruto, sino que juzga hábitos de acción (siendo el pensamiento un tipo de acción) para ver qué tal promueven la ampliación de la razonabilidad concreta, fin último de la conducta humana.

Ciertamente, como escribió Peirce

Razonar es, esencialmente, pensamiento que está bajo autocontrol, al igual que la conducta moral es conducta bajo autocontrol. Es más, el razonamiento es una especie de conducta controlada y, como tal, necesariamente participa de los rasgos esenciales de la conducta controlada. Si prestas atención a los fenómenos del razonar [...] observarás sin dificultad que una persona que saca una conclusión racional no sólo piensa que es verdad, sino también que lo justo será razonar similarmente en cada caso análogo.<sup>147</sup>

Ahora bien, como señala De Waal<sup>148</sup>, que el razonamiento tenga que ver con el autocontrol no implica que uno pueda inferir cualquier cosa que elija. La experiencia enseña que es mejor no seguir ciertas

---

<sup>145</sup> Cf. C. S. Peirce, "The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences", *EP* 2, 386-387, 1906.

<sup>146</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 89-90.

<sup>147</sup> C. S. Peirce, "Ideals of Conduct", *CP* 1.606, 1903.

<sup>148</sup> Cf. C. de Waal, *On Peirce*, 21.

sugerencias y que es importante tomarse en serio las sugerencias de los demás. Por eso

El buen razonador debe reconocer que nunca puede acomodarse a una opinión como satisfactoria a menos que sea llevado a pensar que [esta] representa no sólo respuestas a su propia experiencia, sino también a la gran totalidad de la experiencia de la cual su experiencia personal no es más que un simple fragmento.<sup>149</sup>

Según el pragmatismo, lo que pensamos se interpreta en términos de la acción posible que estamos preparados para llevar a cabo con respecto a un concepto. Esto supone que, para llegar a conocer algo, uno debe lograr controlar su propia conducta. Cuando la acción posible se convierte en habitual, surgen las creencias o disposiciones generales que explican el significado del concepto, pues este no es otra cosa que las consecuencias “para la conducta deliberada o autocontrolada de la afirmación o negación del concepto”<sup>150</sup>. Esta variedad de acciones se da porque todas pueden ser voluntarias, elegidas deliberadamente y aprobadas mediante un razonamiento. Pero “*la aprobación de un acto voluntario es una aprobación moral*”<sup>151</sup>. De esta manera, la ética y lógica se interrelacionan en que los buenos hábitos o reglas de comportamiento son aquellos que, en su mayor parte, llevan a opiniones fiables<sup>152</sup> con las que soy capaz de entenderme a mí mismo y a lo que me rodea. Viceversa, a medida que nuestras hipótesis se confirman, adquirimos más hábitos y reforzamos hábitos de expectativas con los que aprendemos a ver el orden en el universo.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Essence of Reasoning”, *MS* 409, 27, 1893-1895.

<sup>150</sup> C. S. Peirce, reseña de *A Treatise on Cosmology* (H. Nichols), *CP* 8.191, c.1904.

<sup>151</sup> C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

<sup>152</sup> Cf. C. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, 90.

<sup>153</sup> Cf. C. Hookway, “Peirce, Charles Sanders (1839-1914)”, 281.

### 3 Aprendida o instintiva: ética y moral

Tal como se ha expuesto en varias ocasiones a lo largo de esta investigación doctoral, la ciencia es la actividad prolongada en el tiempo que llevan a cabo quienes buscan la verdad de un modo cooperativo y con una metodología específica. No obstante, lo que distingue al hombre de ciencia es sobre todo una disposición interior, el deseo de aprender. Por eso “la vida de la ciencia está en el deseo de aprender”<sup>154</sup>, un deseo que se traduce en una actitud básica de dejarse sorprender por la experiencia y en una disposición a revisar continuamente las propias creencias e hipótesis cuando haya necesidad de hacerlo. El científico movido por la sed de la verdad aprende, pues enriquece su racionalidad someténdola a la experiencia y, con ello, crece también como persona. Por eso no es de extrañar que Peirce viera la ciencia como la personificación del desarrollo intelectual del hombre.<sup>155</sup>

En cambio, en la vida ordinaria, lo que los seres humanos necesitan son guías para la acción que sean fiables *ahora* pues, más que aprender, lo que se busca es acertar. “En la vida práctica no podemos esperar al juicio de la ciencia, y no somos libres para repetir un acto”<sup>156</sup>, mientras que los experimentos científicos son esencialmente repetibles. Más aún, Peirce creía que la moralidad no era un asunto de estricta racionalidad, sino de *instintividad*, de sentimientos socialmente inculcados, de historia y tradición, hasta el punto de afirmar que “ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de tu comunidad sin titubear ni discutir”<sup>157</sup>. En algún pasaje, incluso llegó a criticar seriamente que la ética pudiera ser científica, dado que, tal como se la entiende habitualmente —esto es, como una ciencia práctica de la moralidad, de la conducta virtuosa,

---

<sup>154</sup> C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.235, 1902.

<sup>155</sup> Cf. C. S. Peirce, “Science”, *CP* 7.49, s. f.

<sup>156</sup> J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, en H. Parret (ed.), *Peirce and Value Theory*, John Benjamins, Amsterdam, 1994, 29.

<sup>157</sup> C. S. Peirce, “Vitally Important Truths”, *CP* 1.666, 1898.



del correcto vivir—, la ética simplemente estudiaría la sumisión de la acción a un ideal socialmente aceptado e impuesto que “no es de hecho nada sino una especie de fotomontaje de la consciencia de los miembros de la comunidad. En resumen, no es sino un modelo tradicional, aceptado, muy sabiamente, sin crítica radical, pero con una tonta pretensión de examen crítico”<sup>158</sup>. Vista así, la ética no pasaría de ser un moralismo, un conjunto de prescripciones que se imponen a un sujeto que no ha hecho experiencia de ellas y de las que desconoce, por tanto, su razonabilidad efectiva. La ética, entonces, se reduce a un moralismo desde el que se inspecciona el ajuste del comportamiento propio a los estándares más comúnmente aprobados para sentenciar si cumple o no con estas normas. Sin embargo, como ya se ha explicado, esta no era la última palabra de Peirce acerca de la ética. Es más, cuando fue capaz de separar la teoría ética de la práctica moral, fue despejando un terreno nítido para la primera, que pasará a ser el análisis de la conducta realmente libre, esto es, la conducta que es controlada o moldeada por la admiración hacia un fin último.

Para analizar todo esto más detenidamente, la presente sección está dividida en tres partes. En la primera se abordan las claves que explican la superposición prolongada de los ámbitos moral y ético en la obra de Peirce. A continuación, por ser la clave de la conducta libre —que es el objeto de la ética—, se estudia el concepto de auto-control y se presenta brevemente el desarrollo sobre esta cuestión que hubo en el pensamiento de Peirce. Finalmente, en la tercera parte, se exponen las características que harían de la ética una disciplina científica y se intenta responder en qué sentido su estudio tiene alguna utilidad para la comprensión del ser humano.

### *3.1 La moral como espacio de la acción y los sentimientos*

Seguramente, lo que a Peirce le costó discernir durante mucho tiempo es dónde cabe el pensamiento lógico en una disciplina como la

---

<sup>158</sup> C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.573, 1906.

ética que tiene que ver principalmente con la acción, la cual es, esencialmente, esfuerzo, reacción y resistencia, pero no tanto reflexión, crítica y razonamiento. De ahí la desatención con que durante mucho tiempo trató a la ética, algo admitido por el mismo Peirce<sup>159</sup>, si bien se sabe que empezó a vislumbrar la importancia de esta disciplina a mediados de la década de 1880 cuando leyó la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles<sup>160</sup>. En cualquier caso, dada la eminente vinculación de la moralidad a la acción concreta y, sobre todo, a los asuntos urgentes, en principio el carácter que aquélla exhibe es exclusivamente práctico, pues consiste en hábitos de conducta antes que en juicios morales<sup>161</sup>. Esto hizo que la ética —entendida como moral— no fuera a los ojos de Peirce ni científica ni normativa, pues es un saber que se ciñe a lo fáctico, a la costumbre, y no dice lo que *debería* ser admirable en la conducta más que limitándose a juzgarla desde las pautas que, de hecho, funcionan en una comunidad. Si bien, ciertamente, esto no le resta valor, pues las guías para la acción que suministra la moral recogen la experiencia de toda una colectividad y, además, la mayoría de los comportamientos instintivos que recomienda son admirables y beneficiosos<sup>162</sup>. No obstante, ello no impide que haya una frontera nítida entre la moral vivida o *ethica utens* y la filosofía moral más elaborada o *ethica docens*.<sup>163</sup>

Es esta última ética la que, para Peirce, puede ser científica y realmente normativa, porque estudia la conformidad de la conducta a un ideal, esto es, discute y valora qué condiciones *debe* tener una acción para ser moralmente buena o para constituir un

---

<sup>159</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.198, c.1902.

<sup>160</sup> Cf. G. Deledalle, *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990, 53.

<sup>161</sup> Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 28.

<sup>162</sup> Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, 40.

<sup>163</sup> Cf. J. L. Aranguren, *Ética* [1958], en *Obras completas*, ed. F. Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, vol. 2, 168.

comportamiento admirable. Aquí, la lógica forma parte de la ética pues, para revisar las acciones pasadas y compararlas con un ideal, hace falta un razonamiento consciente en el que se aprueban o rechazan determinadas acciones en virtud de algo que pretende conseguirse. La ética se convierte, así, en una deliberación racional acerca de cómo actuar para conformar la vida a un ideal. La moral, en cambio, al ser algo en lo que se educa desde la infancia, pasa a formar parte de la persona en la conciencia de tal forma que, llegado a un punto, es irreflexiva, y dictamina sobre el Bien y el Mal de una manera absoluta<sup>164</sup>, al contrario que la ética, que también establece un dualismo bueno/malo en la conducta pero *en relación* a un ideal que ella misma no define. La moral, empero, no sólo analiza la conformidad de una acción a un ideal sino que incluye una definición particular de qué es lo bueno<sup>165</sup> que, según Peirce, proviene de lo que está socialmente aprobado o sancionado. En ese sentido, la moral estaría más cercana a una antropología en sentido cultural<sup>166</sup> y de ahí que

la moralidad consiste en el folklore de la conducta recta. Un hombre ha sido educado para pensar que debe comportarse de ciertas maneras. Si se comporta de otra manera, está incómodo. Le remuerde su conciencia. Ese sistema de moral es la sabiduría tradicional de eras de experiencia. Si un hombre se suelta de ella, se hará víctima de sus pasiones.<sup>167</sup>

Ahora bien, más allá de este rasgo eminentemente *descriptivo* y heredado que tiene la moralidad para Peirce, es indudable que sus pautas tienen la finalidad de dirigir socialmente y controlar la conducta. No obstante, este ajuste es algo sobre lo cual no se puede razonar ni intentar convencer, de la misma manera que “algunos

---

<sup>164</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903.

<sup>165</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmatism”, *CP* 1.573, 1906.

<sup>166</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *Ethics: Descriptive and Explanatory* (S. E. Mazes), *CTN* III, 51, 1901.

<sup>167</sup> C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.50, c.1986.

hombres carecen del sentido del pecado, y no hay nada que hacer, sino nacer de nuevo y convertirse en un niño pequeño”<sup>168</sup>. Es decir, la moralidad, para ser realmente efectiva, necesita una fuerte adherencia por parte de la persona, que no puede venir del razonamiento, sino del sentimiento. Necesita, por así decirlo, una adhesión inmediata, siendo secundario el que esa adhesión sea libremente elegida. Si, de entrada, uno no siente ninguna obligación, es una pérdida de tiempo buscar tal cosa mediante el razonamiento, pues “la conciencia no es un teorema o un pedazo de información que pueda adquirirse al leer un libro; debe alimentarse en un hombre desde la infancia”<sup>169</sup>. Por eso, la moralidad a lo sumo puede estudiar la conducta habitual o general, pero no le interesa estudiar si esa conducta es o no deliberada.<sup>170</sup>

Ciertamente, una vez que uno tiene una conciencia, un cierto sentido de los deberes y obligaciones, la misma conciencia exige que se reflexione sobre ella y se desarrolle<sup>171</sup> este sentido moral incipiente, pues educar nuestra sensibilidad moral es parte del desarrollo racional del ser humano. Además, como se encarga de atestiguar la experiencia, muchas veces se puede actuar en conciencia y errar, esto es, hacer algo malo pensando que se estaba haciendo el bien. Parece que también la instintividad puede desarrollarse, esto es, que hay un cierto aprendizaje en los instintos a través de distintas experiencias personales internas y externas. No obstante, estos cambios tienen lugar a lo largo de generaciones y muy lentamente<sup>172</sup> ya que, al fin y al cabo, es “la base «instintiva» de la ética lo que asegura su

---

<sup>168</sup> C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.219, 1902.

<sup>169</sup> C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.45, 1885.

<sup>170</sup> Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 28.

<sup>171</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.153, c.1902.

<sup>172</sup> Cf. J. J. Stuhr, “Rendering the World More Reasonable”, en H. Parret (ed.), *Peirce and Value Theory*, 11.

continuación a pesar de la existencia de personas individuales con un carácter «despreciable»<sup>173</sup>.

En todo caso, por esta posibilidad de chocar con la experiencia —y, a la larga, aprender de ella—, los instintos pueden crecer siguiendo un mecanismo paralelo al del razonamiento y las verdades aprendidas de la experiencia poco a poco puede ir filtrándose hasta el núcleo del ser de cada uno<sup>174</sup>. Con ello, la moralidad acaba ocupando un terreno intermedio, siendo medio subjetiva —cada uno tiene su propia sensibilidad y configuración moral— y medio objetiva —pues nada impide reflexionar racionalmente sobre los principios o creencias en base a los cuales actuamos en nuestra vida moral diaria—. <sup>175</sup>

Peirce podría haber situado la pauta de objetividad ética en el contraste de la acción individual con la acción socialmente aceptada. Pero, de hecho, es sólo la posibilidad *conjunta* de objetividad y logicidad lo que define a una ética considerada desde un punto de vista científico. Conviene, por todo ello, entender muy matizadamente lo que Peirce quiere expresar cuando sostiene que el instinto debe dirigir la necesidad de actuar, que en la acción concreta hay que guiarse por lo establecido y que, por tanto, la moralidad es esencialmente conservadora. Por una parte, como ha explicado Sara Barrena

el sentimentalismo que Peirce parece sostener a veces respecto a asuntos morales, por el que la razón parecería quedar excluida fuera de ese ámbito y sólo regiría el conservadurismo, y por el que la razón sería vista más bien como una desventaja sobre los animales que se guían por el instinto (*CP* 1.649, 1898), se refiere exclusivamente a las cuestiones más prácticas, a las cuestiones vitalmente importantes.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Cf. J. M. Krois, “Peirce and Philosophical Ethics”, 29.

<sup>174</sup> Cf. C. S. Peirce, “Philosophy and the Conduct of Life”, *CP* 1.648, 1898.

<sup>175</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.156, c.1902.

<sup>176</sup> S. Barrena, *La creatividad en Charles S. Peirce*, 274-275.

Por otra parte, si Peirce tenía en tan alta consideración los sentimientos heredados es porque, una vez que se ha sido educado en ciertos principios, estos pasan a estar en la persona *a modo de instintos*, a dirigir su conducta de manera segura. En este punto —ha subrayado Parker<sup>177</sup>— lo que Peirce consigue es deshacer la ilusión racionalista de una conducta ética dirigida eminentemente mediante la razón. Lo hace, además, recogiendo un hecho de la experiencia ordinaria, a saber, que no es necesario razonar sobre cada una de nuestras acciones, que no es posible tal cosa y que ni siquiera es deseable hacerlo, pues el razonamiento individual es altamente falible en cuestiones de importancia vital.

No obstante, que la conducta de la vida requiera de la participación de los instintos que la tradición y la costumbre han fraguado en nosotros, no implica que *todos* los asuntos diarios deban resolverse de un modo irreflexivo. Indudablemente, en la vida es necesario habituarse a ciertos modos de comportarse, tener una serie de respuestas de acción preparadas cuando se presentan ciertas situaciones tipo. En ese sentido, la conducta moral necesariamente conlleva un cierto elemento *conservador* o habitual. Pero “el mero conservadurismo conduce a un tipo de amoralidad puesto que erradica el auto-control”<sup>178</sup>. Dado que consiste en un paquete de respuestas que deben aceptarse y llevarse a cabo acríticamente, la simple instintividad en la vida moral destruye justamente lo que hace que las acciones sean susceptibles de valoración moral, a saber, que sean deliberadas.

En otras palabras, para que haya vida moral hace falta algo más que actos *controlados*: hacen falta actos controlables —o, lo que es lo mismo, libres— pero que estén *controlados* o dominados por la admiración o el amor a un ideal. Se hace necesaria, por tanto, en este punto una referencia a la noción de “auto-control”.

---

<sup>177</sup> Cf. K. Parker, “Reconstructing the Normative Sciences”, 40-41.

<sup>178</sup> D. Anderson, “Peirce: Ethics and the Conduct of Life”, en S. Rosenthal, C. Hausman y D. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Chicago, 1999, 143.

### 3.2 *El autocontrol, clave de la conducta deliberada*

En términos generales, el autocontrol es un poder que tiene que ver con la construcción gradual del carácter<sup>179</sup> y, para los seres humanos, con la forma general que una persona da a su vida y a sus acciones<sup>180</sup>. A diferencia del mundo animal y vegetal, el hombre puede controlar su comportamiento gracias al desarrollo de hábitos. El hábito es una ley general de acción que se puede generar a partir de la propia conducta o también a partir de la experimentación en la imaginación. A base de repetir ciertas acciones exitosas, o de criticar los resultados de algunas acciones previas, se produce un estímulo para conseguir nuevamente esos efectos. Una vez que se generan los hábitos, Peirce comparó su fuerza para influir en el comportamiento como una suerte de “dar una orden al propio yo futuro”<sup>181</sup>. Ahora bien, la conducta puede estar moldeada por hábitos, pero no tiene por qué ser necesariamente la mejor ni ser totalmente autocontrolada. Eso sólo se consigue cuando se comparan las acciones con un ideal.

En la obra peirceana, la noción de autocontrol estuvo presente desde muy temprano (la misma formulación del pragmatismo, dejó escrito, se basaba en un estudio del fenómeno del autocontrol<sup>182</sup>). No obstante, y al igual que en otras facetas de su pensamiento, en Peirce hubo un largo desarrollo de este concepto que podría resumirse, tal como ha explicado Petry<sup>183</sup>, en que poco a poco Peirce fue postergando la consideración exclusivamente diádica del autocontrol en favor de una integración del mismo como *modus operandi* en el

---

<sup>179</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes. The First Curiosity”, *CP* 4.611, 1908.

<sup>180</sup> Cf. M. Raposa, “Self-Control”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 21/3 (2000), 259.

<sup>181</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2, 413, 1907.

<sup>182</sup> Cf. C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.442, 1905.

<sup>183</sup> Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28/4 (1992), 667-690.

despliegue evolutivo del universo. Aproximadamente, hubo tres etapas significativas en el desarrollo de este concepto.

Peirce emplea por primera vez la expresión “auto-control” en una nota al pie de un artículo de 1869, pero su función ya estaba anticipada desde 1855, sobre todo en escritos relacionados con el desarrollo del carácter. En estos primeros compases del pensamiento de Peirce, su principal influencia fueron las *Ästhetische Briefe* (1794) de Friedrich Schiller —comentadas por Peirce en un breve escrito de 1857—, hasta el punto de compartir con aquél la distinción entre el “impulso sensual” y el “impulso formal” en el hombre, y la necesidad de superar las tensiones entre ambos mediante el “impulso lúdico”, donde, empleando la previsión, “nos implicamos activamente en la creación de la forma que tomarán nuestras experiencias futuras, siempre que continuemos ejerciendo control”<sup>184</sup>. La referencia al futuro, a la actuación sobre alguna versión futura de una persona o de una situación, conecta la idea del juego con el autocontrol. Por una parte, en el juego hay perfecta libertad para probar nuevas asociaciones de ideas y actuar sobre ellas, es decir, en el juego el mundo es *ordenado* por nuestros pensamientos y conducta motivados<sup>185</sup>. De este modo, el impulso lúdico *controla* el impulso formal de hacer de la conducta algo armonioso insertándolo en la experiencia temporal y sensual y, del equilibrio de ambos impulsos, surge la belleza. Por otra parte, el impulso lúdico nos sitúa en un “estado estético” que hace nuestra conducta sensible a y moldeable por la belleza y que coloca a la mente en un estado de “infinita determinabilidad” que es identificado por Peirce con la libertad.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 670-671.

<sup>185</sup> Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 671.

<sup>186</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Sense of Beauty never furthered the Performance of a single Act of Duty”, *W* 1, 11-12, 1857.



Más adelante, en 1869, Peirce asocia el auto-control con la capacidad de pensar en algo más que en uno mismo y en algo más que las propias preocupaciones inmediatas. Inclusive, identifica esta capacidad con el amor por un cierto ideal (“el amor de lo que es bueno para todos en general”<sup>187</sup>), y considera que esta capacidad es un tipo de libertad. Como se ve, por tanto, en ambos pasajes de 1857 y 1869 “Peirce enfatiza el rol que el auto-control juega como condición necesaria para reconocer un ideal y, a continuación, pensar y actuar en conformidad con él”<sup>188</sup>. A estas primeras consideraciones, Peirce añadiría mucho más tarde que, con el autocontrol, la subjetividad adquiere un cierto carácter general, y que el pensamiento y la conducta autocontrolados son los medios por los que participamos en el proceso en marcha de la creación, haciendo de nuestra experiencia y de la de los demás algo razonable.<sup>189</sup>

Hasta aquí, Peirce había incidido en el autocontrol como libertad y autodeterminación. En una segunda etapa, desde mediados de 1880 hasta bien entrada la siguiente década, Peirce hizo más hincapié en el aspecto de esfuerzo y resistencia que ineludiblemente conlleva el autocontrol por ser algo relativo a la acción (de esta época provienen sus textos más proclives a considerar la ética como simple moralidad, más instintiva que aprendida). Así, en 1885 empleaba “auto-control”

---

<sup>187</sup> Cf. C. S. Peirce, “Grounds of Validity of the Laws of Logic”, *W* 2, 261 n. 6, 1869.

<sup>188</sup> E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 673.

<sup>189</sup> Cf. C. S. Peirce, “Consequences of Pragmaticism”, *CP* 5.402 n. 3, 1906. En esta línea de pensamiento estaba muy presente la reflexión sobre el individuo y su papel en la creación formulada por el científico y teólogo sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772). En efecto, este sostenía que uno no contiene la esencia de su propio ser y que ésta es una suerte de forma divina que el hombre debe recuperar controlando las tendencias materiales que le individualizan y le apartan de su Creador. Siguiendo su conciencia del bien y del mal el hombre encuentra la forma divina en él, pues esta es un tipo de amor: al seguir los dictados de su conciencia, el hombre ama porque “no hace nada por su propio interés” (cf. C. S. Peirce, reseña de *The Secret of Swedenborg* (H. James), *W* 2, 433 y 434, 1870).

como sinónimo de resistencia interna e inhibitoria<sup>190</sup>, y en 1896 afirmaba que la moralidad supone un autocontrol que antepone la valoración de las posibles conclusiones de la investigación al descubrimiento sin reservas de las mismas<sup>191</sup>. Es decir, en esta época, Peirce veía en el autocontrol un elemento de razonamiento fingido, que es aquel que se da cuando, más que el aprendizaje, se busca la *justificación* y la argumentación de alguna proposición predeterminada<sup>192</sup>. Por todo ello, en estos años Peirce asoció el autocontrol con la polarización, las distinciones dualistas y la resistencia al cambio. Con ello, admitía el grado de *segundidad* que conlleva siempre el autocontrol<sup>193</sup>, una disposición que —como ha dicho Raposa— puede resultar esclavizadora sólo cuando implica someterse a lo urgente e inmediato<sup>194</sup> y, en el campo de la acción concreta, cuando simplemente supone replicar una medida externa sin reflexión ni auténtica libertad.<sup>195</sup>

Tras el cambio de siglo, Peirce empieza a contemplar el autocontrol como un hábito que facilita la continuidad entre pensamiento y conducta y, con ello, se sitúa en las coordenadas específicas del problema del autocontrol, un problema filosófico pero, sobre todo, práctico, que habitualmente se manifiesta en la distancia

---

<sup>190</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Religious Aspect of Philosophy* (J. Royce), *CP* 8.41, 1885.

<sup>191</sup> Cf. C. S. Peirce, “Lessons from the History of Science”, *CP* 1.56-58, c.1896.

<sup>192</sup> Cf. S. Haack, “The First Rule of Reason”, en J. Brunning y P. Forster (eds.), *The Rule of Reason*, 252.

<sup>193</sup> Cf. E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 679-680. Esto siguió manteniéndolo más tarde, como se ve en un texto posterior a esta época donde sostiene que cada pronunciamiento sobre el bien y el mal cae bajo la categoría de segundidad (cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903).

<sup>194</sup> Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 268.

<sup>195</sup> Cf. J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, Rialp, Madrid, 1999, 274.

entre las acciones e intenciones<sup>196</sup>. El autocontrol es, principalmente, una cualidad personal cuyos beneficios se revelan en que “sólo si somos auto-controlados podemos predecir que habrá un continuo de pensamiento y conducta”<sup>197</sup>, que habrá un puente entre lo que queremos ser y lo que somos. Peirce supo ver esto, pues sin lugar a dudas situó el autocontrol no tanto en la habilidad de dominar la acción concreta como en la capacidad de moldear la propia personalidad, y escribió que “nuestro poder de auto-control ciertamente no reside en las partes más pequeñas de nuestra conducta, sino que es un efecto de desarrollar un carácter”<sup>198</sup>. En ese sentido, el autocontrol moldea acciones y decisiones futuras sólo *indirectamente*, ya que, de modo inmediato, lo que efectúa es cambios en el yo que llevan a actuar correctamente con más facilidad. De ahí que el autocontrol, en este sentido más personal, sea “ante todo un ejercicio de formación de hábitos, [y] a veces también un problema de disolver viejos hábitos que se han convertido en inapropiados o inefectivos, de erradicar vicios”<sup>199</sup>. Esa aparente facilidad o soltura con la que la persona autocontrolada tiende a actuar no excluye que su comportamiento pueda venir precedido de un proceso deliberativo. Lo que, en todo caso, significa es que los productos de la deliberación no se pueden exteriorizar si no hay una base de hábitos que faciliten la transmisión de los propósitos o intenciones que surgen en la deliberación a la acción concreta.

En el pragmatismo de Peirce, además, el autocontrol adquiere una especial relevancia filosófica. Si el significado de un concepto tiene que ver con el comportamiento práctico *concebido*<sup>200</sup> —esto es, posible— con respecto a un concepto, está claro que a una persona

---

<sup>196</sup> Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 256.

<sup>197</sup> E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 683.

<sup>198</sup> C. S. Peirce, “Some Amazing Mazes. The First Curiosity”, *CP* 4.611, 1908.

<sup>199</sup> M. Raposa, “Self-Control”, 259.

<sup>200</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism”, *CP* 5.9, c.1905.

autocontrolada le resulta mucho más fácil prever la conducta esperada en torno a dicha concepción. Cada concepto, cada manera de entender las cosas, surge de y a la vez implica unos hábitos de conducta con respecto a esa cosa. Estos hábitos generan una serie de expectativas y unas creencias que se manifiestan en la disposición a actuar de una misma manera ante estímulos similares. Sólo así se llega a conocer el significado de los conceptos, teniendo una idea clara de las posibilidades de acción a que da lugar. Ahora bien, sólo las concepciones que provengan de un individuo con una conducta deliberada pueden tener algún significado intelectual<sup>201</sup>, ya que la conducta que es autocontrolada tiende a producir acciones habituales y regulares que se pueden entender y anticipar. Es decir, sólo desde una conducta libre pueden adquirir inteligibilidad las acciones que uno adopta con respecto a un concepto y, por eso

si uno es auto-controlado, hay continuidad entre el presente y el futuro y consecuentemente no se necesita esperar al futuro para tener una concepción razonable de él [...]. El auto-control sitúa al individuo en una posición para considerar y anticipar qué efectos prácticos concebibles se seguirían.<sup>202</sup>

La conducta autocontrolada, por tanto, va más allá del simple dominio de las pasiones hasta facilitar la comprensión de los propios pensamientos y, con ello, el despliegue de la propia subjetividad. Tal como sostuvo Peirce, en la vida ordinaria hay un montón de operaciones orgánicas y pequeñas operaciones mentales que se realizan mucho mejor de manera inconsciente y sin la intervención expresa de la razón. En cambio, las acciones con las que llevamos a cabo nuestros grandes propósitos —aquellas en las que, de un modo más palmario, se revela nuestra personalidad— deben ser voluntarias, conscientes y basadas en una reflexión crítica<sup>203</sup>, precisamente porque

---

<sup>201</sup> Cf. C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, *CP* 5.442, 1905.

<sup>202</sup> E. Petry, Jr., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, 684.

<sup>203</sup> Cf. C. S. Peirce, “Introduction, Association of Ideas”, *CP* 7.448-449, c.1893.

en ellas nos jugamos quiénes somos y quiénes queremos ser. Aquí el autocontrol se manifiesta como una capacidad de formar hábitos conectando unos pensamientos con otros, pero haciéndolo de modo consciente y prestando atención a los ideales que tenemos por valiosos. Es por esto que, en definitiva, Raposa ha podido decir que el autocontrol es la disposición habitual a prestar atención a aquello juzgado como realmente importante<sup>204</sup>. En definitiva, el autocontrol quedaría configurado como la capacidad —construida pacientemente a base de corregir hábitos— de reconocer y actuar en conformidad con aquello por lo que vale la pena vivir.

### 3.3 *La ética como estudio de la conducta auto-controlable*

La vida moral empieza cuando hay actos controlables, actos voluntarios y conscientes que es posible aprobar o rechazar mediante crítica<sup>205</sup>. Sin embargo, para que una acción sea voluntaria —y, por tanto, venga acompañada de un fin— no hace falta una ciencia de la moralidad, ya que si reflexionásemos sobre nuestro propio sistema moral cada vez que hay que actuar, no llevaríamos a cabo la mayor parte de las acciones. Lo que re-introduce la posibilidad de autocontrol en la vida moral es, en todo caso, el examen y la valoración de los ideales de nuestra conducta, el prestar atención a *para qué* vivimos. Por eso, la ética en varias partes de la obra de Peirce aparece definida como “el estudio de qué fines de la acción estamos deliberadamente preparados para adoptar”<sup>206</sup>. A primera vista, este enunciado parece difuminar las diferencias entre ética y estética, pero esta impresión se desvanece si se entiende que, a la hora de actuar, hay muchos fines, pero no hay tantos que podamos adoptar como últimos de una manera deliberada y consciente —esto es, no hay muchos fines que podamos perseguir *siempre* y en toda acción—. Además, en los últimos años de su pensamiento, Peirce ya había

---

<sup>204</sup> Cf. M. Raposa, “Self-Control”, 268.

<sup>205</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, *CP* 2.182, c.1902.

<sup>206</sup> C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.130, 1903.

distinguido con claridad los ámbitos ético y estéticos. De este modo pudo escribir que “el moralista [...] meramente nos dice que tenemos un poder de autocontrol, que ningún fin limitado y egoísta resulta satisfactorio, que el único fin satisfactorio es el más amplio, el más alto y general posible” y que, para más información acerca de este fin hay, que recurrir al esteta, que dice “cuál es el estado de cosas que es más admirable en sí mismo al margen de toda razón ulterior”<sup>207</sup>. En ese sentido, por tanto, “la regla de la ética será adherirse al único objetivo absoluto posible, y esperar que resulte alcanzable”<sup>208</sup>. Aceptando ese ideal indicado por la estética, la reflexión ética se ocupa de revisar las acciones y ensayar mentalmente cómo sería una acción consistente con un fin último.

Es cierto que la ética no puede decir exactamente *cuál* es ese ideal para la conducta, pero sí puede apuntar algunos rasgos posibles de ese fin último visto desde la acción. En este sentido, “la definición de Peirce del ideal último se obtiene por análisis lógico de que lo que exige un fin para ser último”<sup>209</sup>. De hecho, si la acción moralmente buena es aquella que es conforme a un fin adoptado deliberadamente como último, y la ética misma tiene que ver con la aceptación deliberada de objetivos<sup>210</sup>, entonces parece que —siempre en relación a la conducta— la ética puede apuntar algunas propiedades de este fin, de su modo de ser, aunque no pueda decir exactamente *cuál* es este fin. Por esta razón, la ética *depende* de la estética, ya que “no podemos saber cómo estamos deliberadamente preparados para pretender actuar hasta que no sepamos qué admiramos deliberadamente”<sup>211</sup>. Cada acción particular tiene un motivo, pero sólo la conducta tiene un fin

---

<sup>207</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.611, 1903.

<sup>208</sup> C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.136, 1903.

<sup>209</sup> D. F. Sullivan, “Peirce and the Truth of Moral Propositions”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 51 (1977), 189.

<sup>210</sup> Cf. S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, 945.

<sup>211</sup> C. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, 58.

general<sup>212</sup> y a la estética le corresponde mostrar cuál es ese ideal que mueve a actuar al hombre.

Así, un buen fin debe ser asumible y debe poder perseguirse de manera consistente<sup>213</sup>, esto es, en todo tiempo, lugar y circunstancia<sup>214</sup> (y no sólo por los seres humanos sino también por el ser mismo<sup>215</sup>). Para Peirce, un fin que puede conseguirse en un tiempo y espacio finitos es un mal fin ya que, al no ser último, una vez que se consigue deja de perseguirse. A grandes rasgos, Peirce mantenía que había tres grandes clases de fines o, mejor dicho, tres maneras de entender el fin de la conducta: concebirlo como algo puramente subjetivo, una sensación de placer (*hedonismo*); hacer del fin algo puramente objetivo y material (*naturalismo, utilitarismo*); y entender el fin, al modo de una ley de la naturaleza, como la racionalización del universo<sup>216</sup>. Según él, las dos primeras opciones se pueden descartar porque meramente desean maximizar o extender la existencia de un objeto particular, conocido e inamovible —el placer, la multiplicación de la raza, la estabilidad de la sociedad<sup>217</sup>. Más concretamente, el segundo tipo de fin no puede ser último porque identifica como bien algo objetivo y cuantificable que no es un fin en sí mismo, sino un medio para otra cosa que, cuando se consigue, deja de buscarse. Asimismo, el placer o la gratificación, *a priori*, parece algo que se busca por sí mismo, pero es un fin que permanece estático, inmóvil y, por tanto, difícil que genere admiración o sorpresa.<sup>218</sup>

---

<sup>212</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Basis of Pragmaticism”, *CP* 1.574, 1905.

<sup>213</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.133, 1903.

<sup>214</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Three Kinds of Goodness”, *CP* 5.136, 1903.

<sup>215</sup> Cf. C. S. Peirce, “Partial Synopsis of a Proposed Work in Logic”, *CP* 2.116-118, 1902.

<sup>216</sup> Cf. C. S. Peirce, “An Attempted Classification of Ends”, *CP* 1.590, c.1903.

<sup>217</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Grammar of Science* (K. Pearson), *CP* 8.136 n. 3, c.1900.

<sup>218</sup> Cf. J. J. Stuhr, “Rendering the World More Reasonable”, 8.

Para Peirce, la belleza o el bien estético que debe inspirar todas las acciones del ser humano, además de general, no puede ser de naturaleza estática sino evolutiva<sup>219</sup>. Precisamente, si algo caracteriza al tercer tipo de fin indicado antes es que siempre está en crecimiento. La racionalización del universo es el único fin último que clarifica y da sentido a *todas* nuestras actividades, incluido el pensamiento, y es un ideal que representa para el ser humano “la posibilidad de comprenderse a sí mismo y a lo que le rodea”<sup>220</sup>. De hecho, dejó escrito Peirce,

el único bien último al que pueden contribuir los hechos prácticos hacia los cuales dirige aquélla [la máxima pragmática] la atención consiste en promover el desenvolvimiento de la razonabilidad concreta (*concrete reasonableness*).<sup>221</sup>

Sometiendo el propio vivir y la propia razón a la racionalidad más grande presente en el proceso evolutivo mismo<sup>222</sup>, las experiencias vitales adquieren valor y posibilitan un crecimiento real, pues sólo así se comprende a fondo el estar en el mundo de cada uno, de tal manera que el ideal sería “cumplir con nuestro encargo apropiado en el trabajo de la creación”.<sup>223</sup>

Bajo esta concepción, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en la operación de la creación echando una mano para hacer el mundo más razonable, siempre que, como afirma el dicho, «esté en nuestras manos» el hacerlo.<sup>224</sup>

Al hombre no le cabe un mejor ideal ya que, por ser racional, “puede, o si usted prefiere, es impelido, a hacer su vida más

---

<sup>219</sup> Cf. C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 322.

<sup>220</sup> S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, 53.

<sup>221</sup> C. S. Peirce, voz “Pragmatic and Pragmatism”, 322.

<sup>222</sup> Cf. C. S. Peirce, “What Pragmatism Is”, *CP* 5.433, 1905.

<sup>223</sup> C. S. Peirce, carta a F. C. Russell, *CP* 8.138 n. 4, 1905.

<sup>224</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.615, 1903.



razonable”<sup>225</sup>. La vida, creía Peirce, no puede tener más que un fin<sup>226</sup> y, en cierto modo, a la ética le corresponde discutir qué fines son posibles perseguir *siempre* en la acción. Por ello, la ética es un teatro de discusión, ya que “su estudio consiste en el desarrollo gradual hacia el reconocimiento claro de un fin satisfactorio”<sup>227</sup>. De aquí toma la ética su objetividad, del hecho de que “con respecto a los fines morales podemos esperar que la discusión hará que en último término una u otra parte modifique sus sentimientos hasta así llegar a un acuerdo total”<sup>228</sup>. La ética no determina ni indica cuál es este fin último, sino que más bien describe cómo es y discute cómo debe ser la conducta en la cual se reconoce ese ideal. Sólo así puede producir una modificación en los sentimientos —que, de esta manera, son permeables a la racionalidad— para que estos sean sensibles a ese único ideal completamente satisfactorio. A la vez, este crecimiento en autocontrol y la mejora de los hábitos que se deliberan en la reflexión ética *mejoran* al ser humano y le conectan con el ámbito estético, pues es este *ethos* o carácter moral bueno el que facilita el reconocimiento del ideal, como ha visto acertadamente Fontrodona:

Puesto que el ideal estético es el crecimiento en razonabilidad, y éste es el desarrollo de hábitos, resulta que la percepción del mundo dependerá de los hábitos que el individuo posea, de forma que en buena medida es el propio grado de crecimiento del hombre el que señala la bondad que éste percibe. Se llega así a la conclusión de que lo bueno es lo que aparece como atractivo al agente suficientemente maduro (CP 5.552).<sup>229</sup>

Así, ética y estética quedan relacionadas en los medios por los que se reconoce el ideal. Por otra parte, como se había visto, para Peirce, “el único objeto deseable que es suficientemente satisfactorio

---

<sup>225</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, CP 1.602, 1903.

<sup>226</sup> Cf. C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, CP 2.198, c.1902.

<sup>227</sup> C. S. Peirce, “The Simplest Mathematics”, CP 4.243, 1902.

<sup>228</sup> C. S. Peirce, “Why Study Logic?”, CP 2.151, c.1902.

<sup>229</sup> J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, 273.

en sí mismo sin ninguna razón ulterior para desearlo, es lo razonable en sí mismo”<sup>230</sup>. Buscar el crecimiento de la razonabilidad concreta es un fin, en cierto sentido, infinito y es lo suficientemente general, de modo que puede perseguirse siempre y en toda acción. Más aún, es un ideal que el hombre intenta y busca encarnar con sus acciones de manera permanente, esto es,

el ideal estético no se presenta como algo que se obtiene al final del proceso, sino que se va haciendo presente a lo largo de toda la acción y toda la vida humana, dando de esta forma continuidad a la conducta y a la historia personal del individuo.<sup>231</sup>

Esta consideración remarca, nuevamente, que el interés primordial que la ética revestía para Peirce no residía tanto en su aplicación práctica como en la descripción que hace del proceso por el que se llega a ser un agente ético. Los momentos fundamentales de esta conversión en agente ético pasarían, para Peirce, por cultivar grados cada vez más altos de autocontrol, ser responsables de aquello que elegimos amar (y de aquello que elegimos rechazar), desarrollar un profundo sentido de aquello que es digno de devoción, cultivar el ideal al que nos damos en diálogo con otros, establecer una suerte de “comunicación” con ese ideal y, por último, asumir nuestro rol en el trabajo de la creación.<sup>232</sup>

Este proceso no consiste en la búsqueda de un fin definido por seres con capacidades ya dadas. Al revés, debe verse como el intento de realizar un ideal —que no puede definirse al margen de su búsqueda— por seres que se transforman en agentes gracias a la búsqueda de dicho ideal. Dependiendo de las circunstancias existenciales que le toque vivir, la conducta en relación a este ideal se

---

<sup>230</sup> C. S. Peirce, “An Attempted Classification of Ends”, *CP* 1.590, c.1903.

<sup>231</sup> J. Fontrodona, *Ciencia y práctica en la acción directiva*, 274.

<sup>232</sup> Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Contribution to Ethics”, en R. W. Burch y H. J. Saatkamp, Jr., *Frontiers in American Philosophy*, Texas A&M University, College Station, 1992, vol. 1, 297.

concretará de distintas formas y en distintas acciones según cada persona.<sup>233</sup>

La diferencia con la conducta regida por la instintividad —que también, en cierto modo, aseguraba una continuidad, aunque más generacional que personal— es que la conducta movida por el ideal de lo razonable refleja de manera mucho más transparente la propia personalidad, porque dicha conducta se compone de un conjunto de acciones libremente escogidas con las que se intenta conformar la vida a ese ideal. La continuidad que asegura la moralidad está expuesta de manera constante a ser cuestionada y contestada, porque no nace de la propia experiencia del sujeto sino de una experiencia social que (si bien es acumulada) es impuesta y, por tanto, no vivida. Todo lo contrario ocurre con la continuidad que se genera en la conducta movida por el ideal de lo razonable. El ideal no prescribe acciones ni califica como buena o mala a esta o esa otra acción. Más bien, deja libertad para que cada cual decida las acciones con las que encarnar ese ideal, y compruebe en la experiencia si dichas acciones contribuyen o no al crecimiento de la razonabilidad, si ayudan efectivamente a apropiarse de la vida. A través de los hábitos que cada uno desarrolla se verifica si ese control ejercido sobre uno mismo es capaz o no de integrar todo bajo la razón<sup>234</sup>. Es por este motivo que, como se indicó anteriormente siguiendo a Raposa, el autocontrol es una disposición relativa a la atención, pues es la prontitud en advertir y reconocer la presencia de aquello que se considera verdaderamente importante en las distintas circunstancias de la vida. De este modo, se entiende que, al que lleva a cabo de manera habitual acciones buenas le es más fácil reconocer el bien estético o fin último, quedando así entrelazadas la ética y la estética.

A este respecto, por último, no puede dejar de mencionarse una cierta confusión en los textos de Peirce, pues en ocasiones recurre al

---

<sup>233</sup> Cf. V. Colapietro, “Peirce’s Contribution to Ethics”, 296.

<sup>234</sup> Cf. S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, 51.

término “ética pura” (*pure ethics*) como sinónimo de la ciencia cuyo asunto es analizar el *summum bonum* o mostrar el propósito o fin último de un hombre<sup>235</sup>. Algunos autores (Reinert, Feibleman) han tomado muy en serio estos textos y han intentado hacer una dicotomía entre “ética pura” y “ética práctica”, donde la primera sería la ciencia que estudia y discute cuál deba ser el fin último de la conducta y la segunda analizaría si una acción particular es, de hecho, conforme a un fin en general. El problema de seguir al pie de la letra esta dicotomía es que el término “ética práctica” no aparece en la obra de Peirce y que, adoptándola, se tiende a confundir más que aclarar las distancias entre los terrenos ético y estético.

Además, tampoco está tan claro que la ética práctica se limite a eso ya que, en algún momento, el propio Peirce parece sostener que la meditación sobre la idoneidad de los ideales de la conducta —que tiene como fin el dar forma a la propia conducta— es una actividad práctica, distinta del estudio teórico de las condiciones que satisfacen esa idoneidad. De este modo, en este nivel “práctico”, la ética para Peirce funcionaría con dos “mecanismos”<sup>236</sup>, a saber, como preparación para la acción futura y como evaluación de resultados. El primer mecanismo tiene que ver con extraer consecuencias de la moralidad de cada uno y empieza con los ideales de conducta en los que se es educado, en los que se cree y según los cuales se actúa. Dichos ideales se convierten en reglas de conducta que influyen en la acción futura haciéndola, por una operación mental, determinada. El segundo mecanismo tiene que ver con una serie de reflexiones y autocríticas tales como la unión de acción planeada y la acción efectiva, la comparación del recuerdo de la acción actual con las reglas de conducta aceptadas, la coincidencia de la imagen mental de

---

<sup>235</sup> Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575 y 1.577, 1902-1903; reseña de *Ethics: Descriptive and Explanatory* (S. E. Mazes), *CP* 8.158 n.3 y 8.159, 1901; “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.185, 1901.

<sup>236</sup> Cf. H. Reinert, Jr., “Evolutionary Ethics”, 48-49.

la acción realizada con el ideal de conducta propio y, por último, la revisión de los propios ideales.<sup>237</sup>

Nada de esto tiene que ver con la ética como ciencia, que estudia el modo en que, habitualmente, una acción puede conformarse a un fin último y que es la terceridad de la acción o segundidad<sup>238</sup>. A la ética en sentido estricto Peirce la llama “antética” o *práctica* y la define como aquella que investiga sólo la conformidad de la acción a un fin o ideal. Se encarga de definir cómo es la conducta moral —que es conducta deliberada—, y a partir de ahí describe tanto la operación del autocontrol como las condiciones de la acción correcta<sup>239</sup>. En cierto sentido, la ética científica va “antes” de la ética concebida como moralidad, pues esta última da por descontada la conformidad deliberada a un ideal y pone más empeño en inculcar el fin que debe guiar a las acciones.

Esta “ética pura” de la que habla Peirce es un estudio científico, una ciencia “inútil”<sup>240</sup> donde cabe la discusión y la reflexión racional, pues no tiene que ver con casos particulares sino con un análisis de tipo general. La cuestión genuina de esta ética *pura* es “¿qué puede aceptar un hombre deliberadamente como su propósito último?”<sup>241</sup>. La

<sup>237</sup> Cf. C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.592-599, 1903.

<sup>238</sup> Cf. S. B. Rosenthal, voz “Peirce, C[harles] S[anders] (1839-1914)”, 945; V. G. Potter, *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, 44.

<sup>239</sup> Cf. C. S. Peirce, “Adirondack Summer School Lectures”, *MS* 1334, 40, 1905. En este manuscrito, Peirce menciona que la ética se compone, primero, de un estudio de los principios que vuelven existente al ideal ético, a saber, la creación de hábitos por la operación del autocontrol (*metodología*); y, segundo, de una determinación de las condiciones de conformidad con el ideal ético, es decir, las condiciones que debe cumplir la acción correcta, entre las que sobresale el que sea voluntaria (*ética crítica* o *clasificatoria*). A estos dos componentes se le añade uno más, que consiste en la determinación del ideal ético a las coordenadas de lo que uno puede hacer y en el desarrollo del mismo para la resolución de problemas éticos (*fisiología*) (cf. B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, 165-169).

<sup>240</sup> C. S. Peirce, “Vitally Important Truths”, *CP* 1.667, 1898.

<sup>241</sup> C. S. Peirce, “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *CP* 7.201, 1901.

ética “pura”, si acaso, podría definirse como la investigación acerca de cómo es la acción moralmente evaluable (la acción libre) y también como es la acción moralmente buena (la acción consistente con un fin último). En cambio, si pudiera hablarse de una “ética práctica”, sin duda estaría más cerca de lo que actualmente se denominaría “ética aplicada”, esto es, una ciencia práctica, donde propiamente no hay descubrimiento ni discusión más allá de la que concierne a la aplicación efectiva de una serie de principios y recomendaciones para casos concretos y fines particulares. Posiblemente, Peirce no despreciaría del todo estas aplicaciones, al fin y al cabo —como ha destacado Feibleman—, la ética pura no puede vivir sin la práctica, pues un estudio puro que no produjese algo de utilidad práctica sería una pérdida de tiempo<sup>242</sup> y, además, las grandes ideas éticas (bien, mal, justo, correcto, erróneo) de hecho tienen una vitalidad inherente y un gran poder sobre la conducta diaria<sup>243</sup>. Por si fuera poco, la misma operación del autocontrol —a cuyo estudio se dedica una de las ramas de la ética—, si bien se da en distintos grados de conciencia<sup>244</sup>, tiene una indudable incidencia práctica, al menos en la descripción que de ella ofreció Peirce en una carta a Ferdinand Schiller. Allí hacía consistir al autocontrol en la comparación de los actos pasados con estándares, la deliberación racional sobre cómo se actuará en el futuro, la formación de una resolución o fórmula mental y, en base a esta resolución, la creación de una determinación fuerte u operación realmente eficiente donde se modifican hábitos<sup>245</sup>.

En cualquier caso, a la hora de considerar la labor específica de la ética como ciencia, Peirce destaca sobre todo su lado teórico, su faceta de investigación llevada a cabo sin ningún interés, por simple curiosidad, y por eso prefiere

---

<sup>242</sup> Cf. J. Feibleman, “A Systematic Presentation of Peirce’s Ethics”, *Ethics*, 53/2 (1943), 101.

<sup>243</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Detailed Classification of the Sciences”, *CP* 1.217, 1902.

<sup>244</sup> Cf. C. S. Peirce, “Consequences of Critical Common-Sensism”, *CP* 5.533, c.1905.

<sup>245</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a F. C. S. Schiller, *CP* 8.320, 1906.

los estudios puramente teóricos del estudioso de la ética, que tratan de averiguar, como materia de curiosidad, en qué consiste la idoneidad de un ideal de conducta y de deducir de tal definición de idoneidad cuál conducta es la que debe ser.<sup>246</sup>

Como conclusión, puede decirse que, para Peirce, la ética es la ciencia que estudia la conducta autocontrolada o deliberada y que investiga las condiciones generales necesarias para hacer existente el fin deliberadamente adoptado que suministra la estética. Ciertamente, el estudio ético se hace en función de qué fin se acepta pero, cualquiera que sea este fin, realizarlo siempre conlleva el empleo del autocontrol<sup>247</sup> y la formación de hábitos. La ética, entonces, estudia como ha de ser la conducta con la que realmente expreso quién soy y con la cual me apropio de mi vida, haciendo mi personalidad más receptiva o apta para reconocer lo razonable en todas las facetas de la realidad.

#### 4. Consecuencias para una ética del intelecto

Una vez que se ha descrito en detalle qué es para Peirce la verdad, la forma de vida en que se busca y los medios por los cuales se puede encontrar, se está en una posición mucho mejor para entender las relaciones de dependencia entre la ética y la lógica<sup>248</sup>, que Peirce resumía al decir que la lógica es “ética del intelecto”<sup>249</sup>.

Para Peirce, la verdadera libertad se encuentra en la capacidad que tiene la persona de tender —a través de la conducta autocontrolada— hacia un objetivo que, por su naturaleza atractiva, suscita el deseo de concretarlo. Para poder llevar a cabo esta tarea de un modo cada vez más rápido y “natural”, es imprescindible que la persona

---

<sup>246</sup> C. S. Peirce, “Ideals of Conduct”, *CP* 1.600, 1903.

<sup>247</sup> B. Kent, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, 164.

<sup>248</sup> Cf. C. S. Peirce, “The Reality of Thirdness”, *CP* 5.111, 1903.

<sup>249</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 112, 1909.

emplee el pensamiento, con el que revisa, examina y critica cada acción para determinar si es *expresión correcta*, esto es, si contribuye o no al despliegue de la razonabilidad del universo. Por otra parte, el hacerlo de un modo consciente, deliberado y crítico, así como los hábitos que necesariamente se generan durante la tarea de perseguir este fin, facilitan la tarea de realizarlo de una manera cada vez menos esforzada.

Por todo ello, puede decirse, el pensamiento lógico media a la hora del razonamiento ético ya que, para Peirce, quien aprueba un acto voluntario no sólo piensa que es bueno para él en esa situación puntual, sino que asume que sería bueno en ese *tipo* de situación para todo aquel que se encontrara en circunstancias similares. En todo caso, más allá del regusto kantiano, esta idea es consecuencia de una de las últimas formulaciones de la máxima pragmática, según la cual toda oración expresada en modo indicativo (como “es bueno hacer X en esta situación”) es una forma confusa de pensamiento que, si tiene algún significado, en todo caso consiste en la tendencia a imponer una máxima práctica expresable en forma de oración condicional (“si se diera esta situación, sería bueno hacer X”) que culmina cuando se puede expresar en modo imperativo (“debo hacer X”).<sup>250</sup>

Como se ve, por tanto, el pensamiento no alcanza toda su expresión hasta que no es aplicable a la conducta. Y, viceversa, la conducta no llega a ser completamente deliberada hasta que no media un pensamiento que la haga ser consistente con un fin último y parte de una vida razonable. La lógica es, en este sentido, la *ética del intelecto* porque cumple su función al aprobar o rechazar los modos de pensar, razonar, percibir y comunicar según su contribución al ideal. En Peirce, el conocimiento es un acto esencialmente personal porque no es sólo recepción de datos sino, sobre todo, *comprensión* de lo observado. Igualmente, para tender al bien de un modo prudente y constante no sólo hace falta el acto bueno sino la *comprensión* del mismo en algún aspecto (si es libre, qué consecuencias trae, si

---

<sup>250</sup> Cf. C. S. Peirce, “Pragmatism: The Normative Sciences”, *CP* 5.18, 1903.



promueve el bien, si es generalizable...), lo que sólo es posible mediante la actividad de la razón.

De este modo, cabe entender de dos maneras distintas y complementarias el significado y alcance de una “ética del intelecto”. Por un lado, tomando pie en la expresión de Peirce, tanto Haack como Nubiola interpretan que se trata de la tesis de que “para razonar bien es absolutamente necesario poseer *virtudes* tales como la honestidad intelectual, la sinceridad y un amor real a la verdad”<sup>251</sup>. La ética del intelecto tendría que ver, entonces, con la adquisición de hábitos y el aprendizaje de una forma de vida guiada por la inteligencia, que

significa entre otras cosas empeñarse en convertir en rutinarias —esto es, en excluirlas del ámbito de la decisión convirtiéndolas en hábitos— todo un conjunto de acciones aparentemente menores que llenan nuestro día [...] para poder atender realmente a las tareas más creativas.<sup>252</sup>

En la ética del intelecto quedarían definitivamente relacionadas la *humildad* y la *libertad*. En efecto, por un lado, el sano cultivo de la inteligencia lleva a admitir las limitaciones del conocimiento humano y la necesidad de aprender de los demás. Por otra parte, la inteligencia sólo puede desplegar su propia creatividad cuando sigue un método o desarrolla unos hábitos que la liberen de tener que prestar atención a todo. De esta manera, quien vive guiado por la inteligencia debería llegar a reconocer que nadie es propietario de la verdad, pero que gracias a la libertad todos podemos cooperar para descubrir la verdad.<sup>253</sup>

La propuesta de Haack y Nubiola entronca directamente con el tema más amplio de la integridad intelectual, la idea de que no se

---

<sup>251</sup> S. Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, 1414. La cursiva es mía.

<sup>252</sup> J. Nubiola, *El taller de la filosofía*, 42.

<sup>253</sup> Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, en R. Athie (ed.), *La Universidad en la encrucijada*, Ediciones F. M., Guadalajara, México, 2000, 84.

puede buscar la verdad *de cualquier modo*. La ética del intelecto, en este aspecto, sería una reformulación del ideal de la integridad intelectual, que es una suerte de armonía entre voluntad e intelecto<sup>254</sup>. Como tal, incluiría una serie de virtudes epistémicas o actitudes del investigador, que van desde el rigor (que lleva a investigar no sólo la verdad, sino también lo relevante para el ser humano<sup>255</sup>), a la minuciosidad (poner todo el esfuerzo del que se sea capaz), la honestidad (reconocer lo que no se sabe), la claridad y la consideración por el trabajo que ya han hecho los demás<sup>256</sup> (lo que, para Peirce, implicaba también respetar el uso previo de las palabras hasta donde fuera posible<sup>257</sup>).

No obstante, quizá Peirce iba un poco más allá. Pues apuntaba que era imposible pensar con rigor, tenacidad y fecundidad al margen de una conducta razonable, que estuviera fundada por el deseo descubrir la verdad. Como se ha repetido varias veces a lo largo de esta investigación doctoral, el objetivo de todo aquel que participa en prácticas de investigación, diálogo y comunicación no es conocer la verdad en un sentido abstracto, sino hacer de ella una parte activa del mundo de la experiencia<sup>258</sup>. El hombre debe aspirar con su conducta a hacer del mundo algo más “real”, extrayendo las posibilidades que ofrece la realidad mediante su comportamiento controlado e inteligente. Si la lógica debe estudiar como controlar el pensamiento —que es lo que, cuando acompaña a la conducta, la hace ser consciente y la distingue de la simple actividad— para conseguir la verdad<sup>259</sup>, la ética le sigue integrando la actividad del pensamiento en

---

<sup>254</sup> Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature”, *New Literary History*, 36/3 (2005), 363.

<sup>255</sup> Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, 81-82.

<sup>256</sup> Cf. T. Fowler, “The Ethics of Intellectual Life and Work”, *International Journal of Ethics*, 9/3 (1899), 308-313.

<sup>257</sup> Cf. W. D. Oliver, “Peirce on ‘The Ethics of Terminology’”, *The Philosophical Quarterly*, 13/52 (1963), 239.

<sup>258</sup> Cf. K. Parker, *The Continuity of Peirce’s Thought*, 185.

<sup>259</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, SS 112, 1909.

la conducta general de cada persona para que, mediante la combinación de pensamiento y vida, sea capaz de extraer todo su sentido a la realidad.

En esta línea, Tiles ha escrito que si la lógica es una ciencia normativa es porque descubre y mejora mediante la crítica los principios que guiarían la actividad del pensamiento deliberado de una manera muy similar a cómo perfecciona los principios éticos que guían la acción<sup>260</sup>, aprobándolos o rechazándolos. De hecho, si bien Peirce consideraba a la lógica como la ética del intelecto también añadía que “la lógica es solamente una aplicación de la moralidad”<sup>261</sup> como queriendo indicar que el modo de vivir afecta al modo de pensar, que aquello que no se adopta en la conducta no se adopta en el pensamiento. Entre las disposiciones que pueden adquirirse, está el amor a la verdad, que no es algo con lo que se nace, sino que debe trabajarse y adoptarse tanto en el pensamiento como en la vida.

Por otra parte, para Peirce, la rectitud en el comportamiento es un requisito de la coherencia lógica porque la verdad que el razonamiento lógico aspira a descubrir no es más que una fase del *summum bonum*<sup>262</sup> al que tiende todo ser humano. Dado que la verdad es un bien, se establece una continuidad entre el comportamiento en la ciencia y la conducta de la vida. Así, por ejemplo, se entiende que para elegir entre varias hipótesis “un hombre, como mínimo, tiene que preferir la verdad a su propio interés y bienestar, y no meramente a su pan de cada día, si quiere hacer algo por la ciencia”<sup>263</sup>.

Ciertamente, la ética del intelecto es algo que concierne primordialmente a la vida “intelectual” y que descansa sobre el principio teórico fundamental según el cual investigar realmente una cuestión exige que se quiera averiguar la respuesta verdadera y no una

---

<sup>260</sup> Cf. J. E. Tiles, “Pragmatism in Ethics”, 641.

<sup>261</sup> Cf. C. S. Peirce, carta a Lady Welby, *SS* 83, 1908.

<sup>262</sup> Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.575, 1902-1903.

<sup>263</sup> Cf. Cf. C. S. Peirce, “Ultimate Goods”, *CP* 1.576, 1902-1903.

solución pasajera. De esta suerte, el conducir la vida intelectual motivado por buscar la verdad llevará a no evitar la evidencia contraria a nuestros deseos, a diseñar los experimentos necesarios para probar las hipótesis en cuestión y a esforzarse por cultivar ese ideal<sup>264</sup>. También del espíritu científico se desprenden virtudes similares a las recomendadas por la ética del intelecto, tales como la *confianza* en que hay una verdad de cada asunto —es decir, que no puede haber contradicción entre las verdades de las ciencias naturales y las de las ciencias humanas— y la *humildad* para aceptar el error en la búsqueda de la verdad<sup>265</sup>. En un primer sentido, por tanto, la ética del intelecto está ligada al progreso de la investigación, lo que sin duda Peirce compartía cuando escribía que lo único indispensable para descubrir la verdad es sinceridad y seriedad en la tarea de corregir los propios errores y enderezarlos.<sup>266</sup>

Pero, al mismo tiempo, la ética del pensamiento no concierne sólo al pensamiento. Precisamente porque hace falta un trabajo que disponga a la persona hacia la verdad y un esfuerzo por adquirir esa disposición cognitiva,

quien se compromete vitalmente en una tarea de investigación considera necesario tratar de cambiar aquellas prácticas personales o corporativas, aquellas rutinas que resulten incompatibles con la búsqueda de la verdad.<sup>267</sup>

Es cierto que todo hombre desea por naturaleza conocer, pero mantener vivo ese deseo requiere una lucha continua contra las propias limitaciones y una disponibilidad entusiasta para modificar toda conducta que no esté alineada con ese deseo. Esto es así porque el ideal de la integridad intelectual no es algo que afecte sólo a *una*

---

<sup>264</sup> Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity”, 364-367.

<sup>265</sup> Cf. M. Raposa, “From a “Religion of Science” to the “Science of Religions”: Peirce and James Reconsidered”, 193-194.

<sup>266</sup> Cf. C. S. Peirce, reseña de *The Conception of God* (J. Royce, J. Le Conte, G. H. Howinson y S. E. Mazes), *CTN* II, 150, 1897.

<sup>267</sup> Cf. J. Nubiola, “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”, 83.

*parte* de la persona (su actividad intelectual), sino que uno responde a ese ideal, se mide con él y, por eso, afecta a *toda* la persona<sup>268</sup>. Este es el sentido más profundo de lo que significa la ética del intelecto, por el que la lógica no sólo suministra los medios con los que el pensamiento revisa la conducta para juzgarla en conformidad con el ideal, sino que además aprende de la experiencia a corregir los hábitos de razonar que bloquean la investigación e impiden el acceso a la verdad.

---

<sup>268</sup> Cf. S. Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity”, 368.



## Capítulo IV

### La practicidad del pragmatismo: una mirada histórico-filosófica

En la primera parte de esta investigación doctoral se ha hablado extensamente de cuestiones clásicas de epistemología y teoría del conocimiento, al menos tan *clásicas* como puedan serlo desde que así las sistematizó la filosofía moderna. Como es sabido, autores modernos tan pioneros como Descartes o Locke “estiman que el conocimiento se inicia a partir del yo mismo”, que “el centro de gravedad se ha desplazado del mundo a la conciencia” y con ellos, por tanto, la filosofía moderna “puede ser caracterizada como una filosofía de las representaciones de un cogito, sean éstas de naturaleza intelectual (ideas) o sensible (impresiones)”<sup>1</sup>. Erraríamos si entendiéramos la epistemología pragmatista en esta clave, pues si algo compartían los pragmatistas clásicos era la convicción de que las ideas son planes de acción más que representaciones de tipo sensible o intelectual. Pero no andaríamos desencaminados si afirmáramos la raigambre moderna del énfasis en el sujeto que tal convicción comporta.

Al igual que ocurre con otras tradiciones de pensamiento, el pragmatismo contiene una filosofía de la filosofía y, por tanto, el estudio de esta escuela dentro de la historia del pensamiento no debería evitar abordar la metafilosofía del pragmatismo, esto es, su consideración de lo que es la filosofía y su función en el conjunto de

---

<sup>1</sup> L. Prieto, “El espíritu de la Filosofía Moderna en sus rasgos esenciales”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 43 (2010), 335-336.

la sociedad y la cultura y sus transformaciones<sup>2</sup>. Un estudio de estas características, además, revelaría que el pragmatismo urge a repensar lo que entendemos por “moderno”. Pocos como John Dewey supieron advertir que la novedad que supuso el pragmatismo, en realidad, venía de su fidelidad al proyecto moderno, un proyecto desfigurado por una mala asignación de paternidad. Parafraseando el título de un conocido ensayo, podríamos afirmar que, para Dewey, *nunca fuimos modernos*, pues aún lidiamos con el problema de la duda y el escepticismo, cuando las ciencias y el desarrollo tecnológico hace tiempo que dejaron de buscar la certeza en favor de la producción de lo garantizado y afirmable<sup>3</sup>. Y aún lidiamos con estos problemas porque no hemos hecho caso del que debiera considerarse como padre de la modernidad filosófica, que no es Descartes sino Bacon cuando llama al saber a transformarse en acción y en poder sobre la naturaleza ejercido en beneficio de todos.<sup>4</sup>

La significación de este apunte sobre la historia de la filosofía rebasa la simple erudición historiográfica. Es en sí mismo un ejercicio filosófico<sup>5</sup> que, en Dewey, buscaba ser un diagnóstico sobre la

---

<sup>2</sup> Cf. O. Nudler, “Los problemas de la *filosofía de la filosofía*”, en O. Nudler (ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía nº 31, Trotta/CSIC, Madrid, 2012, 19-48.

<sup>3</sup> Cf. L. Hickman, “Dewey's Critique of our Unmodern Philosophy”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, V/1 (2013), 124.

<sup>4</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 94-96, 1920 / *RdIF* 63-65; B. L. Silver, *El ascenso de la ciencia*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2005, 54. La paternidad de la Modernidad es un objeto de constante litigio para los historiadores de la filosofía. Roger Scruton, entre tantos otros, considera a Bacon más un destructor de los modos de pensamiento medieval que un fundador de la filosofía moderna (cf. R. Scruton, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, Londres, 2002, 22-24). Y Hernández-Pacheco, por ejemplo, entiende que en Descartes *no* se encuentra lo propio de la modernidad, que es la des-subjetivización del mundo que tiene su origen en el nominalismo medieval (J. Hernández-Pacheco, *Hypokeímenon: origen y desarrollo de la tradición filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003, 302).

<sup>5</sup> Cf. V. Colapietro, “Telling Tales Out of School: Pragmatic Reflections on Philosophical Storytelling”, *Pragmatism Today*, 4/1 (2013), 17.



desconfianza en la filosofía para abordar el presente y un pronóstico acerca de sus posibilidades de recuperación para ocuparse de los problemas de los hombres<sup>6</sup>. Además, es un punto de partida óptimo para contribuir a la autocomprensión del pragmatismo y de su misión.

Con todo, merece hacerse aquí una precisión metafilosófica, pues no es Dewey el único en entender así el desarrollo de la tradición filosófica. A modo de ejemplo, en una obra reciente Antonio Campillo ha expresado un diagnóstico parecido al decir que, pese a la variedad de corrientes en filosofía, si algo ha dominado en Occidente son las filosofías *epistemocéntricas*. Hasta tal punto que, para Campillo, no sería la filosofía como tal la que está actualmente en crisis sino *esa* tradición, que entiende a la filosofía como una ciencia (*episteme*) que investiga “desinteresadamente sobre los primeros principios que causan y gobiernan a todos los seres del mundo, incluidos los humanos” e identifica al ser humano como *sujeto de conocimiento*, es decir, “como el único animal que nombra y conoce a todos los otros seres del mundo, porque está dotado de la capacidad específica para ello, llámesela *logos*, *ratio*, espíritu, conciencia, mente, etc.”<sup>7</sup>. En esta tradición, los *sabios* que dedican su vida al conocimiento teórico — filósofos antiguos, teólogos medievales, científicos modernos— deben ser también los que gobiernan a los demás, que se ocuparían del resto de actividades humanas prácticas.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 256, 261 y 94, 1920 / *RdIF* 10, 17, 61; “The Need for a Recovery of Philosophy”, *MW* 10: 4 y 46, 1917.

<sup>7</sup> A. Campillo, *Tierra de nadie: cómo pensar (en) la sociedad global*, Herder, Barcelona, 2015, 95 y 99.

<sup>8</sup> Campillo prueba esta denuncia a través de una lectura astuta de la *Metafísica* aristotélica (981b 29 – 982a 19) donde el Estagirita ofrece una gradación del saber que se corresponde con distintos oficios y estamentos sociales (cf. A. Campillo, *Tierra de nadie*, 101-102). Es lo que Dewey llamaría una *proyección del principio de la familia sobre el conjunto del mundo*, por el cual el pensamiento clásico aceptaba un orden “feudal” tanto en el mundo natural como en el social, un orden “de clases y de géneros, pendiente cada uno de ellos de otro superior y dictando a su vez las normas de conducta y de servicio al inferior [...] por la posesión de un *rango*

Este prestigio de la teoría, debido más a las condiciones sociales que a su valor intrínseco, será también objeto de denuncia por Dewey. En nuestro tiempo, dirá, parece a muchos que si el conocimiento tiene que ver con asuntos de la vida práctica, entonces, se cae en el subjetivismo<sup>9</sup>. Pero que lo práctico no tiene tanto valor es un prejuicio fruto de una tradición que privilegia la sustancia y no el proceso, la estructura sobre la función, la intuición y la revelación sobre la atención metódica a lo concreto y natural, la introspección sobre la conducta observable, el dualismo cuerpo-alma por encima del holismo orgánico, la costumbre inexaminada en lugar de los valores apreciados a la luz del contexto relevante y, sobre todo, una tradición que soslaya la importancia del contexto, especialmente en el campo de la investigación.<sup>10</sup>

Esta tradición hegemónica —que, diría Dewey, había encumbrado a la filosofía como “ciencia de las ciencias” por su pretensión de conocer una realidad absoluta y última<sup>11</sup>— mantuvo su vigencia desde el Platón de *República* hasta el Hegel de *Fenomenología del espíritu*, y es la que entrará en crisis durante el siglo XIX. De esta forma, argumenta Campillo,

a partir del positivismo, la filosofía se subordina a la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo; a partir del marxismo, la filosofía se subordina a la política como confrontación

---

concreto” (J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 115-116, 1920 / *RdlF* 90-91).

<sup>9</sup> Cf. J. Dewey, “Does Reality Possess Practical Character?”, MW 4: 125-126, 1908 / *MdlE* 157-158; “The Problems of Men and the Present State of Philosophy”, introducción a *Problems of Men*, LW 15: 159, 1946 / *HyP* 13-14.

<sup>10</sup> Cf. L. Hickman, “Dewey's Critique of our Unmodern Philosophy”, 124-125. Para una síntesis de los cambios que, para Dewey, introduce el conocer científico en la visión clásica del mundo, ver también J. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Síntesis, Madrid, 2007, 173-177.

<sup>11</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 92-94, 1920 / *RdlF* 58-61; *The Quest for Certainty*, LW 4: 23, 1929 / *BdlC* 25.

entre diferentes modelos de sociedad y como regulación legal e institucional de la convivencia humana; y, por último, a partir del romanticismo y las diversas filosofías de la existencia singular, la filosofía se subordina a la modelación de la experiencia subjetiva y de sus diferentes formas de expresión.<sup>12</sup>

Sin objeto claro de investigación, sin un lugar privilegiado en el árbol de las ciencias y sin una utilidad social clara que justifique su cultivo, concluye Campillo, la filosofía debe renovarse ante los retos del siglo XXI.

Es aquí donde pueden advertirse las diferencias con Dewey y apreciar mejor la significación del pragmatismo que, como se ha visto (aquí y también en el capítulo I, sección 1), puede compartir sin problema la *pars destruens* hacia la tradición filosófica de otras escuelas de pensamiento, pero no tiene por qué asumir su *pars construens*. Campillo, de hecho, esgrime su crítica al epistemocentrismo con el propósito declarado de pensar un lugar para la filosofía en el mundo global de hoy que vaya más allá de la conservación del legado recibido y que, según él, debería localizarse en una concepción de la filosofía como mediadora y traductora entre todo tipo de territorios comunicados entre sí, tanto geográficos como culturales y científicos<sup>13</sup>. En un movimiento de inspiración foucaultiana, Campillo enmarca su diagnóstico y pronóstico sobre la filosofía dentro de lo que podríamos calificar como un *discurso (social) sobre el saber*. De ahí su insistencia en vincular el conocimiento con las prácticas institucionales y cierto análisis de los mecanismos de poder, así como su llamada a que el filósofo ocupe un no-lugar entre los actores encargados de gestionar la producción y difusión del saber en cada época. Sin embargo, pese a que la propuesta de Campillo pretende evitar el epistemocentrismo que, en ocasiones, aún persiste en un pensador como Habermas (convencido de que la filosofía puede ser la garante última de una racionalidad universal que

---

<sup>12</sup> A. Campillo, *Tierra de nadie*, 108-109.

<sup>13</sup> Cf. A. Campillo, *Tierra de nadie*, 115-116.

opera de antemano), y pese a que admite que la filosofía habrá de llevar a cabo su labor mediadora sin método seguro, autoridad reconocida ni garantía de éxito, lo cierto es que su propuesta sigue asumiendo que la labor de la filosofía es pensar y comprender el mundo. ¿No hay aquí un argumento recursivo?

En su función crítica, Dewey puede aceptar que la filosofía no sea una donadora de verdades y sí una mediadora, “un mensajero, un oficial de enlace, que hace recíprocamente inteligibles las voces que hablan lenguas provinciales y por ende ensancha así como rectifica las significaciones de que están grávidas”<sup>14</sup>. Pero no es nada evidente que la filosofía pueda construir en solitario un léxico común con que traducir los lenguajes de disciplinas distintas<sup>15</sup>. Esto sólo la aislaría (más) de las preocupaciones de la gente corriente. Y, además, que la filosofía debe conectar las partes de la experiencia separadas por la especialización no es la única manera en que Dewey entendía su función como oficial de enlace. En *La busca de la certeza*, de hecho, escribió que la filosofía habría de ser un oficial de enlace “entre las conclusiones de la ciencia y los modos de acción social y personal con los cuales se proyectan y se persiguen posibilidades accesibles”<sup>16</sup>.

Como buen metafísico, Peirce tuvo la realidad en su conjunto como horizonte de su reflexión filosófica. Así, sostuvo la peculiar afinidad y encaje entre el mundo y los hombres, pues en ambos se advierten modos habituales de comportarse que, además, descubrimos en la experiencia. Desbrozar el modo en que su planteamiento podría llevarse a la práctica es algo que ha quedado, fundamentalmente, en manos de los intérpretes de su obra. No menos ambiciosa es la

---

<sup>14</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 306, 1925 / *EyN* 333.

<sup>15</sup> Cf. S. Ralston, “Recovering Pragmatism’s Practicality: Four Views”, *Philosophical Frontiers*, 4/1 (2009), 7. Ralston entiende que, para contrarrestar su propia marginación en la academia, los filósofos deberían ser a la vez investigadores interdisciplinarios e intelectuales públicos. El pragmatismo ejemplificaría bien esta propuesta en la medida que no sólo facilita la colaboración entre disciplinas sino que procura introducir nuevas ideas en el debate público que transformen la situación.

<sup>16</sup> J. Dewey, *The Quest for Certainty*, LW 4: 248, 1929 / *BdIC* 272.

propuesta deweyana, que resitúa la practicidad del pragmatismo aspirando explícitamente a que fuera una filosofía para los asuntos humanos. Para ello, no sólo señaló una misión general para la filosofía —variable según el texto escogido pero constante en ciertos motivos— sino que se atrevió a indicar el medio para lograrlo. Así, primeramente dirá que la tarea de la filosofía es articular y cultivar una fe en el poder de la inteligencia para imaginar un futuro que proyecte lo deseable *en el presente* e invente los medios intelectuales para realizarlo<sup>17</sup>. Más importante aún, para ello habrá de usar el método experimental (observación, hipótesis, comprobación), investigar científicamente los asuntos humanos y la moral<sup>18</sup> y someter a prueba las ideas que la filosofía propone según funcionen en la práctica<sup>19</sup> y vuelvan más fructífero nuestro trato con las experiencias ordinarias de la vida y las situaciones correspondientes.<sup>20</sup>

Pues, tal como dijo en *La busca de la certeza*, “la práctica es el único medio (aparte del accidente) por el cual podemos mantener en la existencia concreta experienciable todo lo que juzgamos como honorable, admirable, aceptable”<sup>21</sup>. Llegaríamos, así, a la primacía de la práctica como pronóstico general del pragmatismo para la recuperación de la filosofía<sup>22</sup>. Pero, dicho esto, aún queda todo por hacer. ¿Qué implica exactamente primar la práctica? ¿Desde qué presupuestos se puede articular con solidez? ¿Hasta qué punto modifica esta propuesta lo que entendemos por filosofía? ¿Por qué creía Dewey que este pronóstico contribuiría a acercar las ciencias

---

<sup>17</sup> Cf. J. Dewey, “The Need for a Recovery of Philosophy”, *MW* 10: 48, 1917.

<sup>18</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 258 y 266, 1920 / *RdlF* 12, 24.

<sup>19</sup> Cf. J. Dewey, “The Influence of Darwinism on Philosophy”, *MW* 4: 13, 1909 / *MdlE* 59.

<sup>20</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, *LW* 1: 18, 1925 / *EyN* 11-12.

<sup>21</sup> J. Dewey, *The Quest for Certainty*, *LW* 4: 26, 1929 / *BdlC* 28.

<sup>22</sup> Cf. H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997, 145.

humanas y naturales? ¿Es trasladable este remedio por igual a todos los pragmatistas? Y ¿cuál es la visión metafísica que late de fondo en este planteamiento?

Para responder a estas cuestiones y explicar con más detalle algunos aspectos de la síntesis que he presentado hasta aquí, en lo que sigue del capítulo argumentaré a favor de una concepción del pragmatismo como filosofía de la acción o, más generalmente, de la experiencia. La concepción del pragmatismo presentada con anterioridad en esta investigación doctoral (capítulo I, sección 3) no queda invalidada sino, más bien, integrada bajo la categoría de experiencia pues —como veremos también en el siguiente capítulo— esta incluye al conocimiento y al significado pero no se reduce a ellos.

En lo que queda, pues, presentaré la relevancia de la noción de experiencia para la reconstrucción histórico-filosófica del legado pragmatista (sección 1). Ello nos conducirá a precisar el sentido de lo moderno dentro del pragmatismo (sección 2) y a explicar las ventajas de concebir al pragmatismo como una filosofía de la experiencia (sección 3). Por último, se distinguirán los términos en los que el pragmatismo entiende que podría erigirse como una filosofía válida para cumplir la misión propia de esta disciplina, que es un saber de índole esencialmente moral al servicio de los intereses de los hombres (sección 4).

## 1 Repensar el legado pragmatista

“De algún modo —escribe Ramón del Castillo—, el pragmatismo se ha convertido en un pretexto para repasar la historia de Estados Unidos, sus contradicciones y sus sendas perdidas”<sup>23</sup>. A la luz de la última producción bibliográfica de numerosos historiadores (R. Westbrook, A. Ryan, L. Menand, J. Kloppenber, D. Hollinger, J. P. Diggins, B. Kuklick) no se puede decir que le falte razón. En la

---

<sup>23</sup> R. del Castillo, “Introducción: Derivas pragmatistas”, en R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, Herder, Barcelona, 2010, 29.

obra de estos autores, el pragmatismo aparece como el hilo rojo que relaciona sucesos históricos de lo más variado, desde la Guerra Civil americana (1861-1865) hasta la Guerra Fría (1947-1991), de la *Gilded Age* (1870-1890) a la Era Progresista (1890-1920), desde la I Guerra Mundial (1914-1918) hasta el *crack* del 29. Pero también aparecen los pragmatistas como instigadores y/o anticipadores en la teoría y en la práctica de numerosos debates, actividades e iniciativas, tales como las políticas migratorias, el sufragio femenino, los movimientos por los derechos civiles, las reformas educativas, la crítica del sistema financiero e industrial, la figura del intelectual público, la libertad académica o el multiculturalismo.

Aunque hacerlo suponga una cierta traición al contextualismo propio de este movimiento<sup>24</sup>, en esta investigación doctoral se presta una atención mínima a las circunstancias históricas que rodean el desarrollo del pragmatismo<sup>25</sup>. A efectos de conseguir una exposición más ordenada, considero más importante destacar la existencia de una tradición que, según Bernstein<sup>26</sup>, vuelve sobre los mismos temas y

---

<sup>24</sup> Cf. M. Dickstein, "Introduction: Pragmatism Then and Now", en M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, 8.

<sup>25</sup> Para rellenar esta laguna, recomiendo la lectura de Jeffrey C. Isaac. El pragmatismo, subraya Isaac, no se puede reducir a sus circunstancias históricas. Pero la insistencia de Dewey en la relevancia de la filosofía y en la contribución de la investigación a la deliberación y resolución de problemas públicos sólo se entiende sobre el trasfondo histórico de la Era Progresista y de las reformas asociadas a la democratización de América durante el cambio de siglo (básicamente, la creación de una autoridad pública nacional capaz de afrontar *el problema social*, el del desarrollo de la sociedad bajo los dolorosos procesos de industrialización, urbanización e inmigración masiva). "Lo que hizo de la visión pragmática algo realista y lo que explica su energía y su amplia efectividad cultural" en estos años "fue el predominio de los movimientos sociales y culturales que presionaban a favor de la reforma progresista. En este contexto, el pragmatismo fue una filosofía democrática y práctica" (J. C. Isaac, "Is the Revival of Pragmatism Practical, or What are the Consequences of Pragmatism?", *Constellations*, 6/4 (1999), 570).

<sup>26</sup> Cf. R. Bernstein, "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", en H. J. Saatkamp, Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1995, 55.

que, con toda probabilidad, podríamos considerar como la filosofía americana *perenne* por el valor central que otorga a la libertad de probar y la experimentación, reflejo según James de una preferencia típica (y tónica) de los estadounidenses por la acción antes que la reflexión, los hechos antes que la teoría y, sobre todo, los resultados.<sup>27</sup>

Este modo de entender el pragmatismo asume, por tanto, que las historias del mismo bajo el modo de “ascenso y caída” o “eclipse y resurgir” pueden ser instructivas como síntesis o panorámicas generales —y así suelen aparecer, mencionadas de pasada en los escritos de distintos especialistas<sup>28</sup>— pero sólo ofrecen una perspectiva “externa” y parcial de la historia. En las últimas décadas, de hecho, esta narración se ha visto repetidamente desestimada, matizada o corregida, tanto por Rorty —quien más de una vez ha reiterado que no hubo eclipse del pragmatismo a mitad del siglo XX, sino simple aburrimiento de los profesores de filosofía con James y Dewey<sup>29</sup>—, como por Misak —que entiende que el pragmatismo tiene un ascendente analítico ininterrumpido<sup>30</sup>— y, sobre todo, por Talisse —que sostiene que el trabajo de Sidney Hook prueba que sí hubo al menos un pragmatista influyente entre los intelectuales públicos

---

<sup>27</sup> Cf. M. Dickstein, “Introduction: Pragmatism Then and Now”, 16 y 7; H. M. Kallen, “John Dewey and the Spirit of Pragmatism”, en S. Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science*, The Dial Press, Nueva York, 1950, 23-25; J. Campbell, “A History of Pragmatism”, en S. Pihlström (ed.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, Continuum, Londres, 2011, 69.

<sup>28</sup> Robert Talisse ha sido especialmente insistente en denunciar el relato del eclipse que se acepta tácitamente por casi todo el espectro de trabajos sobre el pragmatismo. Cf. R. Talisse y S. Aikin, “Introduction”, en R. Talisse y S. Aikin (eds.), *The Pragmatism Reader*, 6; R. Talisse, “Recovering American Philosophy”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 49/3 (2013), 425-426.

<sup>29</sup> Cf. R. Rorty, “Response to Richard Bernstein”, en H. J. Saatkamp, Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism*, 70; “Afterword”, en M. J. Cotter (ed.), *Sidney Hook Reconsidered*, Prometheus, Nueva York, 2004, 284.

<sup>30</sup> Cf. C. Misak, *The American Pragmatists*, 1-2 y 155-157.



durante la Guerra Fría<sup>31</sup>. Incluso el propio Bernstein, que fue quien en 1992 habló del resurgir del pragmatismo en el mundo académico anglo-americano, ahora insiste más en la continuidad entre los pragmatistas norteamericanos, los filósofos analíticos y la filosofía continental y concluye que “durante los 150 años anteriores, filósofos que trabajan en diferentes tradiciones han explorado y redefinido temas que fueron preponderantes en el movimiento pragmático”<sup>32</sup>.

Este loable afán cada vez más compartido por trazar un relato conciliador e inclusivo, no obstante, se enfrenta a dos problemas. Según Pappas, dadas las serias diferencias en algunos de los temas interrelacionados que Bernstein señala como identificadores del pragmatismo (*antiescepticismo, falibilismo, rechazo del dualismo hecho-valor*)<sup>33</sup>, no todo pragmatista lo sería realmente. Además, para dar con el buen relato del pragmatismo habría que argumentar cuál es la contribución más valiosa del pragmatismo a la historia de la filosofía. Para este autor, la noción de experiencia sería el mejor legado del pragmatismo y, por tanto, la mayor contribución a la filosofía sería metafilosófica, a saber, la indicación de que la filosofía debería comenzar donde estamos —en medio de nuestra experiencia

---

<sup>31</sup> Cf. R. Talisse, “Pragmatism and the Cold War”, en C. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 258-259.

<sup>32</sup> R. Bernstein, *El giro pragmático*, Anthropos, Barcelona, 2013, xxxv. Talisse y Aikin llegan a una conclusión similar cuando escriben que “juizado de acuerdo a la centralidad de tesis típicamente pragmatistas relativas al significado, la verdad, el conocimiento y la acción en los actuales debates filosóficos, el pragmatismo está fácilmente entre las corrientes filosóficas más exitosas de los dos últimos siglos” (“Introduction”, en R. Talisse y S. Aikin (eds.), *The Pragmatism Reader*, 6).

<sup>33</sup> Esta es la síntesis mínima de Putnam que el último Bernstein adopta como punto de partida (cf. R. Bernstein, “The Pragmatic Century”, en S. G. Davaney y W. G. Frisna (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*, SUNY Press, Albany, 2006, 3). Antes, había incluido más temas comunes entre los pragmatistas, tales como el antifundacionalismo, el experimentalismo y la pluralidad de la experiencia, la prioridad de la interacción sobre el subjetivismo, el antideterminismo cosmológico, el reformismo social o la vocación universalista (cf. R. Bernstein, “The Resurgence of Pragmatism”, 813-815 y 831-834).

concreta, pre-teórica y práctica— y continuar volviendo allí para confirmar nuestros juicios y valoraciones<sup>34</sup>. De esta forma, no habría oposición con el pragmatismo entendido como método para el análisis de conceptos al modo de Peirce, ni tampoco con el empirismo radical de James o la integridad inclusiva de la experiencia de Dewey. Todas serían consecuencia de tomar la experiencia vivida como punto de partida para la filosofía.

Este planteamiento, en lo que tiene de metafilosófico, también señala la función que el pragmatismo *debería* tener en el conjunto de la cultura, que no sería otro que atender a las circunstancias concretas en que se da la experiencia y proponer los medios que puedan hacer de ella algo más razonable, armónico y afín a las posibilidades de crecimiento humano. Es cierto que la experiencia nunca acontece aislada sino que se da en un marco histórico y social específico y que, a principios del siglo XXI, el mundo no se enfrenta a los mismos retos que a principios del XX y en medio de los cuales el pragmatismo fue un movimiento intelectual de primer orden, cuyo experimentalismo y anti-esencialismos ayudaron a revisar (y reformar) varios presupuestos del orden político, social y económico. También lo es que una filosofía como la pragmatista no puede pronunciar por adelantado — sin discusión, contraste ni experimentación— cuáles deberían los medios ni las condiciones —educativas, artísticas, económicas, jurídicas, sociológicas— que, reformadas en un sentido determinado, harían la experiencia humana más plena. No obstante, que en la actualidad el pragmatismo goce de buena salud en la academia pero carezca de vigor como fuerza orientadora de la conducta a nivel de sociedad seguramente tenga mucho con ver con haber minusvalorado la importancia de enriquecer la experiencia y hacerlo a la altura de nuestro tiempo, tanto a nivel práctico como de reflexión teórica.

Como sostiene Isaac, un pragmatismo realmente pragmático debería ser sensible al contexto político-cultural y reconocer que, hoy

---

<sup>34</sup> G. Pappas, “The Narrative and Identity of Pragmatism in America: The History of a Dysfunctional Family?”, *The Pluralist*, 9/2 (2014), 72.

en día, la relevancia en la práctica social no se adquiere con grandes argumentos ni análisis profundos sino, parafraseando a Rorty, *actuando como ciudadanos de la manera en que actúan los ciudadanos* —por ejemplo, con campañas en los medios, recogida de firmas, relatos que tengan impacto emocional o promoviendo leyes específicas. Contra Rorty, sin embargo, Isaac matiza que atarse a lo que funciona en la práctica social es quedar confinado al presente y no abrirse a otras posibilidades. Además, la desorientación y falta de significados compartidos entre el público actual sí justifica que se vuelvan a teorizar determinadas realidades que articulan la vida social (la naturaleza de la democracia liberal, del capitalismo y el trabajo, la estructura del poder y su oposición, etc.)<sup>35</sup>. Ahora bien, lo que Isaac evita responder es *para qué* deberían llevarse a cabo estas acciones, su propósito de fondo más allá de la coyuntura, que es lo que pretende teorizar el filósofo.

En este sentido, recuperar el valor de la experiencia *también* podría ser la clave que otorgue al pragmatismo su practicidad social y política. Y es que la implicación teórica y práctica en los asuntos humanos, desde una perspectiva pragmatista, no debería llevarse a cabo sino para mejorar el mundo presente, enriquecer la experiencia que de él puedan tener las personas y cumplir la promesa que alberga dentro de sí la experiencia, a saber, la de tener un contacto más vivo, auténtico y primigenio con los seres humanos, los conocimientos, los hechos, las cosas y el mundo en general<sup>36</sup>. El contenido de esta

---

<sup>35</sup> Cf. J. C. Isaac, "Is the Revival of Pragmatism Practical, or What are the Consequences of Pragmatism?", 575-577.

<sup>36</sup> La apelación a la experiencia —o, como escribe Jay, a aquello que excede el concepto y el lenguaje pero, a la vez, puede ser patrimonio inherente a un grupo— ha tenido una relevancia muy significativa en el discurso filosófico, artístico y sociopolítico. Y, pese a los intentos de desechar su uso suscitados durante los debates sobre la *política de la identidad* en las décadas de 1980 y 1990, hoy sigue siendo un término relevante, si bien en otros ámbitos, como la educación y la publicidad (M. Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Paidós, Buenos Aires, 2009, 17 y 19-20).

investigación doctoral debe leerse bajo este enfoque, que considero el más fructífero para devolver al pragmatismo su relevancia. Las tres siguientes secciones —articuladas bajo la centralidad de la experiencia como núcleo básico de cualquier versión del pragmatismo— exponen los resultados de esta relectura o reconstrucción.

---

A lo largo del siglo XX, los filósofos y científicos sociales procedentes de y relacionados con la Escuela de Frankfurt denunciaron que la pérdida o crisis de la experiencia era una de las enfermedades incurables de la Modernidad. Según estos pensadores, la producción en cadena de bienes materiales, la masificación de las sociedades y, al mismo tiempo, la progresiva individualización de las personas habrían incrementado la incomunicación entre seres humanos, grupos y generaciones. Junto con ello, también habrían producido vidas alienadas y provocado, como reacción, un anhelo de volver a vivir experiencias auténticas (cf. M. Jay “La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 6 (2002), 9-20). En nuestro tiempo, todavía se escuchan lamentos parecidos, aunque estos ya no proceden de la preocupación por una vida sometida a la técnica y al artificio omnipresentes, sino de la amenaza que supone la instalación en la cultura de la imagen, donde la fuente primera de muchos conocimientos básicos para las personas proceden de la ficción audiovisual, la publicidad, los programas de televisión o los videojuegos, dispositivos todos que ofrecerían al sujeto una suerte de experiencia, sí, pero *devaluada* y en un marco de realidad virtual (cf. W. Castañares, “Cultura visual y crisis de la experiencia”, *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 12 (2007), 29-48).

El interés por recuperar la experiencia hace tiempo que permea las reformas que se proponen en todos los niveles de la educación, en los que se exige un contacto más directo y menos conceptual con los problemas y dificultades que están en la génesis de todo saber (D. Kolb, *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1984). Y es patente el uso abusivo y la apelación constante a la experiencia en el actual discurso publicitario (cf. F. Vidal, “El discurso sobre la *experiencia* en la *publicidad de la significación*. ¿En qué consiste “tener” una *experiencia*?”, *Pensar la publicidad*, 7/2 (2013), 217-237) o la transformación de determinadas vivencias humanas en formas de experiencia narrables como garantía de significatividad que estudia la sociología del ocio (cf. M. Cuenca Amigo, “Génesis de la comprensión experiencial del ocio en la Modernidad tardía: transformaciones del concepto de vivencia”, *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 188/754 (2012), 315-325; M. Cuenca Amigo y A. Goytia Prat, “Ocio experiencial: antecedentes y características”, *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 188/754 (2012), 265-281).

## 2 Pragmatismo y antropocentrismo

Existe un entendimiento común según el cual el pragmatismo es, esencialmente, una filosofía de la verdad y el significado<sup>37</sup>. Y no es una explicación completamente errónea. Aun así, el de la epistemología no es, por así decir, el terreno natural del pragmatismo. Es cierto, como ha escrito Misak, que “la historia de la recepción del pragmatismo clásico es sobre todo la historia de la recepción de la aplicación de James de la máxima pragmática al concepto de verdad”<sup>38</sup>. Una mirada al famoso artículo de Lovejoy de 1908 sobre la variedad de pragmatismos es reveladora: nada menos que doce de las trece versiones del pragmatismo contabilizadas por su autor tienen que ver con doctrinas sobre el significado de las proposiciones, la naturaleza de la verdad y la validez del juicio<sup>39</sup>. No es menos cierto, como ya se vio en otro lugar de esta investigación doctoral (capítulo II, apartado 2.1), que si bien Peirce escribió relativamente poco sobre el concepto de verdad en sí mismo, con todo sus escritos están plagados de referencias a la verdad y al conocimiento humano, concebido por el fundador del pragmatismo como investigación. También lo es que tanto William James como John Dewey mantuvieron largas e instructivas controversias con sus críticos (B. Russell, G. E. Moore, J. Pratt) alrededor de la concepción pragmatista de la verdad y si esta había de entenderse como algo dinámico, como

---

<sup>37</sup> Cf. S. Blackburn, voz “Pragmatism”, en *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994, 297.

<sup>38</sup> C. Misak, “The Reception of Early American Pragmatism”, en C. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 199. Para esta autora, no solo es que la teoría de la verdad y el conocimiento es lo más característico del pragmatismo, sino que el debate interno entre pragmatistas aún hoy se da entre “quienes afirman (o cuya visión implica) que no hay verdad u objetividad que hallar en ningún lugar y aquellos para quienes el pragmatismo promete una explicación de la verdad que preserva nuestra aspiración a acertar” (C. Misak, *The American Pragmatists*, x, 3).

<sup>39</sup> Cf. A. O. Lovejoy, “The Thirteen Pragmatisms”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, V/1, 1-12 y V/2, 29-39, 1908.

la verificación de hechos pasados o apreciarse en función de su utilidad o satisfacción subjetiva.<sup>40</sup>

Seguramente, era inevitable que dedicaran tiempo a este asunto, pues —tanto en sus inicios como en la actualidad— el tema de la verdad ha tendido a polarizar el debate sobre la legitimidad *filosófica* del pragmatismo<sup>41</sup>. Ahora bien, por lo general, lo debatido no era si la verdad es el lugar del ser, sino más bien si se puede conocer la verdad y, en caso afirmativo, cómo lograr desde un planteamiento pragmatista la objetividad, universalidad, seguridad e incorregibilidad que, en principio, convendría a un conocimiento verdadero. El debate, al menos formalmente, se erigió sobre el trasfondo de una imagen moderna de individuos que son, ante todo, agentes conocedores que construyen su comprensión del mundo a través de la relación y combinación de representaciones internas en teorías cada vez más amplias.<sup>42</sup>

No es insólito, por tanto, que la filosofía pragmatista se viera enredada en la discusión epistemológica. Y no lo es porque el pragmatismo, al menos en tres sentidos, es hijo de la Modernidad (sea quien sea el padre de esta última): como fruto de la Ilustración, como

---

<sup>40</sup> Cf. C. Misak, “The Reception of Early American Pragmatism”, 211-213. Quizá el menos conocido de estos interlocutores sea James Bisset Pratt (1875-1944), filósofo del realismo crítico, antiguo doctorando de William James y un pensador muy severo con el pragmatismo. En la primera década del siglo XX, mantuvo sendas disputas con James y Dewey, a los que acusaba de confundir verdad con verificación. Cf. J. Pratt, “Truth and its Verification” y “Truth and Ideas”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, IV/12 (1907), 320-324 y V/5 (1908), 122-131; y las respuestas de W. James, “Professor Pratt on Truth”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, IV/17 (1907), 464-467 y de J. Dewey, “The Logical Character of Ideas”, *MW* 4: 91-97, 1908.

<sup>41</sup> Una interpretación acerca del modo en que el pragmatismo puede contribuir a este debate filosófico se puede encontrar en la sección 4 de este capítulo.

<sup>42</sup> Cf. C. Taylor, “What is Pragmatism?”, en S. Benhabib y N. Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein*, Mit Press, Cambridge, 2004, 74.

filosofía científica y como una perspectiva de pensamiento centrada en el ser humano. Veámoslo.

### 2.1 *En la estela de la historia y la política modernas*

El pragmatismo es un producto de la Modernidad en un sentido filosófico-político preciso. La distinción que Ian Shapiro traza entre dos modalidades de la Ilustración —diferentes en su aproximación a la ciencia y las libertades individuales, que serían el *corpus* común ilustrado<sup>43</sup>— es especialmente útil aquí. Habría entonces una Ilustración temprana preocupada por la certeza (*para ser científico, el conocimiento tiene que estar más allá de la duda, como las matemáticas y los artefactos*), el pensamiento deductivo (*se puede saber todo mediante el análisis riguroso*) y la técnica (*hay una respuesta correcta para cada problema*) que puede encontrarse representada con facilidad en el trabajo de Descartes, Hobbes y Locke y también en la pretensión “tecnocrática” de Bentham y Marx de ir más allá de la política. Frente a ella, sostiene Shapiro, habría una Ilustración madura que abandona la búsqueda de la certeza por el falibilismo (*todo conocimiento científico es provisional y mejorable*), el pensamiento experimental (*conocemos en respuesta adaptativa a los desafíos y oportunidades que presenta la vida*) y el procedimentalismo (*como no hay respuestas correctas para todo tiempo, es mejor tener procedimientos que nos permitan probar y revisar las respuestas*) y que puede encontrarse disperso, y con matices, en las obras de Hume, Tocqueville, Mill, Dewey, Popper, Lindblom o Rawls entre muchos otros.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* [1932], Fondo de cultura económica, México D.F., 1993. Un recuento sencillo de la pretensión ilustrada de aplicar la ciencia a la política y el derecho para, así, liberar y redimir al género humano, así como un esbozo de los presupuestos generales del pensamiento filosófico-político de la Ilustración en R. Corazón González, *El pesimismo ilustrado: Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2005, 17-18 y 23-118.

<sup>44</sup> Cf. I. Shapiro, *Los fundamentos morales de la política*, El Colegio de México, México D.F., 2007, 23-34, 206-213. Esta distinción entre la Ilustración temprana y

A la vista de esta distinción, el pragmatismo respondería bien al perfil de una filosofía típica de la Ilustración madura. Pero también — y este sería el segundo sentido en que el pragmatismo tiene un ascendente moderno— al de la Modernidad en general y su compromiso con la libertad y la ciencia<sup>45</sup>. Para Colapietro, de hecho,

---

madura está hecha a efectos didácticos y sin pretensión de exhaustividad. Resulta tentador establecer paralelismos con lo que los historiadores han dado en llamar la Ilustración radical-revolucionaria y la moderada-reformista, pues en el debate historiográfico se suscitan las mismas preguntas acerca de cuál es la modalidad de la Ilustración que mejor representa su identidad... si es que la hay. Jonathan Israel —cuya obra ha avivado este debate en los últimos años— entiende que la radical es tan ilustrada como la moderada pues comparten un mismo compromiso con la secularización y la libertad (política, económica y personal) y la convicción de que la aplicación de la razón, templada por la experiencia y la experimentación, mejoraría nuestra comprensión de la sociedad humana y traería grandes beneficios sociales (J. I. Israel, “‘Radical Enlightenment’: A Game-Changing Concept”, en S. Ducheyne (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, Routledge, Londres, 2017, 15-47). El ajuste de la Ilustración radical —de los historiadores— y la temprana —de los filósofos políticos— es concebible ya que, aunque los pensadores que Israel sitúa en el origen de la Ilustración radical (Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle y Leibniz) no siempre estuvieran de acuerdo en cuál es la mejor forma política, sí compartían la actitud crítica hacia el pasado en nombre del futuro y una concepción del conocimiento como hechura, esto es, la idea de que lo que mejor conocemos es aquello que hacemos (artefactos, leyes, matemáticas). Sin embargo, no es tan evidente si la Ilustración moderada —de los historiadores— se corresponde con la madura —de los filósofos políticos—, entre otras cosas, porque es discutible que los ilustrados del XVIII vieran en los sistemas representativos —y no en la monarquía— el mejor modo de lograr los objetivos de la Ilustración (Cf. A. de Dijn, “The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel”, *The Historical Journal*, 55/3 (2012), 804; y, también, L. G. Díez, “David Hume y la ciencia de la opinión”, *Comunicación y Hombre*, 10 (2014), 112-113 y 116-118). Lo cual, desde luego, contrasta con cierta lectura habitual que ve la Ilustración como un movimiento modernizador y secularizador que culminaría en el radicalismo de las revoluciones francesa y americana, esta última no por legal menos radical (Cf. G. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1991).

<sup>45</sup> Cf. G. Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999, 270. El compromiso del pragmatismo con el método científico no precisa de mayor justificación: fue, justamente, su llamado a configurar el pensamiento moral siguiendo aquellas prácticas que han dado buen resultado en



es esto último lo distintivamente moderno del pragmatismo, que sería más hijo de Darwin que de Kant. Los pragmatistas, recuerda, “se entendían a sí mismos como científicos y filósofos” y “tendían a verse como científicos comprometidos en la tarea de extraer las implicaciones culturales de sus propias prácticas científicas”<sup>46</sup>. Pero esto no es del todo ajeno a la filosofía moderna europea, pues si miramos al Kant y al Hegel *antropólogos*, podríamos concluir que

---

las ciencias naturales lo que atrajo la atención de los intelectuales a principios del siglo XX y también lo que produjo algunas de las críticas más virulentas hacia este modo de hacer filosofía. El compromiso del pragmatismo con la libertad es más complejo. Por un lado, y siguiendo las líneas generales trazadas por Robert Nisbet (*Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981), es plausible suponer que, si la confianza en las posibilidades de avance social y científico dominantes en EEUU durante el siglo XIX llevó a pensar en una *ley del progreso* que conduciría a cotas más amplias de libertad, entonces el pragmatismo contribuyó a esta idea de progreso introduciendo la importancia del conocimiento y la práctica científicos como causantes de ese aumento de libertad. A este respecto, no deja de resonar la pregunta que un joven Peirce se hacía en un discurso para universitarios: “¿No va a terminar nunca nuestra época? ¿Vamos entonces a estar jugando para siempre con la electricidad y el vapor, ya sea en el laboratorio o en los negocios, y no *usar* nunca estos medios en el vasto campo de la humanidad y el destino social?” (“The Place of Our Age in the History of Civilization”, *W* 1: 112, 1863). El problema viene cuando se intenta definir en qué consiste esa libertad que ganamos gracias al progreso científico: ¿se trata de un mayor número de opciones para elegir o de un fortalecimiento del poder para actuar? Dewey quiso terciar en ello al afirmar que “la libertad consiste en una tendencia de la conducta que causa que las elecciones sean más diversas y flexibles, más plásticas y conscientes de su propio significado, al tiempo que expanden su campo de operación sin obstáculos”. Pero también añadió que la libertad debe explicarse menos como un dato nativo y más como una tendencia que tiene que actualizarse en interacción con las condiciones objetivas de la existencia (“Philosophies of Freedom”, *LW* 3: 108 y 113-114, 1928). De ahí que, en el pragmatismo deweyano, el compromiso moderno con la libertad se exprese, esencialmente, en la crítica y reforma de las instituciones sociales, políticas y económicas. “Al final”, como escribía en 1910, “los hombres hacen lo que pueden. Y se abstienen de hacer lo que no pueden. Hacen lo que les permiten sus fuerzas en combinación con las limitaciones y recursos del entorno. Pero el control efectivo de sus fuerzas no se da a través de preceptos, sino de la regulación de sus condiciones”, que es lo que sí podemos determinar inteligentemente (“Intelligence and Morals”, *MW* 4: 48, 1908 y 1910).

<sup>46</sup> V. Colapietro, “Telling Tales Out of School”, 25.

quizá el auténtico legado moderno es que el filósofo debe mirar *más allá de la filosofía* y prestar atención a los desarrollos en otras ciencias (antropología cultural, sociología, historia, medicina, etc.)<sup>47</sup> si es que quiere una filosofía que no reduzca su pretensión de universalidad encerrándose en el aula o la biblioteca.<sup>48</sup>

Mucho se ha escrito vinculando las ideas de Peirce, James y Dewey con las circunstancias históricas y socioculturales en que se gestó su pensamiento<sup>49</sup>, así como las influencias que los pensadores modernos ejercieron sobre ellos. Pero, en un último sentido, lo que el pragmatismo tiene de moderno es el antropocentrismo patente en sus propuestas teóricas y prácticas, esto es, la idea de que el bien del hombre, sus necesidades y deseos son la justificación última de toda acción y la base para cualquier jerarquía de valores<sup>50</sup>. Además, el hecho de que, en el pragmatismo, todas las áreas de la filosofía

---

<sup>47</sup> Cf. V. Colapietro, "Telling Tales Out of School", 29-30. Podría incluirse también aquí al Locke de *La conducta del entendimiento*, cuando recomienda a "los hombres de estudio y pensamiento" que "están con mucha frecuencia equivocados en sus juicios" porque sólo leen cierto tipo de libros y conversan con cierto tipo de personas, que se aventuren en el "gran océano del conocimiento [...] para ver qué suerte, crítica o descuido ha afectado a sus investigaciones" y se acerquen a "las nociones, discursos y avances del resto de la humanidad" (J. Locke, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos* [1690], Anthropos, Barcelona, 1992, 13 y 15).

<sup>48</sup> Esta intuición moderna, según la cual para explicar e influir en el mundo real la filosofía debe ir más allá de sí misma y aprovechar el conocimiento aportado por las ciencias particulares, se refleja muy bien en el análisis que plantea el historiador David Runciman a cuenta de la relación entre filosofía y política ("What is Realistic Political Philosophy?", en Alexis Papazoglou (ed.), *The Pursuit of Philosophy: Some Cambridge Perspectives*, Blackwell, 2012, 67).

<sup>49</sup> Cf. C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, 37-59.

<sup>50</sup> Cf. K. P. Skowroński, "La herencia americana como fuente de valores", *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 0 (invierno 2005/2006), 45-47. Para un análisis del origen histórico-intelectual de este humanismo y una crítica severa de sus limitaciones, cf. R. Bague, *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, Encuentro, Madrid, 2016; *Lo propio del hombre: una legitimidad amenazada*, BAC, Madrid, 2014, 3-26.

(metafísica, epistemología, ética, etc.) se estudien en términos de prácticas y hábitos de acción, así como que pretenda entender al ser humano en su integridad (atendiendo a las dimensiones de la inteligencia, el afecto o la subjetividad en su entorno mundano y cultural), hacen de esta tradición de pensamiento una muy atractiva forma de antropología filosófica.<sup>51</sup>

## 2.2 *La apropiación de lo moderno en el pragmatismo: la cuestión del método*

Estas consideraciones resultan relevantes para esta investigación doctoral, pues permiten contextualizar mejor el énfasis epistemológico presente en su primera parte y afianzar su conexión con el resto. En efecto, ubicar al pragmatismo en la historia del pensamiento nos ayuda a entender que el enfoque pragmatista del problema del conocimiento es “moderno” sólo en la forma y los términos empleados, no en el fondo. Pues, en cierta manera, los pragmatistas optaron por resolver el llamado problema crítico (la brecha entre sujeto y mundo) no tanto mediante una teoría genial, un análisis meticuloso o una apelación a fundamentos del conocimiento cada vez más sólidos e indudables. Su aportación consistió en aproximar la filosofía y el pensamiento a la vida e insistir —como concluía Hilary Putnam sus *Dewey Lectures*— en que “aquello que tiene peso en nuestras vidas también debería tener peso en la filosofía”<sup>52</sup>. De ahí

---

<sup>51</sup> Cf. S. Pihlström, “Research Methods and Problems” y “New Directions”, en S. Pihlström (ed.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, 46-68 y 201-215. Como dice este autor, “uno no puede apelar a las prácticas y propósitos humanos sin intentar averiguar qué tipos de seres somos los humanos”, de ahí que “al examinar asuntos filosóficos como la realidad, el lenguaje, el conocimiento y la ciencia, en el fondo, lidiamos con el problema de la vida humana, esto es, con la cuestión acerca del valor o significado de nuestra existencia en el mundo” (*Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, Nueva York, 1998, x).

<sup>52</sup> H. Putnam, “Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind”, *The Journal of Philosophy*, 91/9 (1994), 517.

que, sin ir más lejos, para James lo que proporcionaba el método pragmático es “un medio de descubrir qué implicaciones tienen para la vida humana las concepciones filosóficas, que a menudo se tratan como si carecieran de importancia y tuvieran un carácter meramente dialéctico”<sup>53</sup>.

Entender ese método requiere una labor heurística delicada. En su presentación de esta filosofía, Hottois subraya que el pragmatismo es metodológico en sentido moderno pero *también* “en el sentido etimológico, que evoca el camino (en griego, *hodós*) y el hecho de abrirse un camino, siempre azaroso y a tientas, con peligro de llegar a un callejón sin salida o de extraviarse”. En este sentido,

El pragmatismo enuncia que no hay ningún método que no proceda de la experiencia y que todo método debe volver a ella [...]. Ante una pretensión de sentido o la afirmación de una verdad o un valor, es menester examinar las consecuencias prácticas para quien se adhiere a ese sentido, a ese valor o a esa verdad y que en ello se inspira para orientar su conducta. Allí donde no se pueden extraer consecuencias prácticas, no hay significación alguna en juego. Allí donde las consecuencias son positivas y así se mantienen, no sólo hay sentido, sino también verdad y valor.<sup>54</sup>

Ahora bien, ¿cuál es “el método” del método? Esto es, ¿qué procedimiento seguro podríamos seguir para extraer esas consecuencias prácticas? Pese a Hottois y otros (M. Scheler, M. Horkheimer, H. Reichenbach), los pragmatistas no fueron tan explícitos ni restrictivos a la hora de especificar ese método.

En su famoso *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907), James explica que, por encima de una teoría de la verdad y de la realidad, el pragmatismo es una actitud —o, si se prefiere, un método— contraria al racionalismo que mira a los hechos

---

<sup>53</sup> J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 9, 1925 / *MdLE* 68.

<sup>54</sup> G. Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, 272.

y las consecuencias<sup>55</sup>. Y ya se había visto antes (capítulo 1, apartado 3.1) que, similarmente, para Peirce el pragmatismo no es una doctrina metafísica ni un intento de establecer la verdad de las cosas, sino sólo “un método para averiguar el significado de las palabras brutas y de los conceptos abstractos”<sup>56</sup>. Igualmente, también a Dewey le convenía la idea jamesiana de que el pragmatismo es un método para orientarse y que debía aplicarse “a la determinación del significado de los objetos, de la intención y el valor de las ideas en tanto que ideas y del valor humano y moral de las creencias”<sup>57</sup>.

Todas estas afirmaciones, por supuesto, se refieren a una actitud pero no terminan de indicar un procedimiento reglado o un método específico para llevar a cabo su intención cuando, de hecho, es bien conocida la querencia del pragmatismo por el método científico. Tanto, que por ello Rorty distingue entre dos pragmatismos históricos, uno *cientifista* —a favor de una actitud experimental en todos los ámbitos de la vida— y otro *holista*, que también se dirige al conjunto de la vida pero sin ningún método específico —dialéctico, inductivo, hipotético-deductivo, analítico, etc.— pues entiende que no es necesaria tal ayuda para decidir entre cosmovisiones y que tener conocimiento auténtico no implica siempre haberlo logrado mediante el método científico<sup>58</sup>. El pragmatista holista anticientifista, entonces, simplemente discute, compara y ensaya a la espera de que ambas partes rehagan algunas de sus convicciones y pueda surgir algún consenso. Es por ello que Rorty aboga, finalmente, por un pragmatismo *sin* método ni principios metodológicos pero sí con “el deber de conversar unos con otros, de dialogar sobre nuestras concepciones del mundo, de utilizar la persuasión en vez de la fuerza,

---

<sup>55</sup> Cf. J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *MW* 4: 98-99, 1908 / *MdIE* 81-82.

<sup>56</sup> C. S. Peirce, “Pragmatism”, *EP* 2: 400, 1907.

<sup>57</sup> J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *MW* 4: 111, 1908 / *MdIE* 94.

<sup>58</sup> Cf. R. Rorty, “Pragmatismo sin método”, en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Paidós, Barcelona, 1996, 93-94, 100 y 109.

de ser tolerantes con la diversidad, de ser vergonzantemente falibilistas”<sup>59</sup>.

Ahora bien, quizá no fuera casual que los pragmatistas clásicos hablaran con cautela y generalidad al referirse con aprobación al método científico. Ni siquiera Sidney Hook es por completo el cientifista irredento que Rorty presenta. En el texto que le sirve para verle así, de hecho, Hook se cuida de matizar que la investigación razonable no se limita exclusivamente a aquellas cuestiones que pueden resolverse con los métodos de las ciencias. El método científico no es nada más, y nada menos, que un refinamiento de los cánones de racionalidad e inteligencia que exhiben las operaciones e inferencias que realizamos en las artes y los oficios<sup>60</sup>. Lo que, en todo caso, constituye un método razonable no es su identificación con la técnica de alguna ciencia particular, sino el apelar, cuando lo haya, al conocimiento sobre el mundo disponible y comprobado<sup>61</sup>. En esta idea residía el ideal deweyano de

aplicar a todas las investigaciones relacionadas con temas humanos y morales la misma clase de método (el método de observación, la teoría sobre las hipótesis y la comprobación experimental), gracias al cual los conocimientos sobre la naturaleza física han alcanzado su actual altura.<sup>62</sup>

Pero si Dewey valoraba tan positivamente el método científico no es tanto porque nos proporcionara verdades definitivas sino por su carácter auto-correctivo y activo. Con Macarthur, además, podemos entender que la grandeza de este método —y la razón, añadido, de que lo recomendasen los pragmatistas clásicos— reside en su universalidad potencial, en su respeto de la libertad individual y en la

---

<sup>59</sup> R. Rorty, “Pragmatismo sin método”, 98.

<sup>60</sup> Cf. S. Hook, “Naturalism and First Principles” [1961], en *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom*, eds. R. Talisse y R. Tempio, Prometheus, Nueva York, 2002, 47.

<sup>61</sup> Cf. S. Hook, “Naturalism and First Principles”, 59-60.

<sup>62</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 258, 1920 / *RdIF* 12.

tolerancia que promueve. Pues el método científico, en principio, aspira a ser uno abierto a todo hombre que, preguntando la misma cuestión, pueda llegar a la misma respuesta usándolo. De ahí viene su autoridad y del hecho de que cada cual pueda comprobar la verdad de una proposición desde su propio punto de vista y, al mismo tiempo, criticar y estar abierto a las críticas de los demás. Por eso, concluye Macarthur, el método científico no es un método para fijar la creencia si eso significa determinar *qué* creer. Es un método para determinar *cómo* acercarse mejor a la cuestión de qué creer. Para este autor, incluso Rorty ejemplifica el pragmatismo como método al hablar de la filosofía como conversación edificante. ¿Por qué? Porque el pragmatismo como método no es sólo un reconocimiento de la falibilidad humana sino, además, “la conciencia renovada y renovable de que cada pensamiento individual depende de y es receptivo al pensamiento de los demás”<sup>63</sup>. Y de las demás disciplinas científicas, deberíamos añadir.

### 2.3 Una invitación a ir más allá de la filosofía

Nuevamente vemos, en la apelación pragmática al método, la singular perspectiva moderna del pragmatismo, que nos conduce *más allá de la filosofía* al recomendar como su modelo un método aparentemente ajeno a ella pero, más aún, al pasar de una cuestión filosófica sobre el conocimiento a una conclusión experienciable y hasta política. Se trata esta de una pretensión de ir más allá del discurso filosófico muy arraigada en los pragmatistas. Es posible, por ejemplo, que Peirce —y, como él, muchos otros pragmatistas— fuera un realista empírico y un idealista trascendental al creer, por un lado, en una realidad independiente que sería objeto de la opinión científica final y, por otro, que la determinación cognoscitiva de las cosas se apoya en la acción intersubjetiva y continua de la comunidad

---

<sup>63</sup> D. Macarthur, “A Kant-Inspired Vision of Pragmatism as Democratic Experimentalism”, en G. Gavas y R. Stern (eds.), *Pragmatism, Kant and Transcendental Philosophy*, Routledge, Nueva York, 2016, 84.

científica<sup>64</sup>. Pero los pragmatistas pretendían trascender la comprensión habitual de la dicotomía realista-idealista<sup>65</sup>, y no sólo en términos teóricos o puramente filosóficos. Así, cuando Migotti afirma que la teoría de la verdad peirceana tiene un doble aspecto pero que Peirce privilegia ligeramente la independencia (*la verdad no la hacemos nosotros*) sobre la accesibilidad (*no hay verdad que vaya más allá de las habilidades humanas de conocer*), realmente no hay un fundamento estrictamente “racional” o último para hacerlo, cuanto más bien una esperanza razonable basada en la experiencia. La experiencia, en efecto, es indicativa de un mundo que nos es, a la vez, inteligible e independiente<sup>66</sup>. En todo caso, la dicotomía realista-idealista se rompe en la medida en que el realismo exige algo más que argumentos, pruebas y fundamentos, a saber, exige un compromiso existencial por parte del que afirma que algo es verdad y que es, en el fondo, un compromiso metafísico con la existencia de algo, de una referencia.

Por todo ello, no resulta fácil ni evidente calificar al pragmatismo como una filosofía moderna *simpliciter*, sin matices o, peor aún, como una filosofía idealista, de corte individualista y subjetivista. Más allá de su fe en la experiencia y en la acción humanas para comprender y desarrollar el mundo, de hecho, una de las pocas cosas que tienen en común casi todos los pragmatistas es su rechazo del fundacionalismo, tanto empirista como racionalista —o, si se prefiere, su creencia en la falibilidad del conocimiento y la pluralidad de la experiencia humana<sup>67</sup>—. El pragmatista, por

<sup>64</sup> Cf. S. Pihlström, “Peirce’s Place in the Pragmatist Tradition”, en C. Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, 52.

<sup>65</sup> Esta es la tesis de Hausman respecto a Peirce. Dado que el mundo en todas sus dimensiones parece estar constituido por procesos evolutivos —esto es, que hay en la realidad un dinamismo irreductible y, por tanto, *lo real evoluciona*—, cabría definir a Peirce mejor como un *realista evolutivo* (Cf. C. Hausman, “Peirce’s Evolutionary Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27/4 (1991), 483 y 495).

<sup>66</sup> Cf. M. Migotti, “Peirce’s Double-Aspect Theory of Truth”, 107 y 94.

<sup>67</sup> Cf. J. Nubiola, “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, 51-52.



definición, no cree que el conocimiento, si ha de ser seguro, deba descansar en fundamentos o creencias ciertas, fijas e incorregibles como puedan ser los datos de los sentidos, las primeras impresiones sensibles o los primeros principios del entendimiento y la razón<sup>68</sup>. Más bien, entiende que el conocimiento es valioso si descubre cómo son las cosas aplicándolo con atención a las instancias y cosas concretas de la experiencia. Por eso, como escribió Dewey, no es “el origen de un concepto, sino su aplicación, lo que se constituye en criterio de su valor”<sup>69</sup>. Esto es, para el pragmatismo, no puede hallarse la verdad sin relación al sujeto humano, porque primordialmente —y, en cierto sentido, siempre— tratamos con cosas y con personas que nos *interesan* y no sólo con objetos de conocimiento que han de ser neutralmente aprehendidos.<sup>70</sup>

Este interés por el hombre concreto, de hecho, nos abre la puerta a una comprensión más abarcadora del pragmatismo, que lo pondría en conexión no sólo con su denostada vertiente subjetivista (James, Schiller, Rorty) sino que le situaría con toda legitimidad en la aproximación moderna al mundo de la vida, el lugar propio de la indagación filosófica, tal como veremos a continuación.

### **3 El pragmatismo como filosofía de la vida corriente y de la experiencia**

El intento de señalar al antropocentrismo como la nota moderna más inmediatamente reconocible del pragmatismo en la sección anterior no es, en modo alguno, un intento de restar complejidad o simplificar los vericuetos de la historia de la filosofía. Es todo lo contrario. Que el bien del hombre justifique las acciones y las

---

<sup>68</sup> Cf. J. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano*, 17-18.

<sup>69</sup> J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 16, 1925 / *MdIE* 75.

<sup>70</sup> Cf. C. Taylor, “What is Pragmatism?”, 74.

jerarquías de valores, en sí mismo, fruto de la historia y no puede dejar de reflejarse en la filosofía.

La atmósfera intelectual en que nació el pragmatismo resultaba de una mezcla de empirismo (Locke, Berkeley, Hume) e idealismo (Hegel, Emerson). Y, en su desarrollo, fueron claves la biología evolucionista, la psicología experimental y las ciencias sociales. Sin embargo, pese a la instalación del pragmatismo en la Modernidad filosófica que se ha visto en la sección anterior, lo cierto es que sus raíces se extienden mucho más atrás en el tiempo. Peirce afirmó con indisimulada grandilocuencia que Sócrates se bañó en las aguas del río del pragmatismo y James añadió que Aristóteles fue metódicamente pragmático<sup>71</sup>. Estudiosos como Rosa Mayorga o John Deely han relacionado el pragmatismo con ciertos aspectos de la filosofía de los medievales Juan de Santo Tomás o Duns Scoto<sup>72</sup>. E Isaiah Berlin recuerda que hay una forma de pragmatismo temprano en la idea instrumental que tiene el romántico Fichte acerca del conocimiento (*el saber se deriva de la acción, las cosas son lo que son según cómo las tratamos, etc.*).<sup>73</sup>

¿Acaso el género humano es pragmatista? ¿O hay alguna razón profunda que explica la recurrencia de motivos pragmáticos a lo largo de la historia de la cultura? En los párrafos que siguen, se dilucidará este asunto y se situará al pragmatismo como una variación original sobre la inveterada cuestión de la relación entre pensamiento y vida que es, a mi juicio, el hilo rojo que conecta los rastros de esta forma de pensar dispersos en el tiempo.

---

<sup>71</sup> Cf. C. S. Peirce, "Pragmatism", *CP* 5.11-5.12, 1907; W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, *WWJ* 1: 30, 1907 / P 82.

<sup>72</sup> Cf. M. Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 150 (2002).

<sup>73</sup> Cf. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo* [1965], Taurus, Barcelona, 2015, 131.

### 3.1 Una nueva versión de la relación entre pensamiento y vida

Durante el siglo XX, explica Volbers<sup>74</sup>, no han sido pocos los filósofos (Wittgenstein, Heidegger, Dewey y podríamos añadir a Ortega y Gasset) que han recurrido a lo cotidiano y lo ordinario para revitalizar un método filosófico que, por lo general, encuentran vacío, abstracto o inútil. Pero esta vuelta filosófica a lo ordinario no es nueva, pues repite un patrón histórico que, según Charles Taylor, es un factor constitutivo en la configuración de las líneas generales de la modernidad occidental. De hecho, si hoy tomamos como referencia los deseos y necesidades humanas —por ejemplo, cuando nos preocupa el dolor, el sufrimiento o la prosperidad— es, fundamentalmente, por el giro desde la Modernidad temprana hacia la *afirmación de la vida corriente*, que destronó las actividades supuestamente superiores (contemplación, participación ciudadana) y colocó en el centro la vida cotidiana, la producción y la familia<sup>75</sup>.

Como sostiene Taylor en el capítulo 13 de *Fuentes del yo*<sup>76</sup>, el surgimiento histórico de la Modernidad tiene mucho que ver con una revisión crítica de las jerarquías que separan la teoría y la vida corriente y con una revalorización de aquellas actividades y problemas tradicionalmente considerados como inferiores. Esto se dio especialmente en los ámbitos de la ética, la ciencia y la vida espiritual, tal como sigue.

Para el pensamiento ético clásico y medieval, la “vida buena” es la que está libre de la carga de la vida cotidiana, es decir, de las actividades diarias que tienen que ver con la economía, la familia y el

---

<sup>74</sup> Cf. J. Volbers, “Dewey's Pragmatism as a Systematic Philosophy of the Everyday”, congreso *Everyday and Modernity*, Collège International de Philosophie / Freie Universität Berlin, Berlín, 5 octubre 2012, 1-4 [*online*].

<sup>75</sup> Cf. C. Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, en J. R. Bauer y D. A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 141-142.

<sup>76</sup> Cf. C. Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, 289-319.

matrimonio<sup>77</sup>. Con la Reforma protestante y la Ilustración, la búsqueda de la vida buena se sitúa *en la misma vida corriente*.

Asimismo, en cuanto a la ciencia, se reconoce que la investigación experimental —cuyo origen está en los oficios y en el trabajo artesanal y no en la meditación del filósofo— se distingue por la intervención activa en una situación dada, no por su representación contemplativa.

Por último, según Taylor, desde la Modernidad, la vida ordinaria (trabajo, matrimonio, familia) pasa a ser el lugar donde realizar una vida plena en el sentido espiritual, el lugar donde todos pueden y deben lograr la realización humana. Con el efecto nivelador que ello tiene, pues las actividades superiores de la “vida buena” sólo podían realizarlas una minoría, mientras que conducir honestamente la propia vida en el día a día y buscar sentido a la existencia es algo que está abierto a todos.

Si tomamos como ejemplo la filosofía de Dewey —que se apoya en una noción robusta de la experiencia y en un enfoque naturalista u orgánico del pensamiento y la reflexión— veremos que se entiende mejor al situarla dentro del contexto histórico más amplio de la afirmación moderna de la vida corriente<sup>78</sup>. Para Dewey la experiencia

---

<sup>77</sup> Cf. a este respecto H. Marín, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, caps. 1 y 2.

<sup>78</sup> Para confirmar la pertenencia de Dewey a la corriente moderna de revalorización de la vida ordinaria es relevante atender a su estética, una estética *de este mundo*, por tomar prestado el título de un volumen reciente. En *El arte como experiencia* son continuas las alusiones a que el deber del artista no es representar lo que ya se tiene por bello o posee un valor estético obvio, sino buscar material en la vida cotidiana, como hace la pintura contemporánea (las playas con bañistas, los bebés, los hombres de negocios, las esquinas de las calles, las flores y sus frutos, etc.). El artista ofrece una nueva mirada sobre lo que está a la vista de todos y, con ello, el arte ejerce una labor de crítica de la vida que es profundamente moral: es el medio para mantener vivo el sentido de propósitos que van por delante de la evidencia, sí, pero también para redirigir esos mismos propósitos mediante el descubrimiento y la visión imaginativa de posibilidades de la vida no realizadas que contrastan con las condiciones actuales (cf. J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 349-351, 1934 / *AcE* 392-394). Estas consideraciones, con todo, no llevaron a Dewey a privilegiar el arte

no se limita a comprobar o restringir nuestras creencias, sino que es la fuente de todo lo que merece la pena en la vida. Pero lo que hace valiosa a la experiencia es justamente su aspecto no-cognitivo ni estrictamente racional. Experiencias no-cognitivas tales como los sentimientos o la impresión de cualidades estéticas conforman el fondo indispensable de nuestros objetos explícitamente discursivos. Para Dewey, de hecho, no hay conocimiento o significado auto-suficiente, pues siempre está imbuido en un horizonte implícito más amplio de experiencia cualitativa que le da su importancia y valor<sup>79</sup>.

Más aún, y en conexión con la lectura de Taylor, podemos ver que la noción deweyana de experiencia es análoga a la revolución científica en que devalúa el conocimiento contemplativo. Para Dewey, los objetos del pensamiento reflexivo (conocimiento y significado) no son los objetos primarios de la experiencia, sino el resultado de los incontables modos en que tratamos prácticamente con las experiencias primarias. Esto es, el conocimiento sólo puede ser entendido si se lo

---

realista que saca a la luz experiencias hasta entonces marginadas —el conflicto, lo excéntrico y sórdido, la aflicción, la soledad o la desilusión— sino, más bien, a defender que las artes más elevadas fueran accesibles al público mediante la vuelta a la vida y a las fuentes de la experiencia comunitaria. Cf. R. del Castillo, “La corrosión de la experiencia. Populismo, abstracción y cultura de masas”, en L. Arenas, R. del Castillo y A. M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2018, 77-96.

<sup>79</sup> Cf. J. Volbers, “Dewey's Pragmatism as a Systematic Philosophy of the Everyday”, 5-6. En el texto donde Dewey enuncia con más contundencia esta idea, se dice que el mundo en que vivimos es un mundo cualitativo y que, *en la medida que tiene que ver con los asuntos de la vida*, el pensamiento humano está regulado por consideraciones cualitativas. Cualidades que son sentidas en relación a una *situación* que percibimos en su unidad justamente en virtud de una cualidad dominante y de la cual abstraemos los *objetos* que relacionamos en nuestros juicios. En todo caso, lo significativo de esta exposición es que, aunque no pueda ser parte de una proposición como tal, la situación siempre está implícita y que “la existencia inmediata de una cualidad, y de una cualidad dominante e insistente, es el fondo, el punto de partida, y el principio regulativo de todo pensamiento” (J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 261, 1930). Esta línea la desarrolló Dewey con más extensión en el capítulo IV de *Logic: The Theory of Inquiry*, *LW* 12: 66-87, 1938 / *L* 129-149.

coloca en el horizonte más amplio de la acción y la experiencia primaria.

Además, la experiencia deweyana recoloca lo espiritual (o lo intrínsecamente valioso) de la vida humana en lo cotidiano, de manera parecida a como proponían los protestantes y puritanos. Su énfasis en la experiencia ordinaria o primaria tiene un sentido espiritual, que no es otro que retomar el contacto con lo que hace la vida valiosa<sup>80</sup>. Por todo ello, concluye Volbers,

el pragmatismo experiencial de Dewey defiende el valor de la práctica y el trabajo; critica las teorías abstractas por su pérdida de contacto con la vida real; y finalmente defiende una visión del pensamiento y la reflexión crítica que permite el ideal democrático de que todo el mundo tiene acceso potencial a una vida humana plenamente desarrollada, una vida que usa y amplía inteligentemente los recursos dados.<sup>81</sup>

Ahora bien, podría objetarse, ¿es esta insistencia deweyana en la experiencia algo que caracterice *también* al pragmatismo en general? Se trata esta de una cuestión abierta y discutida, pero no por ello menos relevante, pues afecta a la vigencia del pragmatismo como filosofía para la vida y, aún más, al propósito de la misma filosofía. A continuación, un intento de respuesta sucinta.

### 3.2 *La revisión de la experiencia en el pragmatismo*

A decir de James Campbell, el pragmatismo como visión general de lo que sería una existencia humana adecuada gira en torno a cuatro temas. En primer lugar, se trataría de entender nuestro *lugar natural*, y aquí “encontramos a los humanos como experimentadores que celebran nuestra relación con la naturaleza tanto como aspiran a

---

<sup>80</sup> Cf. J. Volbers, “Dewey's Pragmatism as a Systematic Philosophy of the Everyday”, 6-7.

<sup>81</sup> J. Volbers, “Dewey's Pragmatism as a Systematic Philosophy of the Everyday”, 11.

controlar nuestra situación natural”<sup>82</sup>. Para ello, en segundo lugar, los pragmatistas proponen una serie de hipótesis acerca de la *experiencia* en sus diversas formas, ora para atender a su devenir sin prejuicios, ora para analizarla críticamente. Un tercer asunto tiene que ver con la *posibilidad* y la apertura, aplicado fundamentalmente a la búsqueda de medios (creencias, conocimientos e instituciones) con que mejorar la existencia. Por último, según Campbell, el pragmatismo suscribe una comprensión de la *comunidad* como medio “a través del cual la investigación cooperativa pone a prueba y dirige la práctica social”<sup>83</sup>, aborda nuestros problemas de convivencia y anima a que la vida intelectual reconozca y celebre la riqueza de la existencia compartida.

El de la experiencia no es, tal vez, el tema central del pragmatismo pero sí el que recoge lo mejor de esta filosofía. Autores como John E. Smith así lo creen. Negando que Peirce, James y Dewey fueran simples continuadores del empirismo británico, Smith señala que los pragmatistas clásicos “aspiraron a reconcebir la experiencia en términos lo suficientemente amplios y ricos para ofrecer una matriz para la filosofía, la ciencia y las actividades humanas corrientes”<sup>84</sup>. Por distintos caminos, los tres criticaron lo poco empírica que resultaba la noción de experiencia empirista y desarrollaron una concepción más acorde con los hechos de la vida.

En primer lugar, rechazaron la identificación de la experiencia con los datos de los sentidos, pues la experiencia está llena de inferencias. Si, para Peirce, el poder racionalizador de la experiencia no se da al margen del pensamiento y la interpretación del agente, para Dewey la experiencia está llena de pistas que sugieren conexiones por las que el entendimiento es capaz de discurrir con

---

<sup>82</sup> J. Campbell, “A History of Pragmatism”, 69.

<sup>83</sup> J. Campbell, “A History of Pragmatism”, 70.

<sup>84</sup> J. E. Smith, “The Reconciliation of Experience in Peirce, James, and Dewey”, *The Monist*, 68/4 (1985), 538.

lógica más allá de los ítems presentes o de las características del objeto a mano<sup>85</sup>.

Los pragmatistas se opusieron con más fuerza si cabe a la visión de la experiencia como un reflejo de la subjetividad que se interpone entre nosotros y el mundo. La experiencia, sostuvieron, no es sólo subjetividad, sino sobre todo un desvelamiento público y fiable del mundo externo. En la experiencia hay una conciencia directa de lo que reacciona en contra de nosotros e incluso de las cosas en sí, aunque dicho contacto esté condicionado por nuestra condición falible, a decir de Peirce. En la misma línea estaría la apelación de James a volver a la “experiencia pura”, a lo que vivimos de hecho, como un punto de partida que es, a la vez, objetivo y subjetivo<sup>86</sup>.

En tercer lugar, no aceptaron el punto de vista del espectador sobre su experiencia ni tampoco la pasividad del que experimenta. Aunque importante, la del espectador pasivo o el observador teórico es sólo una aproximación o uno de los contextos posibles de la experiencia. Para los pragmatistas era mucho más importante enfatizar la actividad e implicación del sujeto en su experiencia, como puede deducirse de la insistencia jamesiana en que sólo se puede pensar a fondo lo que es experienciable o el hincapié de Dewey en que la experiencia no se conforma a los hechos antecedentes sino que los transforma y es el producto consolidado de las interacciones entre el ser humano y su entorno<sup>87</sup>.

Por último, los pragmatistas se negaron a aceptar la atomización de la experiencia en momentos singulares y episódicos y, a cambio, insistieron en su carácter continuo y acumulativo. En este punto, Smith recuerda la distinción entre experiencia *universal* y experiencia

---

<sup>85</sup> Cf. J. E. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 542 y 550.

<sup>86</sup> Cf. J. E. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 542 y 547. Más sobre este particular en el apartado 3.3 de este mismo capítulo.

<sup>87</sup> Cf. J. E. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 546 y 549.



*especial* presente en los escritos de Peirce para subrayar un elemento clave en la reconstrucción pragmatista de la experiencia:

En cuanto razonamiento y experimentación especiales, la ciencia parte siempre de la matriz de la experiencia familiar [*universal*] y depende de ella para ciertas verdades —por ejemplo, que hay razón en la naturaleza y afinidad con la mente humana— que subyacen a la ciencia pero que, al mismo tiempo, exceden el poder de la ciencia para respaldarlas.<sup>88</sup>

La idea de que los productos intelectuales más sofisticados dependen de un tipo *especial* de observación y experiencia —como la científica— y que los descubrimientos de la ciencia siempre se dan bajo el trasfondo de la experiencia familiar, común y corriente (*universal* en el sentido de Peirce) será analizada con mucho detalle por Dewey. Pero no era nada extraña a James, quien justamente habló de cómo en toda experiencia hay un foco central de atención y un margen al que la conciencia no atiende pero que no por ello deja de existir.

Este fondo de experiencia general, mundana y persistente —difícil de aprehender aunque no de sentir y tener— es importante para los pragmatistas, ya sea por su papel en la formación de las verdades de sentido común (Peirce), porque manifiesta que hay más en la experiencia de aquello que percibimos (James) o porque constituye el punto de partida y de llegada de la investigación y el conocimiento así como el medio en que la persona vive y se desarrolla (Dewey)<sup>89</sup>.

¿Para todos los pragmatistas o sólo para los clásicos? Desde la publicación en 1982 de *Consecuencias del pragmatismo* de Rorty, en las últimas décadas se ha producido una fuerte discusión interna entre aquellos que creen que la esencia del pragmatismo está indisolublemente unida a una cierta prioridad de la experiencia y un

---

<sup>88</sup> J. E. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 544-545.

<sup>89</sup> Cf. J. E. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 545 y 554.

grupo de “nuevos” pragmatistas centrados en el lenguaje<sup>90</sup>. Al amparo de la llamada de Rorty a dejar de apelar a la experiencia so pena de caer en el representacionalismo y en el mito de lo dado, estos últimos asumen que el lenguaje es nuestro único acceso a cualquier significado, que el significado es un modo de acción sujeto a las formas de la interacción comunicativa y que el progreso humano viene de la mano de nuestro talento para hablar de modo diferente<sup>91</sup>.

Este pragmatismo *lingüístico* tiene sus puntos fuertes. Como resume Hildebrand, el lenguaje no exige referentes trascendentales, su homogeneidad remueve las jerarquías injustificadas entre disciplinas (por ejemplo, entre la ciencia y el arte) y, además, la relativa claridad del medio lingüístico desplaza la posible confusión y la carga metafísica de la noción de experiencia<sup>92</sup>. Sin embargo, creo que la propia actitud pragmática es proclive a no hacer elecciones tajantes y a considerar el lenguaje como una forma de experiencia que necesita algo más que lenguaje para ser entendido (cultura, prácticas estructuradas, participación de los demás, una imagen sobre cómo vivir, etc.). Siempre se puede argumentar que ese “algo más” carece de sentido sin la mediación lingüística, pero entonces cabría replicar preguntando qué intereses e ideales mueven esta insistencia en desechar la experiencia, sobre todo la que es no discursiva. Si se trata

---

<sup>90</sup> La agrupación es discutible pero, entre los primeros, estarían Thomas Alexander, Richard Shusterman, John E. Smith, John McDermott, Steven Fesmire, Gregory Pappas o David Hildebrand. Serían pragmatistas lingüísticos, en cambio, Richard Rorty, Robert Brandom, Bjørn Ramberg, Huw Price o Michael Williams. En varios casos, la demarcación es artificial, pues se trata de autores que, procurando evitar dicotomías, establecen nexos de unión entre la experiencia y el lenguaje como motivos centrales. Este sería el caso de Richard Bernstein, Cheryl Misak, Joseph Margolis o Mark Johnson.

<sup>91</sup> Cf. M. Johnson, “Experiencing Language: What’s Missing in Linguistic Pragmatism?”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI/2 (2014), 14.

<sup>92</sup> Cf. D. Hildebrand, “Experience or Language? Choosing Pragmatism’s Central Motive”, 1<sup>st</sup> European Pragmatism Conference, Roma, 19-21 septiembre 2012, 7 [online].

sólo de lograr un lenguaje más preciso, ¿cuál es el propósito de tal empeño? ¿Se responde la cuestión apelando, desde un naturalismo romo, a un mecanismo adaptativo por parte del ser humano? ¿Se puede estar seguro de que no hay *nada* fuera del lenguaje que incite a forjar nuevos juegos conceptuales o mejorar nuestras teorías existentes?

Existe el peligro real, para los pragmatistas centrados en el lenguaje, de terminar cayendo en el idealismo lingüístico, donde no hay nada que limite nuestro lenguaje y restrinja nuestras creencias. Además, en la medida que no incorpora una reflexión sobre el papel de la experiencia en la vida humana, el pragmatismo lingüístico se devalúa como filosofía. Pues, como dice Bernstein, tiende a perder contacto con el mundo cotidiano de los seres humanos y, al limitar la variedad de la experiencia humana (histórica, religiosa, moral, estética, etc.) digna de reflexión filosófica, acaba por restringir enormemente los temas que puede investigar la filosofía —como puede verse en el rechazo de muchos filósofos contemporáneos a discutir seriamente la religión<sup>93</sup>.

Por más arduo que resulte tematizarla, como vemos, la relación con el mundo tiene su peso en nuestras vidas. La atención a la experiencia no discursiva no es un intento fútil por recuperar un contacto inocente con la realidad al margen de nuestra historia personal, nuestras creencias y prejuicios. Tal como lo recomendaba Dewey, es un método para ser receptivos y estar abiertos a lo que está más allá de nuestras ideas, así como una indicación para la filosofía de su origen en el mundo prerreflexivo. Se trataría, entonces, de ser radicalmente empíricos y atreverse a estudiar las cosas *en sus propios términos* para encontrar qué se revela cuando se las experimenta. Por eso, en palabras de Thomas Alexander, el método denotativo-empírico prescrito por Dewey para reformar la filosofía no es tanto un señalador específico de cosas y hechos cuanto, más bien, “un arte de

---

<sup>93</sup> Cf. R. Bernstein, *El giro pragmático*, 147-148, 155 y 167.

recordar el mundo” y de ser sensibles a lo que el mundo tiene que decirnos<sup>94</sup>.

El rechazo de la experiencia en el pragmatismo de Rorty, de hecho, puede leerse como un intento de negar nuestra obligación de responder al mundo. Lo cual, sin duda, puede explicarse por la vía biográfica ya que, *en el mundo*, jamás se encuentra la belleza de las orquídeas salvajes de las montañas al noroeste de Nueva Jersey que apreciaba el joven Richard Rorty. Pero, en realidad, este rechazo conforma el anti-autoritarismo que impulsa de fondo el pensamiento rortyano, la idea de que una vida propiamente humana exige libertad de cualquier figura de autoridad no-humana y de cualquier metafísica que aspire a lo bueno y lo bello más allá del alcance humano<sup>95</sup>. El rechazo de la experiencia equivaldría, así, al rechazo de lo autoritativo.

Fundir, junto con la impugnación de la autoridad, la búsqueda de límites objetivos, ahistóricos y trascendentes para el conocimiento y el juicio moral es una operación intelectual creativa. Empero, no es claro que *eso* sea lo que buscan los pragmatistas centrados en la experiencia, que tienden a integrar en ella lo objetivo y lo subjetivo, lo contextual y lo permanente. Además, cortar así este vínculo con el mundo en aras de una redesccripción imaginativa del mismo y/o de una filosofía edificante, introduce un aislamiento del pensamiento y la acción en el sujeto que es difícil de conciliar tanto con la riqueza del realismo en el pragmatismo<sup>96</sup> como con las llamadas a forjar y fortalecer la comunidad de tantos pensadores pragmatistas.

---

<sup>94</sup> Cf. T. Alexander, “Dewey’s Denotative-Empirical Method: A Thread Through the Labyrinth”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 18/3 (2004), 250-252.

<sup>95</sup> Cf. D. Hildebrand, “Experience or Language? Choosing Pragmatism’s Central Motive”, 5; R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Londres, 1999, 6-7; D. Rondel, “Anti-authoritarianism, Meliorism, and Cultural Politics: On the Deweyan Deposit in Rorty’s Pragmatism”, *Pragmatism Today*, 2/1 (2011), 58-59; R. Westbrook, *Democratic Hope*, 143.

<sup>96</sup> Cf. G. Maddalena, “Scientific and not Scientistic: the Rich Realism of Pragmatism”, *Rivista di storia della filosofia*, 3 (2017), 401-414.

Al final, una discusión que parece doméstica, va mucho más allá de sentenciar quién es auténticamente pragmatista. En efecto, deriva en la cuestión acerca de qué es la filosofía y qué debería hacer para ser significativa en nuestras vidas<sup>97</sup>. Con todo —y siguiendo a Pappas y otros—, mi interpretación es que, pese a las diferencias entre pragmatistas viejos y nuevos, la insistencia del pragmatismo en la primacía de la práctica como punto de partida y en no desvincular los aspectos vitales e intelectuales, subjetivos y objetivos, pasivos y activos de la experiencia<sup>98</sup> constituye el núcleo fundamental de esta forma de pensar en filosofía y lo que, todavía hoy, la hace relevante.

Si se entiende el legado del pragmatismo como una orientación acerca de cómo hacer filosofía —sencillamente, desde un punto de vista práctico—, ello permite desenredar más de un embrollo. Para empezar, permite corregir la historia estándar del pragmatismo, que lo entiende como una teoría del significado y la verdad que empezaría como máxima pragmática para conceptos (Peirce), para moral y religión (James) y para educación y cuestiones socio-políticas (Dewey). Una historia que no concede la suficiente importancia al hecho de que

la máxima pragmática sobre el significado de los conceptos es sólo una de las consecuencias de tomar la experiencia vivida como punto de partida. De acuerdo a este punto de partida, el significado de los conceptos (incluyendo el de la “verdad”) debe ser expresado en términos de experiencia y sus consecuencias.<sup>99</sup>

También el compromiso de Peirce, James y Dewey con el falibilismo y el pluralismo

---

<sup>97</sup> Cf. M. Johnson, “Experiencing Language: What’s Missing in Linguistic Pragmatism?”, 15.

<sup>98</sup> Cf. J. Volbers, “Experience and Critique. Placing Pragmatism in Modern Philosophy”, 2<sup>nd</sup> European Pragmatism Conference, Paris, 5 septiembre 2015, 11 [online].

<sup>99</sup> G. Pappas, “La metafilosofía de los pragmatistas clásicos”, *Discusiones Filosóficas*, 11/17 (2010), 209.

son una consecuencia de tomar la experiencia vivida como punto de partida, ya que una de las primeras cosas evidentes acerca de la experiencia es que es cambiante, plural, abierta hacia el futuro desconocido.<sup>100</sup>

Ciertamente, es Dewey quien más explícitamente defendió el método de la experiencia entre todos los pragmatistas. Pero también lo es que en la crítica al cartesianismo de Peirce o al empirismo moderno de James subyace una enmienda al modo clásico de hacer filosofía, ese que propone filosofar desde la teoría o desde la conciencia.

En lugar de empezar con una duda universal en la que nadie se encuentra realmente o con datos de los sentidos e ideas que explican las cosas pero no las reflejan, y en lugar de partir desde una teoría o un punto de vista teórico, los pragmatistas proponen que

debemos de comenzar en donde realmente estamos cada vez que filosofamos: dentro de nuestras vidas concretas. Esto es a lo que llaman James y Dewey la “experiencia”. Estar en la experiencia (o la vida) es estar íntimamente envuelto (como agente) en una interacción

---

<sup>100</sup> G. Pappas, “La metafilosofía de los pragmatistas clásicos”, 209. A este último respecto, no deja de tener interés la perspectiva de Ludwig Nagl cuando traduce la atención del pragmatismo al futuro como una suerte de confianza en el potencial de libertad del hombre y su tendencia hacia lo inacabado *en lo existente*, así como en una oposición al determinismo de lo dado y lo fijado. Para la mayoría de pragmatistas, la pregunta “por el trasfondo de esperanza de la acción, en cuanto pregunta por lo que con la acción vendrá *sin estar disponible*, surge [...] *sólo allí* donde nuestro actuar (pese al empleo total de nuestras fuerzas) llega a sus límites reales, donde en nuestra imperfección y nuestro fracaso se evidencia nuestra finitud insuperable” (L. Nagl, “Horizontes pragmáticos de la acción”, en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, 2008, 639). Con todo, si el pragmatismo fuera sólo y exclusivamente una filosofía centrada en lo que con la acción vendrá, quedaría desautorizada como guía normativa para la acción moral, los órdenes sociales y la actividad política —que necesita contar con el marco instituido— o relegada como otro relato utópico más. La insistencia deweyana en la dependencia de los fines respecto a los medios y en la investigación de las condiciones existentes puede ser, desde luego, un antídoto contra el utopismo. En la última sección del capítulo, matizo el énfasis del pragmatismo en el futuro.

constante y no en una contemplación teórica y pasiva de objetos (como sujeto).<sup>101</sup>

Ahora bien, la insistencia en la integridad inclusiva de la experiencia, en que esta aúna lo subjetivo y lo objetivo o que persona y naturaleza son parte de la misma experiencia puede suscitar otra duda. Despejarla importa para entender el impulso moral del pensamiento pragmatista, su aportación a la filosofía en general y a la discusión epistemológica en concreto. ¿Es la experiencia realmente algo tan común? Lo veremos a continuación.

### *3.3 La experiencia compartida como creencia*

Sin temor a equivocarme, diría que los pragmatistas clásicos no problematizaron esta cuestión. Más bien, tendieron a la asunción de sentido común de que, por más variedad que haya en *la* experiencia y en *las* experiencias particulares de los seres humanos, esto no obliga a concluir que vivamos en mundos radicalmente incomunicados. Ciertamente, tampoco hay una relación unidireccional y determinista entre *el* mundo y *las* experiencias de los hombres. Pero eso no implica que, por defecto, los seres humanos no vivamos bajo condiciones estructurales (físicas, lingüísticas, culturales) similares ni tampoco conlleva el que, bajo ciertos parámetros, no podamos repetir los experimentos de otro ni que nos sea imposible, en general, vivir experiencias parecidas.

Seguramente, hay aquí un principio de realismo elemental, que podrá ser puramente metodológico o más metafísico dependiendo del autor. En todo caso, la suposición pragmatista de que la experiencia es o puede ser común se basa en la proyección imaginativa (mencionada en el capítulo III, sección 1), en la confianza en el método científico y en el reconocimiento de la importancia y validez de la experiencia general, universal, primaria o preteórica explorada con anterioridad en este mismo capítulo.

---

<sup>101</sup> G. Pappas, “La metafísica de los pragmatistas clásicos”, 211.

En Peirce, desde luego, se dan la mano el realismo metafísico y el metodológico, la afirmación de una realidad común experimentable y del método mediante el cual llegamos a conocerla de modo falible pero seguro. Como explica Hausman,

Peirce no aceptó la idea de que, al haber cambio y consecuencias que anticipamos y seleccionamos o rechazamos, entonces nosotros creamos la realidad. Pensaba que la investigación está sometida a limitaciones objetivas. La investigación se apoya en la hipótesis de que, idealmente, todos los investigadores podrían llegar a un acuerdo en un futuro infinitamente distante acerca del objeto (o sistema de objetos) de una opinión final. Por tanto, la base o las condiciones de las verdades —la objetividad que a largo plazo limita la investigación— se hallan en el futuro más que en el pasado.<sup>102</sup>

Pero que la objetividad resida en el futuro no excluye que, en el presente, no palpemos ese suelo común. Cuando, en 1893, revisó su “Cómo esclarecer nuestras ideas”, uno de los aspectos que quiso matizar acerca de la máxima pragmática es que no se trata de un principio escéptico, materialista ni, mucho menos, individualista. Decir que a algo, o a alguien, se le conoce por sus efectos concebibles o por sus frutos no equivale a decir que los hombres sólo realizan sus propios empeños. Afirmar tal cosa

representaría una condena cruel de la gran masa de la humanidad, que no dispone nunca de ocio para trabajar para otra cosa que no sean las necesidades de la vida, de ellos mismos y de sus familias. Pero sin pretenderlo directamente, y mucho menos comprendiéndolo, ejecutan todo lo que la civilización requiere, dando a luz a otra generación para que la historia avance un paso más. Su fruto es, por tanto, colectivo; es el logro de todo el mundo.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> C. Hausman, “Evolutionary Realism and Peirce’s Pragmatism”, en S. B. Rosenthal, C. Hausman y D. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Urbana, 1999, 207.

<sup>103</sup> C. S. Peirce, “How To Make Our Ideas Clear”, *CP* 5.402, nota de 1893.



La experiencia, continuaba Peirce, es fuente de aprendizaje y suministra continuamente ideas que asimilar y traducir en obras. Quien persiste en sus propias ideas tiende a olvidar las exigencias de la situación presente, de ahí que la autorrenuncia sea todo un principio de la lógica, pues abre el conocimiento a lo que está más allá del sujeto, lo que incluye a los demás. Peirce llega a decir que individualismo y falsedad son lo mismo y, más aún, que

sabemos que el hombre no está completo en la medida en que es un individuo, que esencialmente él es un miembro posible de la sociedad. Especialmente, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación. Aquello en lo que hay que pensar no es en "mi" experiencia, sino en "nuestra" experiencia; y este "nosotros" tiene posibilidades indefinidas.<sup>104</sup>

El elemento de continuidad en la experiencia no se daría sólo a nivel biográfico (entre experiencias de una persona) ni tampoco entre las distintas regiones de la naturaleza, sino que incluiría también la continuidad *entre* personas. Cuando Dewey desgrana, en *La experiencia y la naturaleza*, la necesidad de emplear el método empírico o de la experiencia en filosofía, una de las razones que da para ello es que se trata de un método comunal, que permite a los demás repetir el experimento y comprobar su valor. De hecho, el camino más importante para justificar una creencia, hipótesis o teoría pasa *a través* de las experiencias de otros: si quiero saber si una idea es verdadera, debo animar a otros a que *prueben* lo mismo que yo y, así, aprender qué es lo que encuentran<sup>105</sup>.

Es George Herbert Mead quien insistirá con más detalle y elaboración teórica en la naturaleza social de la experiencia. Al igual

---

<sup>104</sup> C. S. Peirce, "How To Make Our Ideas Clear", *CP* 5.402, nota de 1893.

<sup>105</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, *LW* 1: 34-35, 1925 / *EyN* 30-31; D. Hildebrand, "Could Experience Be More than a Method? Dewey's Practical Starting Point", en R. Frega y R. Brigati (eds.), *Pragmatist Epistemologies*, Lexington, Lanham, 2011, 41-60.

que el resto de pragmatistas, Mead recordará que el modo más frecuente en que nos involucramos con *el mundo que está ahí* es a través de la experiencia habitual y no reflexiva, la que es propia del individuo biológico y de la que sólo somos conscientes cuando surgen problemas que atender.

La experiencia inmediata que es la realidad, y que es la prueba final de la realidad de las hipótesis científicas tanto como de la verdad de todas nuestras ideas y suposiciones, es la experiencia de lo que he llamado el “individuo biológico”... [Esta] expresión enfatiza la realidad viviente que puede distinguirse de la reflexión... La experiencia efectiva no ocurrió así [reflexivamente] sino en la forma de una realidad más simple.<sup>106</sup>

No obstante, no es a partir de la experiencia cruda como el individuo biológico toma conciencia de ser sujeto individual sino, justamente, a partir de la interacción comunicativa mediante símbolos significantes y de la capacidad de anticipar las respuestas de los demás (lo que, al final, permite dirigir la comunicación). En este sentido, para Mead, la sociabilidad es anterior a la experiencia individual, pues el proceso social incluye la interacción de muchos individuos, lo que es posible gracias a la emergencia y desarrollo del lenguaje, y también de los gestos, rituales, roles y juegos compartidos que permiten adoptar la perspectiva del otro. A su vez, es este proceso social, dinámico y constantemente en curso, el que constituye la experiencia humana consciente.

Más cercano a nuestro tiempo, en Hilary Putnam también pueden recogerse indicios acerca de la experiencia compartida en el pragmatismo. Si bien exponer la evolución de su pensamiento — criticado y, sobre todo, autocrítico a lo largo de toda su carrera— distraería del objetivo de este párrafo, basta con decir que, para

---

<sup>106</sup> Cf. G. H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, 352-353 (citado en M. Aboulafia, voz "George Herbert Mead", en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online]).

Putnam, el realismo es una postura natural y de sentido común que se vuelve problemática al intentar pensarla o tematizarla y que eso, como filósofos, no puede dejarnos indiferentes.

Históricamente, la postura más conocida a este respecto es la que Putnam denominó *realismo interno*, una suerte de combinación de realismo metafísico (el mundo existe, independientemente de nosotros) y relativismo conceptual (el mundo se puede describir de muchas maneras válidas). Lo que venía a sostener es que, aunque toda verdad es relativa a nuestros esquemas conceptuales, la realidad captada en esos esquemas impone limitaciones intersubjetivas a nuestros juicios, haciendo de la verdad algo independiente del deseo y el poder<sup>107</sup>. Esta posición fue objeto de críticas más o menos amables<sup>108</sup> y de modificaciones y precisiones<sup>109</sup>. Hacia el final de su vida, Putnam defendía el realismo natural como una forma de vida más que como posición filosófica. Pero, filosóficamente, siguió creyendo que vemos objetos reales y los vemos porque tenemos conceptos.

Es porque la percepción presupone conceptos que no hay contradicción entre decir que percibimos *cosas* (no sólo datos de los sentidos) y reconocer que el cambio conceptual es con frecuencia necesario.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Cf. L. Cahoone, "Pragmatism", voz "Pragmatism", en J. Lachs y R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Routledge, Nueva York, 2008, 613.

<sup>108</sup> ¿Cómo es la realidad al margen de nosotros? ¿Hay hechos externos independientes de nuestras ideas y conceptos? Si, según Putnam, describimos el mundo desde un esquema conceptual, y si la aplicación correcta de un concepto es relativa al esquema conceptual al que pertenece, ¿podría haber dos descripciones del mundo que sean verdaderas... e incompatibles? Para una discusión pormenorizada de estas cuestiones, cf. G. Hurtado, "Realismo, relativismo e irrealismo", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XXX/90 (1998), 23-46.

<sup>109</sup> Cf. M. Polanco, *Realismo y pragmatismo. Biografía intelectual de Hilary Putnam*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

<sup>110</sup> H. Putnam y J. Boros, "Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline: A Dialogue with Hilary Putnam", *Common Knowledge*, 11/1 (2005), 131.

En otras palabras, la percepción presupone la concepción, pues sólo si un ser tiene conceptos —que exigen una historia de maduración e interacción con el entorno— puede aparecer el mundo ante él. Pero esto no autoriza a decir que sólo hay conceptos o que todas las descripciones valen lo mismo. Y aquí es donde puede hallarse, siquiera implícitamente, la idea de experiencia compartida, que se da gracias a la existencia de un mundo común externo y también gracias a que quienes viven ahí somos

seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero que están, por ello, entregados a considerar algunas visiones del mundo —y, por ello, algunos intereses y valores— como mejores que otras<sup>111</sup>.

Por eso, recogiendo una intuición de James, decía Putnam que la noción de verdad carece de sentido en “soledad moral”, pues “la verdad presupone un criterio externo al sujeto pensante”<sup>112</sup>, un criterio que se compone tanto de las ideas y conceptos que forjamos cooperativamente como de la realidad a la que refieren. En efecto, las ideas pueden llevarnos a la realidad común, pública e intersubjetiva y, aunque sea muy poco lo que podamos decir sobre de la realidad al margen esas mismas ideas, al menos la creencia en su existencia marca una diferencia notable. Nos permite confiar, con razonable seguridad, en que seremos capaces de comunicarnos, investigar, corregir nuestras interpretaciones, articular juntos proyectos sociales y culturales y pasar nuestros descubrimientos a la siguiente generación. En definitiva, la creencia en una realidad común inaugura o va de la mano de la creencia en la posibilidad de tener experiencias comunes.

He dejado para el final el caso de James en razón de su ambivalencia. Pues el énfasis en la experiencia individual y en que toda experiencia pertenece a un sujeto personal de *The Principles of Psychology* (1890) convive con la llamada, en *Essays in Radical*

---

<sup>111</sup> H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, 178.

<sup>112</sup> H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, 104.

*Empiricism* (1912), a volver a la experiencia *pura*, a lo que vivimos de hecho como algo que es previo y neutro frente a la distinción objetivo/subjetivo<sup>113</sup>. Bertrand Russell asoció la noción jamesiana de “experiencia pura” a su propio *monismo neutral*, esto es, a la idea de que la realidad no es ni física ni mental sino que se compone de material neutro. Sin embargo, es plausible suponer que James no postuló la experiencia pura en clave metafísica o para dar cuenta de la realidad sino en clave de teoría del conocimiento, justamente para

explicar el conocimiento como una relación entre *dos partes de una misma experiencia*, que denominamos objeto y sujeto respectivamente, a las que habría que sumar la relación misma que las une, que es tan experiencial como ellas mismas. Estas partes de la experiencia son entendidas monísticamente pues [...] conocedor y conocido son una única experiencia observada desde distintos puntos de vista.<sup>114</sup>

Como James no sostiene que la realidad conocida pueda reducirse al sujeto que la conoce es que, entonces, la experiencia pura no se identifica ni con lo mental ni con lo material. Ahora bien, si es algo previo a todo ello, ¿cómo podría relacionarse la experiencia pura con la noción de experiencia compartida que estamos explorando aquí? En primer lugar, mediante la concepción de la verdad jamesiana, según la cual lo verdadero es lo que conviene al pensamiento “a la larga y en general, por supuesto [...] [Pues] la experiencia, como sabemos, tiene formas de *desbordarse*, y nos hace corregir nuestras formulaciones presentes”<sup>115</sup>. En las conferencias recogidas en el volumen *Pragmatism*, como es patente, vuelven a encontrarse lo subjetivo y lo objetivo pues, por una parte, James está diciendo que la

---

<sup>113</sup> Cf. J. Smith, “The Reconception of Experience in Peirce, James, and Dewey”, 548.

<sup>114</sup> F. González García, *William James: el pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo*, Tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2011, 147.

<sup>115</sup> W. James, *Pragmatism*, *WWJ* 1, 1907 / P 184.

verdad es la capacidad de ciertas creencias para establecer *correlaciones* entre experiencias y, en especial, para integrar experiencias nuevas en el cuerpo preexistente de creencias de una persona. Una creencia es verdadera si se hace verdadera, y esto se da cuando satisface la demanda de conexión e integración en la experiencia del individuo<sup>116</sup>. Pero, además de este componente subjetivo y personal, hay dos matices a tener en cuenta, y es que, en James, el carácter plástico de la verdad es en sí una observación falibilista (*cualquier creencia que tengamos podría resultar ser falsa*) y, por otra parte, que la verdad es lo conveniente no significa que no lo sea a la larga y para todos<sup>117</sup>. James insistió en caracterizar la verdad como algo de valor humano *en general* y compartió con otros pragmatistas la premisa de que investigamos y conocemos desde donde estamos, cargados con un cuerpo de creencias que, con toda justicia, nos resistimos a cambiar pero que conforman nuestro punto de partida cognoscitivo. Esto es, nos movemos a partir de un conjunto de creencias y marcos de referencia que heredamos de los esfuerzos de otros seres humanos por sobreponerse al choque con el imprevisto y por reajustar sus propias creencias previas a los hechos nuevos con “un mínimo de conmoción y un máximo de continuidad”<sup>118</sup>. Es el traspaso de estas creencias, por tanto, lo que hace posible la experiencia compartida. La verdad, para James, es inseparable de la conexión vital con cada individuo y la creencia verdadera es la que satisface, sí, pero no se trata de que lo que satisfaga sea creer cualquier cosa, sino más bien que es verdadera porque los efectos de tener esa creencia satisfacen necesidades que surgen del trato con la realidad, una realidad que es previa y común<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 135, 138 y 146.

<sup>117</sup> Cf. C. Misak, *The American Pragmatists*, 59.

<sup>118</sup> W. James, *Pragmatism*, *WWJ* 1, 1907 / P 89.

<sup>119</sup> Cf. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 141.

Hay otra forma de encuadrar a James con la noción de experiencia compartida. Pues, si bien es cierto que se trata de un pensador de particularidades, también lo es que su filosofía (y también la de Dewey) está erigida en respuesta a lo que Ruth Anna Putnam denominó un *impulso moral*, “el deseo apasionado de encontrar una filosofía que deje lugar para nuestra vida moral, y nos permita dirigir una vida que sea tan coherente en nuestras creencias como sea humanamente posible”<sup>120</sup>. La dificultad que James y Dewey querrían resolver con sus obras, entonces, es qué creencias son necesarias para dar sentido a nuestra vida moral.

Y, resume R. A. Putnam, para que nuestras elecciones, alabanzas y autofelicitaciones, así como nuestras acusaciones y lamentos tengan algún sentido

necesitamos creer que, en efecto, estamos eligiendo, que nuestras elecciones suponen una diferencia y que hay estándares con los que juzgamos y somos juzgados, estándares que son de hechura humana y sujetos a crítica humana. Implícita en estas creencias se halla otra creencia, sostenida por cada uno de nosotros, en que no estamos solos en el mundo, que uno vive en un mundo poblado.<sup>121</sup>

Para dar sentido a nuestra vida moral necesitamos creer que hay otras personas con las que compartimos un mundo común y que nuestras acciones pueden tener un efecto en ese mundo. Que no es otro que el mundo del sentido común que sentimos y en que vivimos, el que “nuestros ancestros y nosotros hemos extraído, a base de lentos golpes acumulativos de elección” a partir del “caos primordial de sensaciones” y de “la continuidad oscura y sin costura del espacio y de las nubes movibles de átomos enjambrados que la ciencia llama el único mundo real”<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Cf. R. A. Putnam, “The Moral Impulse”, en M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, 62.

<sup>121</sup> R. A. Putnam, “The Moral Impulse”, 66.

<sup>122</sup> W. James, *The Principles of Psychology*, WWJ 8: 277, 1890.

James propuso mirar a la experiencia pura justamente para escapar del “montón de solipsismos” al que creía que conducía el mundo de la filosofía cartesiana y para mostrar cómo era posible que dos mentes pudieran conocer una misma cosa. Al margen de los méritos y limitaciones de su formulación, la suposición de que existe algo así como una experiencia *previa y anterior* a la experiencia subjetiva y a los procesos físicos es lo que da razón para creer que dos personas puedan encontrarse en algún objeto común. En otras palabras, estamos conectados, pues no puede haber un “montón de solipsismos” en un mundo de pura experiencia.<sup>123</sup>

Si hay un credo común a los mejores esfuerzos pragmatistas, bien puede ser que, para no vivir una doble vida, necesitamos una filosofía que dé cuenta de nuestra vida moral efectiva y se haga cargo de aquello que ya creemos en nuestro día a día (que existen los demás, que hay valores objetivos, que podemos elegir nuestras acciones y podemos cambiar la situación, etc.). La aspiración a acercar el pensamiento a la vida real y la convicción de que una filosofía decente debe dejar espacio para nuestras vivencias —morales, estéticas, lúdicas, políticas, jurídicas, científicas, religiosas, etc.— es el *impulso moral* presente en los planteamientos del pragmatismo clásico y que pervive, sostengo, en el resto de autores posteriores<sup>124</sup>.

### 3.4 *La experiencia compartida como contribución al debate epistemológico*

---

<sup>123</sup> Cf. R. A. Putnam, “The Moral Impulse”, 69.

<sup>124</sup> Para un examen de la interrelación entre la experiencia singular y la experiencia general o compartida, así como sus consecuencias normativas y prácticas y, también, el tipo de pensamiento que es legítimo relacionar bien con el contacto directo con las cosas, bien con la experiencia adquirida en uno u otro dominio de nuestra vida, cf. G. Tuzet, “Two Concepts of Experience: Singular and General”, *Pragmatism Today*, 9/2 (2018), 132-144.



Conviene no infravalorar este acercamiento a la vida y la experiencia humanas como punto de partida del pensamiento<sup>125</sup>. Vivimos cargados de creencias y supuestos y, por eso, en el día a día, ni dudamos de la existencia del mundo y las demás personas ni nos concebimos como agentes que buscan un conocimiento universal sino más bien como sujetos que estamos siempre inmersos en un mundo concreto y, en cuanto conocedores, en un contexto de pregunta e investigación, donde ha de decidirse qué creer a partir de aquí, no qué creer si fuéramos capaces de empezar desde ciertos fundamentos infalibles<sup>126</sup>. Por eso, en 1911, John Dewey escribía que

Para el realista y el idealista, la verdad (o la falsedad) es una propiedad que existe de antemano en las afirmaciones intelectuales. Lo que se haga con la proposición, lo que se deriva de su uso y las diferencias que establece en la experiencia posterior son irrelevantes. El pragmatista dice que, dado que toda proposición es una hipótesis referida a una investigación que aún ha de llevarse a cabo (en breve, una propuesta), su verdad es asunto de su recorrido, de su historia: que se convierte o se *hace* verdadera (o falsa) en el proceso de cumplir o frustrar en su uso su propia propuesta<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Gabriel Zanotti ha argumentado magistralmente que la aproximación moderna al mundo vital del sujeto humano como síntesis de pensamiento y vida evita tanto el irracionalismo como el fundacionalismo. “La filosofía, pues, se basa en la vida humana. Pero *no* en el sentido de que lo racional se base en creencias irracionales, y menos aún en el sentido de ser la vida humana el nuevo *cogito* visto como punto de partida “fundacionista” sin nada atrás. Ambos sentidos deben ser descartados. La filosofía como actitud teórica no es sino un grado más profundo de reflexión sobre la intelección de lo real ya implícita en el habitar el mundo. Ese habitar el mundo, a su vez, no es un punto de partida al estilo de un punto cero, sin nada atrás, sino que es una caminata, que siempre tiene un camino recorrido atrás y un camino aún por recorrer” (*Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Austral, Buenos Aires, 2005, cap. VI, punto 4).

<sup>126</sup> Cf. C. Misak, “The Reception of Early American Pragmatism”, 208-209.

<sup>127</sup> J. Dewey, “The Problem of Truth”, *MW* 6: 38-39, 1911.

Así fue, de hecho, como los pragmatistas clásicos contribuyeron históricamente al debate epistemológico, asumiendo la definición nominal de la verdad y preguntando por el rol que esta definición juega en nuestras prácticas cotidianas. De esta manera, propusieron que el conocimiento verdadero no es una representación exacta de las cosas sino más bien un estado de creencia firme (Peirce) o un valor instrumental de las ideas, ya sea lo conveniente en la experiencia (James) o la afirmabilidad garantizada (Dewey). La convergencia progresiva y comunitaria en una creencia irrefutable, su supervivencia y provecho en el largo plazo o su éxito para restablecer las condiciones de una situación tal que garanticen su afirmabilidad son para el pragmatismo la prueba de que una idea es —al menos, de momento y de acuerdo a la evidencia y experiencia disponible— verdadera.

Los pragmatistas estaban convencidos de que la *pérdida del mundo* de la filosofía moderna se soluciona en la acción<sup>128</sup>. De hecho, es tan recurrente el uso por parte de los autores pragmatistas de la categoría de “acción” —u otras relacionadas, como práctica o conducta— que no es descartable pensar si resulta oportuno entender al pragmatismo, primordialmente, como una teoría de la acción<sup>129</sup>, teniendo en cuenta que tanto su antropología como su epistemología como su metafísica apuntan en esa dirección (*el hombre es activo, el conocimiento es una actividad, el mundo es dinámico*). No se trata de una simple ocurrencia. En un congreso celebrado en 2012, numerosos especialistas discutieron si la experiencia o el lenguaje debían

---

<sup>128</sup> Cf. H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, 107.

<sup>129</sup> Cf. S. Barrena, *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007, 78; *Pragmatismo y educación: Charles S. Peirce y John Dewey en las aulas*, Machado, Madrid, 2015, 26-27. En la síntesis de esta autora, el pragmatismo se halla orientado a la acción y encuentra en ella la prueba más fiable pero, sobre todo, se trata de una filosofía de la imaginación y el crecimiento cuyo énfasis en el orden de lo posible conduce a comprenderlo “no sólo como una teoría de lo práctico, sino como una teoría que abre posibilidades de acción” (S. Barrena, “El pragmatismo”, *Factótum. Revista de Filosofía*, 12 (2014), 15).

considerarse como motivo central del pragmatismo, pero en un caso se llegó a plantear la posibilidad de entender el pragmatismo como una filosofía de la conducta<sup>130</sup>, dado que se trata de una noción más dinámica, activa y procesual que “lenguaje” y “experiencia”.

El problema de una propuesta así es peliagudo. No es sólo que para ello haya que recurrir a arriesgadas piruetas de “recorte” o selección (como privilegiar la obra psicológica de James anterior a 1897). O que haya o no haya evidencia textual suficiente (pues cualquier explicación del pragmatismo siempre requerirá una labor interpretativa, incluso si la evidencia fuera abrumadora). Tampoco se trata de que llevar adelante esta interpretación exija una comparación y diferenciación respecto a otras versiones rivales de la acción humana<sup>131</sup>. Es que el estudio de la acción misma se compone de numerosas unidades de análisis que habría que identificar bien antes de poder localizar una concepción pragmatista de ella. Algo de esto hay hecho ya, por ejemplo, cuando se incluye a los pragmatistas dentro de aquellos pensadores que entienden la acción como acción *habitual* o entretejida de hábitos, que son los que hacen posible la

---

<sup>130</sup> Cf. C. Koopman, “Conduct Pragmatism: Pressing Beyond Experientialism and Lingualism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI/2 (2014), 145-174. Las intervenciones del congreso forman parte del especial *Language or Experience: Charting Pragmatism's Course for the 21<sup>st</sup> Century*, editado por David Hildebrand, donde aparecen también Mark Johnson, Thomas Alexander, Gregory Pappas, Jörg Volbers o Cheryl Misak.

<sup>131</sup> Por ejemplo, respecto a la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, la teoría de la decisión racional que va de Hume a Resnik o la teoría aristotélico-tomista, que probablemente son las visiones de la acción humana que han sido y son imperantes en el pensamiento filosófico, social y psicológico contemporáneo. Cualquiera puede admitir que el ser humano actúa. Lo que cada perspectiva filosófica teoriza son distintos aspectos de dicha dimensión. La concepción aristotélico-tomista habla de la determinación de la acción por medio de los fines y la buena voluntad. La teoría de la decisión racional incide en que son las creencias, pasiones y deseos las que nos dan los fines que buscamos y mueven a un individuo a actuar (la razón sólo muestra al agente el camino para alcanzar estos fines establecidos con anterioridad por sus deseos). Y el psicoanálisis profundiza en los mecanismos del deseo, ya sea por la vía del inconsciente o del lenguaje.

acción, constituyen la identidad y el pensamiento<sup>132</sup>. Ciertamente, con su énfasis en los hábitos, la filosofía pragmatista de la acción hace mucho por cerrar la brecha clásica entre *praxis*, *poiesis* y *theorein*, actividades todas que son irrealizables si no hay una base habitual previa. En ese sentido, un programa de investigación que indagara en esta temática podría ser muy fructífero en la medida en que aporte luz a los estudios más unilaterales de la sociología, la economía, la psicología y la biología contemporáneas<sup>133</sup>.

No obstante, y pese a que el propio Dewey llegó a considerar al final de su vida dejar de hablar de *experiencia* y usar en su lugar *cultura* o *transacción*<sup>134</sup>, pienso que la categoría de experiencia sigue ofreciendo un punto de partida más amplio que, de hecho, engloba a la acción, también a la acción habitual (pues *desde* la experiencia se ve que la acción está tejida de hábitos). Y, además, poner a la acción por encima de la experiencia como clave del pragmatismo corre el riesgo de minusvalorar el aspecto no intelectual de la experiencia, pues para el pragmatista *podría haber experiencia* —experiencia primaria, al menos— *sin pensamiento pero no hay acción propiamente dicha sin pensamiento*. De hecho, si algo tenía claro Dewey es que la acción es un medio y lo es en la medida en que interviene la inteligencia.

---

<sup>132</sup> Cf. B. Pollard, “Habitual Actions”, en T. O’Connor y C. Sandis (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010, 76.

<sup>133</sup> Matthias Jung ha hecho una lectura muy sugerente de la obra deweyana, que sitúa al filósofo —y a otros, como Hans Joas— en la estela de quienes optan por fijarse en la dimensión creativa —encarnada y basada en hábitos— de la acción humana, “una dimensión que inevitablemente queda distorsionada cuando introducimos los esquemas de la acción racional o normativamente orientada”. La acción, tal como la entiende Dewey, no se explica ni por el cálculo de medios-fines ni por los valores morales externos que persigue el agente, sino por algo que abarca y supera a ambos como es la capacidad de reflexionar sobre lo que hacemos y, sólo en ese sentido, “crear” valores que permean los actos del agente y expresan lo que es deseable “a la luz de la experiencia pasada, socialmente compartida y encarnada” (M. Jung, “John Dewey and Action”, en M. Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 147 y 161).

<sup>134</sup> Cf. T. Dalton, *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Indiana University Press, Bloomington, 2002, 267-269.

La acción —decía— cuando está dirigida por el conocimiento, es método y un medio, no un fin. La meta y el fin es la incorporación más segura, más desembarazada y más coparticipada de los valores en la experiencia mediante ese control activo de los objetos que sólo el conocimiento hace posible.<sup>135</sup>

En la misma medida, el aprecio pragmatista por la acción no debe interpretarse al modo de la acción entendida como puro hacer ni tampoco como actividad al servicio de objetivos industriales, comerciales o mercantiles, los términos en que habitualmente descalifican sus críticos la estima de la acción por parte de los autores pragmáticos<sup>136</sup>. Lo que tenían en común las distintas versiones del pragmatismo, de hecho, era la idea “de que la acción y las oportunidades se justifican sólo en la medida en que vuelven la vida más razonable e incrementan su valor”<sup>137</sup>. De ahí la insistencia deweyana en que “se considere a la inteligencia como la única fuente y la sola garantía de un futuro deseable y feliz”, pues

Cuanto más aprecia uno el intrínseco valor estético e inmediato del pensamiento y de la ciencia, cuanto más en cuenta tiene lo que la propia inteligencia aporta al goce y la dignidad de la vida, tanto más ha de sublevarle una situación en que el ejercicio y disfrute de la razón está limitado a un grupo social reducido, cerrado y especializado, y tanto más deberá preguntarse por el modo de hacer partícipes a todos los hombres de esta inestimable riqueza.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> J. Dewey, *The Quest for Certainty*, LW 4: 30, 1929 / *BdIC* 32-33.

<sup>136</sup> Lewis Mumford, Reinhold Niebuhr o Bertrand Russell expresaron enmiendas de este estilo. Pero no fueron los únicos. Matthew Festenstein presenta una exhaustiva recolección de este tipo lecturas de la obra de Dewey en *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, 19-22.

<sup>137</sup> J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, LW 2: 19, 1925 / *MdIE* 78.

<sup>138</sup> J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, LW 2: 19 y 21, 1925 / *MdIE* 78 y 80.

Aquí se observa, de nuevo, como el elemento comunitario del pragmatismo se halla en plena sintonía con la nivelación social que provoca la afirmación de la vida ordinaria. Y con la desacralización de la teoría que los pragmatistas —y Dewey en particular— acometen en su crítica de la industria epistemológica. Una desacralización que procede en dos direcciones. Primero, mediante el énfasis en la acción como medio de descubrimiento y, a la vez, de reconstrucción inteligente de la situación. Segundo, mediante la vinculación de la verdad con el bien y la insistencia en el carácter procesual, colectivo e inteligente de la verdad. Estas fueron, a grandes rasgos, las aportaciones pragmatistas al problema epistemológico. Un debate aún sin concluir, quizá porque, desde el momento en que entiende indemostrable que la verdad se refiera al ser, la postura moderna sobre la verdad se convierte en aporética. Paradójicamente, pareciera que si hay que identificar algo en el sujeto —y no en la realidad o en el contexto— para poder discutir sobre la verdad, entonces el ciclo no termina nunca. Tal como se puede observar en el debate que contemporáneos como Rorty y Habermas han mantenido al respecto<sup>139</sup>, desde el paradigma moderno resulta prácticamente imposible sentenciar de modo tajante si la verdad es algo más que el hábito del sujeto de justificar sus proposiciones o la conducta habitual cargada de certeza racionalmente justificada.

Posiblemente, esto no ocurre del todo en el pragmatismo clásico. Al menos, no en el peirceano, donde la verdad *sí* tiene que ver con hábitos los cuales *no* se reducen a los hábitos del sujeto, pues *también* son una característica del universo<sup>140</sup>. Y, seguramente, tampoco en el deweyano, con su insistencia en denunciar la *falacia filosófica* consistente en olvidar el contexto —la experiencia práctica— en que se mueve el pensamiento y la investigación filosófica<sup>141</sup>. Los

---

<sup>139</sup> Cf. R. Rorty y J. Habermas, *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*

<sup>140</sup> Cf. W. J. Gavin, voz “Habit”, en J. Lachs y R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, 352.

<sup>141</sup> Cf. J. Dewey, “Context and Thought”, *LW* 6: 5-6, 1931. Según Pappas, Dewey empleó la falacia filosófica como herramienta crítica y, con ello, destacó numerosas

pragmatistas intentaron terciar entre posturas enfrentadas subrayando el factor comunal necesario en todo conocimiento auténticamente humano. En este sentido, Dewey concluía su ensayo sobre el problema de la verdad con un enfoque del asunto muy revelador del modo activo y comunitario —y no contemplativo ni privado— en que el pragmatismo entiende el conocimiento:

He aquí el sentido primitivo y humano de la verdad: veracidad, o sea, un generoso y sincero fruto de la comunicación. La verdad, en última instancia, es la afirmación de las cosas «como son», pero no como son en un vacío inane y desolado, aisladas de las preocupaciones humanas, sino como son en una experiencia progresiva y compartida [...]. La verdad, la veracidad, la difusión transparente y valiente de las relaciones son la fuente y la recompensa de la amistad. La verdad *es* tener cosas en común.<sup>142</sup>

Justamente en virtud de nuestra condición de agentes, pensaba Dewey, un pragmatista se embarcaría en el esfuerzo compartido por constituir los significados de las ideas como *programas de conducta para la modificación del mundo existente*: “si, como consecuencias de las acciones, lo existente se redispone o se reajusta en la forma que la idea pretende, ésta es verdadera”<sup>143</sup>. Pero, además, en virtud de la condición social humana, un pragmatista estricto añadiría un significado humano, personal e interesado a nociones o significados generales y ya establecidos<sup>144</sup>. Y quizá la atribución de significado no altera mucho las cosas en sí mismas, pero sí supone una diferencia en

---

versiones de este error, tales como pueden ser la falacia analítica (pensar que los elementos particulares tienen entidad fuera del contexto del que son extraídos), la falacia de la universalización ilimitada (pensar que la investigación filosófica se da fuera de todo contexto), la falacia del énfasis selectivo (pensar que sólo es real lo que tiene algún valor para algo) o el intelectualismo (pensar que lo que no es cognitivo no tiene valor) (G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 26-28).

<sup>142</sup> J. Dewey, “The Problem of Truth”, *MW* 6: 67, 1911.

<sup>143</sup> J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *MW* 4: 102, 1908 / *MdIE* 86.

<sup>144</sup> Cf. J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *MW* 4: 104, 1908 / *MdIE* 88.

*nuestro* mundo, el mundo de la vida ordinaria y de la experiencia. Como mínimo, nos salva de ser nosotros mismos meros “eventos”<sup>145</sup>. Pero, además, alimenta nuestra conversación, forja relaciones significativas y enriquece el mundo de la experiencia. Este es el humanismo pragmático.

#### **4 Validación epistemológica o (a través de la) práctica**

Ahora bien, quizá el pragmatismo no pueda probar su validez *filosófica* en tanto teoría de conocimiento, pero ¿es eso todo lo que hay? ¿Es, acaso, su epistemología la prueba definitiva de una escuela de pensamiento? Desde luego, tras la rehabilitación de la filosofía práctica que tuvo lugar en los años sesenta y setenta del siglo pasado en Alemania —y cuyo origen, según Volpi, estaría en el modo en que los discípulos de Heidegger aprovecharon la reapropiación que este hizo de la filosofía práctica de Aristóteles<sup>146</sup>—, la preeminencia de la epistemología como sancionadora de una teoría filosófica ha quedado en entredicho. De hecho, cuando uno abre el foco y mira la foto más amplia de la filosofía contemporánea, no es la epistemología lo que ocupa su lugar central, sino la ética y la política (H. Arendt, L. Strauss, M. Oakeshott, I. Berlin, M. Foucault, J. Rawls, A. MacIntyre, C. Taylor, R. Rorty, A. Honneth). Esto es así incluso en un autor como Habermas, que ciertamente se presenta como continuador del proyecto moderno, actualiza varios planteamientos kantianos y rousseauianos y entiende que la epistemología se ocupa de la relación unívoca entre el lenguaje y el mundo. Pero que, al mismo tiempo, sostiene que el significado de esa relación exige una comprensión de los términos que sólo captamos *en su uso* y presuponiendo unos patrones universales de racionalidad, motivo por

---

<sup>145</sup> Cf. J. Dewey, “Events and Meanings”, *MW* 13: 277, 1922.

<sup>146</sup> Cf. F. Volpi, “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminario de Filosofía*, 9 (1996), 46-48.



el que la epistemología se basa en la filosofía práctica<sup>147</sup> o, si se prefiere, en el uso práctico, ordinario, del lenguaje.

Aun así, el racionalismo fundacionalista propio de la modernidad temprana (ver el apartado 2.1 de este capítulo) persiste en sus formas. Por decirlo más claro: es el modo con el que hoy se educan y forman los filósofos por defecto, descomponiendo problemas en proposiciones manejables, examinando su coherencia dentro de argumentos más amplios, contrastando estos últimos con objeciones y razonamientos en contra... Todavía hoy, muchos intelectuales siguen pensando que lo preceptivo y prioritario de su quehacer es investigar la validez objetiva de las condiciones *a priori* del conocimiento. Así, por ejemplo, hasta en un texto inocente de introducción a la filosofía, Craig recoge este sentir cuando afirma que las dos preguntas filosóficas básicas —a saber, *¿qué debemos hacer?* (cuestión ética) y *¿qué es lo que hay?* (cuestión metafísica)— descansan sobre una tercera cuestión de fondo que aparece en el momento en que somos conscientes de cualquiera de las dos primeras, concretamente, *¿cómo sabemos?* (cuestión epistemológica)<sup>148</sup>. La implicación es obvia y a muchos se les presenta como una evidencia: dar cuenta cabalmente de cómo conocemos, descubrimos e investigamos es la condición inexcusable de la que dependen el resto de cuestiones filosóficas.

El error de reducir la filosofía a la epistemología —denunciado de manera creciente por los pensadores pragmatistas— fue señalado por Dewey prácticamente hasta el final de su vida<sup>149</sup>. Así, en la

---

<sup>147</sup> Cf. A. Jiménez Perona, “Comprensión, objetividad y universalidad. Sobre como la epistemología se enraíza con la filosofía práctica”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 30 (1996), 94-96.

<sup>148</sup> Cf. E. Craig, *Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 1.

<sup>149</sup> El intento de trascender las formas de la epistemología en filosofía está bien presente en *Knowing and the Known*, el último trabajo importante de Dewey. Escrito con Arthur Bentley en 1949, allí ambos estudiaron los términos empleados en lógica y epistemología para aclarar la confusión lingüística habitual en estas áreas. Dado que “conocimiento” (*knowledge*) parece un nombre demasiado amplio y vago de

introducción que preparó para la recopilación de escritos reunidos bajo el emblemático título de *Problems of Men*, Dewey expresaba su preocupación por el anclaje de la filosofía moderna en

la antigua concepción clásica, según la cual la tarea fundamental de la filosofía consiste en investigar una clase de Realidad que es más fundamental y esencial que lo que son o pueden ser los hechos descubiertos por las ciencias<sup>150</sup>.

Los cambios surgidos a raíz de las revoluciones científica, política e industrial —la autonomía de las instituciones respecto a las artes sagradas, la convicción de que el mundo no posee valores estéticos y morales, la idea de que la materia no es pasiva, que el cambio no hace a algo menos real y que lo cuantitativo importa<sup>151</sup>— sin duda han afectado al sujeto moderno pero, en lo esencial, no han sacudido su creencia de que la filosofía ha de existir para descubrir lo inmutable a través de un conocimiento basado o bien en una percepción clara y neutra del orden externo al sujeto o bien en ideas y representaciones indudables del mundo. Como resumía el propio Dewey,

A causa del punto de vista según el cual la finalidad y función de la filosofía atañen a una Realidad que se supone detrás y más allá del objeto de los varios conocimientos auténticos que constituyen las ciencias, la “posibilidad del conocimiento”, las condiciones del conocer, que se establecían antes que el conocimiento mismo pudiese

---

nada en particular, propusieron sustituirlo por “conoceres” (*knowings*) y “conocidos” (*knowns*) para denominar, respectivamente, a las fases orgánica y ambiental de las conductas observadas en que hay transacción con el entorno (cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1973, 311-312).

<sup>150</sup> J. Dewey, “The Problems of Men and the Present State of Philosophy”, introducción a *Problems of Men*, *LW* 15: 157, 1946 / *HyP* 11.

<sup>151</sup> Cf. J. Dewey, “Philosophy’s Future in Our Scientific Age: Never Was Its Role More Crucial”, *LW* 16: 369-371, 1949.

tener lugar, llegaron a constituir el “problema” fundamental de la filosofía.<sup>152</sup>

Para los pragmatistas, en general, la obsesión por fundamentar el conocimiento no sólo ha producido el declive de la filosofía como ciencia sino, más preocupante aún, como arte que se ocupa de los asuntos de la vida. De ahí la llamada de Dewey a que los filósofos tengan un papel activo en el desarrollo de opiniones y puntos de vista sobre lo que está humanamente en juego con el progreso científico y en la creación de las condiciones culturales gracias a las cuales el conocimiento pasa de una posesión teórica o intelectual a convertirse en actitudes operativas, habituales y supuestos de uso diario<sup>153</sup>. Era el modo en que pensaba que la filosofía podría volver a ser amor a la sabiduría, aplicación del conocimiento de lo real —obtenido, sí, a través de la ciencia<sup>154</sup>— a la conducción inteligente de los asuntos de la vida humana “a través de las tormentas y escollos que se interponen a la experiencia de vida así como hacia los refugios de experiencia consumatoria que enriquecen nuestra vida de tanto en tanto”<sup>155</sup>.

Es claro que en cualquier filosofía hay una epistemología específica así como una imagen del mundo y una determinada concepción de lo que es el ser humano, el significado de su vida y su destino. Sin embargo, no fue sólo para hablar del conocimiento que los pragmatistas plantearon presupuestos metafísicos<sup>156</sup> tales como que en la realidad hay indeterminación, caos y dinamismo, que el universo está configurado por una pluralidad de bienes o que el

---

<sup>152</sup> J. Dewey, “The Problems of Men and the Present State of Philosophy”, introducción a *Problems of Men*, LW 15: 157, 1946 / HyP 11.

<sup>153</sup> Cf. J. Dewey, “Philosophy’s Future in Our Scientific Age”, LW 16: 380, 1949.

<sup>154</sup> Cf. J. Dewey, *The Quest for Certainty*, LW 4: 248, 1929 / BdlC 271.

<sup>155</sup> J. Dewey, “Experience and Existence: A Comment”, LW 16: 389, 1949; cf. “The Problems of Men and the Present State of Philosophy”, introducción a *Problems of Men*, LW 15: 157, 1946 / HyP 11.

<sup>156</sup> Cf. J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, LW 2: 18-20, 1925 / MdlE 77-79.

organismo humano *es* y forma en sí mismo una unidad con su entorno. En realidad, tal concepción no-estática del mundo no era tanto una hipótesis metafísica aislada y más o menos confirmada por la ciencia, cuanto un supuesto previo para la acción dirigida tanto a la transformación y perfeccionamiento del mundo como a la mejora de la experiencia humana en él. Históricamente, incluso, el pragmatismo puede ser visto como una filosofía compatible con las ciencias naturales y sociales y con el quehacer humano en el mundo moderno y secular. El pragmatismo, desde luego, pretendía ir más allá del modo en que razonaban los teólogos y filósofos estadounidenses del siglo XIX en las pocas ocasiones que se asomaban a los asuntos prácticos de los hombres, que era bajo la asunción de que las conclusiones sustantivas sobre la vida social y política se deducen de la disciplina fundamental que es la teoría del conocimiento<sup>157</sup>.

Por eso, entre otros motivos, Dewey será tan crítico con la “industria” de conceptos y descripciones de la epistemología clásica, que “en nada ayudan a comprender y desarrollar la función humana más importante y más útil”, ni tampoco a reconocer la verdadera importancia y utilidad del conocimiento, “que no es otra que favorecer el crecimiento del individuo y de la especie enriqueciendo la cantidad y la calidad de la experiencia”<sup>158</sup>. Y de ahí también que el mismo Dewey insistiera en ir más allá del *problema* del conocimiento hacia la *finalidad* del mismo y, con ello, produjera un giro copernicano en el quehacer filosófico que Geneyro resume como un “pasar de los problemas del conocimiento al conocimiento de los problemas”<sup>159</sup>.

Lo cual no supone, ni mucho menos, una infravaloración del conocer, pues la experiencia de la realidad no puede dejar de ser, a un

---

<sup>157</sup> Cf. B. Kuklick, *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, 95 y 35.

<sup>158</sup> A. M. Faerna, “Introducción”, *ME* 15.

<sup>159</sup> J. C. Geneyro, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Anthropos, Barcelona, 1991, 122. Cf. J. Dewey, *The Quest for Certainty*, *LW* 4: 229-250, 1929 / *BdIC* 251-274.

tiempo, conocimiento de ella, de su sentido e implicaciones para la vida. Al menos, la experiencia en su faceta reflexiva. Ciertamente, para Dewey no hay *una* relación que defina el vínculo esencial del sujeto con la realidad, por lo cual los distintos modos de relación con la realidad no son reductibles a la cognoscitiva. Antes bien, el mundo es tenido, sentido, usado, vivido, experimentado, sufrido y *también* conocido (cuando se aplica la inteligencia reflexiva). Pero eso no quita para que Dewey valorara especialmente esto último, pues sin ser la cognoscitiva *la* relación del sujeto con la realidad, sí constituye una fuente de incalculable valor para el enriquecimiento de la experiencia, para ir más allá de lo inmediatamente vivido y descubrir conexiones e implicaciones, así como para asegurar lo conocido y tenido por valioso.

Algunos filósofos actuales han ido más lejos al sostener que el conocimiento “no es una actividad más del sujeto humano, sino la forma misma de su relación con la realidad”<sup>160</sup>. El pragmatismo deweyano puede aceptar una tesis semejante sólo a condición de enmendarla y contextualizarla. Conocer, entonces, sería una función de nuestro estar en el mundo, una parte fundamental de nuestra convivencia y, en este sentido, una expresión más de nuestra *politicidad*. Esta faceta “política” del conocimiento —concebido como un tipo de acción, a saber, la investigación e inserción en un contexto social de prácticas— es clave para la tradición pragmática. Como aludíamos de pasada en la primera sección de este capítulo, el pragmatismo nació en un contexto urbano y cosmopolita, y en un ambiente histórico marcado en lo político por el nacimiento, crecimiento y expansión de una nación, y en lo cultural por el puritanismo protestante, una tradición que da primacía a las cuestiones morales y —al contrario de lo que pudiera pensarse— a la acción

---

<sup>160</sup> C. Di Martino, *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, Encuentro, Madrid, 2010, 9.

individual y la organización comunitaria dirigida hacia objetivos específicos de progreso personal y social<sup>161</sup>.

El lenguaje del pragmatismo tiene, por todo esto, una sensibilidad muy pronunciada por las cuestiones sociales y una afinidad más que notoria con el campo propio de la teoría y la filosofía políticas<sup>162</sup>. Se trata, de hecho, de una filosofía tan profundamente política que incluso Festenstein llega a sostener que las dificultades para esbozar la identidad del pragmatismo no son tantas cuando se atiende a su filosofía política<sup>163</sup>. Más aún, el vocabulario de los teóricos de la política —y, en menor medida, también el de ciertos politólogos— está repleto de *leit motifs*

---

<sup>161</sup> Cf. P. Nagy, “Pragmatism and American Pietism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 12/2 (1976), 171.

<sup>162</sup> Una rama de la filosofía cuyo cometido principal es desentrañar el origen y sentido de lo político, tal como aparece en la convivencia humana, en la relación entre persona y sociedad, en las diferentes formas de gobierno o en las diversas modalidades de relación entre comunidades, países y entidades supranacionales. Al igual que el resto de la filosofía, la filosofía política puede —y, a menudo, debe— partir de la observación y, como afirma James Tully, “en cuanto actitud crítica comienza con los conflictos y problemas políticos del presente y busca aclarar y transformar su comprensión habitual para ampliar el abanico de formas posibles de pensar y actuar libremente en respuesta” (“Political Philosophy as a Critical Activity”, *Political Theory*, 30/4 (2002), 551). Aun así, y en contra de este autor, conviene apuntar que, sin ser necesariamente su único fin, la filosofía política *sí* tiene como objetivo primordial la formulación de interpretaciones generales o *teorías* que expliquen “la naturaleza, causas y efectos del buen y el mal gobierno” (D. Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003, 2). No en vano la filosofía política puede verse como una declinación de la ética cuyo objeto material es la acción de gobernar a través del análisis normativo de las instituciones y normas sociales (objeto formal). En todo caso, en su evaluación crítica y reflexiva se distancia de la *ciencia política*, más empírica, cuyo cometido es el estudio de los fenómenos y las estructuras políticas conducido con sistematicidad y rigor según el método científico (esto es, apoyado en un amplio y cuidadoso examen de los hechos y expuesto con argumentos racionales). Cf. G. Stoker, “Introducción”, en D. Marsh y G. Stoker, *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid, 1998, 14-18.

<sup>163</sup> Cf. M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, 3.

pragmatistas. Cuando se dice que el político debe mirar al futuro como algo por explorar y lleno de posibilidades de acción y que, en política, “la realidad es una referencia inagotable e indeterminada”<sup>164</sup>, ¿no resuenan poderosamente ecos del *tijismo* peirceano, el pluralismo jamesiano o el instrumentalismo deweyano?

Ciertamente, para intervenir en ella con provecho, ha de conocerse bien la realidad, el medio en el que se va a actuar —aunque sólo sea a través de la crítica cultural<sup>165</sup>—, y de ahí la pertinencia “política” de estudiar la concepción peirceana de la verdad y su teoría de la investigación (capítulo 2). Por así decir, Peirce sentó las bases de cómo ha de buscarse la verdad, mediante un método falibilista y auto-correctivo que examina las hipótesis por sus consecuencias probables y probadas. Pero será Dewey quien adopte el modelo duda-creencia<sup>166</sup> y lo traslade con más énfasis a las cuestiones éticas y sociales, convencido de que es la aplicación del método científico —o la inteligencia a secas— lo que nos permite reconstruir de un modo más fructífero la experiencia (que siempre, por colectiva, es potencialmente conflictiva y, por tanto, política), resolver situaciones problemáticas, crecer en lo personal, contribuir a la sociedad en que vivimos y descubrir y configurar intereses y objetivos comunes.

La política es una actividad que surge de la necesidad —de gestionar el conflicto y coordinar intereses, planes de acción e iniciativas de diversos actores— pero que no se rige por leyes necesarias. Más bien, cuenta con la libertad humana y se mueve en el terreno de la contingencia, donde los asuntos son abiertos, decidibles,

---

<sup>164</sup> Cf. D. Innerarity, *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid, 2004, 208.

<sup>165</sup> Incluso la metafísica —basada, según Peirce, en las observaciones más generales sobre la realidad— es vista por Dewey como la encargada de ofrecer un mapa de la realidad necesario para poder ejercer la crítica y la valoración, y así aplicarse a la conducta de la vida. “Para que dicha evaluación, o “crítica” sea fructífera en áreas como el arte, la organización política, la ciencia o las relaciones sociales, el mapa del suelo tiene que estar lo más cuidadosamente articulado posible” (R. Boisvert, *John Dewey: Rethinking Our Time*, SUNY Press, Albany, 1998, 22).

<sup>166</sup> Cf. C. Misak, “The Reception of Early American Pragmatism”, 208.

imprevisibles, opinables, controvertidos, revisables<sup>167</sup>. Sistemas que gozaban de estabilidad y aprobación son sacudidos por crisis económicas o sustituidos por cambios de régimen. Las leyes que se promulgan hoy pueden volverse obsoletas en pocos años y ante situaciones no contempladas por el legislador. Instituciones en las que confiábamos décadas atrás se han disuelto lastradas por la corrupción, la ineficacia o la irrelevancia. Y, durante ciertos períodos, bienes básicos como la vida, la familia, la libertad, la paz, la propiedad o la dignidad humana se someten a cuestionamiento y negociación en numerosas comunidades políticas.

Incluso una política devota de la regulación y la planificación — o “proyectista”, como ya la llamó Edmund Burke a finales del siglo XVIII— sabe que, para mantenerse vigentes, los planes necesitan ser continuamente reajustados y eventualmente desechados. De ahí que el verdadero legislador, decía Burke, deba ser sensible, amar y respetar a sus iguales y temerse a sí mismo. “Puede concedérsele a su temperamento que capte su último objetivo con una mirada intuitiva, pero sus movimientos hacia ese objetivo han de hacerse tras un proceso de deliberación” que sea paciente, cooperativo y público, esto es, que reúna observaciones de individuos muy distintos y se tome tiempo para sopesarlas, pues tiempo es lo que se precisa “para producir esa unión de espíritus que es la única capaz de producir todo el bien que deseamos alcanzar”<sup>168</sup>. Salvando las distancias de forma (lo que Burke intenta aquí es ensalzar la prudencia política), aunque no tanto de fondo<sup>169</sup>, en Dewey encontramos un análogo espíritu

---

<sup>167</sup> Cf. D. Innerarity, *La transformación de la política*, Península, Barcelona, 2002, 24-27; B. de Jouvenel, *Teoría pura de la política*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 260-269.

<sup>168</sup> E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia [1789-1790]*, Alianza, Madrid, 2003, 251.

<sup>169</sup> En Burke se encuentra, para muchos (R. Kirk, R. Nisbet), el origen del conservadurismo contemporáneo... o debería encontrarse (J. Norman, Y. Levin). En cambio, Dewey es, también para muchos (S. Hook, R. Rorty, R. Westbrook, A. Ryan), el prototipo de intelectual progresista, cultivado y comprometido en diverso grado con los problemas de su tiempo. Sin embargo, la prudencia política elogiada



reformista y atento a los medios cuando anima a desechar “las ideas que nos llevan a creer que las condiciones democráticas se conservan automáticamente o que pueden identificarse con el acatamiento de los preceptos establecidos en una constitución”<sup>170</sup>.

Peirce, James y Dewey asumían con total naturalidad la contingencia y el proceso de crecimiento y cambio en el que se inscribe toda vida humana. Por eso, sus filosofías buscan estudiar las condiciones —nunca fijadas de una vez por todas— en que el ser humano puede desarrollar todas sus potencialidades, bien sea en el conocimiento, en la valoración moral, en la configuración de un espacio público común, en la educación, en el arte o en la política. En Peirce, la persona humana se caracteriza por su apertura, su temporalidad, su incompletitud y la continuidad de los actos que conforman su subjetividad<sup>171</sup>. Para Dewey, también, el fin del vivir

---

por Burke no está tan alejada del método de la inteligencia defendido por Dewey. Como ha escrito Seth Vanatta, pragmatismo y conservadurismo comparten no sólo varios presupuestos (entre otros, el rechazo del racionalismo y el atomismo social) sino una metodología política similar, basada en atender a la experiencia acumulada, la sensibilidad por la situación concreta y el escepticismo hacia axiomas absolutos. “Una metodología política prudente es pragmáticamente conservadora”, contraria a la innovación radical en política y a la aplicación de reglas *a priori* al margen del contexto. Más aún, concluye Vanatta, “el conservadurismo pragmático es favorable a la reforma, pues a menudo la reforma sirve para mantener y transmitir principios e instituciones de valor imperecedero” (“Pragmatic Conservatism: A Defense”, *Humanitas*, 25/1-2 (2012), 39, 41). No obstante, cabe matizar que principios similares a los que, según Vanatta, hermanan a Burke y Dewey, también le acercarían al “pragmatismo cotidiano” de Richard Posner, que sólo es reformista por necesidad, no por vocación (cf. *Law, Pragmatism, and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, 44, 50). El pragmatismo, en todo caso, no se decanta unívocamente por ninguna orientación política, conservadora o progresista, pero sí permite articularlas bajo presupuestos comunes con el realismo político como son la autonomía de la política y el anti-moralismo, esto es, la convicción de que ni la política ni su teoría son ética aplicada (M. Festenstein, “Pragmatism, Realism and Moralism”, *Political Studies Review*, 14/1 (2016), 39-49).

<sup>170</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW 13: 87, 1939 / LyC 33-34.

<sup>171</sup> Cf. S. Barrena y J. Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, 41-42.

humano es la maduración y crecimiento de cada persona entendido no como una sucesión de actos o episodios independientes, sino como un *proceso* que se desarrolla *en* medio de un entorno natural, cultural y social que también puede cambiar y evolucionar<sup>172</sup>. Que esa progresión sea a mejor pone las condiciones para el florecimiento humano aunque, evidentemente, no lo asegura. En todo caso, si hay un cierto —e inevitable— “deber” de madurar, el ser humano debe llevarlo a cabo a través de actos que no lo impidan, de ahí la necesidad de enriquecer la experiencia humana y reconstruir de un modo inteligente y constante las condiciones en que esta se da en el mundo.

Esta es, pienso, la forma auténtica en que el pragmatismo pide ser validado filosóficamente, por sus consecuencias en el ámbito de la vida humana. En cierto modo, es comprensible que tradicionalmente los filósofos hayan buscado la validación de sus sistemas de pensamiento en una teoría del conocimiento sólida y coherente, pues eso les permitía armar un núcleo de teoría con solidez lógica e inmune a los vaivenes de la experiencia. No obstante, con el actual desarrollo de las neurociencias y tras la intensa discusión mantenida durante el siglo pasado en filosofía de la ciencia sobre el progreso del conocimiento, cada vez parece más difícil proseguir el discurso sobre la duda y las posibilidades del conocimiento al margen de la experiencia analizada por las ciencias particulares y, por tanto, sin incluir el factor de probabilidad y falsabilidad consustancial al conocimiento y la investigación científica.

Desde un planteamiento pragmatista, en definitiva, pretender que la epistemología valide una corriente filosófica equivale a una injustificada prioridad de la teoría, en pretender que algo antecedente a la experiencia valide una forma de experiencia (reflexiva, filosófica, teórica) en términos ajenos a la misma. E innecesarios, pues que estemos seguros o que no dudemos de la validez de una escuela filosófica —por su coherencia lógica, por ejemplo— no significa que dicha escuela esté en posesión de toda la verdad.

---

<sup>172</sup> Cf. J. Dewey, “What I Believe”, *LW* 5: 271, 1930.

Con ocasión de su setenta cumpleaños, John Dewey expuso su filosofía de vida como un tipo de fe, concretamente, una fe en el poder de la experiencia para suministrar los principios de la creencia y de la acción. Y concluía que “una fe filosófica, siendo como es una tendencia a la acción, sólo se puede ensayar y comprobar en la acción”<sup>173</sup>. Quizá esto pueda explicar la relativa ambivalencia del propio Dewey, en *Experience and Nature*, a la hora de sostener si la experiencia es sólo un método o también indica algo realmente existente. Como hombre de su tiempo, sugiere Hildebrand, Dewey discutió esta cuestión con el lenguaje de su tiempo —es decir, el del realismo metafísico— pero, a la vez, dejando que sea el resto quien juzgue su filosofía, como si dijera “mi propuesta es *en sí misma* un experimento para que la probéis, viváis con ella y la juzguéis”<sup>174</sup>.

Sostener que la verdad del pragmatismo debe decidirse adoptándolo como creencia está en consonancia con la apuesta por aprender de la experiencia, común a pragmatistas nuevos y viejos. Y responde al experimentalismo propio de la actitud y la práctica científicas en la que estaban inmersos todos estos pensadores, que tendían a verse a sí mismos como científicos y filósofos. En la ciencia, el método experimental se refiere al futuro: los científicos han de explicar sus hipótesis en términos de futuras pruebas posibles. Y esta misma premisa —que, según Dewey, Peirce importó a la filosofía desde su propia formación científica— se puede traducir en el sentido de que nuestras ideas han de referir lo que es o será posible actuar y, también, como una llamada al aprendizaje, a ver nuestros puntos de vista en términos falibles y revisables<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> J. Dewey, “What I Believe”, *LW* 5: 278, 1930.

<sup>174</sup> D. Hildebrand, “Could Experience Be More than a Method? Dewey’s Practical Starting Point”, 60.

<sup>175</sup> Cf. E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, *Journal of Speculative Philosophy*, 25/1 (2011), 100; J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 4-5, 1925 / *MdIE* 62-64.

Hay un optimismo poco disimulado tanto en la fe deweyana en el uso de la inteligencia en todas las situaciones de la vida como en el falibilismo peirceano y su idea de la verdad como fin de la investigación. Tal como presenta Maddalena la evolución del pensamiento de Peirce, “podemos ser optimistas en nuestro falibilismo porque el fracaso es parte de una relación general y más profunda — una relación de continuidad— entre la realidad y la investigación”<sup>176</sup>. Si esto es así, el error no puede ser la mera negación de lo que es verdadero o la afirmación de lo falso. En *Contra académicos*, san Agustín discutía esta definición formal aristotélica del error justamente porque no tiene en cuenta la relación originaria con la verdad que precede a cualquier afirmación lógica, una relación fundamental de búsqueda<sup>177</sup>. Igualmente, para Peirce, entender así el error no explica nuestra necesidad de creer ni el hecho de que nuestro conocimiento y creencias —en su progresivo esclarecimiento— sean correctas con tanta frecuencia.<sup>178</sup>

Pero quien mejor desarrolló toda una *ética de la creencia* fue James, con su conocida defensa del derecho a creer y a actuar *con antelación a la evidencia* o en ausencia de la suficiente evidencia científica. Más aún, puede decirse, sacó las consecuencias de

---

<sup>176</sup> G. Maddalena, “The Optimism of Fallibilism”, *Truth and the Ethics of Belief*, 4th Meeting on Pragmatism, Murcia, 2.VI.2008, texto mecanografiado, 8.

<sup>177</sup> Cf. A. de Hipona, *Contra académicos* [386], I, 4, 11-12 (en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1947, vol. III, 93-95).

<sup>178</sup> Para Peirce, en la realidad hay verdadera continuidad y no sólo suma o coincidencia de singularidades y eventos particulares. Nuestro pensamiento, por tanto, habría de captar esta continuidad para poder alcanzar la verdad, y es una empresa de lo más difícil, pues se trata de averiguar la Razón que gobierna los eventos particulares (C. S. Peirce, “What Makes a Reasoning Sound?”, *EP* 2: 255, 1903) y de advertir el desarrollo de la razón y su concreta manifestación en el despliegue del universo. Ahora bien, si la realidad consiste en esta continuidad de su desarrollo, nuestro pensamiento debería partir de aquí y, en ese sentido, “debemos considerar la creencia como una satisfacción inicial de nuestro posible entendimiento de nuestra realidad continua. Si la realidad es continua, la creencia debe revelarla en el inicio y en el final de la investigación” (G. Maddalena, “The Optimism of Fallibilism”, 6).

tomarnos en serio como creyentes y ahí reside la amplitud del pragmatismo de James, en el postulado de que “lejos de ser capaz de establecer los hechos independientemente de nuestros deseos y amores, en ciertos ámbitos la verdad no se descubre sin deseo [...]. Pero lo que descubres es cómo son las cosas realmente”<sup>179</sup>. En este sentido, apostar por la creencia nos refuerza, pues hace que las cosas tengan sentido y que el bien prevalezca y, sobre todo, nos proporciona un contacto más profundo con la realidad<sup>180</sup>.

El experimentalismo, entonces, no es un método del todo ciego sino, acaso, uno que reconoce los límites —y también las posibilidades— de la inteligencia y el conocimiento humanos, y que invita a entrar en contacto con el mundo y a aprender de la experiencia, pero no necesariamente a dudar de todo y desechar por completo lo que ya creemos. Más bien, depende de la aceptación de ciertas creencias y prácticas y de la adopción de una perspectiva incrementalista, esto es, una que privilegia los cambios pequeños y los ajustes antes que la completa renovación o reinicio de nuestras ideas. Sencillamente, pide partir desde donde estamos y revisar nuestras opiniones, creencias, ideas y puntos de vista —morales, políticos, científicos, religiosos— con honestidad sólo cuando surjan problemas o experiencias contrarias. Mi hipótesis es que con esta misma perspectiva debería poderse probar el pragmatismo, adoptándolo como una creencia en base a la cual podamos actuar y observando con cuidado sus efectos. Una creencia, además, que puede ser compatible con otros compromisos previos de tipo filosófico, político y moral. ¿Hasta cuándo? Hasta que podamos adquirir una certeza substancial acerca de su validez para enfrentar las dificultades que se presentan en el curso de la vida.

Decir que el pragmatismo se valida en la práctica es, ciertamente, un argumento circular, que pide un salto de fe y que es, por tanto, susceptible de ser impugnado desde el punto de vista del

---

<sup>179</sup> C. Taylor, “What Is Pragmatism?”, 90.

<sup>180</sup> Cf. C. Taylor, “What Is Pragmatism?”, 90-91.

individuo singular y de su concreta circunstancia. Como señala Hottois, en la perspectiva pragmática, no hay ningún lugar *fuera o por encima* de la experiencia a partir del cual se pueda juzgarla, pues “una experiencia sólo se juzga desde dentro o a partir de un «exterior» que es siempre otra *experiencia*, otra forma de vida”<sup>181</sup>. Sin embargo, es también la única validación coherente con una filosofía basada en la primacía de la práctica, la orientación a la acción y el experimentalismo. Tanto Peirce como Dewey mencionan en alguna ocasión el *motto* evangélico de “por sus frutos los conoceréis”<sup>182</sup>. Lo mismo debería poder aplicarse al pragmatismo *in toto*. Y es que, en cierta manera, el pragmatismo no necesita acudir a otros criterios que no sean la práctica o la experiencia para ameritar su validez, lo cual supone que puede recibir críticas de otras corrientes filosóficas pero que *no es la filosofía* la que, en última instancia, puede probar (o no) su legitimidad.

La perspectiva sobre el pragmatismo que aquí expongo no descarta la discusión y el enfrentamiento dialéctico con otras escuelas y enfoques filosóficos, con los que el pragmatismo debería debatir para hacer valer la valía del punto de partida práctico como el método que mejor resuelve —bien que nunca definitivamente— los debates de los filósofos. Un ejemplo de este tipo de defensa, por ejemplo, se encuentra indirectamente en la denuncia que el propio Dewey hace de la poca confianza que los filósofos tienen en la experiencia, a la que consideran demasiado expuesta a las veleidades individuales como para ofrecer una base sistemática para la investigación filosófica<sup>183</sup>. Es cierto que la propia noción de experiencia remite a un término desgastado por el uso y el abuso y, sobre todo, por una concepción intelectualista de la misma, que entiende que, para que la experiencia aporte algo significativo a la vida necesita ser reflexión y valoración

---

<sup>181</sup> G. Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*, 270.

<sup>182</sup> Cf. C. S. Peirce, “A Survey of Pragmaticism”, *CP* 5.465, 1907; J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 169, 1920 / *RdIF* 168.

<sup>183</sup> Cf. J. Dewey, “What Pragmatism Means by Practical”, *MW* 4: 100, 1908 / *MdIE* 83.

consciente de lo vivido que, a la larga, supone algún tipo de aprendizaje. Habitualmente, después de Kant, los filósofos han distinguido entre la *vivencia* o lo experimentado inmediatamente por un sujeto, y la *experiencia* o significado construido y más o menos subjetivo de lo vivido. Así,

una experiencia que se constituya sin la intervención del pensamiento reduciría la vivencia a vitalismo, a reacción mecánica, a emoción anómica. Por otra parte, el pensamiento no puede formularse sin una constante referencia a la experiencia ya constituida, que posee una complejidad de elementos sensoriales e imaginativos, afectivos y emotivos, lingüísticos y culturales que la razón no tiene, pero que necesita, para ejercitarse como tal<sup>184</sup>.

La noción pragmatista de experiencia distingue entre un ámbito cualitativo o inmediato y uno reflexivo y deliberado. Pero no sostiene que la experiencia inmediata sea vitalismo o reacción mecánica. Y no lo hace porque se encuentra ante una distinción artificial, pues la experiencia humana es un todo íntegro, donde la transacción entre lo vivido y su significado es constante y donde es la vuelta a la experiencia inmediata lo que termina por validar y hacer consistente la reflexión consciente sobre lo experimentado.

Valorar lo vivido es, en fin, descubrir el sentido de cada experiencia. Ahora bien, ¿dónde se encuentra ese sentido? ¿Realmente puede la experiencia ofrecernos algún aprendizaje personalmente significativo y socialmente relevante? Sólo si esta es algo más que un inventario de algo acumulado y si incluye la anticipación de posibles desarrollos —en la conducta deliberada, en la configuración del entorno, en el crecimiento de la racionalidad del sujeto y del mundo— como parte intrínseca de su significado<sup>185</sup>. Esta era la confianza de Dewey y, también, del pragmatismo que, en líneas generales, supone que la experiencia importa no tanto por sus orígenes (la sensación, el

---

<sup>184</sup> F. Botturi, “Escisión de la experiencia e identidad antropológica”, en J. J. Borobia, M. Lluch, J. I. Murillo y E. Terrasa (eds.), *Idea cristiana del hombre*, 47.

<sup>185</sup> Cf. S. Barrena, *Pragmatismo y educación*, 34 y 136.

trato habitual con algo) cuanto por las consecuencias de las hipótesis que busca experimentar y por la capacidad de ir más allá de lo observado y lo acostumbrado<sup>186</sup>. Dewey pensaba que un modo elemental en que la experiencia supone una ganancia para el ser humano procede del encuentro con situaciones problemáticas, sea en la investigación científica, en las decisiones morales de la vida corriente o en las discusiones públicas sobre asuntos de importancia colectiva. De la evaluación de los distintos medios para resolver dichas situaciones y su comparación con la puesta en práctica de los mismos surge el aprendizaje. Y, con ello, el ulterior enriquecimiento de la experiencia, pues todo aprendizaje ha de volver a la vida.

El análisis de esta concepción de la inteligencia reflexiva aplicada a las cuestiones éticas es el horizonte del último capítulo de esta investigación doctoral, dedicado a explorar la filosofía moral de John Dewey. Antes de llegar a ese punto, sin embargo, creo necesario entender adecuadamente una objeción que se suele dirigir a las propuestas éticas de este filósofo, a saber, su relativa irrelevancia para la vida personal. La filosofía moral de Dewey es un diálogo constante con la circunstancia y el contexto social en que acontecen las acciones humanas. Pero ¿en qué medida ayuda este planteamiento de la ética para los dilemas y las decisiones más dramáticas que cualquiera de nosotros debe afrontar en ciertos momentos? ¿Es justo el reproche a Dewey por pensar las situaciones morales sin aislarlas del contexto en que se dan? Y si lo fuera, ¿cuál es su alcance y consecuencias para el resto del pensamiento deweyano? A ello dedico el siguiente capítulo.

---

<sup>186</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 92.



## Capítulo V

### Una filosofía para vivir en sociedad: John Dewey

En Occidente, la filosofía moral surgió como respuesta a dos desafíos. Por un lado, el del relativismo ético, un fenómeno consustancial al encuentro con los demás y el descubrimiento de la pluralidad de formas de organizar la vida humana, que Heródoto inmortalizó al recoger el verso de Píndaro según el cual *la costumbre*—no la ley ni la naturaleza— *es la reina del mundo* (*Historia*, III, 38). Como puntualiza García Norro, sólo en el siglo XX la disparidad de costumbres observadas en el mundo llevó a equipararlas. Hasta entonces, la constatación empírica de que hay otros modos de proceder generalmente confirmaba al viajero en la superioridad de su propia cultura<sup>1</sup>. El medio por el que, normalmente, aprendemos a actuar buscando el bien y evitando el mal es la convivencia en sociedad. Y, por si esto fuera poco, una cierta relatividad acompaña a la ética, pues las normas y virtudes tienen que estar en el sujeto para ponerlas en práctica, las personas respondemos de los valores que guían nuestra conducta y la realización continuada de actos acorde a esos criterios produce un cierto modo de ser en nosotros.<sup>2</sup>

En un primer momento, entonces, la filosofía moral nace como un examen de las creencias de nuestro entorno que damos por buenas. Si es así que las prácticas y códigos éticos varían de un lugar a otro, y que “los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social”<sup>3</sup>, ¿cómo saber con seguridad que es justo mantener la

---

<sup>1</sup> J. J. García Norro, voz “Relativismo moral”, en F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2013 [online].

<sup>2</sup> Cf. J. García-Huidobro, *El anillo de Gíges: una introducción a la Tradición Central de la Ética*, Rialp, Madrid, 2013, 31.

<sup>3</sup> A. MacIntyre, *Historia de la ética* [1966], Paidós, Barcelona, 2006, 11.

palabra, devolver las deudas o respetar a los ancianos? ¿Hay alguna forma de ir más allá de la confianza que nos inspira quien así nos lo enseñó? ¿Estamos tan apegados a nuestras costumbres que somos incapaces de examinarlas críticamente?

Las tradiciones de pensamiento moral que recorren la historia de Occidente no dejan de buscar cómo justificar si hay actos de los que nos abstendríamos en cualquier circunstancia, incluso en el caso de que nos beneficiara realizarlos y gozáramos de impunidad. Si hay, también, acciones que pensamos que haríamos en cualquier tiempo y lugar, ¿cuáles son? ¿Cómo ha de ser la persona que los lleve a cabo? ¿Por qué, en general, debería alguien adoptar conductas moralmente aprobadas? O, al revés, ¿qué nos obliga a no realizar acciones malas? ¿Cómo descubrirlas? ¿Sobre qué podemos establecer un criterio para distinguir el bien y el mal, lo humano y lo inhumano? Estas son el tipo de cuestiones que la Ética busca resolver en respuesta al relativismo.

El segundo desafío, nos dice García-Huidobro, consiste en ofrecer un ideal de excelencia humana en el cual la moral es condición de la plenitud humana. A partir de algunas experiencias elementales —piénsese en el arrepentimiento, la conciencia del mal o el error— la Ética asume que los hombres podemos ser mejores. Ahora bien, a la hora de proponer los modos para lograrlo, necesita adoptar algún criterio de base, que no puede ser más que uno antropológico, pues nuestras acciones no nos son indiferentes, repercuten en nosotros.

Si, en respuesta al relativismo, la Ética aspira a la objetividad, en respuesta al segundo aspira a basarse en una idea cabal de lo que significa ser humano. No obstante, ¿cómo llegamos a conocer este ideal? ¿Es, acaso, algo que pre-exista a la vida de los hombres tal como esta se da, que es en compañía de otros? Y, si no es así, si es la sociedad la que, hasta cierto punto, “produce” al individuo, ¿cómo podríamos determinar si se trata de un fruto logrado? Más aun, ¿es posible juzgar moralmente a dicha sociedad?

Con todas estas preguntas sólo pretendo iluminar el punto de partida del pensamiento ético deweyano. Y es que, pese a haber escrito profusamente sobre cuestiones morales, no es ningún secreto

que la filosofía de Dewey tiende a subsumir la ética en la reflexión social: así cuando explica que los hábitos son funciones sociales, que la moralidad es social o que el interés o el cuidado por uno mismo es consecuencia necesaria de “la consideración por el bienestar e integridad de los grupos sociales de que formamos parte”<sup>4</sup>. El problema mismo de la moral

consiste en formar un conjunto original de tendencias impulsivas dentro de un yo volitivo en el que los deseos y afectos se centren en *los valores que son comunes*, en el que el interés se enfoque en objetos que contribuyan al enriquecimiento de *la vida de todos*.<sup>5</sup>

Nada de esto es nuevo, por supuesto. Hay ética filosófica en la medida en que hay sociedades humanas, y hay sociedades en la medida que somos capaces de organizarnos para asegurar bienes comunes. Por eso es que —como escribe Fowers al vincular la ética con la teoría de la evolución— “las cuestiones éticas específicas se integran en los distintos ámbitos de la sociabilidad humana”<sup>6</sup>. Es cierto, recordaba hace años López Aranguren, que “cada hombre verdaderamente *se hace* a sí mismo” pero también lo es que el hombre real no es así. No inventa por sí solo y en cada caso lo que va a hacer, sino que “posee ya, de antemano, si no la respuesta de *toutes pièces*, por lo menos «piezas», elementos de respuesta, que le han sido proporcionados por la sociedad en que vive”. Sólo en ese sentido, entonces, es el ser humano “*hecho* por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural a que pertenece”<sup>7</sup>, para bien y para mal. Y si esto no fuera suficiente, pregúntese el lector, ¿tendría sentido la conducta moral en absoluta soledad?

---

<sup>4</sup> J. Dewey y J. H. Tufts, *Ethics*, LW 7: 299, 1932 / *TdIVM* 192.

<sup>5</sup> J. Dewey y J. H. Tufts, *Ethics*, LW 7: 302-303, 1932 / *TdIVM* 196-197. Las cursivas son mías.

<sup>6</sup> B. J. Fowers, *The Evolution of Ethics: Human Sociality and the Emergence of Ethical Mindedness*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015, 9

<sup>7</sup> J. L. López Aranguren, *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 11.

El énfasis de Dewey en lo social y común es muy coherente con su modelo antropológico pues, en efecto, para el filósofo pragmatista no hay seres humanos *en abstracto* sino, más bien, personas cuya constitución depende de la circunstancia sociohistórica y en las que es muy poco lo que subsiste a los cambios. En un pasaje de *Libertad y cultura*, Dewey responde a la pregunta acerca de si cambia la naturaleza humana con una suerte de *sí y no*. No, pues hay necesidades que son constantes. Y, al mismo tiempo, sí, pues el modo en que se satisfacen esas necesidades varía, y ello es fruto de nuestra vida en sociedad. A lo que añade que

el concepto popular de la constitución de la naturaleza humana en cualquier momento dado es un reflejo de los movimientos sociales que han adquirido carácter institucional o que se declaran contra los privilegios sociales opuestos y que, por lo tanto, necesitan formulación intelectual y moral para aumentar su poder.<sup>8</sup>

La naturaleza humana, en fin, no es inmutable, e incluso si lo parece, los elementos propios de la vida en sociedad (la cultura, la ciencia, la moral, la religión, el arte, la industria, las leyes) moldean sus manifestaciones y “repercuten en los componentes originales de la naturaleza humana para darles nuevas formas, con lo que se modifica la disposición total”<sup>9</sup>.

Un ejemplo muy elocuente de este planteamiento es la guerra. ¿Estamos ante una constante humana o una mera institución social? Para Dewey, es la combatividad lo que es innato o constitutivo de la naturaleza humana. Pero “la guerra existe no porque los hombres tengan instintos combativos, sino porque las condiciones y las fuerzas sociales han empujado, y casi forzado, a tales *instintos* en esa dirección”<sup>10</sup>. De hecho, la necesidad de combatir se puede satisfacer en muchas otras direcciones (luchar contra la enfermedad, la miseria, la inseguridad, la injusticia...). Son las costumbres sociales adquiridas

---

<sup>8</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW 13: 139, 1939 / LyC 107.

<sup>9</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW 13: 142, 1939 / LyC 112.

<sup>10</sup> J. Dewey, “Does Human Nature Change?” LW 13: 288, 1938 / HyP 209.

las que influyen para traducir la necesidad de combatir mediante la destrucción recíproca. Y es la fuerza de su inercia lo que hace que la guerra parezca, sin serlo, una consecuencia directa de nuestra naturaleza cuando lo es más de la tradición, del entramado institucional, la tecnología, la propaganda y los sentimientos de miedo, odio y sospecha que esta última excita.

Esta plasticidad de la naturaleza humana, receptiva a las condiciones del entorno, forma parte del modelo antropológico de Dewey en un aspecto que resulta crucial para entender la dependencia de la ética respecto de la sociedad. Y es que, tanto en *Viejo y nuevo individualismo* como en *Liberalismo y acción social*, Dewey deja claro que el individuo —esto es, la persona concreta que actúa, valora, conoce y aspira a lo mejor— no es algo dado, sino que debe ser forjado en la práctica y es continuamente reconstruido “en su íntima conexión con los cambios de las relaciones sociales”<sup>11</sup>. El individuo, en suma, es un logro “y no un logro cualquiera, sino obtenido con la ayuda y el respaldo de condiciones culturales y físicas, incluyendo en lo ‘cultural’ las instituciones económicas, jurídicas y políticas, así como la ciencia y el arte”<sup>12</sup>. Sólo en ciertas condiciones, promovidas por la sociedad y garantizadas por su organización política, puede el individuo desarrollarse plenamente.

Determinar cuáles son esas condiciones depende, en gran medida, de la experiencia histórica pero lo que no es tan relativo, para Dewey, es el régimen que las contiene, que es el democrático, aquel que se apoya en “la creencia en la capacidad de todas las personas para dirigir su propia vida”, confía “en la capacidad de los seres humanos para juzgar y actuar inteligentemente en las condiciones apropiadas” y está orientado por “la fe personal en el trabajo día a día con las demás personas”. Por todas estas razones, Dewey repetía que la democracia no es sólo un método de gobernar, legislar y administrar sino una forma de vida, tanto social como individual:

---

<sup>11</sup> J. Dewey, “The Future of Liberalism”, *LW* 11: 292, 1935 / *LyAS* 124.

<sup>12</sup> J. Dewey, “The Future of Liberalism”, *LW* 11: 291, 1935 / *LyAS* 123-124.

El carácter esencial de la democracia como forma de vida, consiste en la necesidad de la participación de todo hombre maduro en la formación de los valores que regulan la convivencia humana: cosa necesaria, sea desde el punto de vista del bienestar social general, o del pleno desarrollo de los hombres como individuos... Las formas políticas de la democracia [sufragio universal, elecciones periódicas, rendición de cuentas, etc.] son simplemente los medios mejores que la inteligencia humana ha elegido en una época histórica particular.<sup>13</sup>

La democracia, en resumen, es condición de una vida verdaderamente humana, entendiendo democracia como límite ideal de la asociación humana<sup>14</sup> y, también, como el único sistema político que respeta la dignidad humana —pues concibe a los seres humanos como ciudadanos y soberanos capaces de guiar su vida, y la del resto, con ideas o planes de acción más que con la fuerza— y se toma en serio la incomodidad del sujeto moderno para con la autoridad arbitraria y su demanda de una autoridad basada en la cooperación inteligente para resolver problemas comunes. El tipo de autoridad, en fin, que concede a la ciencia, en tanto y cuanto su método es común, sus conclusiones se prueban y desarrollan colectivamente y es capaz de dirigir y aplicar los cambios mediante la participación de muchos.

En lo que sigue, voy a exponer el modo en que la reflexión social permea el pensamiento de John Dewey, hasta el punto que la suya bien puede calificarse como una filosofía para vivir en sociedad atenta a los cambios y al contexto. Una empresa así no está exenta de tensiones, y así las experimentó el propio Dewey, quien, en el curso de su vida, llegó a la conclusión de que la filosofía no llegaría a ser “social” por abogar por medidas concretas sino por ejercer la crítica en el nivel más profundo de la estructura social, que es el de la cultura

---

<sup>13</sup> J. Dewey, “Democracy and Educational Administration”, *LW* 11: 217-218, 1937 / *HyP* 67.

<sup>14</sup> Cf. M. Catalán, *La ética de la democracia. Sobre la política de John Dewey*, Verbum, Madrid, 2013, 26.

o sistema de ideas con que los seres humanos legitiman las condiciones de su vida en común.

Dando por buena la ambición filosófica de Dewey, por lo general, sus intérpretes han sostenido que su pensamiento es muy relevante para la comprensión de la vida social pero que su validez para la vida personal es mucho más limitada. Lo que querría sugerir, en este capítulo y el siguiente, es que quizá la filosofía de Dewey no explica la sociedad mejor de lo que lo han hecho las ciencias sociales pero puede que sí se haga cargo de la vida personal de un modo mucho más rico y ajustado a la experiencia cotidiana.

En las siguientes páginas, expondré la dificultad que ha tenido el pragmatismo para hacerse presente en aquellas disciplinas que toman el comportamiento social como punto de partida y me fijaré en los rasgos específicos de esta forma de hacer filosofía que han contribuido a su marginación en el campo de la teoría ética (sección 1). Para probar que el pragmatismo sí puede ser fértil en la vida moral, volveré la vista hacia el modo en que la filosofía de Dewey describe los fenómenos tal como ocurren en la experiencia del sujeto y su idea de cómo podrían dirigirse. Pero, antes de llegar a ese punto, trazaré un relato sucinto de la vida y obra de Dewey para ilustrar cómo influyeron en su pensamiento una serie de avatares y, también, el grado en que posteriormente las ideas incidieron en la dirección de su vida (sección 2). Por último, del modo en que Dewey propuso practicar la filosofía se deduce una forma de vivir presidida por la moderación y el equilibrio, la comunicación alejada del especialismo y el amor a la propia circunstancia (sección 3).

Con estos mimbres, en el siguiente capítulo, daré evidencia textual primaria y secundaria acerca del enfoque deweyano de la experiencia en el contexto de cualquier investigación y, en el último capítulo, examinaré la concepción de la filosofía moral que surge a partir de esta noción clave. Al final de dicho capítulo —que puede y debe leerse en continuidad con los dos anteriores— detallaré el modo en que esta filosofía moral se ajusta a la visión general de la realidad que tenía Dewey.

## **1 La influencia del pragmatismo en la investigación social y en la vida personal**

En el capítulo anterior de esta investigación doctoral, se abogaba por una reconsideración del pragmatismo como filosofía de la experiencia humana que tiene en la práctica su punto de partida y también de llegada. Al mismo tiempo, se señalaba que este enfoque para la empresa filosófica, en general, coincide con la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX y su viraje hacia la ética y la política como ejes centrales a partir de los cuales articular el resto de intereses habituales de los filósofos. Ahora bien, que la filosofía vuelva la vista a la vida humana —y, concretamente, a sus asuntos prácticos— como origen radical de su reflexión no significa que haya tenido la influencia que muchos le atribuyen en el desarrollo de las ciencias sociales, aquellas cuyo cometido es el análisis cuantitativo y cualitativo de las distintas dimensiones de la acción e interacción humanas que confeccionan el tejido de la vida en común, justamente para ejercer un control más seguro del proceso social.

Esto puede ser doloroso en el caso del pragmatismo, pues el afán por estudiar los problemas de los hombres y negociar sus conflictos con espíritu meliorista es una de las señas de identidad más genuinas de este movimiento<sup>15</sup>. Y su apenas disimulado impulso moral es, también, uno de sus atractivos para nuestro tiempo, en que muchos ansían normas y valores que marquen una diferencia a la hora de mejorar la calidad de vida propia y ajena<sup>16</sup>. Sin embargo, como observa Kaufman-Osborn, la afinidad entre el pragmatismo y la ciencia política (la ciencia social más antigua en EEUU) es, como poco, problemática. Es cierto que el pensamiento pragmatista influyó a politólogos relevantes (H. Lasswell, C. Lindholm, H. Eulau) y a la

---

<sup>15</sup> Cf. S. Hook, “Pragmatism and the Tragic Sense of Life” [1960], en *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays*, 87-88.

<sup>16</sup> Cf. C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, 4.



misma ciencia de la política y de la administración en sus años de formación, durante la primera mitad del siglo XX. Y que, en su enfoque contextual y centrado en problemas, la flexibilidad en la elección de métodos de análisis y el esfuerzo por integrar el diseño de políticas con la descripción empírica, la explicación y la proyección de conductas posibles, “el campo actual de la ciencia de la política puede verse como el heredero legítimo del legado pragmático”<sup>17</sup>. Aun así, es dudoso que en la filosofía pragmatista se hallen los fundamentos teóricos de la ciencia política posterior. Como sostiene Manicas, si bien históricamente la influencia del pragmatismo clásico en las ciencias sociales fue mínima, en cambio sus tesis sí fueron absorbidas por las corrientes dominantes en sociología, politología y psicología para justificar una visión tecnocrática, cientifista y positivista de las ciencias sociales y legitimar así las prácticas existentes de gobiernos e instituciones<sup>18</sup>. Establecer un vínculo teórico *fuerte* con las ciencias sociales equivaldría, entonces, a ver en el pragmatismo una afinidad con la ingeniería social que deforma el experimentalismo y el aprendizaje continuo al que, en general, anima esta manera de filosofar.

Los pragmatistas celebraron el nacimiento y desarrollo de las ciencias humanas y sociales como uno de los rasgos más innovadores de la sociedad moderna y moldearon su comprensión de la filosofía en diálogo con estas ciencias<sup>19</sup>. Pero su empeño por situar el trabajo de los científicos sociales en el contexto más amplio de los intereses comunes de la sociedad, su insistencia en que los hallazgos de la ciencia se comuniquen en un lenguaje accesible y la negativa a aceptar la neutralidad axiológica en el conocimiento científico alejaron al pragmatismo del modelo profesionalizado e institucional de

---

<sup>17</sup> T. V. Kaufman-Osborn, “Pragmatism, Policy Science, and the State”, *American Journal of Political Science*, 29/4 (1985), 828.

<sup>18</sup> Cf. P. Manicas, “American Social Science: The Irrelevance of Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III/2 (2011), 1-5.

<sup>19</sup> Cf. R. Frega y F. Carreira da Silva, “Pragmatism and the Social Sciences”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III/2 (2011), 1-3.

investigación que se impuso durante el siglo XX en las distintas áreas y departamentos de la ciencia. Dewey, por ejemplo, creía que hay una multitud de cuestiones sociales —saneamiento, salud pública, vivienda, transportes, planificación urbana, regulación de la inmigración, gestión del personal, métodos de instrucción de profesores, ajuste de los impuestos, control presupuestario, etc.— que, en su aspecto técnico, pueden resolver los expertos<sup>20</sup>. Pero también sostuvo que dicho conocimiento necesitaba dirección y que no podría ponerse al servicio de los demás hasta que no hubiera un público consciente, capaz de comprender las fuerzas en juego en cada situación histórica y de validar, en la acción, la implementación de las hipótesis de las ciencias sociales<sup>21</sup>. La misma posibilidad del conocimiento científico social dependería, entonces, de la revitalización de una comunidad y de su articulación a través de intereses compartidos y de una comunicación que funde la experiencia en significados comunes.

Por estas y otras razones, quizá se pueda entender la reticencia de muchos a adoptar la perspectiva pragmática en las ciencias sociales y en la acción política. En un caso, demanda una visión de conjunto y un compromiso moral que sociólogos y politólogos evitan so capa de profesionalidad, objetividad y desideologización. En el otro, exige tratar toda propuesta como hipótesis, aceptar como razones a favor o en contra sólo los resultados experimentales y una disposición al debate abierto a todos y a revisar propuestas de acción, leyes y

---

<sup>20</sup> Cf. J. Dewey, *The Public and Its Problems*, LW 2: 313, 1927 / OPyP 123-124. Los expertos no son sólo investigadores y especialistas académicos. En asuntos del estilo que señala Dewey, muchas veces las mejores soluciones parten de los profesionales que gestionan día a día el sector público y tienen la información y experiencia necesarias para explorar y estimar si funcionarán o no las medidas innovadoras... siempre que la configuración de la Administración lo permita, como recuerda con frecuencia Víctor Lapuente (*El retorno de los chamanes: los charlatanes que amenazan el bien común y los profesionales que pueden salvarnos*, Península, Barcelona, 2015, 105-107).

<sup>21</sup> Cf. T. V. Kaufman-Osborn, “Pragmatism, Policy Science, and the State”, 840-841.

políticas cuando haya desafíos reales o alternativas razonables. Aparentemente, este experimentalismo en política llama a dilatar la decisión y retrasar la acción —o sea, en cierta manera, a negar la política. De ahí que, hoy en día, se practique en otros ámbitos, como la industria, o se restrinja a los órdenes locales<sup>22</sup>. Con lo cual, llegaríamos a que *a menor escala, mayor disposición a experimentar*. Lo cual no contradice el antropocentrismo que asociábamos al pragmatismo en el capítulo anterior: sólo a una medida humana —y, diríamos, con consecuencias a la vista— se aprecian los efectos de las hipótesis científicas, las propuestas políticas, las posiciones filosóficas o los ideales éticos.

Sin embargo, asoma aquí una nueva dificultad. En el ámbito estrictamente personal, y dentro de ciertos límites insoslayables, uno puede experimentar cuanto desee con ideales de vida, compromisos morales y políticos, actitudes, formas de hablar, de vestir, de pensar y de comportarse. Parece que aquí *sí* cabría el experimentalismo. Pero si esto es así, ¿por qué la teoría moral pragmatista no tiene más predicamento en los tratados y los cursos de filosofía, en las obras de arte y en la ficción y, finalmente, en la vida ordinaria de la gente?

Desde luego, no puede deberse a que el pragmatismo solamente proponga una ética “social”, esto es, un análisis de lo que es y debe ser la sociedad, los principios básicos que deben regirla y el modo en que ciudadanos, familias y asociaciones deben relacionarse entre sí y participar en los asuntos comunes. Para empezar, habría que cualificar esta ética social pues, lejos de establecer cuál sería el orden *ideal* de la vida buena, el pragmatismo más bien propondría —a modo de hipótesis y a partir de la experiencia acumulada— las condiciones mínimas bajo las cuales los seres humanos podrían cooperar entre sí para fijar, comprobar en la práctica y reajustar los principios con que organizar sus distintas interacciones. Pero es que, además y por lo general, las normas, criterios y virtudes que conforman el contenido

---

<sup>22</sup> Cf. E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 112-113; R. Westbrook, *Democratic Hope*, 14-15.

de una ética social suelen ser aplicaciones de los principios y categorías que aborda la ética “general”, esto es, la parte de la ética que estudia los actos humanos desde el punto de vista de su moralidad. De esta guisa, habría que ver cómo interpreta el pragmatismo las cuestiones típicas de la ética general (la relación entre fines y medios, la índole de los criterios morales, la conciencia, el juicio, la decisión, el lugar de las pasiones, las virtudes, etc.) y probar que su visión de ellas es mejor que la de otras teorías morales. Contando, recuérdese, con que dicha prueba sea, además de dialéctica, pragmática, o sea, mostrando en la práctica que esta manera de entender y vivir la ética enriquece nuestra experiencia *presente*<sup>23</sup> y permite la mejora de nuestras acciones y el crecimiento de nuestro carácter y personalidad morales.<sup>24</sup>

Por contradictorio que parezca, no hay muchos pragmatistas actuales que se hayan lanzado a esta tarea. Salvando el trabajo de Steven Fesmire sobre la imaginación moral<sup>25</sup> —ilustrado con ejemplos hipotéticos y tomados de la literatura— y el impresionante estudio de Gregory Pappas —que, en numerosos pasajes<sup>26</sup>, aclara cómo enfocar la vida y el saber moral desde un punto de partida experiencial—, la tónica general entre los estudiosos es bien distinta. Realizan brillantes análisis textuales, históricos y comparativos, proponen reconstrucciones ingeniosas de cómo sería la ética según tal o cual filósofo pragmatista y lanzan críticas punzantes a las limitaciones de las restantes tradiciones de pensamiento moral. Pero son escasos los ejemplos de autores que se esfuercen por explicar, *en*

---

<sup>23</sup> Cf. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 194-196, 1922 / NHyC 295-297.

<sup>24</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 138.

<sup>25</sup> Cf. S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

<sup>26</sup> Cf. por ejemplo G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 77 y 302 (en que habla de cultivar una cierta *ingenuidad* para el saber moral) o, también, 105 (donde muestra como el análisis reflexivo del reciclaje puede transformar la inicial estima negativa hacia esta práctica).

*acto*, cómo sería una deliberación específica, qué principios habría que tener en cuenta para mejorarla, el papel que podrían jugar ciertos hábitos concretos en la acción y la decisión o cómo orientar la vida más allá de las situaciones particulares bajo los auspicios del pragmatismo. Así, no es de extrañar su falta de difusión en el ámbito de la filosofía moral. Tratándose de la ética, y con todo lo difícil que pueda resultar la prueba, la clave del éxito de cualquier teoría es y *tiene que ser* eminente y fundamentalmente su puesta en práctica.

Hay otra causa que concurre en el olvido del pragmatismo en los tratados de filosofía moral que quizá sí proceda de la práctica. Y es que, aunque en la esfera privada uno tenga cierto margen de libertad, al final las elecciones tienen un coste que recae en el sujeto. Nos hacemos con lo que decidimos. Como lo expresó Scheler, “no hay ningún acto cuya ejecución no transforme también el contenido *de ser* de la persona misma, ni ningún valor de actos que no aumente o disminuya, eleve o rebaje o determine positiva o negativamente su valor de persona”. La persona humana no se comporta respecto a sus actos como una sustancia invariable respecto a sus propiedades o actividades variables. Es cierto, añadía Scheler, que la persona no se agota en un solo acto ni en la suma de todos ellos, pero en la medida que los actos buenos acrecientan “el *poder* respecto a los actos de la clase a que aquél pertenece”, se puede ver que “todo acto de importancia moral se remonta por esta vía [el del aumento de la virtud, entendida como fuerza o poder] hasta el ser y el valor de la persona misma para transformarla”<sup>27</sup>.

Este hecho de la vida moral es dramático y esperanzador a la vez, pues supone que siempre queda una posibilidad de darnos forma pero también que la responsabilidad última por cómo somos es nuestra. Los pragmatistas, es cierto, llamaron la atención sobre la importancia del entorno en la formación del yo, sobre todo a través de los hábitos que, en tanto se generan en la interacción del sujeto con el

---

<sup>27</sup> M. Scheler, *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* [1913-1916], VI, B, 4, ad 4 (en *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, 691-692).

medio, incorporan el mundo en la personalidad del agente, lo objetivo en lo subjetivo<sup>28</sup>. Pero no negaron la unicidad de cada persona y el modo íntimo en que se relacionan carácter y conducta, que llevó a Dewey a sostener que “la clave de una correcta teoría de la moralidad es el reconocimiento de la *esencial unidad del yo y sus actos*”<sup>29</sup>, tal que cada elección revela el sujeto que ya existe y forma el que va a existir. La imposibilidad de un ajuste acabado entre el agente y el entorno y la inconmensurabilidad de cada persona explican que sus elecciones puedan añadir novedad e imprevisibilidad a la interacción social. No obstante, si bien la incertidumbre es parte de lo que significa ser libre, no es algo que todos acepten con la misma alegría. En el nivel personal-existencial, tan frecuente es aspirar a la libertad como la aversión al riesgo. De ahí que, en situaciones críticas o fuertemente dilemáticas, las costumbres, la aprobación social y la tradición pesen tanto en nuestras vidas. Por no hablar, claro, de la vinculación de todo ello con la tradición religiosa que informa cualquier cultura y, en especial, las religiones personales, con su insistencia en que uno *podría* ser mejor de lo que es y la seguridad última que ofrecen acerca del destino del hombre si evita ciertas acciones y realiza otras.

Ahora bien, como reconocía Hilary Putnam en un conocido artículo y posterior libro<sup>30</sup>, puede que sea en este nivel existencial donde la filosofía moral pragmatista no ayude gran cosa (al menos, no la versión deweyana). Cuando uno siente la gravedad de ciertas decisiones en donde la propia individualidad se juega en hacer lo correcto, no hay mucho lugar para la experimentación ni para probar distintas alternativas a la luz de los efectos una vez que se ha elegido<sup>31</sup>. El mundo humano, para bien o para mal, no es tan plástico.

---

<sup>28</sup> Cf. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 38, 1922 / NHyC 66.

<sup>29</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 288, 1932 / TdlVM 178.

<sup>30</sup> Cf. H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2002, 259.

<sup>31</sup> En una línea similar, Elizabeth Anderson recuerda que Dewey apenas publicó sobre ética personal aplicada dada su convicción de que en el mundo moderno la ética tendría que estudiar los modos en que la sociedad puede organizarse (“Dewey's

Y la necesidad de encontrar sentido a la vida no se alivia sólo con acción social, como achacaron Reinhold Niebuhr y otros a la filosofía deweyana. ¿Significa esto que el pragmatismo en ética debe enmudecer cuando se trata de orientar las opciones personales?

Es posible, como admite Bernstein, que el análisis del yo sea la parte más débil de la obra deweyana, sobre todo si lo comparamos con el extenso tratamiento de este tema por otros pensadores. A cambio, Dewey sí era consciente de la finitud humana. No insistió, como los existencialistas, en el absurdo del mundo y el sinsentido de la existencia, sino en cómo enfrentarnos a ella y pensó que “el método de la inteligencia es nuestro mejor recurso y guía para vivir”<sup>32</sup>. Por otra parte, la crítica de Putnam se asienta en la premisa de que la ética deweyana es consecuencialista y, por tanto, no da cuenta de la importancia que hacer *lo correcto* puede tener en la vida de alguien. Sin embargo, Dewey criticó con rotundidad la reducción de la ética a cálculo utilitario al señalar que los deseos, impulsos y apetitos sólo pueden ser la base de la acción moral en una comunidad pequeña, donde la razón puede prever y comparar sus consecuencias y erigirlas en bien supremo<sup>33</sup>. Un escenario general extraño a las decisiones existenciales, en las que la escala es un factor secundario. Pero es que, además, las situaciones de tensión no se resuelven sólo con cálculo hábil y proyección imaginativa, ni se disuelven en una unidad de sentido más amplia. Siguiendo la muy persuasiva lectura de Pappas,

---

Moral Philosophy”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online]. Gabriel Bello, por su parte, duda de que la filosofía moral deweyana sirva en problemas éticos y políticos concretos, no sólo porque termina confundiendo lo deseado con lo deseable sino porque “su afán de reducir la moral a términos manejables y controlables le ha llevado a alejarla de los grandes problemas permanentes de la condición humana”, que nos enaltecen pese a ser insolubles (“El pragmatismo americano”, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética: 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989, 78). Contra ambos, cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, caps. 3 y 8.

<sup>32</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 211.

<sup>33</sup> Cf. J. Dewey, “Three Independent Factors in Morals”, *LW* 5: 281-282, 1930.

para Dewey el sujeto moral ideal *vive y experimenta* a fondo esa tensión, consciente de que la preocupación por quién es y va a ser *también* se da en una situación concreta y que es posible obrar y, a la vez, cuidar de intereses e ideales que trascienden el problema concreto al que nos enfrentamos.<sup>34</sup>

Entonces, si la tradición pragmatista cuenta con recursos para enfrentar incluso los dilemas éticos más agudos, ¿a qué puede deberse su falta de popularidad en filosofía moral? Como recuerda Michael Eldridge<sup>35</sup>, el pragmatismo no ha sido un rival importante en la competición entre el utilitarismo, la deontología y la ética de la virtud, las principales teorías éticas en disputa de la era moderna. Y no lo ha sido porque, en realidad, la teoría moral pragmatista no pretende suplantar a las otras (ver capítulo III, sección 1). Lo único que recomienda es tomar la experiencia moral tal como viene, con la incertidumbre, la presión social, el condicionamiento cultural y la espontaneidad en la aprobación y condena que le son propias. Y sugerir algunos caminos, como la adquisición de ciertos hábitos y la deliberación a partir de la proyección de lo experimentado, que harían la vida moral efectiva más rica y razonable. En ese sentido —y al igual que el pragmatismo es, en general, compatible con otros compromisos filosóficos, como se veía al final del capítulo IV—, adoptar la actitud ética pragmática es compatible con las principales teorías éticas. ¿Puede ser este otro motivo que explique la marginación del pragmatismo en el campo de la reflexión y la teoría?

La filosofía de Dewey puede ser un camino muy oportuno para apreciar la relevancia del pragmatismo en la vida moral y en la reflexión ética. Para ello, conviene entender el sentido en que puede ofrecer una teoría moral, por más peculiar y compatible que sea con otras. Atender a la experiencia presente, y aprender a través de ella,

---

<sup>34</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 138 y 210.

<sup>35</sup> Cf. M. Eldridge, "The Social Character of Obligation in Dewey's Pragmatic Ethics", en A. Kremer y J. Ryder (eds.), *Self and Society*, Central European Pragmatist Forum vol. 4, Rodopi, Amsterdam, 2009, 59.



*también* compensa en ética. En lugar de proponer un nuevo principio básico desde el que construir una teoría o un modelo de realización moral, en lo que queda de este capítulo y en el siguiente exploraremos selectivamente la obra de John Dewey para probar que la misma actitud experimental que opera y funciona con éxito en la ciencia puede trasladarse al terreno de la moral y la investigación ética. Esta operación no está exenta de críticas y de peligros, algunos de los cuales abordaremos.

Como sugiere Pappas, la ética es la clave para entender toda la filosofía deweyana<sup>36</sup>, que Dewey entendía como una tarea *moral*, a saber, la de ofrecer sabiduría con que dirigir la vida humana en sus distintos ámbitos de desarrollo. En este sentido, veremos que lo que el pragmatismo aporta a la ética es la invitación a considerar atentamente *cada* situación, la defensa de la imaginación para ensayar alternativas y divisar consecuencias, y la importancia de los hábitos para asegurar la continuidad entre experiencias e integrar en la vida del sujeto el conocimiento obtenido en la investigación. Sólo así, creía Dewey, el conocimiento pasaría a ser auténtica inteligencia *en acción*.

En esta visión general del quehacer filosófico en clave moral hay ya implícita una manera de ver la articulación de pensamiento y vida, una preocupación recurrente en la filosofía de la primera mitad del siglo XX. Pero, antes de abordar las consecuencias que esta forma de filosofar puede tener para la vida personal y social, quizá sea apropiado revisar la biografía de Dewey. Pues en ella se advierte que estas proclamas fueron algo más que ideas.

## 2 Perfil biográfico e intelectual de John Dewey<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 1, 7, 166, 251 y 259.

<sup>37</sup> Para un retrato vital más completo, la biografía de George Dykhuizen —profesor de Vermont que trató en persona al filósofo y entrevistó a conocidos y familiares— es una referencia obligada pues, además de las ideas, recoge momentos entrañables de la vida hogareña de los Dewey, detalla el desarrollo laboral y económico del filósofo, da cuenta de sus viajes, su distanciamiento de la religión o las defunciones

En el capítulo anterior no dudábamos en situar al pragmatismo en la estela de la Modernidad filosófica y política, y afirmábamos que el valor central que otorga este movimiento a la libertad de probar y experimentar ameritan su consideración como filosofía americana *perenne*. Sin desdoro de esto, es justo admitir que en su génesis hay también una preocupación por cierta deriva de la Modernidad que inspiró igualmente a la escuela fenomenológica en Europa.

En más de una ocasión Edmund Husserl lamentó la situación de crisis de las ciencias europeas tras la Ilustración y la consiguiente pérdida de confianza del hombre moderno en que la ciencia pudiera llevar a la verdad acerca del ser humano, del mundo y de Dios. Lo que había entrado en crisis era la racionalidad sobre la que se construyó la ciencia moderna, basada en una completa separación de naturaleza y espíritu y “manifiesta en el creciente abismo existencial entre las explicaciones del mundo científicas y teóricas y la conciencia vivida y cotidiana del mundo”<sup>38</sup>. Kierkegaard, Scheler, Heidegger, Ortega y

---

de familia y amigos (cf. *The Life and Mind of John Dewey*). Para conocer las circunstancias históricas que rodean el desarrollo del pensamiento de Dewey, son muy recomendables los volúmenes de Robert Westbrook (*John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 1991) y Alan Ryan (*John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Norton, Nueva York, 1995), así como el capítulo “John Dewey: From Absolutism to Experimental Idealism”, de Bruce Kuklick (en *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, Yale University Press, New Haven, 1985, 230-261). Para una aproximación panorámica al pensamiento de Dewey, es muy útil la voz “Dewey, John (1859-1952)”, de Richard Bernstein (en D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy. 2nd edition*, Thomson Gale, Detroit, 2006, vol. 3, 43-50). Igualmente aprovechables son las voces elaboradas por Thomas Alexander, Gregory Pappas, Larry Hickman, Tom Burke, Raymond Boisvert, Michael Eldrige y John J. Stuhr (en J. Lachs y R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, 175-195) y, en castellano, “Una presentación de John Dewey”, de Miguel Catalán (*Daimon. Revista de Filosofía*, 22 (2001), 127-134). Para esta sección —y, sobre todo, su apartado 2.2— me baso principalmente en la presentación de R. Westbrook, “The Making of a Democratic Philosopher: the Intellectual Development of John Dewey”, en M. Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, 13-33.

<sup>38</sup> K. Stickers, “Classical American Pragmatism and the Crisis of European Science”, *Pragmatism Today*, 4/1 (2013), 57.

Gasset o Habermas firmaron diagnósticos parecidos. De acuerdo a las ciencias, el mundo *real* no tiene nada que ver con lo que experimentamos de primera mano a través de los sentidos (por ejemplo, que la Tierra *no* se mueve y que *no* es un cuerpo físico), sino con un conjunto de movimientos, fuerzas, causalidades y formas geométricas matematizables.<sup>39</sup>

Esa pérdida de fe en la razón no ha provocado mengua alguna en el volumen ni en la producción de conocimiento científico. Pero, decía Husserl, sí acompaña a la sensación de desorientación del sujeto contemporáneo, que vive en un mundo que se le presenta incomprensible y donde las personas, anhelantes de sentido, se preguntan en vano *para qué* está la vida. Para superar la crisis de la ciencia europea, Husserl desarrolló el método genético de la fenomenología trascendental y sostuvo con él que las teorías y abstracciones científicas surgen del mundo de la vida.

Al otro lado del océano, la filosofía americana clásica (Emerson, Thoreau) también acusó esta deslegitimación de la experiencia directa del mundo. Y, en el caso de James y Dewey, se propuso llenar el vacío de significado producido por la imagen científica del mundo — y, con ello, reconquistar la unidad de pensamiento y vida— mediante la acción y la renovación del sentido estético de lo ordinario<sup>40</sup>. Ahora bien, ¿había en este empeño algo más que un reto intelectual o filosófico?

### 2.1 *Un apunte sobre pensamiento y vida en los pragmatistas*

Seguramente es una obviedad, pero hay hechos en las vidas de los filósofos que, adecuadamente contextualizados, revelan con

---

<sup>39</sup> Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* [1954], Crítica, Barcelona, 1991; *La tierra no se mueve* [1934], Editorial Complutense, Madrid, 2006, 24.

<sup>40</sup> K. Stickers, “Classical American Pragmatism and the Crisis of European Science”, 61.

sorprendente claridad tanto su temple personal como el tono de su obra. En 1867, Benjamin y Charles Peirce, padre e hijo, participaron como testigos expertos en el juicio por el testamento Howland, una disputa por el reparto de las ganancias tras la disolución de una empresa familiar ballenera. Debían determinar la veracidad de una firma en un manuscrito no oficializado y tras compararla con 44 muestras de la misma firma en distintos documentos, contabilizaron tantas coincidencias que concluyeron que era muy improbable que fuera la misma persona quien realizara la firma en el manuscrito en litigio y, por tanto, que la coincidencia seguramente era intencionada. Su testimonio fue muy controvertido. Como resume Menand, “a la gente no le gustaba la idea de que algo que era humanamente posible hacer fuera declarado inconcebible por la estadística”<sup>41</sup>. Con todo, destacan en este episodio varios aspectos del pensamiento de Peirce: su afán por atenerse a los resultados de la investigación, el rigor en el razonamiento probabilístico y —contrariamente a la reacción que suscitó el testimonio— la creencia peirceana en el azar, una fuerza que mantiene el universo en marcha y que disminuye a medida que van surgiendo hábitos, tanto en el mundo humano como en el natural. De ahí que, cuando en 1883 puso por escrito estas consideraciones, concluía que “el azar es indeterminación, es libertad. Pero la acción de la libertad surge dentro de la ley más estricta”<sup>42</sup>. El azar, esto es, permite la libertad humana, pero no convierte la acción del hombre en un sinsentido irracional.

La personalidad vacilante y la salud frágil de William James son conocidas. Como a muchos otros de su generación, a James le impactó *El origen de las especies* (1859) de Darwin, aunque a un nivel muy personal. Pues si se aceptaba la visión científico-mecanicista del mundo implícita en dicha obra, la propia vida se convertía en algo destinado, imposible de dirigir y, por tanto, el éxito o fracaso en la misma resultaba indiferente. Esto, unido a otros episodios de su vida, le sumió a principios de 1870 en una depresión de la que salió leyendo

---

<sup>41</sup> L. Menand, *El club de los metafísicos*, 183.

<sup>42</sup> C. S. Peirce, “Design and Chance”, *EP* 1: 222, 1883.

al filósofo francés Charles Renouvier y su encendida defensa del libre albedrío como capacidad de elegir lo que cada uno quiera pensar. Esto vivificó a James, que en un conocidísimo pasaje concluía que “mi primer acto de libre voluntad será creer en la libre voluntad”<sup>43</sup>. Esta actitud de creer pese a la escasez de evidencias sería la semilla de la ética de la creencia que años más tarde desarrollaría en *La voluntad de creer* (1896). Una actitud, según Taylor, con reminiscencias agustinianas<sup>44</sup> que ayuda a descubrir cómo son realmente las cosas en ciertos ámbitos de la vida —la confianza social, las relaciones personales— cuyas verdades se nos ocultan a menos que vayamos a por ellas y donde un hecho no puede aparecer del todo a menos que exista una fe preliminar en su aparición.<sup>45</sup>

¿Qué decir de John Dewey? Su vida fue tan larga que resulta difícil seleccionar algún episodio. Con todo, hay en su biografía un motivo recurrente, al menos para quien esto escribe. Los padres de Dewey le llamaron John en honor al hijo que habían perdido un año y medio antes del nacimiento del filósofo. El propio Dewey, que llegó a tener seis hijos en su primer matrimonio (más uno adoptado), atravesaría la misma situación en dos ocasiones: en 1894 y en 1904, cuando fallecieron sus hijos Morris, de dos años y medio, y Gordon, de ocho, en sendos viajes familiares a Europa. Si la muerte de Morris destrozó a los padres, la desaparición de Gordon fue especialmente dolorosa para la madre, que nunca llegaría a recuperarse del todo<sup>46</sup>. Años más tarde, y en un nuevo matrimonio, Dewey adoptó dos huérfanos de la II Guerra Mundial. Este rápido recuento revela, creo, dos aspectos importantes: primero, que el gusto de Dewey por los niños y el interés por su educación fue constante; y, segundo, que

---

<sup>43</sup> R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Little, Brown, Boston, 1935, I, 323.

<sup>44</sup> “No se entra en la verdad sino por el amor” (A. de Hipona, *Contra Faustum* [397], XXXII, 18 en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1993, vol. XXXI, 743).

<sup>45</sup> C. Taylor, “What is Pragmatism?”, 81-83.

<sup>46</sup> Cf. J. M. Dewey, “Biography of John Dewey”, en P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Tudor, Nueva York, 1939, 35.

Dewey experimentó en vida la precariedad de la existencia de la que habló en varios sitios<sup>47</sup>. La educación, de hecho, consistió para Dewey en inculcar una serie de hábitos que pudieran preparar al chaval para integrarse en y enfrentarse a un universo inestable.

La nueva concepción del mundo como un proceso sin terminar que se abría camino en el siglo XIX marcó profundamente la vida y el pensamiento de los autores pragmatistas<sup>48</sup>. En el caso de Dewey, le llevó a desarrollar una filosofía que procura tomar en serio la autoridad de la experiencia humana, aceptar en toda su extensión “el hecho de que las existencias sociales y morales se encuentran, como las existencias físicas, en un estado de cambio continuo y oscuro” y esforzarse por “determinar el carácter de los cambios que se están dando y darles alguna medida de dirección inteligente en los asuntos que más nos importan”<sup>49</sup>.

En todo caso, revisar su biografía es fascinante, pues la impresión que deja en el lector es que, realmente, su discurso acerca de la experiencia y la fe en sus posibilidades para orientar la existencia “caló” en su propia vida, hasta el punto de ayudarle a moldear su pensamiento y asistirle en situaciones delicadas<sup>50</sup>. Lo vemos a continuación.

---

<sup>47</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 42, 1922 / EyN 39; S. Fesmire, *Dewey*, Routledge, Nueva York, 2015, 19.

<sup>48</sup> Cf. S. Hook, *John Dewey. Semblanza intelectual* [1939], Paidós, Barcelona, 2000, 164.

<sup>49</sup> J. Dewey, “What I Believe”, LW 5: 271, 1930.

<sup>50</sup> Me refiero, claro, a la relación —extra-marital para algunos, casta para todo el resto— de John Dewey con la novelista de origen polaco Anzia Yezierska entre 1917 y 1918, un evento menor al que algunos han prestado atención con todo tipo de intenciones y que Robert Westbrook contextualiza debidamente —y desde la filosofía deweyana— en el capítulo 4 de su *Democratic Hope*.

## 2.2 *¿Filósofo por accidente? Personas y experiencias en la vida de John Dewey*

A grandes rasgos, conocer la vida de Dewey no es complicado. Su hija Jane dio las claves de su vida personal y familiar en una conocida nota biográfica y el mismo Dewey sintetizaba su trayectoria intelectual como un paso *del absolutismo al experimentalismo*, a la vez que resumía una y otra vez lo mejor de su pensamiento en respuesta a sus críticos<sup>51</sup>. Además, en EEUU fue y aún es una figura conocida, principalmente en su faceta de reformador pedagógico e impulsor de la educación progresista, criticado y ensalzado por pensadores a ambos lados del espectro político e incluso evocado en la cultura popular.

John Dewey nació a finales de 1859 en Burlington, la ciudad más grande de Vermont, uno de los estados de la zona de Nueva Inglaterra. Su padre era comerciante y su madre una mujer piadosa, nieta de un congresista, y el ambiente en que se crió era el propio de una pequeña comunidad rural. Tras graduarse en la Universidad de Vermont en 1879, donde empezó a desarrollar un interés por la filosofía y los asuntos sociales, pasó tres años como profesor de escuela hasta que ingresó en la Universidad Johns Hopkins, donde se doctoraría en 1884 con una tesis sobre Kant dirigida por George S. Morris. De ahí pasó a Michigan siguiendo a su director de tesis, llegó a dirigir el departamento de Filosofía tras la muerte de Morris y permaneció hasta 1894 —si no se cuenta el curso 1888-1889, en que fue profesor de la Universidad de Minnesota. Los diez años siguientes de su vida transcurrieron en la recién inaugurada Universidad de Chicago, dentro de la cual fue director del departamento de Filosofía, Psicología y Pedagogía. Se marchó de esa institución tras una amarga desavenencia con el rector acerca del papel de su esposa, Alice, en la administración del *Laboratory School*<sup>52</sup> que Dewey había erigido para poner en funcionamiento su filosofía educativa. Y terminó en la Universidad de Columbia, en Nueva York, donde permaneció desde 1905 hasta su jubilación en 1929.

---

<sup>51</sup> Cf. S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, Lancaster Press, Lancaster, 1977.

<sup>52</sup> Cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 110-114.

Dar cuenta de los avatares de su vida en cada etapa alargaría innecesariamente este capítulo, y a las fuentes mencionadas remito al lector interesado. Sin embargo, hay un dato significativo que permite comprender bien la imbricación de vida y pensamiento en la obra de Dewey. Puede que fuera por su talante dubitativo, pero el caso es que, cuando escribe su autobiografía, Dewey se reconoce más influido por personas y situaciones que por los libros<sup>53</sup> y, algunos años más tarde, cuando explicaba su filosofía democrática, también vino a decir que la fe en la democracia no la dedujo de ningún axioma o teoría sino que la bebió del entorno en que creció.<sup>54</sup>

No es nada aventurado, por tanto, sostener que su pensamiento fue moldeado por sus experiencias y así, de hecho, son varios los estudiosos que mencionan los acontecimientos que destacarían sobremanera en la formación de su pensamiento democrático y su personalidad como reformador social. La coincidencia en los relatos de Sidney Hook, Richard Bernstein y Robert Westbrook es indicativa de cuáles serían esos momentos<sup>55</sup>, que resumimos en cuatro “posos”.

Estaría, en primer lugar, el poso de Nueva Inglaterra en la infancia y juventud de Dewey, que aprendería de allí la importancia de una comunidad más o menos cohesionada, educada y respetuosa de los derechos (aunque también de allí absorbió el dualismo puritano entre el ser y el deber ser, que se pasó toda la vida rechazando).

A continuación, encontramos el poso de Michigan, donde conoció a su esposa, Alice Chipman —la primera en atraer su atención hacia los

---

<sup>53</sup> Cf. J. Dewey, “From Absolutism to Experimentalism”, *LW* 5: 155, 1930 / *AF* 22. A Sidney Hook también le confesaría lo que debía su propio pensamiento a determinados hombres y mujeres reales que intentaron comprender su propia experiencia sin el lenguaje técnico de la tradición filosófica (cf. “John Dewey — Philosopher of Growth”, *The Journal of Philosophy*, 56/26 (1959), 10).

<sup>54</sup> Cf. J. Dewey, “Creative Democracy: The Task Before Us”, *LW* 14: 227, 1939 / *LyAS* 202.

<sup>55</sup> Cf. S. Hook, *John Dewey. Semblanza intelectual*, 20-23; R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 63-82; R. Westbrook, “The Making of a Democratic Philosopher”, 21-30.



problemas ordinarios de los seres humanos—, donde bebió el espíritu del Medio Oeste —una tierra recién conquistada, en que los hábitos sociales apenas se habían formado y donde todo estaba por hacer— y, sobre todo, donde entró en contacto con el populismo radical de la mano de Franklin Ford, un periodista itinerante que —hartado de la dependencia de la prensa de los anunciantes— quiso fundar un periódico que analizara las tendencias sociológicas que explican los hechos dispersos recogidos en la prensa ordinaria. Aunque el proyecto finalmente no salió, del encuentro con Ford aprendió Dewey que las ideas deben explicar los hechos de la vida social y generar teorías para comprender la cultura del momento y confirmó que la filosofía debe atender a las preocupaciones mundanas del ser humano y ayudar a hacer de toda forma de acción algo más inteligente y razonable.<sup>56</sup>

El tercer poso en su pensamiento, el de Chicago, se trasluce en la convicción de que se aprende actuando. Cuando llegó allí, Chicago era el prototipo de la América industrial, una ciudad en ebullición donde se dio un rápido aumento de la población y la vida urbana, y en la que —según la imagen popular— emprendedores rapaces y políticos corruptos se enfrentaban a reformadores visionarios por el control del destino de la ciudad<sup>57</sup>. En Chicago fue donde Dewey se erigió en defensor de la reforma educativa, que buscó poner en práctica por dos caminos distintos.

---

<sup>56</sup> Cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 71-72.

<sup>57</sup> Por supuesto, la historia de finales del XIX y principios del XX en Estados Unidos es algo más compleja que la dialéctica entre empresarios avariciosos y políticos limitados en su capacidad de regulación, un esquema reinante en la historiografía y popularizada en la figura de los *robber barons* de Matthew Josephson (discípulo de Charles Beard, historiador de sensibilidad pragmatista) en la obra homónima publicada en 1934. A ojos de sus lectores, la historia de Josephson venía a respaldar la intervención del gobierno para atajar la Gran Depresión de los años 30. En su vertiente económica, muchos de estos relatos sobre el cambio de siglo abundan tanto en *lo que se ve* —la formación de monopolios y sindicatos, las huelgas y revueltas, el trabajo infantil, la pobreza, la inmigración y el hacinamiento— que apenas dejan lugar para *lo que no se ve* —la inmensa creación de riqueza en ese período, el esfuerzo y la creatividad empresarial de varios industriales, el aumento de oportunidades de trabajo, la bajada de precios y la mejora de los productos, etc.

Uno de ellos fue la participación en la Hull House de Jane Addams, una sede originalmente establecida para acoger inmigrantes que, con el tiempo, fue lo más parecido a una universidad para trabajadores, un lugar de discusión de asuntos sociales, de reunión para sindicatos y, sobre todo, de forja de amistades congregadas en torno a la reforma social. Del tiempo que pasó allí dando charlas, Dewey extrajo la reivindicación de los lazos de amistad contra el individualismo creciente del desarrollo capitalista y un inesperado optimismo, pues el contacto directo con los hechos y las injusticias concretas de una sociedad industrial desarrollada no le llevaron sino a seguir pensando en cómo promover *en esa sociedad* una comunidad democrática de individuos creativos.

El otro fue la creación del Laboratory School dentro la Universidad de Chicago, que pretendía inculcar las virtudes de la creatividad individual, la iniciativa, la participación y la cooperación — todas ellas necesarias para una democracia sana— que el desarrollo industrial parecía socavar de una forma sistemática. El tipo de educación que allí quiso poner a prueba —no centrada en el currículo ni en el niño sino en el profesor, que debía dirigir las actividades de los alumnos para que fueran ellos quienes, investigando, aprendieran— buscaba desarrollar en los discentes el carácter que les permitiera alcanzar su realización como miembros plenamente participativos de una sociedad democrática, para lo cual debían abandonarse los métodos individualistas y organizar la clase como una comunidad de cooperación y aprendizaje.<sup>58</sup>

El último poso en su pensamiento fue Nueva York, de donde aprendió el valor de testear sus ideas pensando en el conjunto de Estados Unidos —de estos años viene su filosofía social y política madura— y donde instó a la colaboración de científicos y filósofos. De esta época viene también su renombre como figura e intelectual público, pues prácticamente no hubo tema de importancia social al que Dewey no prestara atención ni críticos de su pensamiento a los que no

---

<sup>58</sup> Cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 92-98.

replicara<sup>59</sup>. Promovió la fundación de un tercer partido político y fue parte activa en la creación de distintas asociaciones e iniciativas a favor del voto femenino o la libertad académica. Se posicionó a favor de la entrada de los Estados Unidos en la Gran Guerra —lo que le acarreó y le ha seguido acarreando severas críticas tanto de sus enemigos como de sus correligionarios— y sólo con la II Guerra Mundial bien empezada apoyó la intervención contra Japón. Viajó a China, Japón, Méjico, Rusia, Turquía y Sudáfrica cuando fue invitado para conocer sus sistemas educativos y proponer mejoras. Presidió el comité encargado de juzgar a Trotsky en Méjico<sup>60</sup>. Participó en el debate sobre las políticas migratorias proponiendo una mayor apertura hacia las comunidades del Este de Europa. Y defendió el derecho a la libertad de prensa.

Por todo ello, como puede entenderse, acercarse al pensamiento de un filósofo, educador, reformador y demócrata radical como John Dewey tiene numerosas ventajas y unos cuantos inconvenientes. Entre los últimos, está la amplitud de su obra —reunida en treinta y siete volúmenes que, además de sus libros, contienen más de setecientos artículos publicados en más de ciento cuarenta revistas— junto con la peculiaridad de su prosa, a veces sencilla (*La reconstrucción de la filosofía*), a veces altamente especulativa (*El arte como experiencia*, *La experiencia y la naturaleza*), pero que en todo caso requiere un cierto grado de familiarización con su modo de articular pensamientos y los adversarios no siempre explicitados con los que muchas veces contrasta sus ideas.

La ventaja de su filosofía es que, a diferencia de la de Peirce, es más accesible porque su unidad orgánica y sistemática es más fácil de captar, lo cual hace de Dewey una figura más amable de estudiar aunque más trabajosa dada la inmensidad de su obra publicada. Por

---

<sup>59</sup> Cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 124-135

<sup>60</sup> Un excelente relato de este episodio, su contexto y pormenores, lo puso por escrito uno de los asistentes a dicha audiencia, el novelista James T. Farrell, “Dewey in Mexico”, en S. Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, Nueva York, 1950, 351-377.

influencia de Hegel, Dewey se esforzó en construir un genuino sistema de pensamiento —algo que logró en mucha mayor medida que Peirce— en una época en que este empeño ya empezaba a cuestionarse<sup>61</sup>. Asumiendo, en líneas generales, que la filosofía es un intento sistemático de aplicar la inteligencia a toda la variedad de prácticas humanas y que la democracia es condición previa para ello y expresión social de la inteligencia, el pragmatismo de Dewey —que, a principios de 1940, ya había completado un gran sistema de metafísica, lógica, psicología, epistemología, ética, estética, política y teología— aparece como una filosofía sistemática enraizada en el naturalismo darwiniano, en donde el dato filosófico fundamental es la actividad de las criaturas vivientes interactuando con distintos factores y materiales específicos en sus entornos.<sup>62</sup>

Según Morgenbesser, Dewey “deseaba que los filósofos se embarcaran en una reconstrucción de su cultura que fuera racional y que revelara la inteligencia en acción”<sup>63</sup>. Y cabría decir que deseaba que lo mismo ocurriera con el conjunto de los seres humanos, dada su firme convicción de que cualquier persona con capacidad crítica y reflexiva (y no sólo los filósofos) podría —y, urgido por la situación, en algunos casos debería— hacerse cargo de los problemas que ocupan a la filosofía<sup>64</sup>. No se trata, con todo, de una reconstrucción

---

<sup>61</sup> Por ejemplo, por Franz Brentano, quien ya en 1874 escribe que la tarea de la filosofía es adentrarse en su campo mediante la observación y no mediante la oferta de una concepción perfecta del mundo. Cf. F. Brentano, *Las razones del desaliento en la Filosofía* seguido de *El porvenir de la Filosofía* [1874, 1892], Encuentro, Madrid, 2010, 7.

<sup>62</sup> Cf. R. Talisse y S. Aikin, “Introduction”, en R. Talisse y S. Aikin (eds.), *The Pragmatism Reader*, 2 y 7-8; J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 129, 1920 / *RdlF* 111.

<sup>63</sup> S. Morgenbesser, “Introduction”, en *Dewey and his Critics*, ix.

<sup>64</sup> Esta idea de que la filosofía no es patrimonio exclusivo de los filósofos, y que su ejercicio está abierto a todos los hombres es una constante durante el siglo XX, en que lo defendieron pensadores tan distintos como Karl Jaspers (*La filosofía: desde el punto de vista de la existencia* [1949], Fondo de cultura económica, México D.F., 1973, 8, 13 y 121), Josef Pieper (“¿Qué significa filosofar?” [1948], en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, 133-135, 137, 145), Antonio Gramsci

arbitraria o gratuita, sino exigida por las circunstancias. La propia obra de Dewey es testimonio elocuente del modo en que el devenir histórico obliga a repensar los significados de nuestras intuiciones más queridas, como llegó a reconocer Carl Schmitt —jurista en las antípodas ideológicas de Dewey, aunque probablemente complementario en su visión de lo político<sup>65</sup>— al elogiar el estudio de la situación social concreta de América que Dewey llevó a cabo como “respuesta crítica ante la experiencia del desajuste entre las nuevas realidades sociales de la economía industrial y los ideales políticos tradicionales de la democracia americana”<sup>66</sup>.

Esta seguridad de filosofar instado por una circunstancia que abarca más que lo filosófico no es algo exclusivo de Dewey. Por poner un ejemplo coetáneo a nuestro autor, Hannah Arendt también aseguró que sus ejercicios de comprensión nacían del afán por analizar y soportar la carga que los acontecimientos históricos nos han legado. Entender la originalidad del pensamiento deweyano pasa, entonces, por acercarse al modo en que concebía la filosofía, para lo cual es instructivo contrastarla con el modo tradicional de entenderla y practicarla. De ello nos ocupamos en la siguiente sección.

---

(“Filosofía e historia” [c.1932-1935], en *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 422) o el papa Juan Pablo II (encíclica *Fides et ratio*, n30, 1998), entre muchos otros.

<sup>65</sup> Cf. E. R. Bodde, “The Fascist and the Democrat: Crisis of the Political in Dewey and Schmitt”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 55/3 (2019), 228-253.

<sup>66</sup> J. M. Esteban, “Pragmatismo consecuente. Notas sobre el pensamiento político de John Dewey”, *LyAS* 19. Si el viejo liberalismo cifraba su ideal en la libertad de la toma de la tierra de los pioneros de la frontera, un mínimo realismo obligaba a aceptar que este ideal se hallaba ausente en la democracia existente a principios del siglo XX, en que la libertad política había quedado reducida a la libertad para votar. Por eso, creía Dewey, era necesario resituar los valores liberales —e irrenunciables— de libertad, igualdad y primacía de la persona en el nuevo contexto y volver a discutir las formas de promover una participación social efectiva.

### 3 La concepción de la filosofía en Dewey

Tradicionalmente, se dice que la filosofía es la *ciencia de la totalidad de las cosas*, y se añade *por sus causas últimas adquirida a la luz de la razón*. Se trata de una definición ampliamente aceptada en la comunidad filosófica y avalada a lo largo de la Historia por la mayoría de corrientes de pensamiento. Ahora bien, si esto es así, si la filosofía es o, mejor dicho, puede ser ciencia de *todo* lo que hay, ¿por qué, *de facto*, hay realidades ante las cuales el filósofo deja de pensar?

Es un hecho constatable que en problemas de física avanzada o de ciencias de la vida, pero también en economía, geoestrategia o política internacional, el filósofo suele responder antes como ciudadano —con prejuicios e ideas hechas— que como un pensador que procura buscar y comprender las causas de lo que acontece.

La complejidad de ciertos asuntos o la falta de tiempo suelen excusar el inicio de la reflexión filosófica. Lo cual resulta calamitoso cuando se trata de pensar los asuntos que más nos importan, a saber, aquellos que tocan los aspectos morales, sociales y políticos de nuestra convivencia que a todos nos afectan<sup>67</sup>. No obstante, la frecuencia con la que filósofos e intelectuales desisten de entrar en ciertos debates<sup>68</sup>, dejando su resolución en manos de especialistas, no hace más que socavar el primer supuesto. Dicho de otra manera, si resulta que hay ciertas zonas de la realidad a las que, de hecho, la filosofía no accede, la pregunta es inevitable: ¿es la filosofía ciencia de *todo* lo que hay? ¿Hasta dónde puede llegar la indagación filosófica? La encrucijada es alarmante. O bien la filosofía *no* es ciencia de todo lo que hay (pues, en efecto, hay aspectos de “lo que

---

<sup>67</sup> Cf. M. Lynch, *La importancia de la verdad*, 107-108.

<sup>68</sup> Sobre todo, en aquellos “cuyo conocimiento exige un juicio más o menos reflexivo, que no sale meramente de la comprobación de datos” (J. J. Sanguinetti, “Verdad, relativismo, fundamentalismo”, en O. H. Beltrán et. al. (eds.), *Contemplata aliis tradere: miscelánea homenaje al profesor Juan R. Courrèges en su 75º aniversario*, Dunken, Buenos Aires, 2007, p. 81).

hay” para los que enmudece). O bien hay zonas de la realidad humana donde el discurso filosófico es irrelevante.

Sin embargo, hay algo en la mente o el espíritu del filósofo que se resiste a aceptar este callejón sin salida y le impele a combatir el supuesto de que la filosofía *no* es ciencia de todo lo que hay. También en la mente de Dewey, que en su madurez había llegado a la convicción de que quizá el filósofo no debiera esmerarse en resolver problemas sino, más bien, en

llegar a una formulación clara y con sentido de cuáles son los problemas que deben enfrentarse: de dónde surgen y dónde se localizan. Este es un asunto en el cual es posible para los filósofos hacer buena su pretensión de ir por debajo de la superficie, de ir por debajo de los modos en que aparecen las cosas. Quizá el filósofo pueda volverse pretencioso, pero no es tan fácil exagerar la importancia de obtener una idea moderadamente clara y distinta de cuáles son los problemas que subyacen en los males y dificultades que experimentamos *de hecho*; esto es, en la vida *práctica*. Tampoco es posible, creo, exagerar el aprendizaje intelectual e incluso la excitación que acompañan al empeño sistemático por traducir nuestros males y problemas prácticos en términos intelectuales, para que así puedan desarrollarse planes y someterse a investigación inteligente como condición para llevar a cabo medidas correctivas.<sup>69</sup>

No es menor la tarea del filósofo. Al fin y al cabo, toda realidad humana —ya se presente en la vida como una oportunidad o un obstáculo para el crecimiento— pide ser explicada y comprendida. También, si nos atenemos al tema de este capítulo y del siguiente, las teorías morales, las “políticas y propuestas de acción social”, que “deberían tratarse como hipótesis de trabajo, abiertas a la investigación empírica, más que como programas a los que adherirse

---

<sup>69</sup> J. Dewey, “John Dewey Responds”, *LW* 17: 85, 1950.

rígidamente”<sup>70</sup>. Tal como solía repetir Hilary Putnam evocando a Dewey, la aplicación de la inteligencia a los problemas morales, sociales y políticos *es en sí misma una obligación moral* para la que la mayoría de la gente posee la competencia necesaria. Y, desde luego, es una obligación que forma parte de la responsabilidad del filósofo, en tanto que adentrarse con las armas del pensamiento crítico en la variedad de problemas que se presentan en la escena pública es el modo específico que tiene el filósofo de responder a la provocación de la realidad y los avatares de la vida diaria. Hay otros modos de responder a estas dificultades (tradición, creencias inexaminadas, odios y simpatías), pero no son lo que propiamente constituyen el método filosófico, basado en la observación, la experiencia, la argumentación y el debate caracterizado por la finura del análisis y el rigor del matiz.

Precisamente porque le interesa la totalidad de lo que hay, la filosofía está cargada de una ambición que le capacita para ejercer la crítica más radical, en primer lugar, por la fuerza de su mirada no parcelada sobre la realidad y, en segundo lugar, debido a “la distancia que le permite formular sus críticas de modo que configuren una teoría”<sup>71</sup>. Ahora bien, si esto es así, ¿qué puede decir un filósofo sobre

---

<sup>70</sup> M. Festenstein, “John Dewey: Inquiry, Ethics, and Democracy”, en C. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 89; Cf. J. Dewey, “The Future of Liberalism”, *LW* 11: 293, 1935 / *LyAS* 125.

<sup>71</sup> D. Innerarity, *La sociedad invisible*, 42-43. La importancia de este aspecto *teórico* del pensamiento la ha expresado bellamente Byung-Chul Han al decir que la teoría “es una decisión primaria, primordial, que dictamina qué es pertinente a algo y qué no lo es, qué *es* y tiene que *ser* y qué no”, una decisión esencial que “trasciende la positividad de lo dado y hace que esto, de pronto, aparezca bajo otra luz”. Su valor para la vida reside, justamente, en que “la teoría *aclara* el mundo antes de explicarlo” (*La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014, 74-75). Los pragmatistas serían más propensos a subrayar la imbricación de la teoría en la práctica, más que su distancia. Pero, al final, el valor de la teoría tiene mucho que ver con su capacidad de abstraer, pues “la despersonalización de las cosas de la experiencia corriente” que se da en la teoría es “la causa principal de su repersonalización en nuevos y más fructíferos modos de práctica”. En otras palabras, la teoría es lo más práctico. De ahí la paradoja de que cuanto más abstractos son sus objetos y “más imparcial e impersonal es la teoría, más práctica resulta”, pues más abierta está a que



política exterior que tenga genuino valor *filosófico* y, sobre todo, humano? ¿Y sobre la globalización? ¿Y la inmigración? ¿Puede pronunciarse *filosóficamente* sobre los últimos avances científicos? ¿Cabe hablar *como filósofo* sobre tributación y fiscalidad?

John Dewey pensaba que sí. Pero entender su perspectiva exige tener en cuenta dos rasgos de la empresa filosófica que, según Dewey, son prescriptivos y reparar en una nota más general acerca del estilo con que ejerció la filosofía.

### 3.1 Via media

La nota general tiene que ver con el modo en que Dewey practicaba la filosofía, el cual, para Kloppenber, sitúa a nuestro autor en la estela de los filósofos de la *via media*. Se trata esta de una expresión tomada de John Henry Newman que Dewey aplicó a James —quien habría encontrado una *via media* entre la ciencia natural y los intereses e ideales de la moral y la religión<sup>72</sup>— y, en cierta manera, también a sí mismo.

Pero lo cierto es que la mención a este modo de hacer filosofía aparece en un montón de sitios de su obra. Sin ser exhaustivos, lo expresa cuando propone mirar las herramientas y artefactos como material bruto forjado con un propósito y, por ende, como ejemplo de que los rasgos lógicos ni tienen pre-existencia ontológica ni son enteramente mentales o subjetivos<sup>73</sup>. O cuando enuncia un concepto de fuerza que media entre el rechazo total a la violencia como mal y la glorificación de la fuerza<sup>74</sup>. Y también cuando sostiene que el énfasis que su teoría de la experiencia pone en la situación es “una *via media*

---

pueda ser adoptada y revisada por cualquiera (J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 82, 1915).

<sup>72</sup> Cf. J. Dewey, “William James”, *LW* 6: 96, 1910.

<sup>73</sup> Cf. J. Dewey, “The Logic of the Judgments of Practice”, *MW* 8: 67-68, 1915.

<sup>74</sup> Cf. J. Dewey, “Force, Violence, and Law”, *MW* 10: 212, 1916.

entre el pluralismo extremo atomista y los monismos que consideran en bloque el universo”<sup>75</sup>.

En definitiva, se trata de un modo de filosofar que subraya la superioridad de la experiencia vivida como base para el conocimiento, repiensa la relación entre individuo y sociedad<sup>76</sup>, preconiza la centralidad de las virtudes morales y sociales en la política<sup>77</sup> e incluso se atreve a mediar en el conflicto metafísico entre ciencia y religión. Dewey, James y otros tantos filósofos de la *via media* aceptaban la incertidumbre del conocimiento devenida del choque entre ciencia y religión sin volverse hacia filosofías de la fuerza o sucumbir a la desesperación<sup>78</sup>. Seguramente porque, por razones pragmáticas, el filósofo pragmatista puede

*tolerar* la (aparente) contradicción de los argumentos opuestos presentados por los distintos ‘extremistas’, y usar esos mismos argumentos para combatir ambos extremos, aunque sólo por un período de tiempo restringido, hasta el fin de la investigación dialéctica y la emergencia de la vía media deseada. Esto es así porque

---

<sup>75</sup> J. Dewey, “Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder”, *LW* 14: 29, 1939.

<sup>76</sup> Así, por ejemplo, para Dewey es más real la comunidad (que no se ve) que el individuo independiente (y visible), y también es más real la comunidad que la masa o colección de individuos asociales (cf. M. Catalán, *La ética de la democracia*, 44).

<sup>77</sup> Para Dewey, la política consiste en la dirección inteligente de los asuntos sociales, que no pasa ni por la solución tecnocrática o epistocrática ni tampoco por la solución autoritaria y populista, cuanto más bien por el deber de cultivar en los ciudadanos “hábitos de suspensión de juicios, de indagación, de búsqueda de pruebas concluyentes, de discusión antes que de prejuicio, de observación antes que de idealización convencional, de participación antes que de conformismo mediocre e indiferente” (J. C. Geneyro, *La democracia inquieta*, 151).

<sup>78</sup> Cf. J. T. Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, 10.

las creencias y argumentos que los apoyan son, para el pragmatista, cosas y hábitos dinámicos y cambiantes, procesos más que estados.<sup>79</sup>

No es exagerado afirmar que los escritos de Dewey estaban imbuidos por este espíritu de *via media*<sup>80</sup>. Da igual que traten acerca de la libertad, de la verdad, del liberalismo, la individualidad, la democracia, la función del juicio, el currículum educativo o la psicología humana. El esquema argumentativo que subyace en ellos tiene una configuración parecida, una dialéctica muy sofisticada que aspira a vincular distintas ideas y posturas entre sí concediéndoles su parte de razón pero que no deviene en hegelianismo por dos motivos.

---

<sup>79</sup> Cf. S. Pihlström, “Seeking the Middle Way in Pragmatist Philosophy of Religion: Two Case Studies of the Ethical Grounds of Metaphysics in Pragmatism”, *Cognitio*, 11/1 (2010), 106.

<sup>80</sup> También en teoría moral. Resulta muy sugestiva la propuesta de Pappas de considerar el equilibrio o la proporción (*balance*) como ideal normativo en la ética de Dewey así como, más generalmente, en su filosofía. En un mundo como el nuestro, donde lo precario y lo estable aparecen mezclados en toda experiencia —y, por tanto, en todas las cuestiones que debería abordar la filosofía—, la tentación de acudir a los extremos es constante. Por ejemplo, determinando qué lado de la oposición es ontológicamente primario: el hecho o el valor, la sociedad o el individuo, la unidad o la diversidad, el orden o la espontaneidad, la permanencia o el cambio, lo cognitivo o lo emocional, la voluntad o la imaginación, la acción o la contemplación, el juego o el trabajo, el producto o el proceso, el carácter o la conducta, lo debido o lo apetecido... “La proporción”, escribe Pappas, “es una característica de la actividad ideal, de la personalidad moral ideal y de la comunidad ideal” pero “no es algo que se logre para todo tiempo o que anteceda al esfuerzo y la experimentación humanas”. No es un término medio ni equidistante, ni tampoco la simple moderación de los extremos. Es más, no es seguro que pueda alcanzarse en toda situación ni que el mismo ideal no exija, en determinadas circunstancias, adoptar uno de los extremos. “Dewey sólo afirma que una proporción entre nuestros haceres y padeceres, medios y fines, etc. es la condición óptima para afrontar las situaciones moralmente problemáticas” (G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 172 y 182). Con la salvedad, eso sí, de que adoptar irreflexivamente un extremo es prácticamente seguro que suscite la reacción hacia el extremo contrario, como se ve en la sucesión de ciertos sistemas en la historia de la filosofía, en los vaivenes de la opinión pública o en los ciclos políticos de las democracias contemporáneas.

Primero, porque la propuesta deweyana en cada una de estas áreas no aparece como solución superadora ni mucho menos como una verdad definitiva, dado el carácter emergente de la realidad y de realidades como el significado, el conocimiento, los criterios morales o incluso la democracia. Instancias todas cuya emergencia procede de su dependencia de una historia y un contexto, y que surgen como fruto del esfuerzo inteligente de las personas “por funcionar en un entorno incierto, precario y cambiante” en el que la función del pensamiento “no consiste en captar el orden del ser más allá del cambio sino participar eficazmente en y a través de los procesos de cambio”<sup>81</sup>.

Y, segundo, porque si bien Dewey pensaba que la tarea del filósofo consistía en pensar el propio tiempo, no creyó que la filosofía fuera “sólo la expresión intelectual de lo que se encuentra implícito en el conjunto de una civilización en un cierto estadio de su desarrollo” sino que le competía también “dar forma a la dirección que toma la civilización”<sup>82</sup>. Como puntualiza Hook, con el paso de los años Dewey se distanció de Hegel y, más que ver la razón como estructura de la realidad, entendió que la razón marca de verdad una diferencia cuando se presenta como inteligencia de la acción a la luz del contexto y de sus efectos.<sup>83</sup>

Este modo de filosofar refuerza la visión del pragmatismo como método —apuntada ya en varios lugares de esta investigación doctoral—, pero un método, eso sí, para filósofos. Por más que su filosofía buscara un impacto general y pretendiera devolver el pensamiento a las perplejidades humanas fundamentales de las que nació<sup>84</sup>, lo cierto es que técnicamente Dewey fue un filósofo de

---

<sup>81</sup> J. Gouinlock, “Dewey: Creative Intelligence and Emergent Reality”, en S. Rosenthal, C. Hausman y D. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Urbana, 1999, 227.

<sup>82</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 44.

<sup>83</sup> Cf. S. Hook, *John Dewey. Semblanza intelectual*, 26.

<sup>84</sup> Cf. A. M. Faerna, “Introducción”, en J. Dewey, *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 12.

filósofos<sup>85</sup>, en constante diálogo con la tradición que le precedía y con los debates académicos de su tiempo, si bien inspirado siempre por la idea de transformar la filosofía en auténtica *sabiduría práctica*.

La filosofía deweyana no derivó en puro hegelianismo, decíamos, pero eso no significa que Dewey no tuviera en Hegel una referencia fundamental a la hora de concebir la empresa filosófica. En más de una ocasión, el propio Dewey se refirió al *bacilo hegeliano* en el fondo de su pensamiento como un ansia de unificación y reconciliación que le condujo a ver los hechos y las ideas, lo objetivo y lo subjetivo, la necesidad y la espontaneidad, lo material y lo espiritual, lo divino y lo humano como objetivaciones, facetas o constructos de un mismo proceso.<sup>86</sup>

Es cierto que Dewey era consciente de que una filosofía sólo es práctica y “generativa” —esto es, que mueve a comprender el mundo y orienta la acción en relación con los bienes humanos— a causa de sus exageraciones selectivas y sus eliminaciones<sup>87</sup>. Y también lo es que resulta difícil conciliar esta convicción con la tendencia a la síntesis en Hegel. Pero quizá no lo sea tanto si atendemos al modo en que Dewey leyó a Hegel —como un pensador historicista, funcionalista, instrumentalista e interesado en la aplicación práctica de su obra— y al poso que dicha lectura dejó en su *forma mentis*. Siguiendo a Good, el depósito hegeliano en Dewey aparecería fundamentalmente en la concepción de la filosofía como proceso educativo (*Bildung*) dentro del cual no se aspira a “superar” las contradicciones y los opuestos, sino más bien a verlos como ítems necesarios para el crecimiento y la reunificación del individuo y la cultura. Más que la unidad en la diversidad, entonces, Dewey aspiraría

---

<sup>85</sup> Cf. S. Hook, “Preface”, en S. Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, v.

<sup>86</sup> Cf. J. Dewey, “From Absolutism to Experimentalism”, *LW* 5: 153, 1929 / *AF* 20; carta a William James, marzo 1903, en R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, II, 522-523.

<sup>87</sup> Cf. J. Dewey, “Philosophy and Civilization”, *LW* 3: 7, 1927.

a encontrar la diversidad como el crecimiento de la unidad<sup>88</sup>. Seguramente, esto es lo que mejor explica el espíritu de la *via media*, ese afán por identificar lo valioso de cada postura filosófica que preside los análisis más fructíferos que Dewey llevó a cabo de las grandes cuestiones de la filosofía.

### 3.2 Continuidad (entre ciencia, filosofía y sociedad)

Al comenzar esta sección, se indicaba que, según Dewey, hay dos rasgos o características que la filosofía como saber —y no sólo la suya— debería hacer suyas. El primero de ellos es que, para Dewey, la investigación que comporta la empresa filosófica es muy similar a tantas otras (del segundo nos ocupamos en el siguiente apartado). Hay una continuidad nítida entre nuestros esfuerzos en filosofía, en ciencias naturales, en política, en derecho o en economía. Y esto es así porque en toda ciencia el punto de partida es —o, mejor, debería ser— la experiencia común y las verdades comúnmente aceptadas, y no el conjunto de principios teóricos que alberga cada ciencia particular. Igualmente, para Dewey la filosofía no consiste en descubrir o justificar verdades sino en comprender su significado y poder transformador de la vida cotidiana, o sea, sus consecuencias.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. J. Good, “Dewey’s “Permanent Hegelian Deposit”: A Reply to Hickman and Alexander”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44/4 (2008), 580. En una línea parecida, Jim Garrison ha insistido en que Dewey ofrece una visión de la filosofía “como educación” basada en: la adquisición de *hábitos* para enriquecer la experiencia; el reconocimiento de que el *entorno* facilita o dificulta el aprendizaje y que es necesario operar sobre él; la convicción de que el propósito de la educación es el *crecimiento* (a nivel biológico, del juicio y de la experiencia); la necesidad de dominar la *comunicación* para convertir los objetos de la experiencia cotidiana en cosas con significado; y, por último, la *democracia* como ideal social u horizonte que da sentido y posibilita la filosofía como búsqueda de formas de enriquecer la experiencia que hagan de ella algo cada vez más compartido (J. Garrison, “John Dewey’s Philosophy as Education”, en L. Hickman (ed.), *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, 63-81).

<sup>89</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 42.

El enfoque deweyano de la investigación es, por tanto, intencionadamente empírico, falible y social. Sin embargo, el pretendido “empirismo” de su filosofía es altamente problemático y, para muchos lectores actuales, quizá hasta sea trivial. Teniendo en cuenta el grado de desarrollo de las ciencias sociales en los siglos XX y XXI, hoy casi nadie discute que las propuestas de acción social y política deben medirse por sus resultados empíricos<sup>90</sup> más que por la bondad o corrección lógica de sus fundamentos<sup>91</sup>. ¿Qué puede significar, entonces, el hecho de proponer una filosofía que tenga incidencia social? ¿Puede tenerla sin contenidos empíricos y sin afirmaciones fácticas? Y sin contenidos empíricos, ¿puede escapar al juicio de los actuales científicos sociales que, desde una mirada positivista, clasifican el enfoque filosófico o humanista en asuntos

---

<sup>90</sup> Esta es, en cierta forma, la conclusión a la que llega Robert Dahl tras revisar la *intrahistoria* del método conductualista en ciencia política (una metodología que enfatiza la colección de datos numéricos sobre el comportamiento humano y su organización en correlaciones, no en teorías, para predecir resultados). Aunque la hegemonía de este enfoque ya se había extinguido para cuando escribe Dahl, su impacto ha sido duradero, pues introdujo en el cuerpo principal de la disciplina politológica la necesidad de atender a los aspectos empíricos de la política “por medio de métodos, teorías y criterios de prueba que resulten aceptables de acuerdo con los cánones, convenciones y presunciones de la moderna ciencia empírica” (R. A. Dahl, “El método conductista en la ciencia política (epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito)”, *Revista de estudios políticos*, 134 (1964), 101).

<sup>91</sup> Con dos matices. El primero es que, en numerosas políticas (control de precios, salario mínimo, planes de fomento de la lectura, fiscalidad progresiva, organismos públicos de investigación, escuelas municipales de oficios, subsidios para energía renovable, ayuda internacional, renta básica, etc.), todavía late esa presunción de bondad pese a la evidencia empírica contraria, dudosa o incierta. Lo cual tiene mucho que ver —este es el segundo matiz— con que las ciencias sociales (economía, ciencia política, sociología, antropología) nos dan a conocer cómo funcionan realmente las instituciones y qué alternativas hay pero no bastan para sentenciar cuáles son las mejores. Pueden indicar las contrapartidas de tal o cual ley, organización o política pública pero no prescribir otras opciones. Para eso sigue haciendo falta el razonamiento filosófico, que nos ayuda a determinar los criterios adecuados para juzgar las instituciones como buenas o malas, justas o injustas (cf. J. Brennan, *Political Philosophy: An Introduction*, Cato Institute, Washington D.C., 2016, 5).

sociopolíticos como una aproximación subjetiva al mundo para la cual sólo es cognoscible el sujeto (no la realidad ni la sociedad) y que lo más que puede ofrecer es un discurso de tipo deductivo, esto es, cargado de suposiciones teóricas no comprobadas?<sup>92</sup> Si el paradigma de las ciencias sociales es, hoy en día, fuertemente empírico y si la filosofía, según Dewey, debe ser empírica y cultural, ¿qué sería, entonces, hacer filosofía *social*?

Conviene detenerse en este punto, pues revela una concepción de la filosofía tan novedosa como, aparentemente, fallida. Es cierto, como recuerda Stuhr, que la recuperación de la filosofía por la que Dewey abogaba en 1917 exigía algo más que abandonar la erudición histórica y el formalismo típicas de la filosofía profesional. Exigía unos requisitos culturales y demandaba una transformación de las tradiciones y formas de pensar de la sociedad. Coherentemente, la obra de Dewey procuró ser “un esfuerzo continuo por ayudar a forjar una cultura democrática” y, en el sentido más amplio, toda su filosofía “simplemente *es* filosofía social y política”<sup>93</sup>. Ahora bien, ¿acaso llegó Dewey a aclarar a fondo esta intuición respecto de la filosofía?

En su meticuloso análisis, Roberto Frega distingue hasta cuatro momentos en el uso del término dentro de la obra deweyana.

Así, hasta 1901, la expresión “filosofía social” no se usa salvo para referirse al trabajo de otros, seguramente por la raíz idealista del primer Dewey, que priorizaba la dimensión psicológica y moral de la vida humana antes que su aspecto social.

Entre 1901 y 1918, es la educación la que figura como filosofía social, pues la pedagogía debe tener en cuenta los factores que definen a la sociedad más que al individuo y, al mismo tiempo, ser valorada

---

<sup>92</sup> Cf. D. della Porta y M. Keating, “How Many Approaches in the Social Sciences? An Epistemological Introduction”, en D. della Porta y M. Keating (eds.), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, Londres, 2008, 25.

<sup>93</sup> J. J. Stuhr, “Dewey’s Social and Political Philosophy”, en L. Hickman (ed.), *Reading Dewey*, 85.



por su contribución al funcionamiento del cuerpo social. Inspirada por una actitud reformista hacia los asuntos educativos, la filosofía social debería indicar tanto los medios como los fines de la reforma social. Es decir,

[p]or un lado, tiene que facilitar estándares normativos que definan el lugar de la educación en el cuadro general de la vida social. Por otro, tiene que describir los pasos necesarios para alcanzar esos objetivos y los métodos —organizativos y educativos— que requiere esta tarea.<sup>94</sup>

Más aún, y a partir del uso que da Dewey a la expresión en estos años, Frega añade que la filosofía social no sólo debe clarificar los fines e indicar los medios, sino también *transformarlos*. Debe, en suma, aspirar a reformar las condiciones existentes. Lo que distingue la aproximación social a la filosofía, entonces, sería el reconocimiento de la interrelación y dependencia mutua de medios y fines, lo que transforma a la filosofía social en el “momento crítico” de la reforma social, tanto por su pretensión de orientar el proceso social como por su talante progresista, más atenta a los medios con que transformar la sociedad que a la incertidumbre de una revolución.<sup>95</sup>

Más interés tiene el empleo de “filosofía social” en un tercer momento, entre 1919 y 1923, en que aparece en el programa para las

---

<sup>94</sup> R. Frega, “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII/2 (2015), 100.

<sup>95</sup> Cf. R. Frega, “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, 101. En esto coincide con el análisis de la filosofía social y política deweyana de Peter Manicas. Según este autor, si bien a Dewey le influyó profundamente el radicalismo del pensamiento político de los años de la Gran Guerra, en cambio fue más cauto en su visión del cambio social, pues advirtió con nitidez que los cambios totales —como los que propone una revolución— son inciertos en tanto no se apoyan en una base de hábitos que los mantengan en el tiempo. Además, incluso si los cambios impuestos produjeran los resultados deseados, también pueden traer más que eso, de ahí que haya que atender contantemente a las condiciones y el contexto particular, así como valorar las consecuencias posibles en su complejidad si se quiere aplicar la inteligencia al cambio social progresivo (cf. P. Manicas, “John Dewey: Anarchism and the Political State”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18/2 (1982), 134 y 152-153).

conferencias en Japón de 1919 (publicadas más tarde como *La reconstrucción de la filosofía*) así como en las conferencias en China de ese mismo año tituladas *Social and Political Philosophy*. Aquí y en otros textos, la filosofía social se encargaría de producir de modo crítico los estándares normativos para valorar los fenómenos sociales a partir de su examen “desde dentro”. La misma filosofía social figuraría como *parte de* los fenómenos sociales, a saber, como una

técnica para clarificar los juicios que hacemos constantemente sobre las costumbres, instituciones, leyes y arreglos, tanto los actuales como los previstos [...]. Su propósito es lograr que la crítica social y la proyección de las políticas que se dan continuamente sean más inteligentes y eficaces.<sup>96</sup>

En este tercer momento, por tanto, la filosofía social en Dewey comparece como una investigación basada en problemas y experimental, que subordina la crítica general a los proyectos científicos de reforma social. Un empeño, en fin, destinado a producir una teoría no-ideal en contacto directo con los males del presente. Las circunstancias sociohistóricas fijan los fines y los medios de la reforma social, pero la filosofía social procuraría ofrecer criterios para validar las afirmaciones normativas concretas, bajo la premisa de que los asuntos sociopolíticos *no* se pueden abordar sólo políticamente.<sup>97</sup>

Por último, desde 1924 en adelante, el interés de Dewey por lo social crece pero el término “filosofía social” apenas aparecerá en su obra. Dewey habría renunciado al proyecto de desarrollar una filosofía social propia y aceptado las descripciones de los fenómenos sociales aportadas por las ciencias sociales, al tiempo que habría reservado para la filosofía social la tarea de formular una hipótesis ética para la reforma social. Según lo interpreta Frega, Dewey cesó en su intento de formular una filosofía social propia debido a las insuficiencias del método pragmatista, cuya fijación con lo procedimental, lo particular

---

<sup>96</sup> J. Dewey, “Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals”, *MW* 15: 231-232, 1923.

<sup>97</sup> Cf. R. Frega, “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, 103.

y lo contextual limitarían su capacidad para sostener las exigencias normativas de una filosofía social.<sup>98</sup>

¿Cómo trascender la realidad social *sin* superarla ni perderla de vista? Este sería el reto que delimita la reflexión deweyana sobre lo social y lo político en este período. La vida de las personas está llena de valoraciones con potencia tanto para el cambio como para la conservación. Pero una filosofía social no se limita a constatar estas valoraciones, sino que debe procurar juzgarlas “desde dentro”, valorando los valores, lo que sólo puede hacerse de un modo tentativo y contextual. Sin embargo, Dewey había definido las asociaciones humanas en función de las *necesidades básicas* que buscan satisfacer, y eso le dio

un punto de vista independiente desde el que evaluar, por así decir desde fuera, la calidad de un fenómeno social. Aquí Dewey asume claramente que la filosofía social puede y debe derivar sus propios estándares normativos de fenómenos que no son completamente internos a la situación social que tiene que evaluar [...]. De este estándar, que Dewey llama “criterio”, dice que es hipotético y experimental, y puede compararse con los estándares de salud en la higiene y la medicina y con los de verdad en las ciencias naturales.<sup>99</sup>

Lo que este análisis nos permite constatar es la herencia ilustrada en la obra de Dewey, manifiesta en la tendencia a hacer de la filosofía una especie de ciencia de lo social y a confiar en las ramificaciones del progreso científico en la vida social y política. Una tendencia que alcanza a *Viejo y nuevo individualismo* (1929), cuando Dewey lamentaba el tratamiento que se daba a los problemas sociales en su tiempo y sugería la necesidad de adoptar una actitud científica y naturalista, por ejemplo, para tratar la criminalidad y a los criminales y abandonar así los diagnósticos morales que eran, decía, los que impedían manejar eficazmente los problemas sociales<sup>100</sup>. En este

<sup>98</sup> Cf. R. Frega, “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, 104.

<sup>99</sup> R. Frega, “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, 106-107.

<sup>100</sup> Cf. J. Dewey, *Individualism, Old and New*, LW 5: 119 / V<sub>y</sub>NI 170-171.

punto se expresa bien el optimismo deweyano, basado en la convicción de que la ciencia, aunque falible, podría tener un impacto sobre las políticas públicas y en que los conocimientos deberían mejorar la vida humana, desplazando así al moralismo y la superstición ciega como factores explicativos de la interacción humana<sup>101</sup>. Si bien, también hay que decirlo, en estos años Dewey se revelaría como un pensador que, aunque falibilista, prolonga cierta mentalidad tecnocrática de la modernidad temprana (*hay una respuesta correcta para cada problema*) y se acerca a los impulsos utilitaristas y marxistas de desplazar la política en favor de la administración de las cosas o, sencillamente, de sacar la política de la política.<sup>102</sup>

La imposibilidad de llevar a cabo tal proyecto, y el sinfín de críticas que recibió ya en su día, pueden explicar el abandono por parte de Dewey del proyecto de hacer filosofía social en estos términos, como una suerte de terapia científica efectiva. Y, también, el que quienes hoy recurren a este término lo hagan en su acepción más genérica, como una filosofía que, por estar centrada en los asuntos de los hombres, no puede prescindir del contexto social en que se dan los fenómenos de la vida humana.

Así expresada, la idea parece atractiva, y es en un sentido “cultural” que Dewey la empleará en 1939. En efecto, para cuando escribe *Libertad y cultura*, Dewey refiere que la filosofía *social* es uno de los factores principales de la cultura, entendiendo cultura como aquella jerarquía de valores y esa comprensión del mundo por la que rigen su vida los seres humanos, “el sistema de ideas generales que los

---

<sup>101</sup> Cf. I. Shapiro, *Los fundamentos morales de la política*, 211.

<sup>102</sup> Aquí es donde más claramente se halla el radicalismo de la filosofía política deweyana y su idea de la democracia como forma de vida, basada en un ideal de sociedad no coercitiva ni autoritaria en la que florecen los talentos de sus miembros a medida que cooperan en la investigación y solución de problemas comunes. Cf. M. Wilkinson, “Dewey’s ‘Democracy without Politics’: On the Failures of Liberalism and the Frustrations of Experimentalism”, *Contemporary Pragmatism*, 9/2 (2012), 117-142.

hombres usan para justificar o criticar las condiciones fundamentales en que viven”<sup>103</sup>. La filosofía, en este sentido, nace de una civilización concreta pero no es social por esto, sino por ser una forma de crítica<sup>104</sup> y por buscar imaginar y proponer lo que puede ser y lo que podría llegar a ser tal civilización a partir de lo que es y conocemos fácticamente<sup>105</sup>. Es, en definitiva, social porque su función es la reforma social de la cultura y porque adquiere su fuerza y relevancia de la sabiduría práctica que ofrece a quienes la practican.

Por tanto, no cabe pedir a la filosofía lo que esta no puede dar: soluciones concretas a problemas sociales específicos (inmigración, recesión económica, desigualdad, mejorar la relación de los ciudadanos con su gobierno, promover el reciclaje, detectar redes de pedofilia o impedir el tráfico de drogas, por citar algunos urgentes). La mayoría de estos problemas se intentan resolver en las sociedades democráticas aprobando leyes, medidas policiales, generando debates y campañas de concienciación, o promoviendo elecciones libres. Es más, en algunos casos, hay ramas de las ciencias sociales y políticas más especializadas en tratar con según qué problemas.

Ahora bien, ¿por qué su escasa “aplicabilidad” habría de ser un problema? Lo cierto es que, en general, la filosofía no está interesada en estos asuntos específicos como tales, y ahí reside su capacidad crítica más radical, en su pretensión de ir por debajo de los modos en que aparecen las cosas en su acontecer histórico-social y formular teorías generales que las expliquen. Lo cual no tiene por qué separar a la filosofía de las ciencias sociales que, bien entendidas, pueden abrir una nueva vía de acceso al ser y la experiencia vivida<sup>106</sup>. Advertimos,

---

<sup>103</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW 13: 79, 1939 / LyC 21.

<sup>104</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 298, 1925 / EyN 324; “Context and Thought”, LW 6: 19, 1931.

<sup>105</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 45; J. Dewey, “Philosophy and Civilization”, LW 3: 9, 1927; *The Quest for Certainty*, LW 4: 248, 1929 / BdlC 272.

<sup>106</sup> Cf. J. C. Valderrama, “‘Retour à la philosophie’. La sociología como ‘mediación metafísica’ en la obra de J. Freund”, *Metafísica y Persona*, 12/24 (2020), 67.

entonces, la tensión básica en el acercamiento de la filosofía a la realidad social. Al fin y al cabo, afirmar que la filosofía y la ciencia social ofrecen modos complementarios de acceso al ser, o que su continuidad con las ciencias sociales *no* supone abandonar la pretensión de generar teorías sobre la totalidad ¿no es volver a dar la razón a los politólogos positivistas que rechazan la filosofía por general, abstracta y poco práctica? Puede que sí pero, antes, habría que realizar dos puntualizaciones. La primera es que la filosofía *es* ciencia, pero no al modo como se suele entender la ciencia, ya se la vea como investigación académica, industrial o posacadémica<sup>107</sup> o, simplemente, como un método experimental<sup>108</sup>. La ciencia estudia distintos fenómenos con la pretensión de identificar por qué ocurren o por qué ocurren de cierta manera. Esto es, busca un conocimiento por causas. La filosofía también. Lo que ocurre, y esta es la segunda puntualización, es que para considerar “ciencia” a la filosofía conviene tener un concepto más amplio de *causa*, pues lo propio de la filosofía es atender a la causa *final* —y, en menor medida, a la eficiente— de para qué ocurren las cosas, algo a lo que la ciencia

---

<sup>107</sup> Sigo aquí las nociones de John Ziman en *Real Science: What It is and What It Means*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; “La ciencia como ética”, *El Cultural (El Mundo)*, 17 octubre 1999.

<sup>108</sup> Obviamente, esta es la acepción preferida por Dewey y en relación a esta manera de entender la ciencia habló, al final de su vida, de la labor del filósofo, que consistiría en hacer ver las consecuencias que los descubrimientos científicos tienen en el panorama intelectual y cultural. Es justamente por ello que —como aseveraría en “Philosophy’s Future in Our Scientific Age” (*LW* 16: 369-382, 1949)— es vital que los filósofos tengan un papel activo en el desarrollo de opiniones y puntos de vista sobre lo que está humanamente en juego con el progreso científico y en la creación de las condiciones culturales para que los conocimientos técnicos y especializados puedan ponerse al servicio del bien común y compartido. De alguna manera, Dewey se adelantó a la noción de investigación posacadémica de Ziman, el modo que imperaría en nuestros días, en que la actividad científica deja de tener un carácter desinteresado y universalista y se convierte en un proyecto social más colectivo, en el que participan personas, grupos u organizaciones ajenas a la ciencia que influyen y definen los problemas de investigación al procurar que se tengan en cuenta el impacto social, económico y moral más amplio de la actividad científica.

experimental no puede llegar. Es sobre esta pretensión que la filosofía construye teorías.<sup>109</sup>

Y es sobre esta pretensión que la filosofía procura —o debería procurar, según Dewey— influir en las ciencias naturales y sociales, proporcionando una dirección a partir de una articulación coherente de los elementos de la vida que *ya* vivimos como valiosos y que puedan avalar, o no, la razonabilidad de las distintas hipótesis y teorías científicas, las medidas políticas, los modelos pedagógicos o las recomendaciones morales. Como se ve, entonces, la continuidad entre ciencia, filosofía y sociedad no es unidireccional ni se reduce a la simple aplicación de soluciones. La claridad en la definición de los problemas que merecen la pena investigarse quizá tenga una utilidad infravalorada pero, en todo caso, requiere una cuidadosa labor interpretativa que debería llevarse a cabo con honestidad y, en la medida de lo posible, refiriéndola a las preocupaciones humanas y sociales. También desde aquí habría de ser posible su validación.

Este es, para los pragmatistas, el sentido en que una filosofía puede ser práctica. En el capítulo anterior ya propusimos una interpretación acerca de la practicidad del pragmatismo, que podría resumirse como una invitación a tomar la experiencia como punto de partida del pensamiento y *también* como punto de llegada. Se trata, entonces, de devolver cualquier afirmación empírica, diagnóstico social, propuesta de ley, política pública, hipótesis científica, ideales éticos y demás realidades del mundo humano al terreno originario de la vida en que surgieron. Esto ya es, en sí mismo, un gesto crítico en

---

<sup>109</sup> Teorías que, por cierto, varios politólogos anhelan tener, al menos si hacemos caso a Easton (cf. D. Easton, “The Future of the Postbehavioral Phase in Political Science”, en K. R. Monroe (ed.), *Contemporary Empirical Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1997, 25-26). Una de las críticas más duras al método conductualista —y, en general, a los enfoques cuantitativistas y estadísticos— para el estudio de la política es, justamente, el vacío teórico en que proponen analizar los hechos, pues históricamente los politólogos conductualistas no buscaron resolver cuestiones más generales, lo que restó ímpetu y relevancia a sus investigaciones. Críticas similares, aplicadas esta vez al conjunto de la empresa politológica, las ha realizado Juan J. Linz y, últimamente, Yascha Mounk.

contra de la abstracción desmedida y de la idea de que el conocimiento humano poco o nada tiene que ver con su dimensión encarnada (o sea, con intereses prácticos y propósitos inmediatos). Pero más importante si cabe es su vuelta a la vida, pues ahí reside la fuerza del pragmatismo y el sentido de su realismo, a saber, en su aspiración a enriquecer la experiencia humana y mejorar las condiciones en que esta se da. Si se articulan los significados de las realidades humanas en clave experiencial —así lo esperaban los autores pragmatistas— se podría abonar un terreno común que, sin eliminar las diferencias y conflictos, daría pie a una convivencia más cordial y consciente, a una experiencia más ordenada y razonable. Sin utopías imposibles, el afán pragmatista no se dirigía a lograr una modificación total del entorno y las costumbres, sino a introducirse en los modos de pensar existentes acerca de ellas y, desde ahí, sugerir los caminos para mejorarlas. En esto consistía el meliorismo escarmentado que, para Dewey, debería acompañar a todo esfuerzo filosófico.

### 3.3 *Meliorismo*

Además de la continuidad con otros tipos de investigación, el segundo rasgo prescriptivo de la filosofía según Dewey es que esta debería existir para el *mejoramiento* de la vida. Se trata de una convicción compartida por pragmatistas de viejo y nuevo cuño y manifiesta, según Westbrook, en el respaldo filosófico alentador que dieron a la democracia en América. ¿Cuál? La señal de que la experiencia y la naturaleza no son contrarias a la esperanza democrática, una esperanza sin fundamento trascendente y con una justificación contingente, pero animada por una actitud meliorista.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Cf. R. Westbrook, *Democratic Hope*, 17, 141, 160 y 240. Obviamente, esta es sólo una forma de dar aliento a la democracia en América, filosófica, pero no la única. En los Padres Fundadores de los Estados Unidos, de hecho, la fe democrática albergaba una esperanza religiosa y trascendente. Se podrá discutir hasta qué punto se trataba de artificios retóricos o simple cultura popular pero, por ejemplo, en los discursos y escritos de George Washington, John Adams o James Madison hallamos



La obra de Dewey se entiende bien desde esta perspectiva, pues se trata de un pensador movido por el meliorismo, “la creencia en que *esta* vida no es perfectamente buena ni mala; sólo puede mejorarse a través del esfuerzo humano”<sup>111</sup> y del cuidado por mejorar las condiciones en que se da la existencia<sup>112</sup>. Inclusive autores coetáneos y críticos con ciertos aspectos del pragmatismo, como Sciacca, encontraban en el meliorismo deweyano un ideal admirable. A saber, que la inteligencia debe luchar para reducir y limitar el alcance del mal y que “el pensamiento es siempre un intento de resolver una crisis social o cultural, de establecer de nuevo un orden «mejor» y que se pueda siempre mejorar respecto a una determinada situación histórica”<sup>113</sup>.

A diferencia del pesimismo paralizador o del optimismo más ingenuo, el meliorismo despierta una confianza y una esperanza razonables en que, por más mal o más bien que estén las cosas, siempre pueden mejorarse<sup>114</sup>. Por eso, a decir de Putnam, “ver las

---

alusiones a la esperanza en directa conexión con la fe cristiana: no podemos esperar ser una nación feliz si no imitamos las virtudes de Jesucristo, dijo Washington; para Adams hay razón para esperar la bendición de Dios en tanto es su gracia, que pedimos al reconocer de nuestros pecados individuales y colectivos, la que nos inclina al arrepentimiento y la reforma; y Madison relacionó los derechos sagrados de la conciencia que el orden político debe proteger con la felicidad presente y la esperanza futura. A partir de estos y otros ejemplos, Mark David Hall ha defendido con rigor que los fundadores fueron, en su práctica totalidad, cristianos y no simplemente deístas, y que los valores y principios del cristianismo ortodoxo marcaron su comprensión del lugar del ser humano en el universo así como su visión de algunos derechos clave como la vida o la libertad religiosa (cf. M. D. Hall, *Did America Have a Christian Founding? Separating Modern Myth from Historical Truth*, Nelson Books, Nashville, 2019).

<sup>111</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford, 2008, 5.

<sup>112</sup> Cf. T. Ruetenik, “Meliorism”, en J. Lachs y R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, 498-500.

<sup>113</sup> M. F. Sciacca, “El pragmatismo instrumentalista de J. Dewey” en *La Filosofía, hoy: de los orígenes románticos hasta los problemas actuales*, Luis Miracle, Barcelona, 1961, 187.

<sup>114</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 181, 1920 / *RdIF* 187.

cosas con optimismo, en el sentido de actuar bajo la suposición de que la pobreza, el hambre, la falta de educación y otros problemas sociales pueden mejorarse es parte de lo que es ser moral”<sup>115</sup>. O si se prefiere, *ser meliorista es en sí mismo una obligación moral*. Una obligación que remite, una vez más, a la vinculación de la filosofía —y de la filosofía pragmatista— con los asuntos humanos como clave de su relevancia y como eje articulador de todas sus ramas.

La filosofía, en esta perspectiva, debe comenzar desde la experiencia vivida y debe estar movida por fines morales<sup>116</sup>. La primera exigencia sigue, en cierto modo, la clasificación de las ciencias peirceanas, donde la filosofía podía decirse que representaba el sentido común hecho ciencia, pues ocupaba el lugar de aquella ciencia que atiende a los rasgos más generales de la experiencia cotidiana. La segunda exigencia, en cambio, puede presentar más dificultades para ser aceptada pues, para Dewey, la filosofía *comienza* en las convicciones morales y *nace* de la vida de una comunidad concreta, con la intención de justificar, o no, la razonabilidad de lo que los seres humanos *ya* viven y quieren hacer<sup>117</sup>. Dewey no rechaza la definición de filosofía como “amor a la sabiduría”, pero sí añade que *sabiduría* es un término moral, dado que su objeto no se refiere tanto a la constitución de las cosas existentes como a su vinculación con un futuro deseado o preferido. Es, diríamos, una prospectiva a partir de lo que hay.

En sus propias palabras, los distintos sistemas filosóficos no pretenden articular

---

<sup>115</sup> H. Putnam y J. Boros, “Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline”, 133. Con sus particularidades, Rorty tampoco escapa a este temple general (cf. R. Westbrook, *Democratic Hope*, 153-154) que acercaría al pragmatismo a una *filosofía de la esperanza* (cf. C. Koopman, “Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty”, *Journal of Speculative Philosophy*, 20/2 (2006), 106-116; P. J. Deneen, “The Politics of Hope and Optimism: Rorty, Havel, and the Democratic Faith of John Dewey”, *Social Research*, 66/2 (1999), 577-609).

<sup>116</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 61, 67-68, 153 y 280-281.

<sup>117</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 262.

lecturas descoloridas e intelectuales de la realidad, sino los más fervientes deseos y esperanzas de los hombres, sus creencias básicas acerca del tipo de vida que merece la pena vivir. No empezaron a partir de la ciencia ni desde el conocimiento ya averiguado, sino desde convicciones morales, y luego acudieron a los mejores conocimientos y métodos disponibles en su día para dar forma de demostración a lo que esencialmente era una actitud de la voluntad, o el propósito moral de valorar un modo de vida por encima de otro, y el deseo de persuadir a otros hombres de que este era el modo de vida sabio.<sup>118</sup>

Esto es, para Dewey la filosofía no comienza con el asombro —al modo aristotélico—, ni con la duda —al modo cartesiano—, ni con el desconcierto —al modo hegeliano—, ni con la sospecha —al modo posmoderno—, sino con el amor a *un tipo de vida*<sup>119</sup>. La filosofía, además, no accede de un modo privilegiado a la realidad “real”, ni conoce de un modo más *último* lo que las otras ciencias también conocen<sup>120</sup>. Es más, para Dewey, en filosofía la “realidad” son los aspectos del mundo elegidos porque se prestan a sustentar un juicio acerca de la vida que vale la pena *y de la que ya tenemos*

---

<sup>118</sup> J. Dewey, “Philosophy and Democracy”, *MW* 11: 44, 1919.

<sup>119</sup> En el primer capítulo de *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey desarrolla con más extensión esta idea. El material del que surge la filosofía, escribe allí, “nada tiene que ver con la ciencia o con la explicación. Está hecho de representaciones, de símbolos, de temores y esperanzas, de fantasías y de sugerencias; no se refiere a un mundo de realidad objetiva comprobada intelectualmente”. La filosofía surge, entonces, de la poesía y el drama en torno a los deseos del hombre, de lo que tiene como más próximo e importante. Para convertirse en filosofía, ese material necesita una tradición —esto es, que los cuentos y las leyendas dramatizadas se consoliden en un cuerpo de creencias— que se actualiza al atender a las realidades actuales del mundo —de ahí la importancia de las industrias, las artes y los oficios. La filosofía, en definitiva, surge en el deseo y la imaginación, pero se convierte en filosofía propiamente dicha cuando hay tradición y examen lógico e intelectual de esa tradición a la luz de los hechos observados, justamente para “poner de acuerdo las reglas de la moral y los ideales encarnados en el código tradicional, con el conocimiento positivo de la realidad que poco a poco va haciéndose mayor” (*Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 83 y 85, 1920 / *RdIF* 46 y 48).

<sup>120</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 118.

*experiencia*<sup>121</sup>, aunque sea precaria. Esto equivale a decir que el material primario de la reflexión filosófica es “el cuerpo de creencias religiosas, políticas y científicas que determinan la cultura de un pueblo y de una época”<sup>122</sup>, un conjunto de creencias y de prácticas e instituciones asociadas a ellas que albergan de modo implícito una interpretación general acerca de la vida y el mundo. En estas creencias —por emplear terminología orteguiana— *ya estamos* y estamos en ellas porque funcionan, son operativas, tienen consecuencias. La filosofía, insiste Dewey, debe examinar *cómo* funcionan, cuál es su conexión con los valores y los eventos posteriores, del tipo que sean. El examen crítico de las creencias que subyacen a una cultura conduce, se quiera o no, a proyectarlas “en una nueva perspectiva que implica un nuevo examen de sus posibilidades”<sup>123</sup>. Conduce, en definitiva, a juzgarlas por sus posibles consecuencias para la vida humana.

Sirva esto para explicar el impulso moral que, según Dewey, debe mover a la filosofía y al amor por la sabiduría. Pero ¿hay alguna razón de fondo para que deba ser así, esto es, una razón por la cual practicar así la filosofía sea algo más que una elección arbitraria? Para Dewey, sí, y es que hay algo en la propia estructura del ser humano que nos mueve a filosofar de esta forma:

La naturaleza humana es tal que es imposible que el mero descubrir que las cosas son así y así le contente durante largo rato [...]. Incluso si un hombre hubiera visto por entero el mundo existente y hubiera obtenido información acerca de su complicada y oculta estructura, después de unos momentos de éxtasis ante la maravilla revelada se habría hartado de permanecer en ese estado. Comenzaría a preguntarse ¿y qué?, ¿de qué va esto?, ¿qué significa todo esto? Con estas preguntas no querría expresar el absurdo de buscar un conocimiento más grande que todo conocimiento, sino indicar la necesidad de

---

<sup>121</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 93-94, 1920 / *RdIF* 60.

<sup>122</sup> J. Dewey, “Context and Thought”, *LW* 6: 18, 1931.

<sup>123</sup> J. Dewey, “Context and Thought”, *LW* 6: 19, 1931.

proyectar incluso el conocimiento más completo hacia una esfera de otra dimensión —a saber, la dimensión de la acción.<sup>124</sup>

Reside aquí una de las principales convicciones deweyanas sobre el ser humano: su carácter esencialmente activo<sup>125</sup>. El pasaje mentado puede resonar con la tesis XI sobre Feuerbach que Marx enunció al decir que *el mundo no está para interpretarlo de diversos modos, sino para transformarlo*<sup>126</sup>. Sin embargo, identificar así al pragmatismo responde a una mala comprensión del mismo como una mera filosofía de la praxis y de los medios, tal como sostuvo Max Horkheimer y, más recientemente, Apel<sup>127</sup>. El propio Dewey, en respuesta a Lewis Mumford, ya contestó a este tipo de enmienda al recordar que la aquiescencia del pragmatismo con la cultura industrial y tecnológica es más compleja de lo que sus críticos denuncian<sup>128</sup>. Pero, además, el subrayar que el ser humano es activo o agente no equivale a suscribir que se trate de “un actor sin descanso permanentemente ocupado en un futuro que siempre se le escapa”. Aunque es verdad que la vida es precaria y el futuro incierto, “también hay cosas que se consuman, experiencias en las que se da una

---

<sup>124</sup> J. Dewey, “Philosophy and Democracy”, *MW* 11: 47, 1919.

<sup>125</sup> Cf. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *MW* 14: 199, 1922 / *NHyC* 303.

<sup>126</sup> En *La filosofía positivista* (Cátedra, Madrid, 1981, 204-205), Leszek Kolakowski señaló que Dewey rechazó el comunismo y el estalinismo, pero no la filosofía marxista en su conjunto. Con todo, las conexiones entre el marxismo y el pragmatismo superan el objetivo de este capítulo.

<sup>127</sup> M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, La Plata, 2007; cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, tomo II, 352 y 354.

<sup>128</sup> Para empezar, el pragmatismo pretende entender dicha cultura en sus propios términos y, así, ve que la ciencia natural y la tecnología son medios al servicio de fines. Pero, además, el instrumentalismo deweyano sí es crítico con cierto industrialismo que hace de los instrumentos un fin y olvida que la ciencia y la técnica nos permiten asegurar mejor los valores ideales por los que vale la pena vivir la vida. “No todo aquel que dice Ideales, Ideales entrará en el reino del ideal, sino sólo aquellos que conocen y respetan los caminos que conducen al reino”, les decía a sus críticos (“The Pragmatic Acquiescence”, *LW* 3: 151, 1927).

completitud y una integridad estética en el curso de nuestras vidas”<sup>129</sup>. El movimiento hacia el futuro en el ser humano es apasionado, sí, pero “el estudio distanciado e imparcial del pasado es la única alternativa al azar que puede asegurar el éxito de esa pasión”<sup>130</sup>.

Si acaso, la formulación correcta para Dewey más bien sería que *el mundo está para entenderlo y ejercer sobre él una reconstrucción inteligente*<sup>131</sup>. El pensamiento es justamente la actividad que se pone en marcha para reajustar situaciones inciertas, pues “pensar es un proceso continuo de re-organización temporal dentro de uno y el mismo mundo de cosas de la experiencia”<sup>132</sup> que se lleva a cabo en esa tarea de reconstrucción para que dicho empeño pueda ser dirigido y corregido de un modo consciente. Este es el sentido en que el meliorismo convoca tanto al pensamiento como a la acción.

#### 4 De una forma de pensar a una de vivir (a modo de conclusión)

De los rasgos de la filosofía de Dewey aquí expuestos podemos inferir un cierto modo de vivir en sociedad y entre personas. La *via media* enseña el valor de la moderación, de atender con atención a y aprender de la perspectiva de los demás. La continuidad entre distintos tipos de investigación desaconseja abordar los problemas comunes que nos afectan desde el prisma unilateral del especialista. En

---

<sup>129</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 106.

<sup>130</sup> J. Dewey, “The Need for a Recovery of Philosophy”, *MW* 10: 10, 1917.

<sup>131</sup> Por lo demás, Bernstein ya apuntó que el proyecto de Dewey era cambiar el mundo en un sentido distinto a Marx: “Dewey nunca pensó que fuera necesario abandonar la filosofía o ir «más allá» de la filosofía, sino *reconstruirla* de forma que pudiera convertirse en guía de una *praxis* ilustrada” (R. Bernstein, *Praxis y acción*, Alianza, Madrid, 1979, 180). Esto no va en contra de lo afirmado en el capítulo IV de esta investigación doctoral (apartado 2.2) acerca de la pretensión moderna de ir más allá de la filosofía para que esta recupere su vitalidad. Al revés, la *praxis* ilustrada de la que habla Bernstein es un antídoto contra la acción impulsiva pero también contra la acción utópica y revolucionaria.

<sup>132</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, *LW* 1: 61, 1925 / *EyN* 60.

ocasiones, el recurso al saber experto será imprescindible pero eso no debería impedir que su comunicación pueda realizarse en términos asequibles para el hombre medio. Por último, el meliorismo anima a buscar el saber más por una suerte de amor al mundo y a la circunstancia que por el saber mismo. Así, adoptado como creencia, el meliorismo nos introduce en el fascinante asunto de la relación entre acción y pensamiento, voluntad y entendimiento, amor y conocimiento. ¿En qué sentido? En uno doble, pues el amor es una elección, una actividad y empeño en que algo exista, “vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado” según Ortega<sup>133</sup>. Pero, en otro sentido, y porque es actividad, no hay amor genuino que no busque mejorar lo amado (o, al menos, inspirar esa mejora), justamente porque quien ama a algo o a alguien conoce con más agudeza sus posibilidades latentes y aún no actualizadas.

En cuanto que quiere que exista lo amado, el meliorismo va en contra de aquellas actitudes —en lo personal, en lo social— que optan por el rechazo de lo existente en aras de construir algo radicalmente nuevo. En cuanto pretende su mejora, el meliorismo también se opone a un dejar las cosas como están o, parafraseando a Lampedusa, a *revolucionar todo para que todo siga igual*. El meliorismo, en este sentido, es más afín a la reforma que a la revolución y la utopía. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse del pragmatismo. Ahora bien, ¿qué hay por debajo o al fondo de esta actitud reformista? ¿Cómo puede ser razonable esta confianza en que es posible aminorar el mal en el mundo (y en uno mismo)? En el siguiente capítulo, señalaremos una manera de justificar esta actitud a partir de la visión de la experiencia presente en la filosofía John Dewey, en la cual confluyen tanto el amor a *esta* circunstancia en la que nos hallamos —única, inconmensurable, inmediata— como el afán por mejorarla pues, como veremos, toda circunstancia se compone de eventos que han de leerse en clave de historias, con su propio desarrollo y consumación. Tomarse en serio la experiencia humana, entonces, es aprender a vivir en un mundo que está

---

<sup>133</sup> J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor* [1926-1927], Alianza, Madrid, 1984, 21.

haciéndose, vislumbrar sus posibilidades y esforzarse y cooperar con los demás para poder dirigirlas en la senda de la mejora de esta vida.



## Capítulo VI

### La reconstrucción deweyana de la experiencia

En el capítulo anterior de esta investigación doctoral, exploramos a fondo la dependencia que la filosofía moral tiene respecto a la sociedad en la que nace y desde la que se enuncia. Sabemos lo que debemos hacer en gran parte por el entramado de obligaciones que tenemos respecto a los demás, de quienes asimismo esperamos que las cumplan con nosotros.

Por lo general, quienes cultivan esta disciplina comienzan por el hecho de que los seres humanos somos sensibles a la cuestión sobre cómo debemos vivir. Lo somos porque nuestra vida misma *es* moral, o sea, es algo que no está hecho y que, en gran parte, depende de nuestras decisiones. Su falta de acabamiento da un tinte dramático a la existencia humana pero si podemos hablar de vidas logradas o frustradas es porque, para empezar, toda vida moral entraña en sí un cierto conocimiento moral. Cuando Kant atiende al *conocimiento moral de la razón vulgar*, lo expresa sin ambages: el hombre corriente no necesita un conocimiento abstracto y universal del principio supremo de la moralidad. “Sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos” y “no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso”<sup>1</sup>.

La ética como disciplina filosófica surge de las dificultades teóricas y prácticas que plantea este saber implícito. Si alguien enemistado con nuestra familia nos invita a una celebración, ¿tenemos que asistir? Incluso si uno está convencido de que —salvo razones o

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], prólogo y sección I, Encuentro, Madrid, 2003, 18, 33.

impedimentos insalvables— hay que cumplir con las obligaciones sociales, detrás de esa convicción puede haber principios muy distintos. Se puede pensar que compensa disgustar a la propia familia si, accediendo a la invitación, se obtiene alguna recompensa (profesional, por ejemplo). O que la reciprocidad tiene una importancia capital e incondicional (yo no querría que otros rechacen mi invitación sólo porque no gusta a su familia). O, quizá, que haciendo ascos a mis congéneres tiendo a convertirme en alguien indiferente a sus demandas (que pueden estar justificadas). “La reflexión moral”, escribe Sandel, “emerge de forma natural al toparse con un problema moral difícil”, al darnos cuenta de que el principio en que basamos nuestras convicciones resulta confuso y que nosotros mismos estamos confusos. “Sentir la fuerza de esa confusión, y la presión por despejarla, es el impulso que nos lleva a la filosofía”<sup>2</sup> y a pensar acerca de lo que debemos hacer.

Ahora bien, para que la reflexión no termine en la pura racionalización o autosugestión, necesitamos interlocutores. Entonces, vemos que cualquier teoría ética que contradiga los datos fundamentales que ofrece aquel conocimiento moral implícito se revela, en principio, inaceptable. En Ética no es posible comprobar *directamente* las cosas, hay que pensar sobre ellas. Sus hechos incuestionables son, en todo caso, “las convicciones morales de la gente prudente y cultivada” que nutren nuestro pre-conocimiento moral<sup>3</sup>. Al filósofo no le queda otra que tomar muy en serio este cuerpo de convicciones, cimentadas en la reflexión moral de muchas generaciones.

Por eso, quiera o no, la teoría ética siempre tiene la vida en común como trasfondo: de ella nace, en ella opera y a ella debe volver para validar sus propuestas. Lo cual sitúa al filósofo ante una disyuntiva real a la hora de teorizar que pasa por establecer la importancia relativa que concede a lo social y a lo personal. Como

---

<sup>2</sup> M. Sandel, *Justicia, ¿hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona, 2011, 39.

<sup>3</sup> W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* [1930], Sígueme, Salamanca, 1994, 55-56.

vimos en el capítulo anterior, la de Dewey es una filosofía nacida al albur del desarrollo de la sociedad estadounidense durante la transición del siglo XIX al XX, atenta a los cambios sociales procedentes de la economía industrial y deseosa de preservar los ideales políticos de la democracia americana *a la Jefferson*. La tarea de la filosofía, para Dewey, pasaba por exponer un ideal de vida buena colectiva y hacerlo de modo crítico, es decir, imaginando y proponiendo lo que puede llegar a ser una civilización a partir de lo que ya es, de aquello que ya conocemos y disfrutamos.

La empresa filosófica deweyana, por tanto, parece inclinar su peso por el lado de lo social. Sin embargo, como se vio también, el propio Dewey renunció en su madurez al proyecto de hacer filosofía social, tanto en el sentido de terapia científica para curar males sociales como en el sentido de una teoría de la sociedad. En la obra del filósofo hay, es cierto, numerosos apuntes y reflexiones acerca de elementos que explican aspectos de lo social (el individuo, las asociaciones, la comunidad, los hábitos, las creencias, las leyes, el cambio y el conflicto, la violencia, el poder, el Estado, la comunicación, incluso el arte). Pero la insistencia de Dewey en tratarlos de manera dinámica, es decir, más por lo que hacen, devienen o *podrían ser* que por lo que *son*, hizo que su visión de lo social resultara mucho menos persuasiva que la de otros sociólogos.

Basta quizá compararlo con la obra de Robert Nisbet (1913-1996), un autor preocupado por la pérdida de las formas de vida comunitaria y el declive de las asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado tras la Gran Guerra<sup>4</sup>. Defensor acérrimo del pluralismo y la diferenciación social, Nisbet creyó que lo valioso de la tradición liberal sólo podría salvarse reforzando los pilares de la estructura social, que estudió a través de los conceptos de interacción, agregados sociales, autoridad, roles, estatus, normas, entropía y

---

<sup>4</sup> Cf. R. Nisbet, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, Nueva York, 1953.

cambio social<sup>5</sup>. Con el paso del tiempo, decía Nisbet, los conceptos y principios para estudiar lo social pueden cambiar en su formulación, pero no así las realidades que refieren. Es la existencia de estos rasgos elementales lo que permitió a Nisbet juzgar el estado de la sociedad en su tiempo, y a sus sucesores en el suyo.

La imaginación sociológica, ciertamente, no puede ofrecernos un cuadro completo de la sociedad de una época, pero sí uno que interprete de un modo convincente las experiencias de los hombres — sobre todo, de aquellas que revelan alteraciones en el amoldamiento entre las estructuras sociales y las actitudes individuales. Interpretaciones así son útiles para dar concreción a reflexiones más amplias de tipo histórico y filosófico. El propio Dewey, veíamos en el capítulo anterior, terminó aceptando las descripciones de la sociedad que ofrecían la antropología cultural, la sociología y la ciencia política. ¿Fue, por ello, la de Dewey una filosofía social fallida? Sí, si la pensamos como un intento de ofrecer una descripción vigorosa de la sociedad. Pero puede que no tanto si la pensamos en la clave que va a explorar este capítulo, que es la de *experiencia*, vista por Dewey como el contexto más inclusivo en que se da el pensamiento y que, en otros lugares, relaciona directamente con *lo social*, que es la categoría más amplia de la que podemos tener experiencia para hacer filosofía.

“El comportamiento conjunto o asociado es una característica universal de toda existencia”, decía Dewey en 1928<sup>6</sup>. El conocimiento siempre es de objetos relacionados, cuyas cualidades sólo se despliegan en la interacción. Según el tipo de asociación, emergen unas u otras potencialidades. Lo social —el compendio de formas de agrupación humanas— es un tipo de asociación que surge tardíamente en el tiempo. Pero si juzgamos su valor por comparación con otros tipos como lo físico, lo vital y lo mental que también aparecen en la experiencia, sostenía Dewey, entonces debería concluirse que “lo

---

<sup>5</sup> Cf. R. Nisbet, *El vínculo social. Una introducción a la Sociología*, Vicens-Vives, Barcelona, 1975, xiv-xv.

<sup>6</sup> J. Dewey, “The Inclusive Philosophic Idea”, *LW* 3: 41, 1928.

social, en sentido humano, es el más rico, el más pleno y el más delicadamente sutil de los modos [de asociación] efectivamente experimentados”<sup>7</sup>. En la medida en que los fenómenos sociales *en bruto* ejemplifican el rasgo genérico (metafísico) de la interacción, se puede entender que lo social incluye todas las formas posibles de asociación que se presentan en la experiencia.

Para empezar, los fenómenos sociales son físicos, y el modo de asociación de lo físico revela nuevas potencialidades dentro de lo social: de la mera tierra emergen recursos y obstáculos naturales, así como todas las formas de energía, canalizadas con herramientas y máquinas, aparatos y dispositivos físicos que van desde la vestimenta a los edificios y caminos que estructuran los fenómenos sociales.

Lo vital, orgánico y fisiológico también revela nuevas potencialidades en lo social. Sin ir más lejos, los miembros de la sociedad son seres humanos, cuyas propiedades como organismos vivos se modifican o incluso transforman cuando entran en asociaciones humanas.

Lo mental y psicológico, por último, comparece en los fenómenos sociales como significado y se detecta en las formas de asociación humana que incluyen comunicación y participación. De esta forma, gracias a lo social, actividades puramente orgánicas se transforman en actos que poseen una cualidad mental o significado.

El conocimiento mismo, concluía Dewey, si es probado y justificado sólo se puede entender en términos sociales, en el sentido de que algo es realmente conocido cuando se adopta socialmente pero también en que “el lenguaje y el pensamiento son inconcebibles como relación con signos y símbolos a menos que se los vea como vías para lograr la acción concertada”<sup>8</sup>. Esta observación revierte directamente en la cuestión de los juicios morales, cuya objetividad, desde la categoría de lo social, no se reduce ni a preferencias privadas y

---

<sup>7</sup> J. Dewey, “The Inclusive Philosophic Idea”, *LW* 3: 44, 1928.

<sup>8</sup> J. Dewey, “The Inclusive Philosophic Idea”, *LW* 3: 51, 1928.

arbitrarias ni tiene que ver con fundamentos trascendentales y seguros sino, más bien, con las operaciones concretas con las que se establece el juicio moral, su comunicación y su adopción en la conducta compartida. La misma vida moral del hombre se ve diferente desde la categoría de lo social, como una potencialidad que se actualiza gracias a la vida asociada.

Hay, en definitiva, una continuidad clara entre la experiencia y lo social que proviene del hecho de que toda experiencia incluye alguna forma de asociación, interrelación o interacción. Y esto nos permite abordar la experiencia moral de un modo que, sin olvidar lo que ocurre dentro de nosotros, va mucho más allá en tanto revela un mundo de conexiones. En efecto, la experiencia moral se relaciona con una historia (biográfica y común) que proporciona significados y, en este sentido, forma parte del modo de asociación mental. Pero también se relaciona con un conjunto de impulsos, necesidades y hábitos (heredados algunos, adquiridos otros) que participan de lo vital y orgánico. Además, la experiencia moral es también un evento físico, y lo dramático de algunos dilemas y decisiones no puede separarse de la fisicidad de la situación y los medios a nuestro alcance. Por último, la experiencia moral se da gracias a que hay otros seres humanos, con exigencias y expectativas sobre nosotros que no serían significativas de no ser por la importancia que damos a lo social en nuestras vidas.

En todo caso, incluso si la visión de lo social de Dewey es demasiado filosófica y su utilidad puede no ser fácil de apreciar, en cambio su visión de la experiencia moral sí resulta mucho más relevante, como procuraré probar en el siguiente capítulo. Y lo es tanto por su cercanía con los hechos de la vida de cualquier persona como por su potencia para explicar qué deberíamos hacer en situaciones concretas, sin deslindar esta prescripción del contexto en que acontecen los problemas que nutren la vida moral.

Ahora bien, la visión de la experiencia moral en Dewey depende de una reconstrucción previa y mucho más extensa de la noción de

experiencia que, para muchos, es la principal aportación de este filósofo a la historia del pensamiento.

Y es que, si hay un punto central que concentra todo lo que se ha dicho hasta aquí sobre el modo en que Dewey concebía la filosofía — su continuidad con otros tipos de investigación, su inspiración meliorista y su pretensión de hallar una *via media* repasando la tradición heredada—, podemos encontrarlo en su examen de la noción de experiencia, quizá el lugar donde la obra deweyana sigue revistiendo una actualidad nada menor para la reflexión filosófica de nuestro tiempo, tal como insistíamos en el capítulo IV, sección 3. El análisis crítico de la experiencia es también la clave para entender la continuidad entre los distintos tipos de investigación señalada por Dewey y para entender la continuidad *en su propio pensamiento*. Si hemos insistido tanto en la filosofía social y política deweyana es porque esta no se entiende *sin* la ética, en tanto afirmación de la moralidad *como experiencia*, esto es, “del potencial de la experiencia ordinaria (la vida concreta) para ser fuente de mejora, admiración e inspiración”<sup>9</sup>. Es difícil percibir la virtualidad de los medios concretos —tecnológicos, científicos, comerciales, culturales— para mejorar las condiciones morales insatisfactorias cuando la moralidad se impone desde fuera de la situación. Para Dewey, la persistente separación de la moralidad con respecto a la experiencia —tal como proponen en ética el objetivismo y también el subjetivismo— es un subterfugio por el que los hombres y mujeres eluden la responsabilidad por sus acciones, pues

desvía la inteligencia de las situaciones concretas en las que se encuentran las demandas morales. En cambio, si se admitiera la continuidad entre la moral y el resto de la experiencia, dispondríamos de un abanico más amplio de recursos para la acción moral.<sup>10</sup>

En la reelaboración del concepto de experiencia, como recuerda Bernstein, se comprende la visión filosófica de Dewey como crítica.

---

<sup>9</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 76.

<sup>10</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 82.

Al fin y al cabo, si la filosofía debe examinar el modo en que la inteligencia aborda los problemas de siempre a la luz de las condiciones de la vida social y de la ciencia, uno de estos problemas fundamentales es el de la experiencia, pues contiene el error persistente de la filosofía tradicional, que es el haberse situado fuera del campo de la experiencia vivida. Cualquier rehabilitación de la filosofía, entonces, pasaba para Dewey por devolverle la tarea de analizar y reconstruir sintéticamente la experiencia y superar, así, las divisiones del pasado.

Ahora bien, la importancia de esta misión no sólo se cifraba en un intento por recuperar la relevancia de la filosofía como disciplina o del discurso filosófico en general. También venía inspirada por un ideal moral, a saber, el de mejorar y enriquecer la calidad de la experiencia presente que era, para Dewey, la condición indispensable para poder dirigir, iluminar y motivar una vida moral que mereciera la pena. Dewey pensaba, en suma, que la reconstrucción de la experiencia habría de ser útil para renovar la filosofía, la educación, la ética y la política, el derecho, la investigación científica y, en general, todas las actividades humanas que se optimizarían si se tuviera una mayor confianza en hallar *a partir de y dentro de ellas* los recursos suficientes para dirigirlas con inteligencia. Esta convicción condujo a Dewey, primero, a revisar críticamente los distintos dualismos con los que la tradición filosófica abonó la noción de experiencia y, después, a elaborar una concepción de la inteligencia creativa, que sería la expresión más patente de la interpenetración entre naturaleza y experiencia, pensamiento y vida, conocimiento y acción. Veámoslo.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Para la elaboración de lo que viene a continuación me baso en “The Need for a Recovery of Philosophy” (*MW* 10: 3-48, 1917), en el cuarto capítulo de *La reconstrucción de la filosofía* y, por tratarse de su posición más madura, en la nueva introducción que Dewey preparó para la re-edición de *La experiencia y la naturaleza* (*LW* 1: 329-364 y 365-392, 1949). Asimismo, he tomado como fuentes secundarias los capítulos 4-6 de *Filosofía y democracia: John Dewey*, de Richard Bernstein, y la síntesis elaborada por Carla Carreras Planas en “John Dewey: ‘En el principio fue la experiencia’” (*Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21/72 (2016), 69-77).



## 1. El “dónde” de la experiencia: un proceso de procesos

La filosofía tradicional, puede decirse así, situaba la experiencia “entre una Razón concebida como autoridad trascendente que garantiza el conocimiento necesario, universal y verdadero, y una Naturaleza entendida como mundo exterior y objetivo”. Por eso, a pesar de sus diferencias, las escuelas de filosofía coincidían en que “la experiencia no se eleva nunca por encima del plano de lo particular y contingente y, por tanto, no puede tener acceso a lo que es universal, objetivo y estable”<sup>12</sup>.

Las circunstancias actuales, insistirá Dewey, obligan a revisar el concepto de experiencia para adaptarlo a un contexto en que ya no tiene mucho sentido apelar a un conocimiento estable y verdadero y sí, en cambio, intentar dar una respuesta efectiva a los problemas de los hombres con sus particularidades allá donde estos aparecen. “Esa respuesta, según Dewey, no vendrá de la mano de una Razón desligada de las circunstancias concretas; y tampoco basta con apelar pasivamente a la existencia de un mundo externo”, entre otras cosas, porque “el mundo externo ya no es un mundo externo sino un medio en el que todo aquello dotado de vida —por tanto también el hombre— interacciona de una manera u otra”<sup>13</sup>. Y en el mundo existen distintos tipos de interacción, pero también una continuidad entre ellos que se explica porque todos son fenómenos naturales.

Bernstein expone muy bien lo que Dewey entiende por mundo o, más precisamente, por naturaleza al recordar que es un *proceso de procesos* que consiste en una serie de transacciones superpuestas e interpenetradas, dentro de las cuales se pueden distinguir hasta tres niveles de interacciones o transacciones naturales: el físico-químico,

---

<sup>12</sup> C. Carreras Planas, “John Dewey: ‘En el principio fue la experiencia’”, 70.

<sup>13</sup> C. Carreras Planas, “John Dewey: ‘En el principio fue la experiencia’”, 71. Para la noción de interacción, referida a los seres humanos, y la de vida como rasgo distintivo de los organismos naturales, cf. *Experience and Nature*, LW 1: caps. 5 y 7, 1925.

el psico-físico y el de la mente o espíritu, que es el propio de la experiencia humana<sup>14</sup>. Las transacciones físico-químicas lo son de masa-energía. Las psico-físicas, por su parte, exhiben un comportamiento parecido al de las transacciones de masa-energía y también uno específico, que Dewey nombra en lenguaje biológico como actividades de *necesidad-demanda-satisfacción*.

Hablando empíricamente, la diferencia más obvia entre las cosas vivientes y las no-vivientes es la de que las actividades de las primeras se caracterizan por necesidades, por esfuerzos que son otras tantas demandas activas de que se satisfagan las necesidades, y por satisfacciones [...]. Por necesidad se entiende una condición de distribución y tensión de las energías tal que el cuerpo se halla en un estado de incomodidad o equilibrio inestable. Por demanda o esfuerzo se entiende el hecho de que tal estado se manifiesta en movimientos que modifican los cuerpos del entorno en formas que reaccionan sobre el cuerpo, de tal suerte que queda restablecida su norma característica de equilibrio activo. Por satisfacción se entiende esta recuperación de la norma de equilibrio que sigue a los cambios del entorno debidos a las interacciones con las demandas activas del organismo.<sup>15</sup>

La diferencia entre las transacciones físico-químicas y las psico-físicas —entre la molécula de hierro inanimada y la planta animada, por usar el ejemplo de Dewey— no consiste en que las segundas tengan “algo más” que la energía físico-química. Más bien reside “en la *manera* en la que las energías físico-químicas están interconectadas y operan, de donde diferentes *consecuencias* distinguen la actividad

---

<sup>14</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 122. Estos tres niveles de interacción, obviamente, se asemejan a los niveles de asociación que culminan en lo social tal como se expuso al principio del capítulo.

<sup>15</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 194, 1925 / *EyN* 208-209. He modificado la traducción de Gaos siguiendo algunos de los cambios de Alicia García Ruiz para este mismo pasaje en R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 122-123.

inanimada y animada respectivamente”<sup>16</sup>. Para aquilatar su reconstrucción de la noción de experiencia, Dewey tuvo que orientar su propia filosofía hacia el naturalismo, si bien uno no necesariamente materialista, pues Dewey no pensaba que hubiera “sólo un tipo de transacción —la físico-química— que supuestamente sería la *única* real, a la que se reduciría el resto de transacciones”<sup>17</sup>. Lo único que quiso indicar es que en la naturaleza no hay cortes abruptos y que no hace falta introducir categorías no-naturales para dar cuenta de las diferencias entre distintos tipos de transacción, sino sólo atender a la complejidad, las funciones y las consecuencias de estas transacciones, sus efectos observables.<sup>18</sup>

El tercer nivel de transacciones es el mental o de la experiencia humana, que exhibe el comportamiento característico de las transacciones físico-químicas y psico-físicas, a las que añade el uso del lenguaje y, más concretamente, del lenguaje simbólico. Gracias a éste, los sentimientos y afecciones pueden identificarse y se vuelven significativos de diferencias objetivas en las cosas externas y de episodios pasados y por venir. En el lenguaje, también, se manifiesta la capacidad de producir signos y mediaciones para referirse a algo que no está presente, así como de conceptos para explicar la naturaleza, aprehender situaciones enteras y darles sentido. La capacidad para usar el lenguaje, en fin, produce una serie de consecuencias en el nivel de transacciones características de la experiencia humana que permite distinguirlas de niveles menos complejos, pero no tanto para pensar que ello señala una diferencia esencial en la escala del ser.

La distinción entre lo físico, lo psico-físico y lo mental es así una distinción de niveles de complejidad creciente y de intimidad de la

---

<sup>16</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 195, 1925 / EyN 209. Traducción modificada.

<sup>17</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 123.

<sup>18</sup> Cf. R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 125; S. Hook, *John Dewey. Semblanza intelectual*, 89.

transacción entre sucesos naturales. La idea de que la materia, la vida y lo mental representan tipos distintos del Ser es una doctrina que surge, como muchos errores filosóficos, de una sustancialización de funciones últimas.<sup>19</sup>

Con respecto a la experiencia humana, esta sustancialización de la mente o espíritu no sólo ha ocultado los otros niveles de transacción natural presentes en ella. También ha contribuido a hacer de la experiencia un asunto de conciencia o de conocimiento y a devaluar su parte orgánica y material<sup>20</sup>, esto es, ha contribuido a distanciar lo que entendemos por experiencia de los hechos empíricos y las situaciones de la vida corriente en las que *ya* estamos, participamos y que también modificamos.

La visión de la experiencia propuesta por Dewey como remedio de la filosofía pretende acortar esa distancia subrayando el aspecto transaccional propio del quehacer humano, la íntima conexión que se da entre los cambios en el mundo que introduce el obrar y las modificaciones —a nivel existencial y cognitivo— que sufre o padece ese mismo sujeto como consecuencia de su obrar. Con ello quiso salvar la paradoja de que la noción heredada de la experiencia, procedente del empirismo, resultara tan poco empírica y tan alejada de la práctica habitual.

Al definir la naturaleza como un proceso de procesos, la noción deweyana de experiencia no rehuía la elaboración de una metafísica (volveremos sobre ello al final del capítulo VII). Pero tampoco rehuía algo aún más querido para Dewey: el diálogo constructivo con la tradición filosófica precedente. Puede que lo que viene a continuación interese sólo a filósofos, pero merece la pena repasar la historia de la

---

<sup>19</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 200, 1925 / EyN 216. Traducción modificada.

<sup>20</sup> El programa de investigación inaugurado por Richard Shusterman denominado “soma-estética” pretende, justamente, recuperar la centralidad del cuerpo como lugar de nuestra experiencia y articular, bajo esta premisa, las distintas disciplinas relacionadas con el crecimiento humano. Cf. R. Shusterman, *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

concepción heredada de la experiencia así como los contrastes que Dewey trazó entre este legado y la experiencia tal como se vive en nuestro tiempo. Ambos movimientos desvelan la ambición y la confianza de Dewey en que bastaba con atender a la experiencia con humildad y realismo para configurar una idea acerca de la misma más acorde a las circunstancias que rodean al sujeto y, también, a lo verdaderamente vivido por este.

## 2. El “cuándo” de la experiencia: la influencia de la época

*Experiencia* es una palabra equívoca. Al menos entre los intelectuales, hay quien la usa como sinónimo de método empírico (y piensa en el proceder de la ciencia moderna) y hay quien la usa a partir de la idea suministrada por la psicología introspectiva del siglo XIX (o sea, entendiendo que la experiencia es sólo un estado mental)<sup>21</sup>. Para Dewey era mucho más que esto pues, en la experiencia, es mayor lo que no está explícitamente presente que aquello de lo que somos conscientes. Al tratarse de un modo de dar cuenta del mundo en que vivimos, la experiencia es algo “al menos tan amplio, profundo y abundante como la historia en este mundo, una historia que, dado que no ocurre en el vacío, incluye a la tierra y a los parientes físicos del hombre”<sup>22</sup>.

Por tratarse más de una historia que de un conjunto de sensaciones, la experiencia incluye *lo que* se experimenta (condiciones, fuerzas y eventos objetivos) y también el *cómo* se experimenta (el registro y la interpretación humanas de esos eventos). Y lo que nos revela de nuestro lugar en el mundo es que no comparecemos como sujetos cognoscentes de objetos conocidos o por conocer, sino como actores en un drama, una historia que se nutre de nuestra improvisación y que, en gran medida, transforma el escenario

---

<sup>21</sup> Cf. J. Dewey, “Appendix 2: I: Experience and Philosophic Method”, *LW* 1: 365, c.1949.

<sup>22</sup> J. Dewey, “Appendix 2: I: Experience and Philosophic Method”, *LW* 1: 370, c.1949.

mismo en que tiene lugar. Por eso, insiste Colapietro, la experiencia *no* ocurre ante todo en la conciencia, ya que alberga dentro de sí la referencia a un mundo en el que estamos implicados y sobre el que tenemos un control muy limitado, pero del que no podemos dejar de recibir las consecuencias de nuestras iniciativas.<sup>23</sup>

Dentro de esta historia, insiste Dewey, hay una escena recurrente, a saber, cuando en el curso de nuestra experiencia aparecen situaciones en las que terminamos enfrentados con el entorno. Anhelamos la unidad y la armonía con el mundo, con los demás y en nosotros mismos. Y, en ocasiones, la alcanzamos. Pero esto da pie a *otro* drama, uno que nos pasa inadvertido, y que arranca cuando olvidamos los hechos imperfectos que suscitaban la nostalgia y la urgencia de un mundo mejor y más unificado, cuando pensamos que los planes y esfuerzos con que realizamos mejoras en los objetos de la experiencia efectiva son menos reales que los resultados buenos y hasta excelentes que logramos con ellos.<sup>24</sup>

Es utópico, aunque comprensible, creer que podemos abandonar nuestra condición histórico-contingente e instalarnos en el reino de lo verdadero, lo bello y lo ordenado. Por más que, puntualmente, podamos tener experiencias de ese tipo, si algo define la experiencia humana es el desequilibrio, el conflicto, la disrupción, la lucha y el estar fuera de quicio que son, nada más ni nada menos, los medios para desarrollar y tener cualquier experiencia. Ahora bien, si es cierto que no podemos escapar de la historia, y que hemos de arreglárnoslas en el embrollo de los asuntos humanos, ¿qué podemos hacer? ¿Cómo guiarnos en medio de todo ello sin superponer una plantilla que tape los matices, las ambigüedades, las incertidumbres? En líneas generales, recoge Colapietro, haciendo lo mismo que nuestros antecesores, esto es,

---

<sup>23</sup> Cf. V. Colapietro, "Foucault's Pragmatism and Dewey's Genealogies: Mapping Our Historical Situations and Locating Our Philosophical Maps [Part II]", *Cognitio*, 13/2 (2012), 194-195.

<sup>24</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, *LW* 1: 55-56, 1925 / *EyN* 54.

contando historias y trazando mapas, ampliando nuestra perspectiva al consultar a otros, revisando nuestras razones (lo que incluye nuestras historias) a la luz de dichas consultas y, al final, volviendo con paciencia una y otra vez a las revelaciones de la experiencia. Sin esta capacidad nuestra para contar historias y cartografiar —para relacionar eventos en secuencias esclarecedoras y para relacionar lugares entre sí de un modo inteligible— apenas tendríamos una idea de quiénes somos y dónde estamos.<sup>25</sup>

En la experiencia, entonces, se encuentra sedimentada una inmensa historia de trato humano con el mundo que nos precede pero que no nos programa del todo ni nos ahorra las sorpresas y las malas noticias (aunque, ciertamente, sí puede ayudarnos como prolegómeno o recomendación para la acción y el pensamiento).

Con esta idea de la experiencia, que Dewey maduró desde finales de la década de 1910, su autor pretendía acercarse mejor a los hechos de la vida humana y, también, corregir las teorías sobre la experiencia que distorsionaban ese mundo vivido. A fin de cuentas, si la descripción tradicional de la experiencia —sea empirista o racionalista— estaba tan distanciada de los hechos, pensaba Dewey, es porque se deducía de una idea acerca del sujeto de esa experiencia —el alma, la mente, el yo, la conciencia, el cognoscente— que estaría *fuera* e incluso *en contra* del curso natural e histórico de la existencia<sup>26</sup>. Dewey dedicó largos pasajes de su obra a repasar la historia de la filosofía y a demostrar que los dualismos modernos arraigaron en un terreno preparado por el pensamiento clásico —griego y medieval— en lo que respecta al alejamiento de la razón, y sus representantes oficiales, de los asuntos mundanos<sup>27</sup>. Y, dada su convicción acerca del vínculo entre la experiencia y su contexto cultural, pensó que había llegado la hora de replantear esta noción. Pero antes, y fiel a su idea de la historia como sedimento, creyó

---

<sup>25</sup> V. Colapietro, “Foucault’s Pragmatism and Dewey’s Genealogies”, 197.

<sup>26</sup> Cf. J. Dewey, “The Need for a Recovery of Philosophy”, *MW* 10: 21-22, 1917.

<sup>27</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, *LW* 1: 191-194, 1925 / *EyN* 205-208.

necesario repasar, por así decir, *la experiencia acumulada que tenemos del concepto de experiencia*. Como veremos, la sucesión de épocas no anula sino que añade facetas a la comprensión que los humanos tenemos de la experiencia.

A grandes rasgos, según Dewey, hay tres concepciones históricas de la experiencia que atraviesan el pensamiento filosófico<sup>28</sup>. La primera se formuló en la antigüedad clásica y perduró hasta bien entrado el siglo XVII. La segunda es la empirista, característica de los siglos XVIII y XIX, y es la que prevalece en filosofía. La tercera habría comenzado en el siglo XIX, es la que quiere capitanear el pragmatismo, y aún se está desarrollando.

En la Antigüedad, tal como se aprecia en la obra de Platón y Aristóteles, la experiencia se tenía por un tipo de conocimiento volátil, pues sólo capta lo singular. Los griegos asociaban “experiencia” con conocimiento práctico, con un saber-hacer por contacto repetido con algo. La experiencia, en este sentido, no podría revelar la naturaleza de la realidad sino, a lo sumo, ofrecer información acumulada sobre el pasado (individual y social) con fines prácticos y condensada en generalizaciones sobre cómo hacer ciertas cosas que estaría más cerca de la opinión que de la comprensión. En un pasaje de la novela *Todos los hermosos caballos* se puede apreciar este sentido antiguo de experiencia. Cuando uno de sus protagonistas va a parar a un rancho de México, los vaqueros y mozos le formulan todo tipo de preguntas sobre Estados Unidos, los caballos y el ganado que hay por allí. Cormac McCarthy describe así la conversación:

Escucharon con gran atención las respuestas de John Grady, asintiendo solamente y vigilando su conducta para no aparentar que tenían opiniones sobre lo que oían porque como la mayoría de hombres expertos en su trabajo desdeñaban cualquier alusión a que sabían algo que no hubiesen aprendido por propia experiencia.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. J. Dewey, “An Empirical Survey of Empiricisms”, *LW* 11: 69-83, 1935.

<sup>29</sup> C. McCarthy, *Todos los caballos bellos* [1992], DeBolsillo, Barcelona, 2001, 110.



Es decir, lo que puedes hacer define lo que conoces. Pero, como el hacer no puede revelar las causas de los acontecimientos, la experiencia para los griegos adquiere un sentido peyorativo y

en tanto que se funda sobre información empírica y habilidades basadas en el hábito y la costumbre, es abruptamente diferenciada del conocimiento verdadero, el cual se basaría en un conocimiento racional de la naturaleza eterna de las cosas.<sup>30</sup>

Durante la Edad Media, a la perspectiva griega se le añade el sentido de experiencia como aprehensión inmediata de procesos “internos” (memoria, imaginación, sentido común, estimativa)<sup>31</sup>. Y esto es importante en tanto pone el acento no tanto en la exterioridad del hacer cuanto en la interioridad del sujeto que medita, valora, revive situaciones pasadas, etc. Además, ayuda a entender el siguiente giro significativo en la comprensión de la experiencia, que es la concepción moderna de la misma en clave empirista. Para autores como Hume o Locke, la experiencia es individual y depende del contacto directo y personal con la naturaleza mediante las sensaciones. La experiencia, además, tiene un cierto carácter forzoso, pues no depende de lo que queramos sino que se nos impone. Pero, sobre todo, su fuerza reside en la apelación que hicieron los empiristas británicos a la experiencia como instancia desde la que evaluar las instituciones y las creencias políticas heredadas. Lo que habría de validarlas, ahora, no es su fundamento en la historia, la tradición o el dogma, sino en la experiencia individual de su valor (que puede ser proteger la vida y la propiedad, permitir la convivencia entre religiones o erradicar el temor en la vida social). Esta fijación en el sujeto, por lo demás, producirá un cambio histórico en la comprensión del derecho, que dejará de justificarse por referencia a obligaciones objetivas del estilo “*no hay que matar*” (recogidas en la ley no escrita, la ley divina o, en general, en principios que trascienden lo que hace el ser humano) y comenzará

---

<sup>30</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 85.

<sup>31</sup> Cf. J. Ferrater Mora, voz “Experiencia”, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1979, tomo I, 619.

a basarse en el derecho subjetivo que se expresa en “*tengo derecho a la vida*” (una formulación que, más tarde, recogerán las constituciones modernas en su parte de derechos fundamentales, un conjunto de prerrogativas de las que sí podemos tener experiencia y una experiencia que nos permite juzgar la bondad y legitimidad de un régimen político).

El problema de esta noción de experiencia es el escepticismo sin salida al que conduce pues, al entender que el sujeto es receptor pasivo y desconfiar de cualquier generalización, irremediamente separa la experiencia de la razón. Además, si la experiencia es posesión exclusiva de un sujeto privado, la conclusión necesaria es que el mundo común ha de ser externo a la experiencia y no su contenido. No deja de ser llamativo que, históricamente, esta apelación a la experiencia individual fuera ahogada por el ascenso de las formas de poder absoluto y la emergencia de la nueva clase burguesa e industrial, que seguramente pudieron florecer del modo en que lo hicieron al no encontrar frente a sí un pueblo cohesionado en torno a algún tipo de experiencia y memoria común. También es de notar que la importancia de la experiencia individual se viera templada por la emergencia de una cultura ilustrada que pensaba poder mejorar y organizar la sociedad de un modo “científico”, racional y basado en fundamentos seguros (o sea, al margen de o sin contar con la experiencia de los pueblos).

El empuje de este ideal ilustrado generó la reacción cultural romántica, que justamente enfatizó la importancia de lo individual, lo espontáneo y hasta de lo irracional. Y esto se tradujo en una nueva conceptualización de la experiencia por parte de los pensadores alemanes, que ahora distinguirán entre *Erfahrung* y *Erlebnis* para señalar los dos lados de la experiencia: por un lado, la experiencia como duración y como acumulación de sabiduría que permite la continuidad entre distintas etapas y circunstancias de la vida; y, por otro, la experiencia como inmediatez vital que va antes de la reflexión. Salvando las distancias, es en esta segunda acepción en la que, llegando al siglo XX, abundarán Bergson, Husserl, James y Dewey,

pensadores todos que añadirán que existe algo así como una experiencia primaria o inmediata del mundo que es tenida antes que pensada y que fluye a modo de trasfondo de la experiencia consciente y reflexiva.

¿Qué queda, entonces, de las codificaciones previas de la experiencia? Si de los griegos Dewey valoraba el énfasis en el carácter social de la experiencia y los modos en que se desarrolla y transmite por el hábito y la costumbre, a los empiristas les reconocía su lado crítico al insistir en que fuera la experiencia la que evaluara las instituciones sociales y las creencias políticas<sup>32</sup>. Pero a ambos reprochaba que, al separar la experiencia y la razón, no podían sintonizar culturalmente con las exigencias del sujeto contemporáneo surgidas al albur de los avances científicos, la psicología biológica y del desarrollo sociopolítico.

Tal como se explica en *La reconstrucción de la filosofía*, si hoy podemos y debemos hablar de un nuevo concepto de experiencia ello es en sí producto de la experiencia histórica, del cambio social e intelectual en la calidad de la experiencia que puede vivirse en nuestros días. Y que se debe al desarrollo de la psicología basada en la biología —que, justamente, enseña que todo ser vivo interactúa con el medio y recibe las consecuencias de su obrar— y al cambio en la organización de la vida, que lleva a descubrir que la experiencia se regula a sí misma, esto es, que es más inventora y reguladora de la vida social que conservadora de antiguas costumbres o principios generales de la razón.<sup>33</sup>

En efecto, si algo aporta la biología es la seguridad de que el hecho primario de la vida humana es la interacción entre el organismo y el medio, y no el conocer (ahora, una forma de adaptación) ni los sentidos (ahora, un estímulo para la acción). Visto así, la sensación es

---

<sup>32</sup> Cf. J. Dewey, “An Empirical Survey of Empiricisms”, *LW* 11: 73-74 y 79-80, 1935.

<sup>33</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 127-131, 1920 / *RdIF* 108-114.

entonces una interrupción en la acción habitual y no una forma de conocimiento sino, en todo caso, “provocaciones, estímulos, apremios para un acto de investigación que habrá de *acabar* en conocimiento”<sup>34</sup>. Los materiales de la experiencia, entonces, son los hábitos competentes y operativos, que recogen la relación histórica del hombre con el medio, conectan “el obrar y el sobrellevar” y coordinan “sensaciones para el obrar”<sup>35</sup>.

Por otro lado, la organización social de la vida —piénsese en los principios de libertad individual e igualdad de derechos típicos de las democracias constitucionales— ha tenido un efecto notable en la concepción de la experiencia. Como señala Dewey, cada vez preferimos más aprender de la experiencia que deducir de la razón y, sabiéndolo o no, privilegiamos una idea de la razón como inteligencia hipotética e inventora. Esta razón, “concebida según el patrón de la ciencia, y empleada en la creación de las artes sociales”, tiene la doble tarea de liberar al hombre de la servidumbre del pasado y la costumbre y de proyectar un futuro mejor y ayudar a las personas a realizarlo. Pero, en todo caso,

su actividad está siempre sometida a la prueba de la experiencia. Los planes que se trazan, los principios que el hombre proyecta como guías de la acción reconstructiva, no son dogmas. Son hipótesis que es preciso realizar en la práctica, y que serán rechazadas, corregidas y ensanchadas según que fracasen o tengan éxito en proporcionar a nuestra experiencia actual la guía que necesita.<sup>36</sup>

La reconstrucción de la filosofía por la que abogaba Dewey no exigía un desprecio total de la tradición ni un entusiasmo ciego con el progreso. La recuperación de la experiencia como punto de partida del filosofar, de hecho, debería posibilitar la cooperación entre quienes respetan lo establecido institucionalmente con aquellos que buscan

---

<sup>34</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 130, 1920 / *RdlF* 113.

<sup>35</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 131, 1920 / *RdlF* 114.

<sup>36</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 134-135, 1920 / *RdlF* 118-119. Traducción modificada.

establecer un futuro más libre y feliz. Y lo haría porque una filosofía así “determinaría las condiciones bajo las cuales pueden interactuar mutuamente y de una manera eficaz la experiencia acopiada en el pasado y la inteligencia proyectora que mira hacia el futuro”<sup>37</sup>. Para Dewey, esta razón en acción, sometida siempre a la prueba de la experiencia, impediría que los seres humanos caigan tanto en la racionalización de lo que hay, de las cosas tal como están, como en el seguidismo de todas aquellas autoridades que hablan desde y se sitúan fuera del mundo histórico de la vida y la experiencia.

### 3. El “cómo” de la experiencia (I): el foco y el contexto

Como dijimos al principio de este capítulo, Dewey quiso poner en circulación un concepto de experiencia más acorde a lo vivido por las personas en nuestro tiempo. A la hora de realizar este ejercicio, y fiel a su estilo de filosofar, Dewey se situó *a medio camino* entre racionalistas y empiristas, presentando su postura respecto a la experiencia mediante cinco contrastes que aparecen al principio del artículo “The Need for a Recovery of Philosophy” y que desgloso a continuación.<sup>38</sup>

(I) *La experiencia es más que conocer*. “En la visión ortodoxa” escribe Dewey, “se considera que la experiencia es primordialmente un asunto de conocimiento. Pero para ojos que no miren con gafas antiguas, [la experiencia] indudablemente aparece como un asunto del trato de un ser vivo con su entorno físico y social”. Esto es, la

---

<sup>37</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 138, 1920 / *RdIF* 122-123. Traducción modificada. En relación a esta conclusión, recuérdese lo dicho en el capítulo anterior acerca de Dewey como filósofo de la *via media* (sección 3, apartado 3.1) y el equilibrio o proporción como ideal normativo (nota 80).

<sup>38</sup> Los cinco contrastes aparecen en “The Need for a Recovery of Philosophy”, *MW* 10: 6, 1917. He precedido cada uno de ellos con un titular en cursiva para destacar lo más significativo y, también, para aligerar la lectura, dado que se trata de un lugar del *corpus* deweyano constantemente visitado y re-examinado.

experiencia, en su aspecto más vivo y primario, no es cuestión de conocimiento, sino de intercambio.

(II) *La experiencia es más que subjetiva.* “De acuerdo a la tradición, la experiencia es [...] «subjetividad». Pero lo que la experiencia sugiere sobre sí misma es un mundo verdaderamente objetivo, que entra en las acciones y las penas de los hombres y que sufre modificaciones a través de sus respuestas”. En la medida que es intercambio, la experiencia incluye dentro de sí, constitutivamente, el entorno objetivo, que entra en la esfera humana, conforma los hábitos del sujeto y es modificado por sus intenciones y acciones.

(III) *La experiencia es más que relación con lo dado.* “Se suele creer que el registro de lo que ha tenido lugar y la referencia a lo precedente son la esencia de la experiencia” y así lo explicó el empirismo clásico. “Pero la experiencia en su forma vital es experimental, es un esfuerzo por cambiar lo dado; y se caracteriza por la proyección, por adentrarse en lo desconocido; la conexión con el futuro es su rasgo más destacado”. Este contraste, que Dewey establece frente al fundacionalismo empirista y su fijación con los hechos pasados, presagia una de las ideas más luminosas acerca de la experiencia, a saber, que esta tiene un *ritmo general*, al igual que la vida, que es una historia hecha historias, cada una con su propia trama, origen y movimiento hacia la conclusión<sup>39</sup>. “Para Dewey”, subraya Carreras Planas, “la Naturaleza no es sólo un conjunto de cosas físicas regidas por leyes que pueden conocerse, sino que es historia, acontecimiento y drama”<sup>40</sup>. Cada historia *empieza* con la interrupción del flujo general de la vida —de esa continuidad que proporcionan los hábitos—, continúa con el intento de transformar esa disrupción y termina en un nuevo equilibrio. De esta manera, si somos capaces de leer inteligentemente *en* la experiencia vivida, podremos ver hacia dónde se dirige y modificar las condiciones del entorno, y de

---

<sup>39</sup> Cf. J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 43, 1934 / AcE 42.

<sup>40</sup> C. Carreras Planas, “John Dewey: ‘En el principio fue la experiencia’”, 73.

nosotros mismos, para que la historia en que consiste dicha experiencia alcance su final o consumación.

(IV) *La experiencia no es sólo discreta.* La tradición empírica, recuerda Dewey, es particularista. En ella, “las conexiones y continuidades se suponen ajenas a la experiencia, como subproductos de dudosa validez. Pero la experiencia, que es experimentación del entorno y esfuerzo por controlarlo, está llena de conexiones”. En la medida en que, para Dewey, la vida es una historia de historias, se entiende que no puede ser ni un flujo homogéneo ni tampoco una sucesión de momentos atómicos y desconectados. La experiencia está llena de continuidad. Que podamos contemplar determinados eventos en clave particular es una abstracción que hacemos respecto de sus conexiones con el pasado y con el futuro, así como de su relación con otros seres naturales y con nosotros mismos.

(V) *La experiencia no es contraria al pensamiento.* En la noción tradicional, por último, experiencia y pensamiento son términos antitéticos, pues la inferencia va más allá de lo experimentado. Ahora bien, sostiene Dewey, la experiencia “está llena de inferencia. No hay, al parecer, experiencia consciente sin inferencia; la reflexión es originaria y constante”. Este contraste apunta a que los seres humanos, en tanto que sociales y culturales, no tenemos experiencias puras sino que hay siempre en ellas una selección previa, más o menos consciente, y, por tanto, en cualquier evento que experimentamos, el “interés selectivo es la manera única de entrar en relación con otras cosas”<sup>41</sup>. Pero, en mi opinión, el contraste también apunta a una convicción muy cara al pragmatismo, a saber, la de que en la naturaleza hay orden y genuina razonabilidad y, por tanto, en la experiencia que hacemos de ella, los seres humanos no podemos dejar de buscar, adoptar y desarrollar esta razonabilidad, en el orden de las ideas, de la conducta y de la expresión.

En cierta manera, estos contrastes anuncian desarrollos del pensamiento de Dewey (concluidos más tarde en *La experiencia y la*

---

<sup>41</sup> J. Dewey, “Context and Thought”, *LW* 6: 15, 1931.

*naturaleza*, de 1929) pero también indican su postura en el debate epistemológico que quiso sentenciar la legitimidad del pragmatismo a principios del siglo XX, como veíamos en el capítulo IV de esta investigación doctoral. La experiencia humana, vino a decir Dewey, no es sólo la vivencia subjetiva de un sujeto ni tampoco lo que este experimenta para luego transformar en saber. Es las dos cosas, y es más que ellas, en función de cómo se decante la experiencia concreta del sujeto en relación con el contexto y con su propia historia, intereses y memoria personales.

Si Dewey insistió tanto en que la de conocer no es “el” paradigma de la experiencia, es porque pretendía sacar a la luz que la experiencia humana tiene un doble filo (*double-barrelled*) que indica el *qué* y el *cómo* de la vida. La experiencia, en efecto,

incluye *lo que* los hombres hacen y padecen, aquello por *lo que* luchan, aman, creen y aguantan, y también el *cómo* obran y se obra sobre ellos, los modos en que hacen y padecen, desean y gozan, ven creen e imaginan —en resumen, los procesos de *experimentar* (...). [La palabra “experiencia” es] de doble filo en el sentido de que, en su integridad primaria, no reconoce división alguna entre el acto y su material, el sujeto y el objeto, sino que los contiene a ambos en una totalidad no analizada.<sup>42</sup>

¿Qué más habría, entonces, aparte del conocer? Lo que Dewey llama experiencias *no cognitivas* o *no reflexivas*, agrupadas genéricamente en lo que denominó como experiencia “primaria” o inmediata, y que nada tiene que ver con una percepción directa de los propios estados mentales<sup>43</sup>. Este descubrimiento, creo, sitúa a Dewey en lo mejor de la estela fenomenológica y justifica la crítica —

---

<sup>42</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 18, 1925 / EyN 12. Cf. también “Appendix 2. I. Experience and Philosophical Method”, LW 1: 370, c.1949.

<sup>43</sup> Cf. R. Dreon, “Is There Any Room for Immediate Experience? Looking for an Answer in Dewey (and Wittgenstein) via Peirce and James”, *Pragmatism Today*, 9/2 (2018), 67.



esgrimida con vigor por Pappas— hacia aquellos autores que consideran que su pensamiento es irrelevante para la vida personal.

La filosofía del siglo XX insistió con mucha fuerza en la implicación existencial que caracteriza a la situación originaria del hombre en el mundo. Antes de pensar o incluso de actuar, nuestro punto de partida es una situación en la que —por emplear categorías heideggerianas— *ya* somos en el mundo, nos encontramos inmersos en actividades variadas y mantenemos relaciones interpersonales que exigen de nosotros un tipo de cuidado. Esta línea de análisis existencial recoge de un modo reconocible nuestra experiencia ordinaria y la dependencia que tienen el resto de actividades humanas —también las intelectuales— respecto de la vida inmediata.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de pragmatistas, pensadores existenciales, fenomenólogos y, también, de ciertos marxistas, la filosofía no siempre se ha hecho cargo de este hecho de un modo cabal. Por ejemplo, en un reciente intento por sistematizar el método de la filosofía personalista a partir de la noción de “experiencia integral” e inspirado en la antropología filosófica de Karol Wojtyła, se incide acertadamente en que “lo propio y específico de la experiencia es el carácter *directo y vivencial*, original, primario, es lo dado en su carácter primordial”<sup>44</sup>. Asimismo, se recuerda que, en la experiencia, se da simultáneamente una parte subjetiva y otra objetiva que se interconectan e integran de diversos modos<sup>45</sup>. Y se propone el método de la experiencia integral como una postura más empírica que el empirismo, pues incluye *dentro de la experiencia* la unidad y el sentido, que serían constitutivos de la misma y no meros productos secundarios de la actividad de una inteligencia que unifica, da sentido y ordena una experiencia caótica y primaria.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> J. M. Burgos, *La experiencia integral: un método para el personalismo*, Palabra, Madrid, 2015, 27.

<sup>45</sup> Cf. J. M. Burgos, *La experiencia integral*, 29.

<sup>46</sup> Cf. J. M. Burgos, *La experiencia integral*, 31.

Se trata, sin duda, de una propuesta vigorosa que se sitúa en una línea similar a Dewey en su afán de superación de dualismos estériles. Con todo, al insistir en que la experiencia contiene, *desde el inicio*, un aspecto intelectual y otro sensitivo, parece escorar a aquellas experiencias cuyo rasgo principal es no-cognitivo. Ciertamente, la propuesta de una “experiencia integral” facilita la continuidad entre la vivencia primordial y la elaboración posterior de esa vivencia en forma de conocimiento o comprensión. Con este método, ciertas realidades se comprenden *ya* desde el principio de un modo precario pero real, y todo el esfuerzo de elaboración que sigue a la experiencia —por ejemplo, con la inducción— “no busca una comprensión que no se posee, sino la estabilización y categorización de realidades que ya se comprenden aunque de modo experiencial”<sup>47</sup>.

Resulta muy loable este nuevo intento por mantener la filosofía lo más cercana posible a la experiencia proponiendo que la empresa filosófica consista en un proceso de profundización crítica de la comprensión. No obstante, al final, el valor de este método para la filosofía parece concentrarse en que ofrece una forma mejorada de validación de la capacidad cognoscitiva humana<sup>48</sup>. Es decir, pese a la intención de permanecer en el recinto de la experiencia humana primaria, no se termina de apreciar cómo sería la vuelta desde la filosofía al mundo primigenio de la vida ordinaria, ni cómo se podría con dicho método mejorar nuestra experiencia o aprovechar mejor las posibilidades del mundo y de la relación con los demás.

El proyecto filosófico de Dewey no sólo pretendía aportar una descripción de la experiencia cercana a la experiencia vivida, sino remover o transformar los obstáculos —tanto a nivel intelectual como social e institucional— que impedían dar a la experiencia la prioridad

---

<sup>47</sup> J. M. Burgos, *La experiencia integral*, 350.

<sup>48</sup> Cf. J. M. Burgos, *La experiencia integral*, 354. En un desarrollo posterior, el mismo autor insistirá en la unidad de la experiencia humana y los diversos tipos de experiencia pero subrayando, eso sí, la centralidad de la experiencia como fuente de conocimiento (*La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid, 2018).

que se merece en nuestro tiempo en la orientación de la conducta moral, en las reformas políticas y los planes económicos, y también en el ámbito del conocimiento y la investigación.

Si se margina el contexto en que fue planteada, ciertamente la de Dewey no es una propuesta inerme a la crítica de estar reconstruyendo la experiencia para justificar mejor el conocimiento. Al fin y al cabo, su reformulación de la experiencia *también* está cargada de discurso epistemológico. Sin embargo, como se puntualizará más adelante, no era esta la intención central de la nueva noción de experiencia que adelantó. Cualquiera que sepa apreciar la diferencia entre practicar un deporte y estudiar sus reglas para compararlas con otros deportes; o entre la experiencia de saciar la sed y la experiencia que se tiene del agua cuando se la examina al microscopio; o entre ver y disfrutar una película clásica y analizarla para buscar fallos de *raccord*. Cualquiera que vea la diferencia, digo, puede entender sin más explicación la diferencia entre una experiencia no cognitiva —en los ejemplos, experiencia lúdica, biológica y estética— y una experiencia en la que conocer o averiguar algo es su propósito principal. Lo que indicó Dewey fue la anterioridad de la experiencia no reflexiva y la dependencia del conocimiento respecto de esta. Conocer es *sólo* un modo de experiencia y, de hecho, todas nuestras actividades intelectuales se dan en el contexto más general del mundo tal como es hallado, vivido, gozado y sufrido. La investigación o el conocimiento no son ubicuos en la vida humana, pues surgen a causa de una situación problemática y sus resultados no son más reales que los problemas que la ocasionaron<sup>49</sup>. Tal como resume Dreon,

para Dewey, lo que sucede en el mundo —las cosas y las circunstancias que nos afectan o aquellas que, simplemente, nos ocurren y tienen impacto en nuestras vidas— no es primario en el sentido de que represente los primeros datos neutrales en los que se basa el conocimiento. Más bien, estos elementos son primarios en el

---

<sup>49</sup> Cf. W. T. Myers y G. Pappas, “Dewey’s Metaphysics: A Response to Richard Gale”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40/4 (2004), 684.

sentido de que ya están ahí, son algo que ya nos ha pasado y que ya ha condicionado nuestras acciones y conductas antes de que surja un problema cognitivo específico y suscite un proceso de investigación. En resumen, es la vida lo que primariamente está en juego en la experiencia, y no el conocimiento.<sup>50</sup>

Asumiendo, entonces, que la experiencia primaria es el punto de partida que indica *dónde estamos*, cabría preguntar: ¿cómo es, en general, la experiencia? En *El arte como experiencia*, Dewey especificó que hay modelos comunes en experiencias variadas. La forma general de la experiencia incluye el hecho de que “cada experiencia es el resultado de una interacción entre la criatura viviente y algún aspecto del mundo en que vive”, que esta interacción no consiste sólo en hacer sino también en padecer y que se organiza temporalmente como una historia con su propio argumento, en el que hay un principio, un desarrollo y un cumplimiento, que se da cuando “surge una mutua adaptación del yo y el objeto... una armonía sentida”<sup>51</sup>.

Ahora bien, si hay una forma general de *la* experiencia, ¿qué distingue *una* experiencia de otra? Bernstein resume este punto del pensamiento deweyano al señalar que toda experiencia es cualitativa y de un claroscuro cambiante. En efecto, “aunque podemos distinguir un número indefinido de factores dentro de una experiencia, toda experiencia está «teñida» con algún tipo de cualidad omnipresente... que unifica esta experiencia y que la hace «ser la que cualitativamente es, la única»”<sup>52</sup>, da igual que se trate de una primera cita romántica, pintar una casa, realizar un viaje, proyectar unas vacaciones o tener un quinto hijo. Sabemos que es *esta* experiencia y no otra gracias a una percepción inmediata de la interrelación entre sus distintos elementos, una percepción que es una reconstrucción, sí, pero que se sostiene gracias a la inmediatez de la emoción:

---

<sup>50</sup> R. Dreon, “Is There Any Room for Immediate Experience?”, 69.

<sup>51</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 50, 1934 / AcE 51.

<sup>52</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 100.

La emoción es la fuerza móvil y cimentadora: selecciona lo congruente y tiñe con su color lo seleccionado, dando unidad cualitativa a materiales exteriormente dispares y desemejantes. Proporciona, por lo tanto, unidad a las partes variadas de una experiencia.<sup>53</sup>

En todas las experiencias, además, hay un foco dominante y un horizonte indefinido o contexto. “En un momento dado de una experiencia”, prosigue Bernstein, “un factor puede dominar nuestra atención para luego pasar, en desarrollos posteriores, al fondo u horizonte”<sup>54</sup>. Esto explica la continuidad biográfica y la conexión de unas experiencias con otras, y también ayuda a situar el lugar del conocimiento en la vida humana. Y es que —por decirlo una vez más— este se da dentro de una experiencia *previa* y no intelectual, y arranca cuando la situación vivida se vuelve problemática, justamente para localizar esa dificultad y afrontarla. Pero, por más refinados y abstractos que puedan ser los productos de la actividad de pensar, el conocimiento es una experiencia en la medida que hay una cualidad que unifica sus elementos y, recuérdese, en Dewey *cualidad* no designa más que nuestra experiencia pre-teórica y pre-cognitiva en el mundo<sup>55</sup>. Esta experiencia no se pierde en el proceso de conocer sino que, en todo caso, lo dirige: nos hallamos en una situación dudosa y es esa incertidumbre —real y sentida inmediatamente— la que pervive en el curso de la investigación; por otra parte, aunque la experiencia intelectual opera con signos o símbolos que no poseen una cualidad propia, *sí* “sustituyen a cosas que pueden, en otra experiencia, ser experimentadas cualitativamente”<sup>56</sup>; y, finalmente, sin la cualidad emocional satisfactoria o estética ningún pensar es concluyente, o sea, el proceso del pensamiento se mueve atraído por la cualidad anticipada de una conclusión a la que se espera llegar. Por eso,

---

<sup>53</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 49, 1934 / AcE 49.

<sup>54</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 101.

<sup>55</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 86.

<sup>56</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 45, 1934 / AcE 44.

concluía Dewey, “la existencia inmediata de la cualidad, y de una cualidad generalizada y dominante, es el fondo, el punto de partida y el principio regulativo de todo pensamiento”<sup>57</sup>.

La importancia de lo cualitativo en Dewey, y su conexión con la experiencia es clara y manifiesta: tanto la experiencia *en general* —ese trasfondo, contexto o situación no analizada e inmediatamente vivida que se da en todo hacer y todo pensar— como esta o aquella experiencia *en concreto* están atravesadas por la presencia de la cualidad. Hay experiencia *en general* porque hay interacción entre la criatura viviente y su entorno cultural y, como explica Alexander, “existe un ritmo inherente o una forma de la vida, que oscila entre fases de estabilidad e inestabilidad”<sup>58</sup>, un dinamismo real en toda interacción que se puede sentir inmediatamente. Pero, también, hay *una* experiencia cuando lo experimentado se cumple y consume:

Una parte del trabajo se termina de un modo satisfactorio; un problema recibe su solución; un juego se ejecuta completamente; una situación, ya sea la de comer, jugar una partida de ajedrez, llevar una conversación, escribir un libro, o tomar parte en una campaña política, queda de tal modo rematada que su fin es una consumación, no un cese.<sup>59</sup>

Cuando esto sucede, dice Dewey, *una* experiencia se distingue de otras y se integra en la corriente general de la experiencia, cuya continuidad no significa sino que “toda experiencia recoge algo de las que la precedieron y modifica de alguna forma la cualidad de aquellas que la suceden”<sup>60</sup>. En tanto que interacción, toda experiencia concreta tiene su forma particular de articular lo estable y lo inestable, lo seguro y lo precario. Es esa forma o cualidad la que les da su carácter:

---

<sup>57</sup> J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 261, 1930.

<sup>58</sup> T. M. Alexander, *John Dewey’s Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling*, State University of New York Press, Albany, 1987, 127.

<sup>59</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, *LW* 10: 42, 1934 / *AcE* 41.

<sup>60</sup> J. Dewey, *Experience and Education*, *LW* 13: 19, 1938 / *EyE* 79. Traducción modificada.

Una experiencia tiene una unidad que le da su nombre, *esa* comida, *esa* tempestad, *esa* ruptura de la amistad. La existencia de esta unidad está constituida por una *cualidad determinada* que impregna la experiencia entera a pesar de la variación de sus partes constituyentes [...]. Al recordar una experiencia *después* de que ha sucedido, podemos encontrar que una propiedad más que otra fue dominante, de manera que caracteriza la experiencia como un todo.<sup>61</sup>

Lo significativo a este respecto de la meditación deweyana sobre la experiencia es su insistencia en el aspecto unitario de la misma o, si se quiere, en la interconexión e integración de sus partes. En el caso de la experiencia que hemos llamado *general*, la continuidad es de tipo histórico-biográfico, es el relato de un larguísimo diálogo con el mundo, por así decir, un diálogo que viene del pasado, acompaña al hombre en el presente y se proyecta hacia futuras experiencias. Es el carácter inclusivo e integrador lo que da a la experiencia general su cualidad propia. En una experiencia *concreta*, en cambio, también se integran distintos factores, pero lo que les da unidad es una cualidad determinada que distingue esa experiencia de otra.

La interrelación entre la experiencia como un todo y la cualidad que así la identifica no es fácil de analizar en todas sus aristas, entre otras cosas, debido al modo en que lo expresó Dewey, a medio camino entre lo analítico y lo romántico. Pues, por más que en ocasiones se expusiera en explicaciones y definiciones *sui generis* de la cualidad, lo que parece primar en su obra es otro empeño, el de inducir la experiencia de la misma<sup>62</sup>, la validación a través de la práctica que referíamos en el capítulo IV. Aún así, conviene entrar en esta cuestión, pues si bien de la cualidad se tiene experiencia inmediata, en cambio ¿se puede decir lo mismo de la totalidad que unifica? ¿Es posible tener experiencia de esta integridad? ¿Es, acaso, el contexto en que se da *una* experiencia algo que, a su vez, pueda ser experimentado

---

<sup>61</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, LW 10: 44, 1934 / AcE 43.

<sup>62</sup> Cf. V. Aldrich, "John Dewey's Use of Language", *The Journal of Philosophy*, 41/10 (1944), 261-271.

conscientemente? Y, en caso afirmativo, ¿cómo podría comunicarse, y ser inteligible, algo que se ha definido previamente como único e inexpresable?

#### 4. El “cómo” de la experiencia (II): la inmediatez cualitativa

El aspecto cualitativo, decíamos, se halla presente en y satura toda experiencia humana genuina. Y es un concepto crucial para adentrarse en una de las simas de la filosofía deweyana, un lugar donde intersectan sus consideraciones sobre estética, psicología, ética, metafísica y teoría de la investigación. A grandes rasgos, el tratamiento sobre la cualidad en la obra de Dewey es consistente y encaja bien dentro de su sistema de filosofía. Pero, a la vez, cabe reconocer que para captarlo en toda su complejidad hay que reunir varias piezas dispersas, tanto de textos fundamentales de 1929-1939, su período más productivo (*La experiencia y la naturaleza*, el artículo “Qualitative Thought”, la reseña “Peirce’s Theory of Quality”, *Lógica. Teoría de la investigación*), como de otros textos más difíciles o menos transitados (*Essays on Experimental Logic*, *Cómo pensamos*, *El arte como experiencia*, *Una fe común*). No es que la visión deweyana sobre lo cualitativo exija una gran reconstrucción e interpretación. Al tratarse, como todo en su pensamiento, de una idea presta a discutirse y matizarse, lo que los distintos autores que se han acercado a esta cuestión —tanto viejos (Richard Bernstein, John E. Smith, J. J. Stuhr) como nuevos (Raymond Boisvert, Gregory Pappas, David Hildebrand, Matthias Jung)— hacen en sus exposiciones es, más bien, detectar puntos dudosos, cuestiones no resueltas, problemas insuficientemente atendidos, así como replicar a objeciones o explicitar la conexión que puede establecerse entre distintas partes del corpus deweyano a raíz de la cualidad.

En todo caso, para entender esta cuestión de un modo más sistemático, podemos seguir el hilo de William M. Shea y —dado el rigor con que recopila las alusiones a la cualidad en los textos de Dewey— preguntar con él: primero, ¿en qué área de la existencia se



*localiza la cualidad?*; segundo, *¿qué hacen las cualidades?*; y, tercero, *¿cómo se experimenta la cualidad?*

Sobre lo primero, Dewey es insistente en subrayar que las cualidades las encontramos en la vida ordinaria, en el mundo de sentido común en que se dan nuestras acciones y sus consecuencias, los valores, decisiones, esfuerzos, éxitos y fracasos. “Este mundo es un mundo cualitativo. Sus objetos están cualitativamente determinados, sus fines son cualidades experimentadas e incluso el pensamiento acerca de él es cualitativo”<sup>63</sup>, resume Shea. Ahora bien, el *locus* de la cualidad, allá donde la experimentamos directamente es en relación a una situación<sup>64</sup>, que es el contexto (no pensado) en que alguien actúa, habla y/o piensa. La situación está siempre implícita y la cualidad, como apuntamos antes, es lo que hace que una situación o experiencia sea la que es y no otra. Si decimos, por ejemplo, que una situación es clara o problemática, que determinado recuerdo es traumático o feliz, o que tal o cual experiencia es entrañable o confusa, el adjetivo no califica sólo a la persona que la siente así sino a la situación o experiencia misma, a una disposición concreta de los elementos dentro de ella (incluida la persona).

La segunda cuestión se refiere a cómo describe Dewey las cualidades. A este respecto, Dewey menciona las cualidades primarias de la ciencia moderna y las secundarias cuya objetividad discute (o, directamente, niega) la epistemología moderna, pero el sentido que privilegia se aproxima más a lo que Samuel Alexander y George Santayana llamaron cualidades *terciarias*, que son aquellas “permean y colorean *todos* los objetos y eventos que intervienen en una experiencia”<sup>65</sup> y, por eso, no se encuentran *dentro* de la situación sino

---

<sup>63</sup> W. M. Shea, “Qualitative Wholes: Aesthetic and Religious Experience in the Work of John Dewey”, *The Journal of Religion*, 60/1 (1980), 36.

<sup>64</sup> Tal como escribió Dewey en *Experience and Education*, “afirmar que los individuos viven en el mundo significa, en lo concreto, que viven en una serie de situaciones” (*LW* 13: 25, 1938 / *EyE* 86. Traducción modificada).

<sup>65</sup> J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, *LW* 12: 75, 1938 / *L* 139. Santayana suele incluirse como autor del realismo crítico, igual que Alexander, que es quien sostuvo

que la sostienen. Una experiencia no puede ser roja, pero sí triste, aterradora o esperanzadora y estas cualidades, dirá Dewey, son básicas y objetivas en cualquier experiencia humana<sup>66</sup>. Para describirlas, Dewey refiere su función, lo que hacen estas cualidades, que es regular una situación, servir como hilo y clave del significado de aquello en lo que pensamos y operar como trasfondo en aquello de lo que somos conscientes. La cualidad, en este sentido,

es una condición existencial para todo evento o incidente natural. La ausencia de cualidad comportaría el caos o la nada. La experiencia sería imposible sin ella. Es una condición de los múltiples tipos de cooperación humana con los eventos naturales, desde la acción física al razonamiento teórico más abstruso. Esto es, es una condición para la inteligibilidad de la naturaleza y el funcionamiento exitoso de la inteligencia humana en la naturaleza.<sup>67</sup>

En una nota al pie de especial interés, Shea recoge también lo que, para Dewey, *no* son las cualidades. A saber, no son las relaciones que estudia la ciencia ni tampoco son meras ideas. Tampoco son ninguna de las entidades que descubre el análisis científico, ni pueden igualarse con ninguna entidad psicológica, con impresiones o datos

---

que las cualidades terciarias o valores —como la verdad y la bondad— “surgen como elementos reales del universo, aunque sólo con relación al entendimiento o a los sujetos conscientes” y, más aún, emergen en un contexto social (cf. F. Copleston, *Historia de la Filosofía, VIII. De Bentham a Russell* [1966], Ariel, Barcelona, 1993, 384). En 1911, Dewey quiso precisar mejor esto, y escribió que, a las cualidades terciarias (entendidas aquí como “los rasgos agradables, tristes, endebles, magníficos o malvados de las cosas”) podrían sumarse las cualidades *cuaternarias*, que son aquellas “que la costumbre prescribe como pertenecientes a objetos en virtud por ser factores de una vida social basada en el mantenimiento de la costumbre” (J. Dewey, “The Problem of Truth”, *MW* 6: 21, 1911). Las cuaternarias, en fin, serían cualidades socialmente determinadas que forman parte inseparable de cualquier objeto. Esta distinción es consistente con la idea deweyana de lo social como categoría inclusiva que subsume lo verdadero y lo bueno. No obstante, por lo que se refiere a la cualidad cuaternaria, no es un punto que desarrollara más extensamente.

<sup>66</sup> Cf. W. M. Shea, “Qualitative Wholes”, 36 n14.

<sup>67</sup> W. M. Shea, “Qualitative Wholes”, 37.

sensibles. De hecho, apunta Shea, *las cualidades no existen pero sí cualifican lo existente*. Y, por más que Dewey hable como si lo fueran, tampoco son nombres generales, sino a lo sumo adverbios y conjunciones que cualifican y conectan situaciones enteras.<sup>68</sup>

Igualmente, y para disipar la posible objeción que consistiría en situar la cualidad en el sujeto al margen del contexto, en *El arte como experiencia* Dewey insiste en que la cualidad que unifica la situación no es intelectual, ni emocional, ni práctica. Esto es, no consiste en un significado pensable (*aunque, ciertamente, podamos reflexionar sobre él y convertirlo en el propósito que la guía, como ocurre en la experiencia intelectual*). Tampoco se reduce la cualidad a ser una emoción (*aunque, claro está, pueda ser sentida inmediatamente*). Y no designa un tipo de acción específica que la genera (*aunque sin ella, sin interacción de la persona con los acontecimientos y objetos la rodean, no se daría cualidad alguna*). Lo intelectual, lo emocional y lo práctico son distinciones que podemos hacer a partir de la experiencia original, de la relación que tiene el individuo con su circunstancia, y también del modo en que ciertas situaciones reorganizan los impulsos, disposiciones y hábitos de alguien.<sup>69</sup>

La tercera y última cuestión que completa la visión deweyana sobre la cualidad tiene que ver con el modo en que se experimentan. Y la respuesta no debería sorprender a nadie: si las cualidades operan en

---

<sup>68</sup> Cf. W. M. Shea, "Qualitative Wholes", 37 n22.

<sup>69</sup> Esta es, al menos, la lectura de Hohr cuando reelabora la noción de experiencia deweyana en términos de *sentir, avivar y concebir*. Para este autor, "sentir" se referiría al modo más básico de experiencia, donde la acción, el afecto, el conocimiento y la comunicación constituyen una unidad original y así se viven. La experiencia estética, o el "avivar", se refiere al mundo de la vida, a la experiencia de una persona situada ante lo que se presenta en el mundo. Aunque el avivamiento es holístico y relacional, también incluye una cierta distancia entre la acción, la emoción y el conocimiento que permite tanto la contemplación como la elección moral. "Concebir", en cambio, se refiere al entendimiento abstracto y supone una mayor separación entre actuar, sentir y conocer (cf. H. Hohr, "The Concept of Experience by John Dewey Revisited: Conceiving, Feeling and 'Enliving'", *Studies in Philosophy and Education*, 32 (2013), 25-38).

el mundo de la experiencia ordinaria, se experimentan en el seno de lo que ocurre en ese mundo, que es un continuo de interacción entre los seres humanos y su entorno. Por eso, aunque la experiencia de la cualidad es directa, *también* es mediada, a través de la sensibilidad, la acción y el pensamiento humanos. En palabras de Shea,

La cualidad es sentida y experimentada directamente en el mundo del significado humano, mediada por la actividad humana y constituida por ella. La cualidad no se percibe, pues nada es meramente percibido. Tampoco se deduce. La experiencia cualitativa puede ser el resultado de un proceso controlado de actividad, pero no es la conclusión de un proceso de razonamiento. Se encuentra en el *Lebenswelt*, el mundo donde se vive y se gasta la vida humana.<sup>70</sup>

La cualidad, en definitiva, se da inmediatamente en la vida cotidiana, cualifica lo existente y se experimenta a través del modo en que el ser humano se relaciona con el mundo —actuando, pensando, sintiendo. Ahora bien, como decíamos antes, a Dewey no le interesa tanto llegar a un argumento basado razones o evidencias con que definir formalmente la cualidad, sino evocar en el lector un tipo de experiencia —aunque sea imaginativa— o invitarle a llevarla a cabo. Se llega, entonces, a un punto muerto, pues parece que no hay modo de señalar o indicar las cualidades y, al mismo tiempo, se propone que cada cual haga la prueba, con el riesgo evidente de que en la experiencia del otro no aparezca la cualidad que se pretende que experimente. Un extremo que sólo cabe salvar si la experiencia humana es común o compartida, lo que pragmáticamente se puede probar por sus efectos. Como veíamos en el apartado 3.3 del capítulo IV, la creencia en una realidad común y comunicable anima el diálogo, la investigación, la cooperación y la transmisión de la cultura y, por ello, la creencia en una realidad común es coextensible con la creencia en la posibilidad de tener experiencias comunes, esto es, cualitativamente parecidas.

---

<sup>70</sup> W. M. Shea, “Qualitative Wholes”, 39.

No obstante, puede que no sea una cuestión de simple creencia. Según veíamos, para Dewey la realidad se compone de eventos y de eventos cualitativamente irreductibles, en los que “hay algo de consolidado, auto-suficiente, absolutamente directo, que no es ni una relación ni un elemento de un todo de relaciones, sino final y exclusivo”<sup>71</sup>. En todo evento, dirá, hay algo obstinado e inmediato que la cosa debe tener para poder ser y “llegar a ser un sujeto de relaciones y un tema del discurso”<sup>72</sup>. Si tomamos al pie de la letra estas afirmaciones de *La experiencia y la naturaleza*, entonces parece que un evento es el que es por la cualidad que lo caracteriza, *al margen de que se tenga o no experiencia de él*. Sin embargo, Dewey también insiste en la función de las cualidades en las transacciones experienciales, y ahí “las cualidades pueden ser activas; pueden transformarse y ser mediadas. Se pueden enriquecer y llenar de significado”<sup>73</sup>. Tal como sostuvo Bernstein en un discutido *paper* de 1961, parece haber una discontinuidad en el modo en que Dewey refiere la cualidad. Cuando emplea un lenguaje más fenomenológico, lo característico de la cualidad experimentada no es tanto su inmediatez cuanto el que pueden ser mediadas y adquirir significado. Pero cuando usa un lenguaje metafísico y discute la cualidad como posesión intrínseca de entes que no entran en la experiencia, entonces lo característico parece ser su incondicionalidad e inmediatez.

Ahora bien, ¿acaso son estas dos aproximaciones tan incompatibles? Que, en un sentido, la cualidad sea bruta, incondicional e inmediata no significa que, en otro sentido, no pueda ser transformada y ganar significado. Tal como terció Stuhr,

El primer «algo» puede ciertamente *ser* el segundo «algo», pues no es contradictorio que algo *sea capaz* de ser —o sea, convertirse en— mediado, transformado, relacionado y consolidado en el futuro. De

---

<sup>71</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 74, 1925 / EyN 74.

<sup>72</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 74, 1925 / EyN 74.

<sup>73</sup> R. Bernstein, “John Dewey’s Metaphysics of Experience”, *The Journal of Philosophy*, 58/1 (1961), 13.

hecho, esta unidad en la continuidad es la naturaleza misma de la experiencia real.<sup>74</sup>

Más aún, el rasgo de inmediatez que hace de cada experiencia la que es tampoco se pierde en el proceso por el que es conocida o adquiere valor y relevancia. Esto es así porque

para Dewey, la experiencia no es tenida o conocida, primaria o reflexiva. Más bien, toda experiencia, también el reflexionar y conocer, es tenida y unificada cualitativamente; la experiencia que media —o sea, que *realiza* la función de mediación— *es* en sí misma inmediata —o sea, *existe* y se experimenta como cualitativa, irreductible y bruta.<sup>75</sup>

En el fondo, hay una cuestión metafísica en juego en esta cuestión y sólo en estos términos debería abordarse. Para entenderlo, y por decirlo con Stuhr, conviene pensar que Dewey suscribe una visión de la realidad como actividad no tan alejada del concepto de *energeia* aristotélico —la realidad *es* la actividad de ser— y de la fenomenología hegeliana —cada actividad incluye la negación destructiva a que da lugar en una unidad histórica y en desarrollo. Dewey no aceptaba en todos sus términos la visión de Aristóteles y Hegel sobre la actividad, pero sí compartía con ellos una perspectiva común según la cual los rasgos fundamentales de la actividad lo son también de la experiencia:

la experiencia constituye un continuo más que una separación de medios y fines; la experiencia es cualitativamente inmediata y completa; la experiencia es un todo transaccional o unidad de organismo y situación, de sujeto y objeto; y la experiencia es histórica, continua y, de este modo, cualitativamente “establecida”.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> J. J. Stuhr, “Dewey’s Notion of Qualitative Experience”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 15/1 (1979), 77-78.

<sup>75</sup> J. J. Stuhr, “Dewey’s Notion of Qualitative Experience”, 73.

<sup>76</sup> J. J. Stuhr, “Dewey’s Notion of Qualitative Experience”, 71.

Por esta razón, concluye Stuhr, la objeción de Bernstein yerra el tiro. Para Dewey, simplemente *no hay existencias con carácter cualitativo “fuera” de la experiencia*, pues si la realidad consiste en actividad e historia, y si los rasgos de la actividad lo son también de la experiencia, entonces fuera de la experiencia —o, lo que es lo mismo, fuera de la actividad— no hay nada. En efecto,

Dewey no habla sobre el carácter cualitativo de existencias que no entran en transacciones experienciales; en la visión de Dewey acerca de la experiencia como actividad, no hay tal cualidad o existencia. La cualidad es cualidad experimentada, y por eso afirmar que las existencias naturales tienen cualidad inmediata y “es-idad” es afirmar que [estas] son características de *una* experiencia, de *una* situación... “Algo” enteramente independiente de la experiencia, de la relación y la interacción con organismos que tienen experiencia, *no es nada*, ni cualitativo ni lo contrario.<sup>77</sup>

De alguna manera, lo que Dewey está apuntando es que hay experiencias en las hay o se vive un *surplus* de realidad tal que parecen sobrepasar cualquier expectativa o experiencia particular previa. De ahí que la cualidad que unifica estas experiencias parezca, en su inmediatez, algo enteramente al margen de nosotros. Hay un dinamismo presente en la realidad que captamos cualitativa pero nunca enteramente. Dicho dinamismo es real, y parte del mismo es lo que captamos cualitativamente, desde las particularidades (personales, culturales, históricas) de la experiencia de cada cual.

### 5. El “cómo” de la experiencia (III): unidad inefable pero real

Lo dicho anteriormente es relevante para subrayar algo que suele olvidarse al estudiar la teoría de la investigación deweyana, y es que, para Dewey, *todo* en la investigación se mueve por lo cualitativo<sup>78</sup>. La misma investigación es, de hecho, una

---

<sup>77</sup> J. J. Stuhr, “Dewey’s Notion of Qualitative Experience”, 78.

<sup>78</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 101, 103, 112-113.

*transformación cualitativa*, “la transformación de una situación indeterminada en una que tiene una cualidad diferente”<sup>79</sup>. Con todo, hay una continuidad entre la situación inicial (sentida como problemática e indeterminada en su inmediatez) y la situación experimentada como objeto de conocimiento, en tanto y cuanto es el contexto cualitativo de la situación el que guía y controla todo: aporta el fondo de la investigación, da continuidad al pensamiento y es a través de él que recibimos orientación empírica acerca de cómo proseguir en la investigación. Dicho de otra forma, si el investigador no está “metido” en la situación, no sabe dónde ir ni tampoco el peso que ha de conceder a las distintas operaciones de la investigación (observación, recogida de datos, conceptualización, razonar). Puede que mucha observación y acopio de hechos no lleve a ningún lado, o que el marco teórico-conceptual deje fuera aspectos decisivos del problema. La solución, para Dewey, pasa por estar más atento a la cualidad de la situación como un todo.<sup>80</sup>

Por lo demás, tanto la investigación filosófica como aquella que se da en las ciencias naturales son tipos de pensamiento cualitativo, es decir, son instancias de un pensamiento que, en la medida que tiene que ver con los asuntos de la vida, se halla regulado por consideraciones cualitativas<sup>81</sup>. Por otra parte, los relacionados con el saber no pueden ser los casos paradigmáticos de todo discurso significativo, pues su cometido pasa por establecer distinciones, conceptos y teorías a partir de un todo no-analizado y a través de un sistema de términos definidos y coherentes, y “ningún símbolo verbal puede hacer justicia a la plenitud y riqueza del pensamiento”<sup>82</sup>. Además, el conocimiento científico tiende a olvidar su origen en la experiencia primaria, tanto porque quienes lo practican se esfuerzan

---

<sup>79</sup> G. Pappas, “John Dewey’s Radical Logic: The Function of the Qualitative in Thinking”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 52/3 (2016), 440.

<sup>80</sup> Cf. G. Pappas, “John Dewey’s Radical Logic”, 449-451, 457-458.

<sup>81</sup> Cf. J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 243, 1930.

<sup>82</sup> J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 250, 1930.



en dominar sus fórmulas y procedimientos —olvidando, con ello, las operaciones creativas de las que surgieron— como porque se suele minimizar su dimensión estética o incluso negar que sea una forma especializada de arte.

Para Dewey, es el arte el que es paradigma de todo pensar, tanto en la construcción artística como en la apreciación estética, porque “ejemplifica de forma acentuada y purificada el control que un todo cualitativo ejerce en la selección de los detalles y el modo de su relación e integración”<sup>83</sup>. En el arte se intensifica este rasgo cualitativo de todo pensamiento, tanto en la producción —pues el pensamiento del pintor, del compositor, de la escultora, la arquitecta, el dramaturgo o la novelista se halla controlado u orientado por una cualidad subyacente que define su trabajo— como en la contemplación —pues la crítica artística es valiosa en la medida en que sus afirmaciones y juicios efectúen un aumento y profundización de la aprehensión cualitativa. En el arte, en definitiva, transparece con más fuerza la necesidad de partir de la experiencia (primaria) y permanecer en ella pues, aunque podamos juzgar la técnica o analizar las propiedades de una obra hablando de simetría, armonía, ritmo, medida o proporción,

la aprehensión de estas relaciones formales no es primaria ni para el artista ni para el espectador agradecido. La materia formulada por estos términos es ante todo cualitativa, y se aprehende cualitativamente. Sin una aprehensión cualitativa independiente, las características de una obra de arte se pueden traducir como armonías explícitas, simetrías, etc. sólo a costa de sustituir la cualidad estética por fórmulas mecánicas.<sup>84</sup>

En su reconstrucción del concepto de experiencia, es tan insistente el empeño de Dewey por sacar a la luz el ámbito de experiencia primaria (“tenida”, “sentida”, “directa”, “inmediata”, “sufrida”) y destacar su preeminencia sobre la experiencia secundaria (“conocida”, “indirecta”, “mediada”, “reflexiva”) que autores como

---

<sup>83</sup> J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 251, 1930.

<sup>84</sup> J. Dewey, “Qualitative Thought”, *LW* 5: 251, 1930.

Richard Rorty han llegado a acusar a Dewey de recaer en un nuevo fundacionalismo, esta vez de la experiencia, según el cual lo cognitivo se basa en lo no-cognitivo<sup>85</sup>, que justificaría y garantizaría así no sólo nuestro conocimiento sino nuestras prácticas sociales.

La continuidad que Dewey tanto subrayó entre la naturaleza y la experiencia, y entre los distintos niveles de transacción natural, es leída por Rorty como una justificación epistemológica, que buscaría las condiciones causales del conocimiento en el ámbito no discursivo de la experiencia humana. Una estrategia equivocada, a juicio de este autor, pues “no es necesario justificar nuestra pretensión de saber, pongamos por caso, cuál es la mejor manera de actuar, al igual que tampoco es necesario señalar que las partículas que componen el cerebro están actuando por sí mismas”<sup>86</sup>.

Dilucidar esta cuestión es algo más que una cuestión “técnica”. Si es cierto —como se asume en esta investigación doctoral— que el pragmatismo adquiere relevancia justamente como filosofía de la vida cotidiana y de la experiencia, y que este énfasis está en el centro de la obra deweyana y de su proyecto de renovación de la filosofía, la objeción de Rorty debe ser atendida. Al fin y al cabo, en caso de que Dewey estuviera proponiendo una forma distinta de fundacionalismo, la renovación de la cultura por él anhelada no sería más que un simulacro, y la filosofía no abandonaría entonces la búsqueda de la certeza y de verdades necesarias que con tanto ahínco pusieron en tela de juicio los pensadores del pragmatismo clásico por considerar que alejaba a la filosofía de los problemas de los hombres.

Siguiendo a Shusterman, quizá pueda terciarse que Dewey sí roza el fundacionalismo, aunque no el que Rorty le presume. Para

---

<sup>85</sup> Cf. R. Rorty, “La metafísica de Dewey”, en *Consecuencias del pragmatismo* [1982], Tecnos, Madrid, 1996, 139-158. La estrategia de Rorty en este texto pasa por soslayar el desarrollo de Dewey del aspecto cualitativo de la experiencia ironizando acerca de *uno* de los problemas de lo no-cognitivo ya revisados en el apartado anterior, a saber, ¿dónde están las cualidades?

<sup>86</sup> R. Rorty, “La metafísica de Dewey”, 151.

empezar, Dewey no dice que la experiencia no-cognitiva “cause” el conocimiento, que lo haga verdadero o que sea la evidencia que justifica nuestras pretensiones de conocer. Rorty cita un pasaje de *La experiencia y la naturaleza*<sup>87</sup> en que Dewey señala que las cualidades no están ni en el sujeto que conoce ni en el objeto conocido, sino que pertenecen a la interacción de ambos, como una prueba de la recaída en un nuevo dualismo y de corte kantiano, donde la constitución de lo cognoscible se lleva a cabo mediante la cooperación de dos entidades incognoscibles (sujeto y objeto, lo orgánico y lo extra-orgánico)<sup>88</sup>. Además, como se dice en ese pasaje de *La experiencia y la naturaleza*, si el lenguaje es el que da significado a y nos hace conscientes de las cualidades sentidas inmediatamente, haciendo que estas puedan formar parte del nivel de la experiencia humana, ¿no sería más honesto, como propone Rorty, reconocer la radical discontinuidad entre la conducta lingüística y la no-lingüística (y situar así al lenguaje en el núcleo de la filosofía pragmatista, una posición que revisamos en el capítulo IV, apartado 3.2)? La pregunta es buena y la objeción pertinente.

Con todo, hemos de puntualizar. Pues una cosa es admitir que sólo el lenguaje constituye a los sentimientos y sensaciones en objetos de conocimiento y significado, y otra muy distinta asumir que la insistencia en recuperar la esfera no-cognitiva de la experiencia viene motivada por un afán de buscar fundamentos epistemológicos. Como observa Shusterman,

La mayor afinidad de Dewey con el fundacionalismo aquí consiste en sugerir que aunque cualquier pretensión de conocer se puede poner en cuestión, no podemos ser escépticos en conjunto porque nos hallamos vinculados de un modo primigenio al mundo mucho antes de que la cuestión del conocimiento pueda siquiera surgir. Incluso la

---

<sup>87</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 198-199, 1925 / *EyN* 213-214.

<sup>88</sup> Cf. Rorty, “La metafísica de Dewey”, 155.

formulación de dudas escépticas presupone un fondo conductual y un uso de los materiales, los órganos y el lenguaje del mundo.<sup>89</sup>

Ahora bien, asumir esta peculiar conexión entre sujeto y objeto, mente y mundo, que se constituyen mutuamente a través de la interacción experiencial, está muy lejos de ser un movimiento fundacionalista, pues en la perspectiva deweyana es más adecuado decir que no hay un mundo *ya* dado y fuera de mi experiencia que determina y controla cómo lo conozco, sino que ambos términos — naturaleza y organismo— se determinan en el proceso.

Con todo, Shusterman señala un problema adicional en la propuesta deweyana. La experiencia inmediata no es una evidencia indudable para el conocimiento porque no es *conocida*, sino *tenida*. Pero Dewey parece incurrir en un fundacionalismo más sutil cuando argumenta que, aunque inefable e incognoscible, la experiencia inmediata subyace a y debe guiar el pensamiento discursivo. Más aún, tanto en el artículo “Qualitative Thought” como en el ensayo *Lógica. Teoría de la investigación* se señala la necesidad de la experiencia inmediata en todo pensamiento puesto que desempeña hasta cinco funciones lógicas indispensables en todo pensar. Resumidamente,

- (I) la experiencia inmediata estructura e individualiza cada situación;
- (II) controla las diferencias y relaciones entre sus elementos constitutivos, que son los que identifica el pensamiento reflexivo;
- (III) ofrece una medida de qué nivel de complejidad y precisión exige un juicio;
- (IV) determina la dirección o el sentido de una situación;
- (V) y, por último, explica la asociación de ideas.

Para Shusterman —y para otros autores como Garrett o Gale, que han sido muy críticos en este punto de la obra deweyana<sup>90</sup>—, en

---

<sup>89</sup> R. Shusterman, “Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?”, *The Philosophical Forum*, 26/2 (1994), 130-131.

realidad no hay por qué adscribirse a este fundacionalismo experiencial e inefable, sobre todo teniendo en cuenta que el pragmatismo de Dewey tiene instrumentos para evitarlo. Sin ir más lejos, el énfasis —desarrollado en *Naturaleza humana y conducta*— en el modo en que los hábitos, propósitos y necesidades del organismo gobiernan el pensamiento y la acción tornan innecesario el recurso a la experiencia inmediata. Pues todos estos factores, “que funcionan irreflexivamente, pueden desempeñar todas las tareas para las que se invocaba a la experiencia inmediata cualitativa como guía fundacional e indispensable del pensamiento”<sup>91</sup>. Así entonces, hábitos y propósitos bien podrían ser los responsables de estructurar la situación como un todo organizado sin apelar a ninguna cualidad unificadora especial. Y, al mismo tiempo, podrían explicar nuestra asociación de ideas sin invocar una cualidad misteriosa e inefable que las vincule.

“Cuando pienso en un martillo”, pregunta Dewey, “¿por qué es tan probable que le siga la idea de un clavo?”. La respuesta obvia no es el pegamento cualitativo de la experiencia inmediata, sino el hábito arraigado de su asociación funcional para los propósitos prácticos de la construcción.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Cf. R. M. Gale, “The Problem of Ineffability in Dewey’s Theory of Inquiry”, *The Southern Journal of Philosophy*, 44/1 (2006), 75-90; R. W. Garrett, “Dewey’s Struggle with the Ineffable”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 9/2 (1973), 95-109.

<sup>91</sup> R. Shusterman, “Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?”, 134.

<sup>92</sup> R. Shusterman, “Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?”, 135. Obviamente, la crítica de Shusterman tampoco está exenta de crítica. Al leer a Dewey en una clave aún más naturalista —y somática— se salva el problema de lo inefable pero, a cambio, ahora sí parece que es el sujeto el que construye o, mejor, configura el mundo de la experiencia a partir de su conducta habitual. Esta posición no es problemática en el caso de los artefactos, pues la esencia de una lámpara, un lápiz, una botella, un martillo, un teléfono móvil, un coche o incluso una casa es extrínseca a ellos —a saber, es su función o utilidad. Por eso, al nombrarlos, no mentamos sólo una descripción sino también una valoración, esto es, evaluamos las necesidades que satisface (cf. J. Nubiola, “Dichotomies and Artifacts: A Reply to Professor Hookway”, en M. U. Rivas, C. Cancela Silva y C. Martínez Vidal (eds.), *Following Putnam’s Trail: On Realism and Other Issues*, Rodopi, Amsterdam,

¿Por qué, entonces, fue tan recurrente el intento de Dewey por reformular la epistemología en términos experienciales y su insistencia en la necesidad de la experiencia no discursiva como guía y apoyo de todo pensar? Según Shusterman, el objetivo no consistía tanto en ofrecer un fundamento epistemológico cuanto en celebrar la importancia de la inmediatez no-discursiva, por motivos tanto estéticos como prácticos: situar el pensamiento en el ámbito del valor experimentado fue su modo de enriquecer y armonizar nuestra

---

2007, 76-77). Ahora bien, ¿es legítimo asumir que ocurre lo mismo en el caso de la naturaleza? Obviamente, ni Shusterman ni Rorty van tan lejos como para sostener que podemos moldear la naturaleza a nuestro antojo, pues cabe esperar cierta resistencia por parte del medio. Pero al sacar, por inefable, la experiencia inmediata de la ecuación, se traslada el misterio de lo real al sujeto humano y a su cuerpo pues, ahora, la experiencia deja de ser interacción entre la naturaleza (con su propio dinamismo) y el ser humano (con sus propósitos e intereses, influidos por la cultura y afectados también por la mayor o menor porosidad de la naturaleza a sus iniciativas). Parecería, entonces, que el único evento que tiene entidad en la experiencia sería el propio sujeto humano, que daría forma a su experiencia pero a partir de una ignorancia relativa respecto de las características del mundo. Es verdad que, para Dewey, la realidad consiste en entidades interrelacionadas y en interacción. En este sentido, su metafísica no describe el ser sino eventos, que es lo que se nos da en la experiencia primaria. Ahora bien, como resume Boisvert, cuando Dewey identifica lo realmente real con lo eventual, lo que intenta es situar lo real en la rica y compleja diversidad de la experiencia ordinaria, una experiencia poblada por eventos que se caracterizan por su transacción con otros eventos, su complejidad y relación con el entorno, su temporalidad y su irreductibilidad o patrón característico (cf. R. Boisvert, "Dewey's Metaphysics: Ground-Map of the Prototypically Real", en L. Hickman (ed.), *Reading Dewey*, 159-160). Estos rasgos, que experimentamos inmediatamente, no los "ponemos" nosotros ni emergen a partir de nuestro trato habitual con el mundo. Más bien, están ahí y es gracias a nuestros hábitos que llegamos a incorporarlos como dato en nuestra conducta y pensamiento. Por lo demás, que en la metafísica de Dewey el hecho básico sea la interacción tampoco supone introducir un dualismo entre el ser (incognoscible) y el aparecer (experimentable y cognoscible) pero sí partir de un postulado, el del empirismo inmediato, según el cual la existencia es tal como se experimenta. El que las cosas son lo que experimentamos no contradice que existan *sin* que nadie las experimente. La realidad de algo no se da *sólo* cuando tenemos experiencia de ella pues, de hecho, para entrar en una experiencia presente tiene que existir antes en el tiempo (cf. J. Dewey, "The Postulate of Immediate Empiricism", *MW* 3: 158, 1905; "Pure Experience and Reality: A Disclaimer", *MW* 4: 120-121, 1907).

experiencia. Por eso, al final, la filosofía de la experiencia de Dewey “no se dirige tanto a probar la continuidad teórica [entre metafísica y epistemología] sino, más bien, a mejorar la experiencia *en la práctica*, a curar la dolorosa —aunque no siempre consciente— fragmentación de la vida humana”<sup>93</sup>.

El acento en la primacía de lo inmediato en la obra de Dewey es tan fuerte que, si se rescata de la jerga filosófica-epistemológica, podría llegar a invertir los términos y suscitar un programa de investigación en torno a las posibilidades para la vida —y también para el conocimiento— de empezar por lo psico-somático, tal como propugna el programa del propio Shusterman. Sin embargo, conviene retener que la primacía de lo inmediato no significa que, *en lo inmediato*, no haya pensamiento ni teoría. En otro contexto, y en respuesta a las críticas de Gale, Pappas y Myers han recordado que *experiencia primaria no es lo mismo que experiencia pura*. Esto es, en toda experiencia hacemos una selección pre-teórica porque, como organismos sociales y culturales, siempre afrontamos una situación con un carácter —un conjunto de hábitos, emociones, creencias— que hasta cierto punto determina el contenido de lo que se “da” y está presente de un modo no reflexivo en nuestras vidas. Sin embargo, experimentamos las cosas en su “darse” cualitativamente bruto en el contexto de una situación. Es a esta experiencia vivida que tenemos que ser fieles, sin importar el grado en que este “dado” pueda estar condicionado por nuestro carácter y nuestro contexto histórico-cultural.<sup>94</sup>

En esto consistía el postulado del empirismo inmediato de Dewey, a saber, en que lo que se experimenta de las cosas no es distinto de lo que son y, también, que lo que conocemos de ellas es sólo una parte de lo que son. Ser empirista, entonces, es vivir según el tipo de realismo ingenuo y crudo que afirma que lo real es todo

---

<sup>93</sup> R. Shusterman, “Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?”, 139.

<sup>94</sup> Cf. W. T. Myers y G. Pappas, “Dewey’s Metaphysics: A Response to Richard Gale”, 686-687.

aquello que encontramos denotativamente y resolver los asuntos apuntando a las cosas en los contextos concretos en que se presentan. La unidad inefable, pero real, que hallamos en toda experiencia no es la unidad del sujeto que experimenta —con sus hábitos somáticos o lingüísticos, como se desprende de las soluciones de Shusterman y Rorty— sino la de una situación que incluye tanto a la persona como a su circunstancia (biológica, social, natural, histórica). Si el carácter o cualidad de esta unidad es, hasta cierto punto, inefable es porque “no se puede denotar objetivamente de un modo tal que no esté integrada en otra experiencia (una situación) con su propia cualidad”<sup>95</sup>. Esto es, la cualidad propia de la situación en que nos hallamos no se puede señalar *al margen* de dicha situación ni puede abstraerse del contexto experiencial y vivido en que se desenvuelve nuestra existencia.

Pues bien, uno de los aspectos que encontramos en nuestra vida diaria es que, antes que conocedores, estamos comprometidos con el mundo y los demás de un modo práctico, e implicados como seres actuantes que buscan resolver determinados problemas y dificultades en cada situación. Recuperar esta perspectiva sobre la relación original del hombre con el mundo —como alguien que actúa en el contexto de una situación cuyos datos son accesibles cualitativamente sólo desde la perspectiva holística de la experiencia primaria— no sólo conecta con las preocupaciones de la mejor filosofía del siglo XX. También ayuda a comprender mejor que el trato y la mirada objetivadoras sobre el mundo, las demás personas y sobre uno mismo no son originarias ni adecuadas al modo de ser propiamente humano. En todo caso, son una reacción que tiene causas precisas (ideológicas, socioculturales, personales), como ha querido demostrar Axel Honneth en su actualización de la noción de “reificación” cuando nota el modo en que la psicología evolutiva da plausibilidad a la convergencia entre las tesis de Lukács, Heidegger y Dewey.

Como, entre otros, señalan Michael Tomasello y Peter Dobson, ontogenéticamente la capacidad intelectual surge en el niño por un

---

<sup>95</sup> G. Pappas, “John Dewey’s Radical Logic”, 444.



proceso de identificación emocional con una persona de referencia que da significatividad a su perspectiva del mundo y ayuda al infante a adquirir una idea del entorno “despersonalizada” respecto de sí mismo. Ahora bien, para tener esta perspectiva de segunda persona, es necesaria una forma de reconocimiento interpersonal *previa* al conocimiento (en palabras de Adorno, un conocimiento se valida por la apertura amorosa previa).<sup>96</sup>

Esto es importante pues, según Honneth, “en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes”<sup>97</sup>. Tanto el marxista Lukács —que denunció la reificación a la que conduce la sociedad capitalista y quiso averiguar cuál sería la praxis humana verdadera— como Heidegger entienden que la vida humana tiene una orientación práctica, una preocupación por el mundo y una búsqueda de sentido existencial. Más aún, el carácter de cuidado, preocupación e interés de la praxis humana genuina no desaparece en sus formas reificadas. Más bien, permanece en la forma de un saber prerreflexivo que orienta cómo deberíamos comportarnos, a saber, con implicación e interés respecto del entorno, o sea, desde una perspectiva participativa que —además de incorporar como razones para la acción los deseos, actitudes y reflexiones del otro— incluye una predisposición anímica positiva, un reconocimiento del otro.<sup>98</sup>

¿En qué medida se alinea el pensamiento de Dewey con esta afirmación de la anterioridad del reconocimiento interpersonal a toda otra actitud? Desde luego, no es algo que Dewey sostenga de modo explícito y detallado, al margen de su insistencia en que la democracia como forma de vida tiene como fin el crecimiento de todos los miembros de una sociedad y que una de las condiciones para que esto

---

<sup>96</sup> Cf. A. Honneth, *Reificación*, 70-71.

<sup>97</sup> A. Honneth, *Reificación*, 51.

<sup>98</sup> Cf. A. Honneth, *Reificación*, 44-46 y 49.

sucedan para reconocer las diferencias individuales<sup>99</sup>. Además, como señala Ramón del Castillo, el reconocimiento es un proceso de ida y vuelta, pues no sólo apunta al otro, sino al propio sujeto. Cuando desde la filosofía deweyana

se nos pide que veamos a los demás en su diferencia, nuestra percepción puede acarrear ciertas consecuencias, como la transformación de nuestra autocomprensión... En el modelo de Dewey, el yo se desarrolla siempre de un modo intersubjetivo y, consecuentemente, el reconocimiento mutuo entre individuos no equivale al reconocimiento de identidades autosostenidas.<sup>100</sup>

Lo que reconocemos al ver al otro en su diferencia no es una identidad fijada de antemano, sino un modo de vida que precisará ciertas condiciones para poder desarrollarse.

Sin embargo, como apunta Honneth, con su recuperación de la dimensión cualitativa de la existencia, Dewey nos dejó una concepción de la relación original del hombre con el mundo que se desprende de su insistencia en que

toda comprensión racional de la realidad está ligada previamente a una forma holística de la experiencia, en la que todos los datos de una situación son accesibles cualitativamente a partir de una perspectiva de compromiso interesado.<sup>101</sup>

¿Coincide esto con lo que concluimos antes acerca de la cualidad (a saber, que aparece con inmediatez en la vida cotidiana, cualifica lo existente y se experimenta a través de la acción, el pensar y la sensibilidad)? Por decirlo con Ramón del Castillo, el reconocimiento que refiere Honneth es parte de lo que Dewey, sencillamente, denominó experiencia. Para este último, el

---

<sup>99</sup> Cf. R. del Castillo, "John Dewey and the Ethics of Recognition", en L. Hickman et al. (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey: Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*, Rodopi, Amsterdam, 2011, 127-128.

<sup>100</sup> R. del Castillo, "John Dewey and the Ethics of Recognition", 128.

<sup>101</sup> A. Honneth, *Reificación*, 52.

reconocimiento de las diferencias “aumenta el volumen y extensión de la experiencia que los individuos adquieren entre sí sólo a través de la libre acción conjunta, no es una expansión del yo como algo aislado y autosuficiente”<sup>102</sup>. La reificación surge como olvido del reconocimiento o, puesto en términos deweyanos, del carácter cualitativo e inmediato de la experiencia humana, que es el *locus* en el cual vemos a los demás en su individualidad. Ahora bien, el abandono de la mirada objetivadora y dominadora sobre el mundo y los demás quizá exija algo más que una predisposición positiva hacia el otro, a saber, una reconstrucción paciente de las condiciones sociales y morales que propicien el crecimiento humano y la proliferación de proyectos de vida diferentes. Estas condiciones —que facilitan la visibilidad de individuos y grupos en sus diferencias— constituyen, para Dewey, el meollo de la democracia. Ir más allá de la sensibilidad *individual* para ver a los otros y desarrollar un auténtico arte *social* de experimentar la vida de los demás sería, en la filosofía deweyana, un requisito indispensable para que el modo de vida democrático pueda desarrollar instituciones mejores y más justas<sup>103</sup>.

En cualquier caso, sirva o no la filosofía deweyana para explicar las fuentes de la reificación en nuestro tiempo, la luz que arroja sobre la preeminencia e importancia de la experiencia y de su integridad inclusiva son más que suficientes para revalorizar el pragmatismo como una filosofía para la vida. Y para el desarrollo moral, como veremos en el capítulo siguiente.

---

<sup>102</sup> R. del Castillo, “John Dewey and the Ethics of Recognition”, 129.

<sup>103</sup> R. del Castillo, “John Dewey and the Ethics of Recognition”, 128-129, 133.



## Capítulo VII

### La experiencia moral según John Dewey

En el capítulo precedente se expuso y discutió la noción de experiencia deweyana por la centralidad que tiene en el pensamiento de su autor y, también, como evidencia de la practicidad del pragmatismo, de su relevancia para la vida personal. Que la reflexión de Dewey contribuya, o no, a enriquecer la experiencia de cada uno es algo que el lector debe comprobar en la práctica y en sus propias y variadas experiencias. Ahora bien, hay un terreno donde la filosofía deweyana se la juega especialmente. Me refiero a la ética pues, también aquí, Dewey quiso ser experimental y concebir la misma moralidad como experiencia, esto es, como una afirmación “del potencial de la experiencia ordinaria (la vida concreta) para ser fuente de mejora, admiración e inspiración”<sup>1</sup>.

La mayoría de autores que comentan los textos canónicos de la filosofía moral deweyana, curiosamente, ignoran esto último y se centran, en cambio, en glosar y discutir la pertinencia de emplear en sede ética el método para investigar comúnmente usado en la ciencia empírica. En efecto, Dewey consideraba que existe un patrón general de toda investigación, que esta es siempre experimental, que su éxito nunca está garantizado y que culmina en un juicio en base al cual uno actúa. Las consecuencias de este acto determinarán si la investigación ha concluido en una situación restaurada o necesita más trabajo. Ser inteligente, para Dewey, es emplear el método experimental cuando nos enfrentamos *a cualquier problema*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 76.

<sup>2</sup> Cf. R. Talisse y S. Aikin, *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*, 119-121.

Con todo, reducir la ética deweyana a su aspecto metodológico o metateórico no hace justicia al esfuerzo de su autor por ofrecer una teoría ética que fuera mínima (esto es, no absolutista) pero robusta (esto es, normativa), a la vez que apoyada en una descripción general o mapa de nuestra experiencia moral (la cual, como veremos, sigue el ritmo de cualquier experiencia). Para Dewey, la teoría ética es parte de la vida moral y cumple, dentro de ella, la función de ayudar indirectamente a iluminar las decisiones y problemas que encontramos en la experiencia moral primaria. Por tanto, el modo de juzgar una teoría moral es en la práctica, en el contexto de la vida moral efectiva de alguien.<sup>3</sup>

Como ha demostrado Pappas, la filosofía de Dewey alberga un profundo énfasis en lo normativo, en tanto puede contemplarse como “un esfuerzo por establecer la razonabilidad de una cierta visión acerca de cómo vivir”<sup>4</sup>. Esta visión *no* se propone al margen de nuestra experiencia presente (esto es, al margen de la época, la historia y la cultura). Preguntar cómo debería vivir es preguntar cómo debería participar o implicarme en una situación de la que no puedo escapar. Y ahí se concentra la normatividad de la ética deweyana, en tanto que propuesta general y tentativa sobre cómo debería alguien interactuar en las situaciones en las que ya está implicado.<sup>5</sup>

La filosofía moral deweyana, con todo, no es ajena al contexto más amplio de lo que podríamos denominar el “giro experimental” en ética, el cual, ciertamente, tiene su origen en la práctica científica pero va más allá de ella, hasta el punto de constituir “una perspectiva y espíritu que América valora profundamente en su historia y gobierno”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 61 y 73.

<sup>4</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 6

<sup>5</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 72-73.

<sup>6</sup> E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 99.

En su ensayo sobre el desarrollo del pragmatismo americano, Dewey atribuyó la paternidad del experimentalismo pragmático a Peirce, el cual habría llegado a esta actitud por sus antecedentes como científico y la convicción concomitante de que las hipótesis se explican en términos de posibles pruebas futuras<sup>7</sup>. Esta actitud, desglosada en el clásico “Cómo esclarecer nuestras ideas” (1878), no agota el experimentalismo pragmatista original, el cual también tiene en cuenta que empezamos a pensar desde los prejuicios que *ya* tenemos, como dejó escrito Peirce algunos años antes<sup>8</sup>, y que la investigación racional no se basa en fundamentos universales, permanentes e independientes del agente sino “en nuestro encuentro activo con las cosas y eventos y en nuestras interacciones comunitarias con otros”<sup>9</sup>.

Esta concepción de la investigación, en realidad, ya se había ensayado mucho antes en el terreno de la ciencia, durante la época de los descubrimientos científicos entre los siglos XVI y XVII. Pero fue el surgimiento de la actitud experimental como opuesta a una meramente empírica a finales del siglo XIX lo que, según Dewey, cambió radicalmente el modo en que los filósofos habrían de plantear la relación de los individuos entre sí y con el mundo, así como la naturaleza y el rol de la razón. La emergencia de la actitud experimental, escribe Pueyo Ibáñez,

abrió la puerta a una concepción de la razón no como un medio infalible con el cual los individuos contemplan la realidad como es en sí e identifican inequívocamente las verdades esenciales que gobiernan el universo sino como un instrumento regulatorio de la

---

<sup>7</sup> Cf. J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 4-5, 1925 / *MdIE* 62-64.

<sup>8</sup> Cf. C. S. Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, *CP* 5.265, 1868.

<sup>9</sup> B. Pueyo Ibáñez, “The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII/2 (2021), 10.

experiencia humana [...] que, siendo parte de la experiencia misma, queda inevitablemente afectado por sus condiciones cambiantes.<sup>10</sup>

La idea de que no hay posición externa desde la que observar con neutralidad y gobernar la actividad humana es inherente al experimentalismo en ética, que Weber define como un modo de pensar la ética para el cual los problemas apremiantes con que nos enfrentamos son “el punto de partida de la investigación y que ve a los seres humanos como falibles y capaces de errar incluso cuando estamos seguros acerca de lo que sabemos”<sup>11</sup>.

Al revisar la obra deweyana, Weber extrae algo así como los tres mandamientos del método experimental: que las ideas se refieren a la esfera de lo que es o será posible para la acción (si no ahora, al menos en algún otro momento); que el punto de vista propio es falible y revisable (o, simplemente, que somos capaces de aprender); y que hay que investigar a partir de ciertas creencias y prácticas aceptadas (es decir, que las ideas y prejuicios deben actualizarse sólo si hay problemas nuevos).<sup>12</sup>

El experimentalismo no tiene por qué ser una actitud libre de valores y carente de límites. En ocasiones, hay conocimientos que —al menos, de momento— no pueden obtenerse de un modo éticamente aceptable, como es el caso de la experimentación con personas. Por eso, matiza Weber, el experimentalismo debería entenderse “en todo momento como una teoría igual al resto, limitada por las restricciones de lo que sabemos, lo que podemos y lo que deberíamos saber”<sup>13</sup>. Esto explica, también, por qué —al igual que sucede en la investigación científica— el experimentalismo exige incrementalismo y no cambios rápidos (si bien, ciertas situaciones de injusticia manifiesta pueden demandar reformas drásticas).

---

<sup>10</sup> B. Pueyo Ibáñez, “The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics”, 14.

<sup>11</sup> E. T. Weber, *Morality, Leadership, and Public Policy: On Experimentalism in Ethics*, 2011, 3.

<sup>12</sup> Cf. E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 100-101.

<sup>13</sup> E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 105.



De alguna manera, esto es lo que sucede en el sistema de gobierno americano, basado en documentos fundacionales “vivos” y, a la vez, difíciles de enmendar legalmente, como la constitución. Por eso, sugiere Weber, el núcleo de la cultura política estadounidense contiene este espíritu de experimentación ética lenta y reflexiva<sup>14</sup>. Obviamente, a la luz de la división social y la polarización política que cada vez es más notoria en aquel país, el experimentalismo puede desesperar a la generación que querría cambios reales ya. Pero no deja de ser un método de uso frecuente en la industria (testeo de productos, planes de negocio, retorno de la inversión y reinversión) y, también, en ciertas políticas públicas que acogen elementos del experimentalismo cuando se prueban, primero, en una comunidad y, después, se extienden a otros lugares o se comparan con políticas análogas en otras provincias y estados.<sup>15</sup>

Hay, por tanto, un trasfondo histórico, político y cultural que da buena cuenta del surgimiento y valoración de la actitud experimental. Lo que los pensadores pragmatistas añadieron a esto fue el énfasis en que dicha actitud podría aplicarse a todas las áreas de la vida y, en el caso de Dewey, singularmente a la vida moral. Para desarrollar este punto, en lo que sigue procuraré encuadrar la ética deweyana dentro del pensamiento moral estadounidense (sección 1) para, a continuación, exponer las claves de la filosofía ética de Dewey en su aspecto descriptivo (sección 2) y normativo (sección 3). El objetivo de esta parte central es explicar algunos rasgos concretos que definen la experiencia en el ámbito moral, como su dependencia de ciertos hábitos y la deliberación a partir de la proyección de lo experimentado en busca de una solución unificadora. Por último, para cerrar el capítulo, dedicaré unas líneas a subrayar el modo en que Dewey vinculaba la experiencia moral con su visión metafísica, indicando el nexo entre la conducta ética y la forma que damos con ella al mundo (sección 4).

---

<sup>14</sup> Cf. E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 108.

<sup>15</sup> Cf. E. T. Weber, “What Experimentalism Means in Ethics”, 112-113.

### 1. Naturalismo y felicidad compartida: la cultura ética estadounidense

La filosofía moral de John Dewey tienen un rasgo común con el resto del pensamiento ético de su país, que hoy quizá es mucho más vigente: su marcado acento naturalista<sup>16</sup>, la tendencia a subrayar la continuidad entre valores y juicios de valor con hechos empíricos y juicios científicos (y, en el caso del hombre, la idea de que el conjunto de las capacidades humanas procede de un desarrollo gradual a partir de su origen biológico<sup>17</sup>). *Grosso modo*, puede decirse que para el naturalismo ético los valores no son propiedades independientes sino que se reducen a o emergen de propiedades naturales de cosas, eventos o personas.

Ahora bien, como ha señalado Jennifer Welchman<sup>18</sup>, históricamente la ética en Estados Unidos no siempre ha sido naturalista. Y ni siquiera es esta su aportación más característica, forjada más bien por aquellos filósofos morales para quienes “el objetivo es hallar una teoría moral que integre lo mejor posible nuestras convicciones morales más queridas, sobre todo aquellas acerca de lo que está mal hacer a la gente sin su consentimiento” y que consideran que dicha teoría debería basarse en consideraciones *no-pragmáticas*, ya sea la idea kantiana del respeto por las personas o, más concretamente, el respeto por la capacidad de actuar con racionalidad.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. T. C. Dalton, *Becoming John Dewey*, 9-11; J. Rachels, “Naturalism”, en H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Londres, 2000, 74-91.

<sup>17</sup> Cf. M. Catalán, “Consecuencias éticas del naturalismo deweyano”, *Diálogo filosófico*, 23 (1992), 184.

<sup>18</sup> Cf. J. Welchman, voz “Ethics”, en J. Lachs y R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, 245.

<sup>19</sup> B. Hooker, “American Moral Philosophy”, en C. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 590.

En un momento como el actual —donde el naturalismo domina ampliamente la reflexión ética y la filosofía de la ciencia en el ámbito angloamericano—, conviene recordar que en el siglo XVII la ética era una forma de teología aplicada, que sostenía que sólo se es bueno por la gracia de Dios y que había que discernir *en* las propiedades empíricas de cada uno cómo trabaja u opera la gracia de Dios. En el siglo XVIII los colonos fueron más receptivos a las teorías de la virtud y la moral de la escuela inglesa del sentido moral (Shaftesbury, J. Butler, F. Hutcheson, D. Hume) y, más tarde, acogieron las aportaciones de la escuela escocesa realista del sentido común (T. Reid, A. Ferguson, A. Smith). De hecho, por influjo de estos últimos se insistió en estudiar la ética como una ciencia, así como en profundizar en el conocimiento de la psicología humana.<sup>20</sup>

El siglo XIX estuvo dominado por movimientos surgidos fuera de la academia, como el trascendentalismo y el neo-hegelianismo, ambos de fuerte raigambre kantiana.

Los trascendentalistas (R. W. Emerson, H. D. Thoreau, B. Alcott, T. Parker) sostenían que las dos fuentes de conocimiento del mundo eran el entendimiento y la razón: el entendimiento construye el mundo fenoménico de apariencias desde la percepción, mientras que la razón proporciona una captación *a priori* de los principios subyacentes que unifican lo real. Una concepción del conocimiento tan individualista y personal no podía propiciar una teoría ética normativa, pero al menos puso el acento en la formación del carácter como clave para mejorar la vida y conducta humanas, promoviendo para ello una ética de las virtudes generalmente aristotélica tanto en sus escritos como en su activismo social.<sup>21</sup>

El hegelianismo americano, por su parte, fue un movimiento mucho menos coherente y dio lugar a varios tipos de idealismo. Comenzó de la mano de W. T. Harris y H. C. Brokmeyer y el club kantiano para la discusión de filosofía alemana en 1858 y, después de

---

<sup>20</sup> Cf. J. Welchman, voz “Ethics”, 247.

<sup>21</sup> Cf. J. Welchman, voz “Ethics”, 247.

la Guerra Civil, continuó en 1867 con la fundación del *Journal of Speculative Philosophy*. Lo que compartían, sobre todo, era la idea de la mente o realidad absoluta como un todo orgánico que, si bien atemporal, se revela a nuestras mentes temporales en etapas sucesivas. Esta evolución es universal, por lo que lo mismo ocurre en el caso de la razón, el conocimiento y la personalidad humanas, que se desarrollan progresivamente. Por ello, nuestra comprensión de lo que es la virtud y los actos que ayudan a realizarla se vuelve cada vez más definida con el tiempo (esto es, no son verdades atemporales como habían supuesto los realistas escoceses y los trascendentalistas).

No obstante, si la razón y nuestras intuiciones morales evolucionan, lo que parece bueno o correcto ahora, puede no serlo más adelante. Parecería, por tanto, que el hegelianismo tampoco puede aspirar a normas éticas universalmente válidas. Ahora bien, para los idealistas hegelianos (y post-kantianos en general) esto no suponía un problema, puesto que el desarrollo progresivo no es aleatorio, sino *a mejor*. Por ello “podemos estar seguros de que nuestros conceptos acerca de la virtud y la acción correcta no contradicen los de las épocas anteriores, sino que los mejoran”<sup>22</sup>. Es así como los idealistas absolutos hegelianos reconciliaron la ética de la virtud auto-perfeccionista con la teoría de la evolución de Darwin.

El clima intelectual reinante entre la Guerra Civil Americana y la Primera Guerra Mundial estuvo dominado por distintos tipos de auto-perfeccionismo idealista y también por la aceptación del utilitarismo británico. Este último, al adoptar una concepción naturalista del juicio y el valor moral (visto en términos de placer y dolor), encajaba de nuevo con éxito la teoría evolucionista.

Aunque la ética pragmatista participa de este clima intelectual, en realidad, comenzó como un rechazo tanto del auto-perfeccionismo idealista como del utilitarismo hedonista<sup>23</sup>. Lo que se propusieron sus

---

<sup>22</sup> J. Welchman, voz “Ethics”, 248.

<sup>23</sup> Aún hoy hay críticos que no admiten que haya gran diferencia entre pragmatismo y utilitarismo. Posiblemente, a ello contribuyó el aprecio que el propio Dewey

autores fue llevar la aproximación experiencial que aplicaban al conocimiento y la verdad a las creencias e ideas morales. De este modo, “las ideas acerca de lo que es valioso o virtuoso se interpretaron como herramientas para gestionar las vidas humanas cuya justificación dependía de su éxito o fracaso a la hora de alcanzar nuestros objetivos prácticos”<sup>24</sup>. Ahora bien, a diferencia del utilitarismo, los pragmatistas creyeron que las fuentes del bienestar y la maduración humanas eran irreductiblemente plurales. Como vio James, a mayor cantidad de seres humanos, se incrementan las demandas que exigen satisfacción y aumentan los conflictos entre las personas y sus exigencias. Por ello,

maximizar la satisfacción de cualquier grupo de ellas no compensará necesariamente la frustración de otras. Algunas deben sacrificarse sin

---

manifestó hacia el utilitarismo por su naturalismo y su respeto por las consecuencias sociales de los actos (sobre todo, el sufrimiento y la felicidad concretas), así como por su insistencia en la reforma política y legislativa. Sin embargo, el propio Dewey se distancia del utilitarismo porque no admite su consagración de un principio supremo (el placer), porque el placer no siempre permite ordenar las opciones y por reducir el juicio moral a cálculo sin imaginación siguiendo el modelo de pérdidas y beneficios (cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 182-184, 1920 / *RdlF* 188-191; S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, 76; G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 30; M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, 57-58). Todo lo cual no le impidió reconocer en John Stuart Mill el valor de situar el utilitarismo “en estrecho acuerdo con el imparcial sentido moral de la humanidad cuando dijo que las máximas «no hagas al otro lo que no quieras para ti» y «ama a tu prójimo como a ti mismo» constituyen la perfección ideal de la moralidad utilitaria, ya que tal declaración pone en primer lugar la disposición, el carácter, y en segundo el cálculo de los resultados específicos” (J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, *LW* 7: 242, 1932 / *TdlVM* 121). Asimismo, en el pensamiento de Dewey, los placeres y dolores se contemplan contextualmente, esto es, en relación con la función que desempeñan en la actividad del agente, asumiendo que la verdadera felicidad “reside en la persecución de ciertos fines en armonía con aquellas capacidades y deseos del yo que amplían su experiencia” y se vincula “al desarrollo de un carácter que conecta la propia felicidad con la felicidad de la comunidad” (M. Catalán, “El pensamiento político de Stuart Mill en la obra de John Dewey”, *Tέλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XII/1 (2003), 12 y 14).

<sup>24</sup> J. Welchman, voz “Ethics”, 248.

remedio para que otras se cumplan. Pero, según James, ningún deseo o necesidad es manifiestamente más legítimo de satisfacer que ningún otro [...]. Si no podemos evitar defraudar algunas demandas, al menos podemos intentar minimizar la gama y cantidad que debemos frustrar, por ejemplo comenzando por aquellas demandas cuya consecución es menos compatible con la consecución de otras.<sup>25</sup>

Con este enfoque meliorista de la ética, James fijó el rumbo para los pragmatistas posteriores como Dewey y su insistencia en que nuestra mejor (y más racional) estrategia es centrarnos en satisfacer las demandas de nuestra situación y capitalizar sus oportunidades. Si aspiramos a una vida buena, creyó, debemos estar preparados para reflexionar y ajustar nuestros principios a los fines alcanzables con la acción, “de tal modo que los proyectos hacia los que nos conducen desemboquen en una vida con sentido, internamente armoniosa, estable y plena a nivel individual y social”<sup>26</sup>.

En la primera mitad del siglo XX, la aproximación pragmatista a la ética desplazó pero no reemplazó a la ética idealista anterior. Esto ocurrió porque los pragmatistas se centraron en desarrollar criterios para evaluar principios éticos pero sin dictar cuál debería ser su contenido, es decir, no ofrecieron una teoría rival densa acerca de la conducta correcta o el carácter bueno<sup>27</sup>. Además, aunque Dewey fue influyente en filosofía moral y social, los más importantes pensadores éticos de principios del siglo XX fueron autores británicos como G. E.

---

<sup>25</sup> J. Welchman, voz “Ethics”, 249.

<sup>26</sup> J. Welchman, voz “Ethics”, 250.

<sup>27</sup> Véase la parte dedicada a la ética en Peirce dentro de esta misma investigación doctoral (capítulo III) o, sencillamente, téngase en cuenta la teleología peirceana: su reiteración del fin último del ser humano permite juzgar nuestras acciones, es cierto, pero no fija un modo inequívocamente virtuoso de alcanzarlo (cf. H. Boero, “Tras la cima plateada: algunas claves de la ética de Charles S. Peirce”, V Jornadas Peirce en Argentina, 23-23 agosto 2012 [*online*]). Igualmente, la ética pragmatista sirve para comprender mejor tanto las teorías éticas existentes como la misma dimensión moral del ser humano, pero no tanto para ofrecer criterios definitivos con que alguien determine cómo actuar mejor.

Moore, H. A. Prichard, W. D. Ross y C. D. Broad, todos los cuales siguieron a Henry Sidgwick y abrazaron una postura anti-naturalista en metafísica (una cosa es la naturaleza de *lo bueno* y otra distinta es si *hacer esto* es correcto) y un intuicionismo fundacionalista en epistemología (la evaluación moral se apoya en un conocimiento autoevidente sobre el valor y el deber).<sup>28</sup>

La mejor reacción a este intuicionismo se articuló en la década de 1930 y bajo la influencia del Círculo de Viena y sus herederos, para defender que los términos éticos no describen el mundo sino nuestros sentimientos, emociones y actitudes. En la cultura angloamericana posterior ha habido desarrollos significativos en la discusión en teoría ética, ya sea la recuperación de Kant en el contractualismo moral de Rawls y sus discípulos, la ética del cuidado feminista, la ética de las virtudes que aprecia el carácter por encima de los actos o la ética de la benevolencia, para la cual la corrección de la acción depende de su origen en un motivo moralmente bueno.

Con todo, el emotivismo ha seguido siendo influyente en la filosofía moral americana, y creo que por dos motivos. Uno es una noción compartida sobre el sujeto humano que, paulatinamente, ha ido transformando las instituciones y el significado de la moralidad en Estados Unidos y que entronca con la comprensión del yo moderno que el sociólogo Robert Bellah denominó *individualismo expresivo*. En esta forma de concebir la propia identidad, la relación del individuo con el conjunto de la sociedad, el desarrollo personal y la felicidad, se asume que los sentimientos interiores dictan quién soy y que “cada persona tiene un núcleo único de sentimientos e intuiciones que debería desplegarse o expresarse para que dicha individualidad se realice”<sup>29</sup>.

En una sociedad compuesta por individuos así, el conflicto moral es inevitable y, hasta cierto punto, irresoluble, pues el bien y el

---

<sup>28</sup> Cf. B. Hooker, “American Moral Philosophy”, 579.

<sup>29</sup> R. Bellah, *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley, 1996, 333-334.

mal, lo justo y lo injusto se definen por ser expresión de la propia identidad o represión de nuestros sentimientos íntimos, que son lo más real y valioso para el sujeto. Que es, por otro lado, el punto de partida de cualquier versión del emotivismo ético: dado que los principios morales que invocamos en cualquier debate no son, al final, más que gustos y estos no tienen base empírica, no hay forma de persuadir ni de llegar a acuerdo racional alguno, pues no hay ningún hecho o conjunto de hechos que modifiquen necesariamente nuestras actitudes. Bajo este paraguas emotivista, el naturalismo ético se dirigió hacia cuestiones meta-éticas que sí admitían ser investigadas científicamente y lógicamente, como el lenguaje empleado en las controversias morales y su lógica subyacente, las especificaciones y patrones de uso de los conceptos éticos (bondad, corrección, obligación) o los mecanismos psicológicos que intervienen en la acción moral, como el deseo y la razón práctica<sup>30</sup>. No entrar en el contenido de lo que hacemos ni tampoco en la justificación que ofrecemos es la segunda vía por la que el emotivismo ha mantenido su vigencia en la teoría y práctica moral contemporáneas y, también, la forma en que dio brío al enfoque naturalista en ética.

Autores como Charles Taylor han sido muy críticos con este tipo de naturalismo emotivista, y su punto de vista es instructivo para situar el pensamiento deweyano. Para Taylor, el error básico del emotivismo consiste en que los juicios éticos *también* son descriptivos —es más, algunos juicios como “X es nauseabundo” incluso recogen una descripción de la reacción del sujeto ante un hecho. Lo cierto es que, hoy, a muchos parece utópico que la ética pueda tener apoyo ontológico, pero es una postura con raíces históricas claras. Como recuerda Dewey, hasta el siglo XVIII había concepciones de valor en las ciencias naturales, pues se entendía que la naturaleza tiene “fines” que “lucha” por actualizar y los valores se entendían “como algo incorporado integralmente en la propia estructura del mundo”<sup>31</sup>. Esta

---

<sup>30</sup> Cf. J. Welchman, voz “Ethics”, 250.

<sup>31</sup> J. Dewey, *Theory of Valuation*, LW 13: 192, 1939 / *TdIV* 14-15. Esta idea de los fines en la naturaleza procedía de la imagen del mundo ptolemaica, inspirada a su



idea se disolvió a medida que la ciencia moderna comenzó a describir el mundo como una máquina pero, puntualiza Dewey, en un escenario así (objetivo, despersonalizado), el pensamiento humano quedó liberado de buscar en el mundo las cualidades estéticas y morales que la costumbre había consagrado hasta entonces para, así, considerar el mundo de forma que pueda manejarse “en vista de fines nuevos y diversos”<sup>32</sup>.

Este giro es reflejo de una característica típica de la Modernidad y del mundo post-galileano, un mundo que no tiene sentido inherente, una realidad neutral donde los agentes humanos que evalúan añaden valor a un mundo que carece de él. Ahora bien, si el dominio de la naturaleza parecía que iba a emanciparnos y aumentar el poder para dirigir nuestra vida hacia proyectos valiosos, en cambio, cierto naturalismo traiciona la promesa moderna al buscar la certeza en la reducción de la ética a lo eficiente. En palabras de Taylor, este naturalismo

cree que puede arreglárselas con los valores relativos a la vida: la supervivencia y el crecimiento como ser vivo, incluyendo la salud, fuerza, energía y los deseos que *de facto* acompañan a la vida: sexo, comida y (en ciertos casos) dominación... Pero [el naturalismo] no puede ver que haya lugar en la naturaleza post-galileana para valores de una gama inconmensurablemente superior.

Que ciertos valores deberían tener prioridad sobre otros se entiende fácilmente, por ejemplo, la supervivencia por encima de algún placer marginal. Y no cuesta aceptar que cualquier animal debería estar “programado” por la evolución para respetar esta prioridad... Pero la dimensión ética de la vida humana gira en torno a algo diferente:

---

vez en la concepción física del mundo de Aristóteles, muy bien expuesta en J. Barnes, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1999, 103-109. Para una síntesis del modo en que Aristóteles emplea categorías biológicas (deseo, finalidad) en su metafísica y su explicación de la causalidad, cf. J. Hersch, *El gran asombro: la curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*, Acantilado, Barcelona, 2010, 57.

<sup>32</sup> J. Dewey, “The Problem of Truth”, *MW* 6: 62, 1911.

propósitos, actividades y cualidades que, por desgracia, no siempre son motivacionalmente dominantes pero que se entienden y se viven como superiores en el sentido de más valiosas.<sup>33</sup>

Taylor no cree que el naturalismo deba ser enteramente descartado, pero sí argumenta que hay ciertos valores y virtudes que no sólo son útiles y deseables sino *admirables*. La admiración supera lo que es útil-para o deseable-para, en tanto que la admiración ante lo inconmensurablemente elevado (la nobleza, por ejemplo) no se define ni se explica sólo en términos de supervivencia y prosperidad grupal, por más que puedan tener alguna conexión.<sup>34</sup>

La ética contemporánea parece, así, conducir a un punto muerto. La fenomenología moral muestra que los valores elevados son inextirpables de nuestras deliberaciones sobre cómo vivir. Pero la ontología naturalista dice que propiedades y valores así no tienen cabida en una explicación del mundo. ¿Hay alguna solución razonable para este *impasse*?

Se podría, desde luego, ignorar la fenomenología y optar por una explicación “genética” de lo moral: tenemos prohibiciones (por ejemplo, contra el asesinato) y apreciamos ciertos valores (como la generosidad o la servicialidad) porque son necesarios para sobrevivir y convivir. Pero, entonces, sacamos de la experiencia moral aquello que es más característicamente humano. Otra opción sería aceptar lo que la fenomenología describe —esto es, que los valores tienen presencia y peso en nuestra vida— pero negar su realidad objetiva. Pero esto sólo podría hacerse si, de algún modo, fuéramos capaces de “salirnos” del mundo de la vida y la experiencia en que se dan nuestros dilemas y decisiones. De otra forma, ¿cómo estamos tan seguros de que, en la naturaleza, todo debe explicarse en términos medibles, incluido el ser humano y sus formas de vida? ¿Realmente es la deliberación sobre fines y valores superiores algo que llevemos a cabo exclusivamente en dichos términos mensurables?

---

<sup>33</sup> C. Taylor, “Ethics and Ontology”, *The Journal of Philosophy*, 100/6 (2003), 309.

<sup>34</sup> Cf. C. Taylor, “Ethics and Ontology”, 310.

Pero quizá no sea necesario abandonar el escenario propiamente humano. Siguiendo a John McDowell, para Taylor habría un modo de desafiar a la ontología naturalista post-galileana que rechaza cualquier objeto no mensurable y que consistiría en entender el mundo humano de valoraciones densas y fuertes *en sus propios términos*. A la hora de realizar una acción virtuosa, el valiente no “pesa” o “mide” dos objetivos (seguridad propia o defensa de la ciudad) sino que al final, por así decirlo, hay uno que no cuenta. A la luz de la meta superior (lo bello o lo noble) que debe regir una vida ética, salvar el pellejo simplemente no cuenta. Por eso, cuando delibera, salvar la vida no es superado por algo prácticamente más “pesado”, sino simplemente apartado como irrelevante. Inclusive para explicar la opción por el mal o lo fácil hay que dejar de ver estos fines de la acción como mensurables ya que, si no, ¿cómo se explica que elijamos el mal, cuando racionalmente le hemos asignado un peso menor? Así, llegaríamos a la conclusión de que “el pensamiento humano es un pensamiento situado, donde cualquier pregunta que pueda hacerse sólo tiene sentido sobre un fondo o marco de lo que se da totalmente por supuesto”<sup>35</sup>. Y, de este modo, los valores y evaluaciones fuertes *sí* tendrían su lugar en el mundo, en *este* mundo humano.

He traído a colación la solución de Taylor —de sabor inconfundiblemente fenomenológico— porque considero que supera el naturalismo en sentido post-galileano. El naturalismo deweyano también pretendía superar el dualismo entre la fenomenología y la ontología de la moral<sup>36</sup>. Sin embargo, requiere cierta cualificación para entender por qué la crítica de Taylor no le afecta. En efecto,

---

<sup>35</sup> C. Taylor, “Ethics and Ontology”, 313.

<sup>36</sup> Para un contraste entre la fenomenología de Taylor y el naturalismo deweyano, cf. A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 360-363. Para Ryan, ambos autores pueden coincidir en que el mundo está plagado de significado. Dewey diría que la belleza, el orden o la imponente grandeza del mundo nos pueden hacer pensar en un creador que incorporó estas cualidades en la realidad. Pero, para Taylor, si no hay algo superior, profundo, eterno y providente, ese orden y belleza es inseguro. Para Dewey, en cambio, las cualidades no necesitan soporte divino, sino que son aspectos divinos del mundo.

Dewey creía que los fenómenos morales eran fenómenos naturales, pero no pensó que este naturalismo condujera al realismo moral — según el cual hay hechos, propiedades y relaciones morales específicas a las que se refieren los principios y proposiciones morales— ni tampoco a negar el valor cognitivo de los juicios morales —a diferencia del emotivismo, que iguala los enunciados éticos a expresión de actitudes o gusto subjetivo. Lo que sí sostuvo es que los juicios de valor realizan afirmaciones sobre cosas, acciones y personas que pueden ser verdaderas o falsas en un sentido pragmático, pues señalan “la adecuación práctica de un curso de acción para realizar una función específica” que puede confirmarse empíricamente.<sup>37</sup>

El naturalismo deweyano en ética, de hecho, puede entenderse como una suerte de realismo moral “inmanente”, en que las cualidades morales —lo bueno, lo correcto— existen en la medida que son experimentadas, sí, pero no están en la conciencia sino en la situación y revelan aspectos de la naturaleza<sup>38</sup>, tales como regularidades y continuidades, niveles de interacción y organismos en relación con su entorno. En todo caso, la corrección, la bondad o la necesidad moral de una acción no es una propiedad que esta posea en sí, aislada del contexto, sino justamente la solución que mejor coordina el juicio, los sentimientos y la conducta con que afrontar una situación moralmente problemática.<sup>39</sup>

El naturalismo deweyano es profundamente contextualista. Y, al igual que McDowell y Taylor, no considera que haya que salir “fuera” de la experiencia vivida para superar el dualismo entre vivencia y ontología moral sino partir de ella, pues ahí es donde se hallan los valores. También los inconmensurablemente elevados, que lo son en la medida que pertenecen a una situación única e irrepetible pero que también pueden pertenecer a una situación transformada y

---

<sup>37</sup> J. Welchman, “Dewey’s Moral Philosophy”, en M. Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, 167.

<sup>38</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 13-14, 27, 1925 / EyN 7 y 22.

<sup>39</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 85.

perfeccionada por nosotros. En su madurez, Dewey insistió en la importancia de apreciar lo que hay por lo que es, al margen de nuestros deseos o de como pueda mejorarse. Pero incluso si intervenimos en el presente, lo que surge puede suscitar asombro en la medida que es un don que puede acogerse como viene. Este valor del asombro ante las cosas que se dan en la experiencia presente aparece en la reflexión deweyana sobre la temporalidad en relación a las personas y el mundo natural. Allí, en efecto, escribió que

es un misterio que todo lo que existe sea como es. Tendemos a olvidar que... las cosas existen tal como son cualitativamente. Podemos explicar un cambio relacionándolo con otros, pero las existencias tenemos que aceptarlas tan sólo por lo que son [...]. El misterio es que el mundo sea como es, y es un misterio que es la fuente de toda alegría y tristeza, de todo miedo y esperanza, y la fuente de todo desarrollo tanto creativo como degenerativo.<sup>40</sup>

El justo aprecio a la gratuidad y contingencia de las cosas formaría parte, en la interpretación de Pappas, de una actitud hacia el mundo que equilibra dos extremos: por un lado, un afán de mejora que exagera nuestro poder y puede derivar en voluntad de control; por el otro, una resignación pasiva ante las cosas como vienen que roza el determinismo. Lo que Dewey propone es “una humildad que se vea acompañada de una disposición a mejorar”<sup>41</sup> lo que hay, teniendo en cuenta que el meliorismo deweyano es siempre relativo a una situación y no a la búsqueda de una perfección ideal que, además, es imposible conocer de antemano.

Esto tiene su importancia en la filosofía moral de Dewey, pues ayuda a situar su énfasis en la unicidad de cada situación moral, que es la que es en la medida que la experimenta un individuo capaz de sumergirse en ella, imaginar su posible desarrollo y ver las implicaciones que tiene para la formación de su propia personalidad. Por eso, *sensu stricto*, no hay dos situaciones morales iguales. Incluso

---

<sup>40</sup> J. Dewey, “Time and Individuality”, *LW* 14: 112, 1940.

<sup>41</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 282.

aunque su asunto sea parecido, los intereses, hábitos, deseos y circunstancias de la persona que la experimenta y afronta la distinguen de cualquier otra situación similar e imposibilitan anticipar su resultado o solución. Atender a ella con inteligencia pasa por tener en cuenta su singularidad y formar un cierto carácter, que es lo que más podemos controlar de una situación.<sup>42</sup>.

Dado que la actividad humana acontece en un entorno (natural, social y político) y que la felicidad más real es aquella que es compartida, la teoría ética de Dewey propondrá algunos medios con que mejorar nuestros juicios morales. Específicamente, hábitos como la apertura, el coraje, la sensibilidad o la simpatía formarán parte de un modo de vida en donde los juicios morales son aptos para las nuevas circunstancias de una sociedad industrial a gran escala y para “un tipo particular de ordenación de la experiencia, donde la resolución de un conflicto no consiste sólo en la elección de un fin u otro, sino en la mayor conciencia acerca de la posibilidad de su unidad en un mundo debidamente ordenado”<sup>43</sup>. De ahí, por tanto, la estrecha relación entre la filosofía moral y la teoría política y social en Dewey. Al reformar el contexto social, modificamos el tipo de interacción entre individuos, costumbres e instituciones. O sea, modificamos el entorno en que se dan sus experiencias y, con ello, su inmediatez cualitativa. También, por supuesto, la experiencia moral, cuya ocurrencia y mejora dependen en gran medida de la historia y los medios al alcance de las personas, como veremos a continuación.

## **2. La ética descriptiva de Dewey como metafísica de la experiencia moral**

La práctica totalidad de los intérpretes de Dewey reconoce, más o menos, la centralidad de su pensamiento moral en el conjunto de su

---

<sup>42</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 55 y 69.

<sup>43</sup> J. Bohman, “Ethics as Moral Inquiry: Dewey and the Moral Psychology of Social Reform”, en M. Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, 200.

filosofía. Pero a la hora de exponerlo suelen caer en dos extremos que resultan hasta cierto punto inevitables según el lugar del que se parta para exponerlo.

En efecto, están quienes —como Jennifer Welchman, Steven Fesmire o Elizabeth Anderson— empiezan desde *Naturaleza humana y conducta* y, entonces, miran la experiencia moral desde el lado personal o subjetivo como un conflicto de hábitos. Los problemas morales, así, surgen cuando el sujeto se enfrenta a situaciones novedosas para las cuales el conjunto de hábitos que trae consigo son insuficientes y, entonces, la inteligencia interviene para mediar entre el impulso incipiente y el hábito nuevo que resultará de la reorganización de las actividades. El choque, ciertamente, viene propiciado por algo “externo” y no por pura voluntad o capricho arbitrario pero, en todo caso, en esta lectura el énfasis se sitúa en el aspecto “interno” o psicológico (impulsos, deseos, hábitos). Tal como aparece en *Naturaleza humana y conducta*, “la vida moral puede considerarse un proceso en el que el impulso, el hábito y la inteligencia juegan un rol en la modificación o el refuerzo mutuos para producir una armonía cada vez más amplia y profunda entre ellos y con la correspondiente integración de la conducta”<sup>44</sup>.

Por otro lado, están quienes —como Richard Bernstein, Sidney Hook, Cheryl Misak o Hilary Putnam— empiezan desde sus escritos lógicos y, entonces, miran la experiencia moral desde el lado público o social, esto es, como un subtipo de investigación similar al que se lleva a cabo en la actividad científica: problema o dificultad sentida, observación para localizarla y definirla, sugerencia o hipótesis de solución, razonamiento o elaboración mental de dicha sugerencia, y vuelta a la observación y experimentación para adoptar o rechazar la solución propuesta<sup>45</sup>. La premisa es que, formalmente, los juicios morales no difieren de otros tipos de juicio y, por tanto, pueden

---

<sup>44</sup> G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 207.

<sup>45</sup> Cf. J. Dewey, *How We Think*, LW 8: 196-209, 1933 / CP 113-127; *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 105-122, 1938 / L 173-192.

obtenerse al modo científico. “Empiezan con un problema —una bifurcación moral en el camino— que, como todo problema, está sujeto a ser definido y a la sugerencia de posibles cursos de acción para resolverlo”, resume Westbrook este enfoque basado en la lógica de la práctica deweyana. “La deliberación sobre estas sugerencias adopta la forma de un «ensayo dramático» en la mente sobre las distintas líneas de conducta y una estimación de sus consecuencias” y, seguidamente, “se emite un juicio sobre lo mejor que puede hacerse que se prueba después en la acción. Las diferencias entre los juicios morales e intelectuales no conciernen a su método sino a su asunto”<sup>46</sup>.

Si los primeros intérpretes enfatizan *lo que le sucede* al sujeto, los segundos destacarán *lo que hace* este mismo sujeto, cómo resuelve la situación que inicia el problema moral.

Cabe, con todo, otra posibilidad, que es agrupar o incluir ambas perspectivas dentro de la categoría más amplia de experiencia, pues esta incluye el *qué* y el *cómo* de la vida, lo que hacemos y cómo lo vivimos, tal como indicamos en el apartado 1.3 de este capítulo. Desde este enfoque, se puede advertir que, en efecto, el sujeto moral está *en* la experiencia, en el mundo, con una serie de hábitos aprendidos y heredados que no siempre previenen del encuentro con situaciones preocupantes, inciertas, chocantes o dilemáticas que nos instan a demora-rnos acerca de qué deberíamos hacer. La originalidad de la propuesta deweyana consistirá en sostener que la ética no necesita explorar fuentes externas ni acudir a autoridades trascendentes —Dios, la naturaleza, la razón— ni tampoco a las costumbres —sociales, religiosas, culturales— para responder a esa dificultad, pues la experiencia moral no se sitúa en un plano distinto de la vida ordinaria sino que, más bien, la atraviesa<sup>47</sup>. En otras palabras, el sujeto moral *no* necesita salir de la experiencia ni ajustarla a ninguna regla o principio fundamental para orientarla sino, en todo

---

<sup>46</sup> R. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 144.

<sup>47</sup> Cf. D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 63; S. Fesmire, *Dewey*, 118-119.



caso, *aprender a leerla bien*, lo que sólo puede hacer implicándose más a fondo en las situaciones que se le presentan.

Ciertamente, la filosofía de Dewey no responde a la cuestión sobre por qué deberíamos ser morales o el sentido último de actuar éticamente. Asume, como hecho, que lo somos. “Puede que nos sintamos desilusionados por distintos motivos, o que estemos solos y frustrados, que el trabajo nos aburra o cosas mucho peores”, escribe Alan Ryan, “pero todos estos son *problemas*, no nuestro destino, que pueden afrontarse buscando soluciones”<sup>48</sup>. Por eso, en la ética de Dewey, la pregunta *¿cómo deberíamos vivir?* no es una cuestión abstracta sobre cómo habríamos de vivir nuestras vidas con independencia de nuestra circunstancia biográfica, social y cultural. Es, primeramente, una pregunta concreta sobre las opciones concretas dentro de una situación concreta y vivida. Pero es, también, una pregunta sobre cómo debería —en general— participar o implicarme en una situación concreta de la que no puedo escapar, asumiendo que, en la medida que nuestras opciones y circunstancias pueden cambiar, la respuesta ha de ser tentativa y probarse en la vida de cada uno<sup>49</sup>. Quizá la de Dewey no es una ética que resuelva de una vez la cuestión del sentido de la existencia, pero sí es muy útil para actuar en los distintos escenarios que nos plantea la vida moral efectiva.

Por otro lado, desde el enfoque experiencial también se puede apreciar la reelaboración que hay, en la filosofía moral deweyana, de los niveles que suelen distinguirse en el estudio de la ética: como moral efectiva o descripción de costumbres y prácticas sociales; como ciencia normativa o reflexión racional y sistemática acerca de lo bueno y lo malo; y como disciplina metaética o estudio de las afirmaciones con las que decimos que algo es bueno o malo<sup>50</sup>. Estos niveles o facetas no aparecen formulados así por Dewey, pero tampoco son difíciles de deducir de su obra. De esta forma, como

---

<sup>48</sup> A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 365.

<sup>49</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 70-72.

<sup>50</sup> Cf. J. García-Huidobro, *El anillo de Gíges*, 27-29.

señala Pappas, en la ética deweyana habría una *ética descriptiva* que se ocuparía de recoger los componentes o rasgos genéricos de toda experiencia moral; una *ética normativa* que propone cómo deberíamos interactuar en las situaciones moralmente problemáticas; y una *meta-ética* que examina críticamente la naturaleza, los límites, los problemas y la función del tipo de investigación que llevamos a cabo en cada experiencia moral<sup>51</sup>. Nos ocuparemos de la primera en esta sección y de la segunda en la siguiente.

Al principio de su *Ética* de 1932, Dewey afirma que esta es la ciencia de nuestra valoración moral de la conducta, esto es, la ciencia que examina los principios que están en la base de nuestros juicios valorativos. Ahora bien, en la conducta o vida moral encontramos tanto propósitos internos como necesidades de la existencia personal y social. La ética, dirá

tiene que relacionar estos dos lados, tiene que estudiar el proceso interno, *en lo que es determinado por las condiciones externas o en lo que cambia esas condiciones externas*, y el comportamiento externo o la institución que lo rige, *en lo que es determinado por el propósito interno o en lo que afecta a la vida interna*.<sup>52</sup>

Aún a pesar de la imposibilidad de trazar una frontera nítida entre ambas, como acabamos de leer, para Dewey, la teoría moral tiene un lado personal y otro social. En su aspecto social, pensaba Dewey, el objetivo de *cualquier* teoría moral sería averiguar cómo pueden enriquecerse las experiencias valiosas, cómo clarificar y profundizar sus significados en relación al entorno y al crecimiento personal. En su aspecto social, también, la teoría moral buscaría cómo aumentar la cantidad de gente que disfruta de experiencias consumatorias, cómo enriquecer sus contenidos y controlar mejor su ocurrencia.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 5.

<sup>52</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 10, 1932 / *TdlVM* 15.

<sup>53</sup> Cf. J. Dewey, "Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder", LW 14: 47, 1939.

En su aspecto más personal, la teoría moral debería ser un instrumento mínimo (esto es, no absolutista) pero robusto (esto es, normativo), imbuido en la vida moral (esto es, no importado desde fuera) que ayude *indirectamente* a la práctica efectiva. Cosa que puede hacer o bien desde la crítica del desajuste entre la experiencia vivida y las teorías morales que pretenden dar cuenta de ella; o bien como crítica de los supuestos sociales y propuesta de las condiciones para vivir una vida moral mejor.<sup>54</sup>

Ahora bien, tal como escribió Dewey en el epílogo a un estudio sobre Tolstoi y Nietzsche, quienes mejor han abordado la moralidad lo han hecho a través de la ficción, el arte, la filantropía o la política y sus aportaciones se descubren en la vida común antes que en la teoría<sup>55</sup>. Si esto es así, ¿hasta qué punto puede la teoría moral, como tal, aspirar a ser práctica e incidir en la vida personal? Quienes se acercan a la obra de Dewey suelen, tras un largo análisis y discusión, terciar que su filosofía nos permite examinar cabalmente otras teorías éticas y reflexionar atentamente sobre nuestros problemas morales ordinarios y extraordinarios. Pero ¿y si fuera algo más que esto? La modernidad del pragmatismo, como vimos en el capítulo 4, tenía que ver con su pretensión de ir más allá de la filosofía para enunciar sus propuestas y con el modo en que se articula como una antropología filosófica, a saber, poniendo el bien del hombre, sus necesidades y deseos como justificación última de toda acción y base para cualquier jerarquía de valores. ¿Cumple la ética de Dewey con estos requisitos? Y, de hacerlo, ¿qué tanto acreditan su practicidad?

Si, para Dewey, la mejor teoría moral es la que encontramos en vidas y obras concretas, eso significa que una teoría moral sólo puede juzgarse en el contexto de la vida moral efectiva de alguien, esto es, poniéndola en práctica<sup>56</sup>. Con todo, y a falta del experimento personal

---

<sup>54</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 64-66.

<sup>55</sup> Cf. J. Dewey, "Foreword to *Tolstoy and Nietzsche: A Problem in Biographical Ethics*", *LW* 5: 399, 1929.

<sup>56</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 61 y 73.

que validaría (o no) la teoría, quizá podamos empezar desde otro ángulo, revisando en la obra deweyana la descripción general de nuestra experiencia moral, pues es esta imagen o mapa lo que permitirá una base para la reconstrucción crítica de nociones de uso habitual en la teoría ética —carácter, deliberación y razonamiento moral, principios, reglas, decisión, etc.—, para el aprecio y difusión de los bienes positivos que ya se hallan presentes en la experiencia humana y la vida social y, en fin, para evaluar con dicha imagen cómo deberíamos vivir. En este sentido, descripción y prescripción van de la mano en la ética de Dewey, pues

cuanto más seguro se está de que el mundo que comprende la vida humana es de tal o cual carácter (no importa su definición), tanto más se compromete uno a intentar dirigir la conducta de la vida, tanto la ajena como la propia, sobre la base del carácter atribuido al mundo.<sup>57</sup>

En todo caso, y tomada en su conjunto, la redesccripción de la experiencia moral llevada a cabo por Dewey se apoya en las siguientes cinco características<sup>58</sup> que, como se verá, confluyen armónicamente con su visión naturalista de la experiencia humana en general.

### *2.1 Sin emociones, no hay experiencia. Sin sociedad, no hay punto de partida para la obligación*

Lo primero que destaca de la experiencia moral es que es social y afectiva, esto es, transaccional y cualitativa. La obligación de hacer algo surge en sociedad de la misma manera que la conciencia está ligada a la vida de la comunidad de la que somos parte. La normatividad brota naturalmente de la interacción pues, en el ser

---

<sup>57</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 309, 1925 / *EyN* 336. Traducción modificada.

<sup>58</sup> Cf. G. Pappas, voz “Dewey, John: Ethics”, en J. Lachs and R. Talisse (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, 181-183; y el capítulo VII de J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 171-190, 1920 / *RdIF* 173-186.

humano, estar socialmente relacionado *equivale a* experimentar exigencias morales, lo que Dewey resumía al escribir que

toda moralidad es social, no porque *debamos* tener en cuenta el efecto de nuestros actos en el bienestar de los demás, sino por los hechos reales. Los demás *llevan* cuenta de lo que hacemos y responden de acuerdo con nuestros actos. Sus reacciones *afectan* realmente el sentido de lo que hacemos, y la significación que así aportan es tan inevitable como el efecto de la influencia mutua en el medio físico... Nuestra conducta está condicionada por la sociedad, démonos cuenta o no de este hecho [...]. La formación de hábitos de creencia, deseo y juicio, prosigue en todo instante bajo la influencia de las condiciones establecidas por los contactos, comunicaciones y asociaciones de unos hombres con otros. Este es el hecho fundamental en la vida social y el carácter personal.<sup>59</sup>

Por supuesto, esto no equivale a aprobar todas nuestras prácticas sociales, pero sí que las costumbres generan interdependencias que están ahí, fácticamente. No reconocer ninguna obligación es no percibir las realidades de la asociación humana. Es cuando las costumbres producen una vivencia “vaga, confusa, vacilante y evasiva de los verdaderos lazos sociales”<sup>60</sup> que despiertan deseos, juicios y propósitos de mejorarlas.

Y es que, para Dewey, no hay sujetos morales aislados, sino sociedades en las que los agentes interactúan y donde tienen experiencias morales que, más o menos complejas, no son un simple agregado de elementos sino que están “teñidas” o “saturadas” con una cierta cualidad presente y dominante en ellas que unifica cada experiencia y la hace ser la que cualitativamente es, la única. Las cualidades morales son *experimentadas* y pueden afectar a cualquier persona en una situación dada, puesto que estas cualidades pertenecen

---

<sup>59</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 217 y 222, 1922 / NHyC 328 y 334; cf. M. Eldridge, “The Social Character of Obligation in Dewey’s Pragmatic Ethics”, 63.

<sup>60</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 225, 1922 / NHyC 339.

a la situación tal como se presenta en la experiencia y, de hecho, son propiedades objetivas de dicha situación.

Lo cual no significa que haya ciertas situaciones que *necesariamente* deban experimentarse del mismo modo por todos los individuos, sino que “cuando una situación es de hecho experimentada como indeterminada, lo es porque algo en la situación ha hecho que sea así”<sup>61</sup>. Tal como aclaraba el propio Dewey en su *Lógica*,

La situación indeterminada llega a existir a partir de causas existentes, como lo hace, por ejemplo, el desequilibrio orgánico que es el hambre. No hay nada intelectual o cognitivo en la existencia de tales situaciones, aunque son la condición necesaria de las operaciones cognitivas o de investigación.<sup>62</sup>

Por poner un ejemplo sacado de la *Teoría de la valoración deweyana*, alguien que grita “¡fuego!” o “¡socorro!” intenta influir en la conducta de los demás, sí, pero, en su contexto observable, esas expresiones dicen más: que existe una situación que tendrá consecuencias perniciosas (para el medioambiente y la población cercana al incendio, para la persona o el grupo de personas en peligro, etc.); que quien profiere dichas expresiones no puede dominar la

---

<sup>61</sup> B. Pueyo Ibáñez, “The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics”, 21.

<sup>62</sup> J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 111, 1938 / L 180. Conviene glosar lo que antecede a este pasaje para apreciar mejor la continuidad entre la situación y nuestro estado así como la seriedad de la crítica deweyana a la presunta subjetividad de nuestras emociones: “*Nosotros* estamos dudosos porque la situación es inherentemente dudosa. Los estados personales de duda que no están provocados por alguna situación real, ni son relativos a ella, son patológicos; cuando son extremos, constituyen la duda obsesiva. Por tanto, las situaciones que son desordenadas y turbulentas, confusas u oscuras, no se pueden enderezar, aclarar y poner en orden manipulando nuestros estados mentales personales [...]. El hábito de despachar lo dudoso como si nos perteneciera sólo a *nosotros*, y no a la situación real en la que estamos atrapados e involucrados es una herencia de la psicología subjetivista [...]. La integración sólo se puede restablecer mediante operaciones que modifiquen realmente las condiciones existentes, no por procesos meramente «mentales»” (J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 109-110, 1938 / L 178).

situación; y que prevé que la situación mejorará si se obtiene el auxilio de otros<sup>63</sup>. Lo significativo del caso es que, vista en su contexto existencial, la petición de ayuda

afirma de hecho, aunque no lo explicita, que la situación a propósito de la cual se emite el grito es «mala». Es «mala» en el sentido de que despierta rechazo, mientras que se prevé una situación futura *mejor* si el grito suscita cierta respuesta.<sup>64</sup>

La situación presente es sentida como mala o problemática, pero lo que hace que forme parte de una experiencia moral es que *demand*a hacer algo, que es la cualidad que comparten todas las experiencias morales por distinto que sea su objeto. La reacción inmediata ante las cualidades de una situación puede no garantizar un conocimiento acertado acerca de la acción más propicia para resolver la dificultad que originó la experiencia moral, pero

a menos que haya una apreciación directa, generalmente irreflexiva, de las personas y obras, faltarán o estarán deformados los datos para la reflexión subsecuente. Una persona debe *sentir* las cualidades de los actos, como se sienten con las manos las cualidades de aspereza y suavidad de los objetos, antes de que tenga motivo para deliberar o los materiales para hacerlo. Para ser eficaz, también, la reflexión debe concluir en una situación directamente apreciada, para que el pensamiento se haga efectivo en acción.<sup>65</sup>

La experiencia moral se sitúa en el nivel de interacción o transacción entre lo concreto y lo abstracto que denominamos mental en la medida que concurre el lenguaje y el empleo de lenguaje simbólico para razonar o experimentar con el pensamiento. Con todo, en la experiencia moral, el razonamiento no pierde su conexión con lo cualitativo. Primero, porque es convocado por una situación saturada con una cierta cualidad que padecemos inmediatamente. Y, segundo,

---

<sup>63</sup> Cf. J. Dewey, *Theory of Valuation*, LW 13: 201, 1939 / *TdlV* 37.

<sup>64</sup> J. Dewey, *Theory of Valuation*, LW 13: 202, 1939 / *TdlV* 38-39.

<sup>65</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 268-269, 1932 / *TdlVM* 153.

porque el objetivo de la reflexión moral es presentar una transformación posible de la situación (así como los medios para alcanzarla) que posea una cualidad deseable que pueda ser disfrutada inmediatamente. Por eso, añade Dewey, “un juicio moral, por intelectual que pueda ser, debe tener al menos un tinte de sentimiento para que influya en la conducta”<sup>66</sup>. El conocimiento del mal, dirá, no puede ser auténtico si no hay algo de odio o resentimiento, al igual que una comprensión cabal del bien incluye el afecto, el gusto o la atracción inmediatas. “Las cualidades, rasgos o valores morales son experimentados a veces como objetos de conocimiento”, resume Pappas, “pero antes de esto se tiene experiencia de ellos como tenidos, sentidos o sufridos”<sup>67</sup>. Que esto sea así, en todo caso, no significa que la apreciación de cualidades pueda prescindir de todo elemento cognoscitivo:

Puede no haber conocimiento de *por qué* un acto determinado produce simpatía o antipatía, puede no haberlo de las bases en que descansa su explicación. En efecto, una intensa apreciación emocional parece ser por el momento su propia razón y justificación. Pero tiene que haber al menos una idea del objeto que se admira o se desprecia, tiene que haber la percepción de alguna causa o persona que se estima o que demanda estimación.<sup>68</sup>

Si esto no fuera así, entonces la experiencia moral perdería su aspecto transaccional entre *lo concreto* de la situación y la respuesta inmediata que suscita, y *lo abstracto* de la explicación reflexiva acerca de lo que causa o debería causar dicha respuesta. En efecto, sin esta referencia “sólo tenemos una ira brutal, como la furia devastadora de una bestia, o una mera satisfacción inmediata como la de un animal al devorar el alimento”<sup>69</sup>. Y es que, para Dewey, las emociones son en sí

---

<sup>66</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 269, 1932 / *TdlVM* 153.

<sup>67</sup> G. Pappas, “Dewey’s Moral Theory: Experience as Method”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 33/3 (1997), 542.

<sup>68</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 269, 1932 / *TdlVM* 154.

<sup>69</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 269, 1932 / *TdlVM* 154.



mismas una forma de experiencia, esto es, una forma de relacionarnos con nuestro entorno irreductible tanto al registro de las perturbaciones fisiológicas que las acompañan como a las conductas manifiestas que caracterizan una determinada emoción<sup>70</sup>. Tal como explicaba en un artículo temprano, la experiencia emocional está en el mismo núcleo de la conducta racional, entendida esta como un proceso continuo de ajuste de medios y fines suscitado por el encuentro recurrente con situaciones de conflicto, incertidumbre e indeterminación que no podemos dejar sin resolver. Decía allí que

La emoción, en su conjunto, es un modo de comportamiento con un propósito o contenido intelectual que, además, se refleja en sentimientos o afectos, de acuerdo con la evaluación subjetiva de aquello que se expresa objetivamente en la idea o el propósito.<sup>71</sup>

En la experiencia emocional concreta —aclaran Di Gregori y Pérez Ransanz— tienen un lugar destacado la sensación y los cambios corporales, pero “la emoción es algo más: es una disposición a actuar de cierta manera, la cual supone elementos de tipo cognitivo como creencias y valoraciones”<sup>72</sup>. Se puede hablar, entonces, de una estructura tripartita en la caracterización deweyana de la emoción, pues en ella habría un sentimiento, un comportamiento con un propósito y un objeto (la situación o hecho al que nos enfrentamos) que tiene una cualidad emocional (como, por ejemplo, ser triste, atractivo, excitante, aterrador, alegre, vertiginoso, cruel, etc.). Pero más importante para nuestro propósito ahora es destacar el papel que la emoción juega en la experiencia —y, más todavía, en la experiencia moral—, que no es otro que realzar su aspecto cualitativamente único a lo largo de un proceso en el que los sentimientos, las expectativas y

---

<sup>70</sup> Cf. C. Di Gregori y A. R. Pérez Ransanz, “Las emociones en la ciencia y en el arte”, en S. Castro y A. Marcos (eds.), *Arte y ciencia: mundos convergentes*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, 284.

<sup>71</sup> J. Dewey, “The Theory of Emotion”, *EW* 4: 170, 1895.

<sup>72</sup> C. Di Gregori y A. R. Pérez Ransanz, “Las emociones en la ciencia y en el arte”, 284.

la actividad resultante del sujeto, pese a vivirse casi sin interrupción, resultan alterados gracias a la fractura de nuestras suposiciones y el sostén de la atención que la emoción procura.

Más aún, son las emociones “las que llevan a la criatura viviente a aventurarse en un mundo extraño, obligándola a descubrir y enfrentar los obstáculos que se le presentan, tanto como a identificar aquello que resulta indiferente o irrelevante a su propósito”<sup>73</sup>. De esta forma, la emoción impulsa la actividad y una actividad consciente, en la cual se revelan, a la vez, los objetos que la emoción identifica como impedimentos para la acción y la propia persona que interactúa con ellos de un modo primario e inmediato. En definitiva, Dewey atribuye a las emociones

no sólo la función de ser las pioneras en detectar la aparición de lo disruptivo e impulsar la acción, sino también una función cognitiva específica, a saber, la de sostener la atención focalizada en la cuestión que promoviera la acción y la transacción en curso. Esto es... las emociones son portadoras de patrones de relevancia, condicionan aquello que funciona como objeto de atención, lo sostienen y dirigen. Guían el interés para mantener la congruencia del proceso con el propósito final.<sup>74</sup>

Siempre que ordenamos nuestras acciones por referencia a sus consecuencias posibles, como sucede en el campo de la experiencia moral, empleamos para ello algún medio, material o dispositivo que seleccionamos *precisamente* por su cualidad emocional (nos gusta o desagrada, nos asombra, preocupa o repele, etc.) congruente con el estado de ánimo que inició la experiencia moral. Una emoción, repetimos, que no es pura arbitrariedad subjetiva sino, más bien, respuesta a una situación única que debe contener algo que suscite la

---

<sup>73</sup> C. Di Gregori y A. R. Pérez Ransanz, “Las emociones en la ciencia y en el arte”, 299.

<sup>74</sup> C. Di Gregori y A. R. Pérez Ransanz, “Las emociones en la ciencia y en el arte”, 300.

experiencia emocional correspondiente. Lo cual nos lleva a la siguiente característica de la experiencia moral.

### 2.2 *La situación como horizonte contextual de la moralidad*

El segundo aspecto destacado de la experiencia moral es que es situacional y contextual. Contra el racionalismo en ética —que cree en verdades acerca de cómo vivir conocibles *a priori*— y también contra el empirismo —que sitúa la sensación como lo dado a partir de lo cual se podrían verificar los juicios morales—<sup>75</sup>, Dewey insistirá en que el contexto de una situación única es lo que es verdaderamente “dado” en todo momento en la experiencia y cada situación constituye un único contexto<sup>76</sup>. La situación en que nos hallamos es el punto de partida adecuado para una teoría moral imbuida en la experiencia, y “uno no puede renunciar a *tener* una situación, porque eso equivale a no tener ninguna experiencia”<sup>77</sup>. De la misma forma que, para Dewey, el conocimiento *no* empieza con objetos delimitados sino con una situación particular que es problemática o dudosa<sup>78</sup>, la epistemología moral de Dewey aspira a resolver el problema encontrado en *esta* situación<sup>79</sup>, pues *en* una situación el agente *participa*.

Contando, eso sí, con que la situación presente incluye mucho más que lo que tengo delante. “Las situaciones actuales de los individuos se componen de todas las actividades en las que participan simultáneamente”, explica Jennifer Welchman, y añade:

---

<sup>75</sup> Cf. H. Putnam, “Intelligence and Ethics”, en J. R. Shook y J. Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Oxford, 2006, 267 y 269.

<sup>76</sup> Cf. G. Pappas, “Dewey’s Moral Theory”, 534 y 537.

<sup>77</sup> J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 74, 1938 / L 138.

<sup>78</sup> Cf. H. S. Thayer, “Objects of Knowledge”, en J. J. Stuhr (ed.), *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays After Dewey*, State University of New York Press, Albany, 1993, 190-191.

<sup>79</sup> Cf. E. Anderson, “Dewey’s Moral Philosophy”.

De esta manera, la “situación presente” en la que me hallo escribiendo este ensayo también incluye todos los otros proyectos que intento compaginar: llegar a una reunión por la tarde, atender por teléfono la salud de un hijo enfermo, acordarme de llevar al perro al veterinario mañana, tener preparadas las clases de la semana que viene, decidir qué partido votar apoyar en las próximas elecciones canadienses, y así sucesivamente. Que mi situación se convierta en problemática, y cómo lo haga, depende de cuántas de las actividades que la componen se verían afectadas por una interrupción particular: cuantas menos sean y revistan menor importancia, menos problemática será. Una llamada cuando estoy saliendo para mi reunión ocasiona un trastorno tan pequeño que apenas cuenta como problema. Pero será lo contrario si la llamada es para informarme de que debo llevar inmediatamente al hospital a mi hijo enfermo, interrumpiendo así mis otros proyectos.<sup>80</sup>

Adelantándose en este punto a lo que, más tarde, desarrollarán en clave narrativa MacIntyre y Taylor<sup>81</sup>, Dewey recalca que vivir en el mundo significa, en lo concreto, vivir en una serie de situaciones<sup>82</sup>, en las que uno no siempre es el protagonista y cuya participación en ellas es graduable y dependiente del contexto y la interacción con otras personas, objetos y elementos de la naturaleza. En *Experiencia y educación*, Dewey lo explica así:

Una experiencia es siempre la que es porque tiene lugar una transacción entre un individuo y lo que, en ese momento, constituye su entorno, y si este último consiste en personas con las que está

---

<sup>80</sup> J. Welchman, “Dewey’s Moral Philosophy”, 175.

<sup>81</sup> A saber, que la vida es como un relato en el que “nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones” (A. MacIntyre, *Tras la virtud* [1984], Crítica, Barcelona, 2001, 263), que “para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior” y que “dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose” (C. Taylor, *Fuentes del yo*, 79).

<sup>82</sup> Cf. J. Dewey, *Experience and Education*, LW 13: 25, 1938 / EyE 86.

hablando sobre algún punto o suceso, el objeto sobre el que se habla forma parte también de la situación; o los juguetes con que está jugando; o el libro que está leyendo (cuyas condiciones ambientales en ese momento pueden ser Inglaterra o la Grecia clásica o una región imaginaria); o los materiales de un experimento que está realizando. El entorno, en otras palabras, es cualquier condición que interactúa con las necesidades, deseos, propósitos y capacidades personales para crear la experiencia que se tiene. Aun cuando una persona construya castillos en el aire, está interactuando con los objetos que edifica en su fantasía.<sup>83</sup>

Lo que singulariza una situación resulta de la interacción del sujeto con un entorno que, como decíamos, incluye más de lo que tengo delante. Por eso, no tenemos experiencias aisladas sino experiencias que se dan en una situación que incluye objetos y sucesos en relación a un contexto total<sup>84</sup>. “Experimentamos las cosas en una situación como un todo contextual que, no obstante, se presenta como horizonte indefinido”, explica Pappas, y es en este campo o complejo único que “ciertas cualidades y cosas destacan y se nos presentan”<sup>85</sup>. Lo que se selecciona o focaliza dentro de esta totalidad lo es, en ese momento, porque parece crucial para “determinar algún problema de uso y disfrute que presenta el entorno complejo *total*”<sup>86</sup>.

Esta insistencia en que, con los debidos matices, la situación lo es todo y no puede trascenderse sitúa el pensamiento ético de Dewey en un contextualismo profundo, “uno donde ninguna regla o principio general puede escapar de su relatividad al contexto”<sup>87</sup>. Con todo, que los juicios morales no sigan reglas no significa que sean arbitrarios, sino tan sólo que los juicios razonables proceden de la exploración y evaluación inteligente de la situación en su unicidad cualitativa. Es

---

<sup>83</sup> J. Dewey, *Experience and Education*, LW 13: 25, 1938 / EyE 86.

<sup>84</sup> Cf. J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 72, 1938 / L 136.

<sup>85</sup> G. Pappas, “Dewey’s Moral Theory”, 534-535.

<sup>86</sup> J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 72, 1938 / L 136.

<sup>87</sup> G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 48.

este contexto el que determina que cierto rasgo de una acción cuente como una razón moral para realizarla y es la fidelidad a la situación tal como es experimentada lo que determina lo que hay que hacer moralmente, siendo guiado por lo que encuentro cualitativamente en la experiencia. “La moralidad”, escribe Pappas a este respecto, “no es una cuestión de establecer lo que está bien o mal, sino de cómo apreciamos y nos involucramos en las tareas morales que se nos presentan”<sup>88</sup>.

La debida atención al presente es un aspecto clave de la psicología moral deweyana. Tal como escribía en 1922, “toda situación tiene su propia medida y calidad de progreso, y la necesidad de que ésta exista es repetida y constante”. Y no hacen falta grandes metas generales para dirigir la conducta, pues “encontramos las señales para orientar nuestra dirección en los recuerdos proyectados de bienes definidos experimentados, no en un vago presentimiento, aunque demos a éste el nombre de perfección o de ideal”. El progreso o la mejora en nuestras elecciones “quiere decir aumento de la significación presente, lo cual supone multiplicación de las distinciones sentidas, así como armonía y unificación... dentro de la experiencia”. Algo que Dewey remataba proponiendo una suerte de imperativo:

Claro está que tal progreso no acarrea inmunidad contra la perplejidad y la molestia, ni las hace cesar. Si quisiéramos transmutar esta generalización en un imperativo categórico, diríamos: “Obra de manera que aumentes el significado de la experiencia presente”. Pero, aun entonces, para instruirnos acerca de la calidad concreta de dicho significado aumentado, tendríamos que apartarnos de la ley y estudiar las necesidades y posibilidades que entran en una situación única y localizada.<sup>89</sup>

En la corriente de la vida, la experiencia moral emerge como un esfuerzo por mejorar las situaciones en las que ya estamos,

---

<sup>88</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 47.

<sup>89</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 196, 1922 / NHyC 297.

armonizándolas con las actividades y proyectos en los que también estamos comprometidos (a medio y largo plazo) y procurando traer nuevos bienes a la existencia que ofrezcan dirección y continuidad entre situación y situación. Lo cual reclama, en el sujeto, la presencia operativa de ciertas disposiciones o hábitos.

### *2.3 Continuidad y discontinuidad del hábito*

En tercer lugar, los hábitos son la parte estable de la experiencia moral. Y, también, la que hace posible el juicio moral, pues los humanos sabemos antes con los hábitos que con la conciencia, en feliz expresión de Carlos Mougan. “Tanto la formación de ideas como su ejecución dependen del hábito” y no sólo del esfuerzo directo de la voluntad:

*Si pudiéramos concebir una idea correcta sin un hábito correcto, tal vez podríamos prescindir de éste para ejecutarla; pero un deseo toma forma definida sólo cuando está conectado con una idea, y ésta a su vez la toma sólo cuando hay un hábito que la respalde. Un hombre sólo se da cuenta de lo que es adoptar una postura correcta cuando de antemano ha podido ejecutar el acto de mantenerse erguido y sólo entonces puede invocar la idea requerida para la debida ejecución de ese acto. La acción debe anteceder al pensamiento y el hábito a la capacidad de evocarlo a voluntad.<sup>90</sup>*

El énfasis en la primacía del hábito sobre la conciencia, y de la acción sobre el pensamiento, es típico de la ética pragmatista, como se sugirió previamente (capítulo 4, apartado 3.4). Peirce sostenía que los hábitos son formas regulares de pensar, percibir e interpretar la experiencia que generan acciones. Como tales, los hábitos influyen en la conducta humana, se manifiestan en las cosas concretas que hacemos y, al mismo tiempo, se forman en esas mismas actividades, *especialmente* —este es el acento peirceano— *en la experimentación*

---

<sup>90</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 25, 1922 / NHyC 46.

*imaginativa que precede y acompaña a las acciones*, como apuntamos en el capítulo 3 de esta investigación doctoral.

Dewey, por su parte, enfatizará que el hábito resulta de la cooperación entre el sujeto y el medio. Un hábito es, en primer lugar, “una forma de destreza ejecutiva, de eficacia en la acción”, que “significa una habilidad para utilizar las condiciones naturales como medios para fines” y “es un control activo sobre el ambiente mediante el control de los órganos de acción”<sup>91</sup>. Lo que quiere decir que el hábito no sólo denota un cambio en la persona que lo adquiere, sino que habilita para cambiar el entorno en que vive.

Dada la precariedad de nuestra dotación instintiva, formamos hábitos constantemente. Anne Desbaresdes, la protagonista de *Moderato cantabile*, se asombra de este hecho cuando vuelve al bar donde se ha cometido un crimen pasional para hablar con un hombre, Chauvin, que presencié el asesinato. Acostumbrada a deambular por esta parte de la ciudad para llevar a su hijo a clase de piano, la primera vez que Chauvin le pide un vaso de vino responderá que no está acostumbrada a aceptar invitaciones de extraños (además de casada, su círculo social no incluye a obreros como él). Es significativo, no obstante, el modo en que Marguerite Duras describe la aclimatación de Anne al repetir la visita al bar por tercera vez:

Se detuvo una vez más en la barra mientras el hombre estaba ya en la sala esperándola, sin poder sin duda escapar de nuevo al ceremonial de sus primeros encuentros, conformándose a ellos por instinto.<sup>92</sup>

El ceremonial, en efecto, se repite cuando ella pide vino con pavor y ambos fingen ignorarse durante un largo tiempo hasta que él se levanta de su sitio y lleva a Anne a la sala del fondo. Es entonces que ella declara:

---

<sup>91</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, MW 9: 51, 1916 / DyE 50.

<sup>92</sup> M. Duras, *Moderato cantabile* [1958], El Mundo, Madrid, 1999, 43.



—Quisiera beber un poco de vino —reclamó ella en un lamento, como ya lesionada. No sabía que el hábito llegaba tan rápido. Y ahora ya lo tengo casi.

Él pidió el vino. Lo bebieron juntos con avidez, pero esta vez nada impulsó a Anne Desbaresdes a beber, tan sólo su naciente inclinación por la ebriedad de aquel vino.<sup>93</sup>

Los hábitos se crean a partir de situaciones concretas en las que interactuamos con el medio y otras personas y, una vez formados, ofrecen un punto de partida para la acción posterior. Pero la repetición no es, en modo alguno, la esencia del hábito pues

la tendencia a repetir actos es inherente a muchos de ellos pero no a todos. Un hombre que tenga el hábito de dar rienda suelta a la ira puede mostrarlo por medio de una agresión homicida en contra de alguien que lo haya ofendido; pero no porque este hecho ocurra una sola vez en su vida deja de deberse al hábito. La esencia del hábito es una predisposición adquirida hacia *formas* o modos de reacción y no hacia actos en particular, a menos que, en condiciones especiales, éstos sean la expresión de una forma de comportamiento. Hábito quiere decir sensibilidad o accesibilidad especial a ciertas clases de estímulos, de predilecciones y aversiones permanentes; no simple repetición de actos específicos. Significa voluntad.<sup>94</sup>

Pese a que pueden solidificarse, lo esencial de los hábitos es su dinamismo. Debido a la plasticidad originaria de nuestra naturaleza, somos capaces de ir más allá del impulso y “variar las respuestas que damos ante los acontecimientos hasta que encontramos un modo de actuación eficaz y apropiado”<sup>95</sup> que se convierte en hábito. Ese ajuste duradero entre la persona y su entorno

proporciona el fondo sobre el cual se hacen ajustes específicos cuando llega la ocasión. Nunca nos interesa cambiar *todo* el medio ambiente;

---

<sup>93</sup> M. Duras, *Moderato cantabile*, 45.

<sup>94</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 32, 1922 / NHyC 57.

<sup>95</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, MW 9: 54, 1916 / DyE 52.

hay en él una gran parte que tomamos como dada y que aceptamos justamente tal como se halla. Sobre este fondo nuestras actividades se enfocan hacia ciertos puntos con una tendencia a introducir los cambios necesarios.<sup>96</sup>

Una distinción que Dewey ejemplifica con la figura de la técnica al distinguir entre el salvaje y el hombre civilizado. El primero se habitúa, se adapta para vivir en una llanura desierta. El segundo también se adapta al medio pero hace más, a saber, adapta el medio a sus necesidades: “introduce un sistema de irrigación; busca el mundo de plantas y animales que se desarrollan bajo tales condiciones, y mejora las que allí se dan, mediante una cuidadosa selección”. La consecuencia, cuando tiene éxito, es que el yermo florece como una rosa, y lo hace no tanto porque el pueblo civilizado se haya acompañado con la llanura sino porque “tiene hábitos que transforman el ambiente”<sup>97</sup>. A diferencia de la *habituación* o del acostumbrarse a condiciones específicas del entorno que uno no desea cambiar, “los hábitos son ajustes *del* entorno y no meramente *al* entorno”<sup>98</sup>. Igualmente, aunque Anne Desbaresdes no sepa con total certeza qué le lleva a visitar el bar del crimen, al formar el hábito de aceptar vino de un extraño está modificando su entorno, el espacio acotado y el papel en el que su condición social le ha encerrado (la prueba de ello es que, seguidamente, en una cena con conocidos, Anne a duras penas logra mantener las formas y la conversación que se espera de ella).

En definitiva, el hábito denota una serie de hechos o características fáciles de reconocer: es adquirido, en tanto que actividad humana influida por actividades previas; ordena elementos menores de la acción como los impulsos y sensaciones; es dinámico, proyectivo y pronto para manifestarse; y sigue activo aunque no sea la actividad dominante<sup>99</sup>. Es donde mejor se revela la voluntad humana y

---

<sup>96</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, MW 9: 52, 1916 / DyE 51.

<sup>97</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, MW 9: 52, 1916 / DyE 51.

<sup>98</sup> W. J. Gavin, voz “Habit”, 354.

<sup>99</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 31, 1922 / NHyC 56.

el medio para conectar la acción presente con la futura. Por eso, dirá Hildebrand, los hábitos “son en gran parte responsables de la continuidad de la conducta”<sup>100</sup>.

Normalmente, los hábitos nos dicen rápidamente qué hacer: mover y oler el vino antes de catarlo, saludar al entrar en una habitación donde me esperan, asentir cortésmente al argumento de otra persona en una conversación, agacharme si me arrojan un objeto, aceptar la penalización cuando me salto alguna regla en un juego, etc. En todos estos casos, el fin perseguido (degustar, dar una charla, escuchar a otro, esperar, jugar al baloncesto) es claro y los medios son conocidos, de modo que los hábitos operan y nos conducen a esta meta sin mayor dificultad. “Lo que hace que una experiencia sea especialmente ‘moral’ es que *faltan* (o están sin desarrollar) *los hábitos necesarios para resolver el problema*, pese a que uno es consciente de que se *debe* hacer una elección para mejor”<sup>101</sup>. Por eso, concluye Hildebrand, la teoría ética no debería ocuparse de problemas generales del estilo “¿qué acción debería emprender?” sino, más bien, “¿qué hábito es apropiado para abordar problemas de este tipo y cómo puede desarrollarse e incorporarse como un rasgo estable de la conducta?”.

En este punto del pensamiento moral deweyano se solapa el aspecto descriptivo con el normativo pues, al describir el modo en que la experiencia moral está atravesada por hábitos, también prescribe cuáles son más aptos para mejorar la calidad de esa misma experiencia y cómo —esto es, con qué disposiciones, carácter y comunidad— deberíamos afrontar los problemas morales:

Lo moral es desarrollar el discernimiento, la capacidad para juzgar el sentido de lo que estamos haciendo y para usar ese juicio en la orientación de lo que hacemos, no por medio del cultivo directo de algo llamado conciencia, razón o facultad de conocimiento moral, sino fomentando aquellos impulsos y hábitos que por experiencia sabemos

---

<sup>100</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 67.

<sup>101</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 68.

que nos hacen sensibles, generosos, imaginativos e imparciales para percibir la tendencia de nuestras incipientes actividades. Todo intento de predecir el futuro está sujeto, en fin de cuentas, a la revisión y aprobación de los impulsos y hábitos concretos presentes. Por lo tanto, lo importante es fomentar aquellos hábitos e impulsos que nos llevan a una inspección amplia, justa y armónica de las situaciones.<sup>102</sup>

Los hábitos personifican los rasgos del carácter de una persona y, al operar subconscientemente, no son controlables por el querer consciente y tienden a convertirse en propiedades fijas del yo. Resultan, de hecho, tan difíciles de modificar que lo más efectivo para producir resultados alternativos es adquirir nuevos hábitos. Eso explica por qué, para Dewey, es tan importante fomentar, por medio de la educación, hábitos de pensamiento independiente, investigación crítica, observación, experimentación, previsión e imaginación, así como la simpatía por los demás<sup>103</sup>. Lo que todos estos hábitos refuerzan es la habilidad para aprender de la experiencia y retener de ella algo que sea de utilidad para arreglárselas con las dificultades de una situación posterior. Con todo, en la medida en que dicen cuándo, por qué y cómo hacer algo, los hábitos no escapan de la influencia del entorno y la cultura. De ahí que no basta con quererlo para cambiar un hábito asentado, sino que debe acompañarse de reformas en el entorno.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 144, 1922 / NHyC 223-224.

<sup>103</sup> Cf. E. Anderson, "Dewey's Moral Philosophy".

<sup>104</sup> Cf. S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, 18-22. Un par de ejemplos son ilustrativos de esto. El cambio de hábitos y la forja de nuevas relaciones humanas es una metodología básica en los programas del Proyecto Hombre para la rehabilitación de alcohólicos y drogodependientes. La reforma del entorno a la que se aspira es el del más próximo al paciente (familia, amistades, trabajo) y no siempre implica una modificación total del mismo. Asimismo, la relación entre los hábitos y el entorno social es de interés en la economía del desarrollo. En este ámbito, recientemente Raj Chetty ha demostrado cómo el tipo de conexión económica entre grupos y familias es determinante para su prosperidad: los pobres en Estados Unidos que sólo están vinculados con otros pobres tienen un desempeño económico mucho peor que los pobres con conexiones con una gama más amplia de clases económicas

El cultivo apropiado del carácter es el mejor modo de establecer un orden moral, siempre que el carácter y la inteligencia moral de uno esté constituida por hábitos tales como la sensibilidad, el cuidado, la simpatía y la apertura de mente. La sabiduría moral, por tanto, no se cifra tanto en los actos concretos que elegimos sino en los hábitos que formamos para enfrentarnos a situaciones problemáticas y reordenar el medio. Teniendo en cuenta, eso sí, que lo propio del hábito es su generalidad, la pluralidad de acciones que puede desencadenar y su necesaria revisión —o incluso sustitución— a la luz de la experiencia. Características que son análogas a la generalidad de los principios, el siguiente rasgo presente en la experiencia moral.

#### *2.4 Generalidad teórica de los principios y concreción práctica de las reglas*

En cuarto lugar, la ética deweyana reconoce la importancia de emplear ideales, principios y hábitos inteligentemente. La centralidad de la situación en la teoría ética deweyana implica, ciertamente, que “cada situación concreta moralmente problemática tiene su propio fin y significado inmanente, y no debería pensarse como un medio para otros fines generales, incluso aunque fueran contingentes o históricos”<sup>105</sup>. Dewey rechaza los absolutos así como la creencia en que sin principios generales nos abocamos al caos moral, básicamente porque “los principios, considerados como reglas fijas y no como métodos auxiliares, apartan a los hombres de la experiencia”. A lo que añade que

cuanto más complicada sea una situación y menos sepamos en verdad de ella, con mayor obstinación insistirá el tipo ortodoxo de teoría moral en la existencia previa de algún principio o ley fija y universal que deberá aplicarse y seguirse directamente [...]. En las cuestiones

---

(cf. R. Chetty, M. O. Jackson, T. Kuchler *et al.*, “Social Capital II: Determinants of Economic Connectedness”, *Nature*, 608 (4 agosto 2022), 122-134).

<sup>105</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 42.

mucho menos complicadas y variables de la salud corporal, se consideran tales pretensiones como charlatanerías; pero en la moral, el anhelo de certidumbre nacido de la timidez y alimentado por el amor al prestigio que da la autoridad, ha hecho nacer la idea de que la ausencia de principios inmutables y universalmente aplicables equivale al caos moral.<sup>106</sup>

Cada situación moral es única, tiene su propio bien y principio irremplazables, y exige hacer algo, para lo cual hay que investigarla a fondo y no simplemente encajarla dentro de un tipo al que se puede aplicar un principio general. Discriminados los distintos factores, lo que urge es “rastrear las consecuencias de los distintos modos de acción que se nos sugieren” y mirar la decisión a la que lleguemos como “hipotética y tentativa hasta que hayamos hecho la cuenta de las consecuencias previstas o supuestas que nos llevaron a su adopción para ver el saldo que presentan con las consecuencias reales”<sup>107</sup>. En ese sentido, insistirá Dewey una vez más, “la moral no es un catálogo de actos ni un conjunto de reglas que es preciso aplicar como recetas de farmacia o de libros de cocina”<sup>108</sup>, sino un proceso de investigación continua cuyo resultado no debería ser el descubrimiento de o el ajuste a leyes morales fijadas, sino un juicio hipotético acerca de cómo y con qué medios realizar el bien concreto que esta situación demanda.

Ahora bien, que no haya un fin único, un *summum bonum*, para la vida moral no significa tampoco que haya tantos fines como situaciones particulares, entre otras cosas, porque “si las diferentes situaciones fueran totalmente distintas entre sí, nada podría aprenderse de una que fuera de utilidad para otra”<sup>109</sup>. Existen, dirá, bienes naturales como la salud, la riqueza, el honor o la buena reputación, la amistad, la apreciación estética, el saber y otros bienes morales como la justicia, la templanza, la benevolencia, etc. Ahora bien, ¿cómo

---

<sup>106</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 164, 1922 / NHyC 252.

<sup>107</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 173, 1920 / RdIF 175.

<sup>108</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW 12: 177, 1920 / RdIF 180.

<sup>109</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 275, 1932 / TdIVM 162.

decidir entre ellos cuando entran en conflicto en la situación concreta? Deliberando, reflexionando, y aquí los principios son fundamentales en tanto comunican un caudal de aprendizaje acumulado. En efecto,

de las experiencias que se parecen, surgen y se desarrollan ideas generales; por medio del lenguaje, la instrucción y la tradición, esta conjunción de experiencias de valor en puntos de vista generalizados se extiende hasta abarcar todo un pueblo y una raza. Mediante la intercomunicación, la experiencia de la raza humana entera es aunada hasta cierto punto y cristalizada en ideas generales. Estas ideas constituyen *principios*, los cuales aplicamos a la deliberación en situaciones particulares.<sup>110</sup>

El problema con estos principios no es que no sean útiles para el examen del caso particular sino que, al pasar de una generación a otra, tienden a hacerse fijos y rígidos. Entonces,

se olvida su origen en la experiencia, así como su aplicación correcta en experiencias posteriores. Se les considera como si existieran por virtud propia y como si todo fuera cuestión de supeditar la acción a ellos, para determinar lo que es recto y bueno. En vez de tratarse como ayudas e instrumentos para juzgar los valores a medida que estos rugen realmente, se les concede una superioridad sobre los valores mismos. Se convierten en prescripciones, en reglas.<sup>111</sup>

Dewey es enfático en este punto, a saber, que un principio *no es una regla*. Un principio es una herramienta intelectual, una regla es una herramienta práctica. Pero, además, las reglas se toman como algo hecho e inmutable, mientras que los principios evolucionan con el curso de la experiencia y son “una exposición generalizada de la clase de consecuencias y valores que pueden llegar a ser reales en determinadas situaciones”<sup>112</sup>. Lo que remata insistiendo en que “*las reglas son prácticas; son maneras habituales de hacer las cosas. Los*

---

<sup>110</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 275-276, 1932 / *TdIVM* 162.

<sup>111</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 276, 1932 / *TdIVM* 162.

<sup>112</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 276, 1932 / *TdIVM* 162.

*principios, en cambio, son intelectuales; son los métodos decisivos usados al juzgar los cursos de acción propuestos*". Las reglas dicen qué hacer y cómo hacerlo, mientras que "el objeto de los principios morales es proporcionar puntos de vista y métodos que permitan al individuo hacer por sí solo un análisis de los elementos de bien y de mal que hay en la situación particular"<sup>113</sup>.

Principios morales como el de la castidad, la justicia, la benevolencia, la honradez o la llamada regla de oro («no hagas a otro lo que quieras para ti») *no* son órdenes de actuar o abstenerse de hacerlo de una forma concreta. Más bien son instrumentos "para analizar una situación especial, cuyo bien o mal es determinado por la situación en toda su integridad, y no por la regla como tal"<sup>114</sup> que pueda deducirse o conectarse con dichos principios. Lo que ofrecen los principios y leyes morales al agente, en realidad, es

una base para contemplar y examinar una cuestión particular que se presenta. Ponen a su vista ciertos aspectos posibles del acto y lo previenen en contra de adoptar una visión reducida o parcial del mismo. Le ahorran gran parte de la labor de pensar al indicarle los principales lineamientos con referencia a los cuales debe considerar los efectos de sus deseos y propósitos; le orientan en su pensamiento al proponerle las consideraciones importantes que debería atender.<sup>115</sup>

De hecho, ni siquiera la regla de oro es, estrictamente hablando, una regla. Si todos la adoptáramos, ni resolvería todas las disputas en el mundo del trabajo ni diría a cada uno y al instante lo que debe hacer en cada una de sus relaciones con los demás. En efecto,

cuando los individuos están todavía inseguros de cuál puede ser su verdadero bien, decirles que consideren el bien de los demás como si fuera el propio no resuelve definitivamente la cuestión. Tampoco

---

<sup>113</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 280, 1932 / *TdIVM* 167. Cursivas en el original.

<sup>114</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 280, 1932 / *TdIVM* 168.

<sup>115</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 280, 1932 / *TdIVM* 167-168.



significa que debemos esforzarnos por dar a los demás cualquier cosa que queramos para nosotros mismos. Porque a mí me guste la música clásica no se sigue que deba saturar con toda la que sea posible a mis vecinos.<sup>116</sup>

Lo que sí nos da la regla de oro, y por eso es más un principio que una regla, es

un *punto de vista desde el cual considerar los actos*; nos sugiere la necesidad de considerar cómo afectarían nuestros actos los intereses de los demás a la par que los nuestros; tiende a evitar la parcialidad en esa consideración y nos previene contra la inclinación a exagerar la importancia de una consecuencia particular de dolor o placer, simplemente porque nos afecta. En suma, la Regla de Oro no dicta órdenes o mandatos especiales, sino que aclara e ilumina las situaciones que requieren deliberación inteligente.<sup>117</sup>

Con todo, el particularismo ético de Dewey requiere de una cierta cualificación, pues es un particularismo pragmático y realista, que rechaza las normas o absolutos morales cuya validez *no* dependa de la situación pero no rechaza de plano los ideales y principios generales en tanto que estos *aparecen en la vida moral efectiva de las personas*. O no siempre. Es lo que Grisez y Shaw, en su fulminante crítica de la ética de situación, reprochan a Dewey cuando apuntan a que una misma situación podría crear diferentes respuestas en función de la actitud, las circunstancias y el compromiso existencial de cada persona. Y, también, cuando dudan que la situación pueda imponer el criterio moral pues, en el fondo, cada cual “crea” su propia situación moral de acuerdo con sus elecciones previas y su comprensión de los hechos.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 280, 1932 / *TdIVM* 168.

<sup>117</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 280-281, 1932 / *TdIVM* 168.

<sup>118</sup> G. Grisez y R. Shaw, *Ser persona: curso de Ética* [1988, 3ª ed.], Rialp, Madrid, 2000, 107-108. A juicio de Bernstein, el particularismo de Dewey no anda lejos de la *phrónesis* de Aristóteles al insistir en ser sensible a los casos singulares y en que los principios morales por sí mismos no bastan para determinar la conducta moral.

A veces, cuando sugiere que una misma situación puede demandar de mí una respuesta a veces y una distinta en otras ocasiones, Dewey aparece como un teórico más particularista que los particularistas. Pero, a la vez, se distancia de este enfoque moral por su insistencia en que en la experiencia hay continuidad, que el precedente importa y que heredamos lo aprendido por la vía de los hábitos. En efecto, los particularistas defienden un acercamiento contextualista a la ética

oponiéndose a los que llaman generalistas y rechazando los principios. Por contraste, Dewey abogaba por una reconstrucción en nuestra comprensión de la generalidad moral y su función. Los principios son una parte de los recursos particulares que encontramos en una situación particular. La alternativa a la visión tradicional de la moralidad que sitúa los principios en el centro es otra que sitúe las situaciones (que incluyen principios) en el centro. No hay necesidad de abogar por el derribo de las generalidades, las abstracciones o las teorías. Incluso quien, entre nosotros, tiene más sabiduría moral de tanto en tanto necesita apoyarse en juicios acerca de lo que tiende a ser moralmente relevante. Lo que hace a alguien moralmente sabio o insensato es *cómo* se apoya en esas generalidades.<sup>119</sup>

En definitiva, dado que, fenomenológicamente, los principios aparecen dentro de cualquier situación moralmente problemática y en cualquier vida moral tomada en serio, no parece razonable desecharlos

---

Pero se distanciaría de todo particularismo que sea ciego al hecho de que la conducta moral viene en gran medida configurada por las prácticas sociales, por más históricas y mudables que puedan ser. De hecho, los particularistas carecen de aquello que era más crucial para Dewey, a saber, el compromiso con la reforma de las prácticas morales existentes con vistas a profundizar en las prácticas sociales democráticas (R. Bernstein, "The New Pragmatists", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 28/2 (2007), 27). A este respecto, Misak critica el particularismo radical cuando apunta que "el pragmatista piensa que los asuntos se resolverán caso a caso, con el contexto particular e historia del conflicto compartiendo el centro del escenario con los principios generales" (*Truth, Politics, Morality*, 124).

<sup>119</sup> G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 55.

sólo porque aspiran a valer para más de una situación<sup>120</sup>. De hecho, la escasa variación en los estándares éticos de diferentes culturas cuando denuncian la opresión, el asesinato, la traición o la falsedad; cuando elogian la amabilidad hacia los ancianos, los niños y los débiles; o cuando impelen a dar limosna, ser imparciales y honestos<sup>121</sup>; todo ello, decimos, sugiere adoptar una actitud más bien receptiva hacia estos y otros principios. Tal como expresa Dewey,

la historia de la humanidad es larga y hay un enorme registro de experimentación previa sobre la conducta, así como una acumulación de pruebas que dan a muchos principios un bien ganado prestigio; desdeñarlas a la ligera es llegar a la cúspide de la insensatez.<sup>122</sup>

Ahora bien, con el tiempo las situaciones sociales pueden variar y, en ocasiones, interviene el cambio y lo inesperado. Sería insensato, entonces, no examinar con atención el modo en que los viejos principios aguantan, o no, en las nuevas condiciones. Lo razonable, cuando nos enfrentamos a situaciones así, puede pasar por modificar los principios para que sean instrumentos más eficaces a la hora de juzgar casos nuevos. Lo que conviene, en definitiva, es reconocer que “los principios existen como hipótesis con las cuales experimentar”, que su naturaleza hipotética no significa que sean inciertos y efímeros, sino que deben juzgarse a la luz de los hechos y, por tanto,

el dilema no se plantea entre desechar reglas previamente establecidas o apegarse obstinadamente a ellas; la alternativa inteligente es revisarlas, adaptarlas, expandirlas y alternarlas. El problema es de una readaptación continua y vital.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> El pragmatismo ético no dogmatiza códigos morales y legales existentes, pero tampoco los desprecia para superar la incertidumbre. Más bien, “los tratará como un almacén de información y de posibles indicaciones de lo que ahora es recto y bueno” (J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 179, 1932 / *TdlVM* 43).

<sup>121</sup> Cf. C. S. Lewis, “The Poison of Subjectivism” [1943], en *Christian Reflections*, ed. Walter Hooper, Eerdmans, Michigan, 1967, 77.

<sup>122</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 165, 1922 / *NHyC* 253.

<sup>123</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 165, 1922 / *NHyC* 253-254.

Todo lo cual se aplica, también, a la propia teoría moral, incluyendo la deweyana. Siendo más precisos, para Dewey una teoría ética debería servir como “un instrumento para hacer la deliberación más efectiva y con ello la elección más inteligente” porque, tal como la concibe, una teoría debiera “iluminar y guiar la elección y la acción desvelando alternativas [...] [incluyendo] qué conlleva elegir una alternativa más que otra”<sup>124</sup>. Algo que se comprueba no sólo a nivel intelectual sino, sobre todo, vital, de experiencia inmediata.

### 2.5 Valorar y valoraciones

En quinto y último lugar, Dewey dibuja una distinción entre la experiencia inmediata del valor y el apoyo reflexivo del mismo. Este punto de la descripción de la experiencia moral corre paralelo a la distinción entre impulso y hábito, entre hábito rutinario y hábito inteligente y, más generalmente, entre experiencia y conocimiento. En la obra deweyana se aprecia esta distinción mediante el juego de palabras contrapuestas, a veces de difícil traducción al margen del contexto: valorar (*valuing*) vs valoración (*valuation*), apreciar (*prizing*) vs evaluación (*appraising*), estimar (*esteem*) vs estimación (*estimate*). El primer término de estas parejas hace referencia a la experiencia inmediata, sentida y directa del valor tal como lo encontramos en la experiencia; el segundo refiere la reflexión y el juicio sobre el mismo, el valor en tanto conocido. Como sintetiza Hildebrand,

valorar es inmediato —el valor es sentido como presente en la experiencia. Evaluar (también llamado por Dewey ‘valoración’) es mediato o reflexivo —el valor es indeterminado y la investigación ha de procurar clarificar la situación.<sup>125</sup>

Aquí es donde, seguramente, mejor se advierte la confluencia de la ética deweyana con su visión de la experiencia humana, sobre todo

<sup>124</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 316, 1932.

<sup>125</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 80.

con su distinción entre la experiencia inmediata (directa, sentida, no-cognitiva) y la experiencia reflexiva (pensada, mediada por la inteligencia, conocida). Lo que apuntaría Dewey, entonces, es que habría dos niveles en la experiencia del valor.

Hay situaciones morales en las que uno descubre cosas que ya poseen valor. “En tales casos —escribe Hildebrand— uno tiene una experiencia inmediata de algo diríamos ‘bueno’ o ‘malo’”. A lo que añade:

Si observo que un transeúnte es agredido —sin previo aviso, por un extraño, sin motivo aparente—, normalmente *no* necesito construir ningún valor relativo al daño a inocentes. Los hechos que tengo ante mí son claros y percibo la ‘maldad’ del evento tan inmediatamente como percibo la ‘azulidad’ del abrigo de la víctima.<sup>126</sup>

En este nivel, para Dewey, la experiencia de un bien es sólo eso, esto es, no es conocimiento de nada. Tener una percepción inmediata de un valor no es descubrir una realidad distinta, sino una experiencia más intensa de un objeto, algo que Dewey refrenda citando al Hume del *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) cuando este afirma que una pasión es una existencia original y no es representación de nada ni copia de ninguna otra existencia<sup>127</sup>. Aún así, en este nivel pre-

<sup>126</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 80.

<sup>127</sup> Cf. J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 24, 1915. Más significativo, quizá, a este respecto es el pasaje de la segunda *Enquiry* en que Hume sostiene que “la falta o inmoralidad no es un hecho o relación especial que pueda ser el objeto del entendimiento; sino que surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, debido a la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos a partir de la percepción de la barbarie o la traición” (D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* [1751], Apéndice I: Sobre el sentimiento moral, Espasa Calpe, Madrid, 1991, 166). Es cierto que lo que Hume quiere probar aquí es que es el gusto, y no la razón, el que mueve a actuar en tanto censura o aprueba, mientras que la razón sólo calcula e indica los medios para alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. También lo es que Hume considera que basta una cierta introspección (“entrar en nuestro pecho”) para descubrir aquello que todos aprobamos y estimamos. Ahora bien, en cierta manera, ninguno de estos planteamientos es ajeno a la moralidad que pretende reconstruir Dewey, sobre todo en su dimensión normativa, cuando refiere que la deliberación sólo influye

reflexivo, descubrir o encontrarse con algo bueno no es pura pasividad sino que señala un modo de reacción orgánica, una forma de comportarse con ese objeto, de ir hacia él, de querer que siga existiendo. Por el contrario, la experiencia directa de algo malo, injusto, aberrante, cruel o asqueroso es “verse movido a rechazarlo, a alejarlo, destruirlo o, al menos, desplazarlo. Connota un acto de repugnancia y rechazo, no de aprensión”<sup>128</sup>.

En el guión de *El show de Truman* aparece una escena no incluida en el montaje definitivo de la película que recoge bien esta experiencia inmediata del valor. De camino a casa, un corte de carretera obliga al protagonista a desviarse por un camino secundario. Al parar delante de un semáforo en rojo, y sin más coches a su alrededor, ve que una mujer joven y atractiva lee sentada en un banco del parque. Dos jóvenes se acercan para incordiarla, le quitan el libro, ella se defiende agitando su bolso, uno de ellos la coge a la fuerza.

MUJER: ¡Auxilio! ¡Por favor, ayuda!

Mientras la arrastran hacia la maleza, Truman, aterrorizado, sale a medias del coche. Está tan asustado por la mujer como por él. Le grita a los chicos con voz quebrada por el miedo.

TRUMAN: ¡Eh! ¡Soltadla!

De repente aparece un camión inmenso detrás del coche de Truman. El conductor hace sonar una bocina estruendosa y empieza a insultarlo. Mientras los chicos arrastran a la mujer hacia los arbustos, Truman se debate entre ayudarla o no. Al fin vuelve a sentarse en el coche de mala gana y continúa su camino.<sup>129</sup>

---

indirectamente en la acción y que son las consecuencias que nos gustan o disgustan las que nos mueven a actuar. Por otra parte, Dewey no tiene problema en aceptar que hay acciones ampliamente aprobadas y otras que la Humanidad rechaza, como se vio antes en la discusión sobre los principios como sabiduría acumulada y generalizada.

<sup>128</sup> J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 26, 1915.

<sup>129</sup> A. Niccol, *El show de Truman*, Plaza & Janés, Barcelona, 1998, 42-45.

En este caso, la experiencia de un disvalor empuja a Truman a intentar deshacerse de ello, a querer que desaparezca, como prueba el que saliera de su coche y chillara a los asaltantes. La tradición central de la ética en Occidente, a veces, ha tematizado como experiencia moral, sin más, a esta conciencia de la moralidad de los actos a partir de una vivencia. Y, bajo la premisa de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos, ha insistido en que la sensibilidad ofrece una primera información sobre la calidad moral de acciones que luego la razón se encarga de aclarar, desarrollar conceptualmente y elaborar mediante juicios que puedan explicar, dar orden y coherencia a los datos que proceden de esa primera experiencia moral.

Dewey puede insertarse en esta tradición en cuanto reconoce la importancia de esa experiencia primaria, propia de situaciones vividas. Con la salvedad, eso sí, de que su ética busca mantenerse en ese dominio, de modo que sea la referencia a *esa* situación tal como se experimenta la que guíe la reflexión posterior. En todo caso, que tengamos experiencia directa de ciertos bienes (o males) en una situación concreta no significa que esa experiencia sea, por así decir, innata o que no tenga una historia previa. Como explica Hildebrand,

el hecho de que pueda interpretar rápidamente la moralidad de este evento *no* significa que no haya habido alguna ocasión *previa* en la que otros tuvieron que averiguar qué estaba pasando y decidir qué valor darle. Yo soy solamente el beneficiario de su investigación, y no necesito reconstruir el valor en juego ante mí porque el objeto o la persona que juzgo valioso ya posee “una cierta *fuerza* dentro de una situación que se desarrolla temporalmente hacia un resultado determinado” (*MW* 8: 29).<sup>130</sup>

En este caso, reconocer esa fuerza en algo no equivale a atribuir o imputarle nada. Es tan sólo enunciar un hecho, algo que le hago al objeto o la persona en cuestión (cuidarla, rechazarla). De ahí la importancia, desde la perspectiva deweyana, de no extraer demasiado

---

<sup>130</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 80.

“de la inmediatez con la que a veces se aprecian los valores; la *experiencia* de un bien o valor no debe confundirse con la *aprobación* del mismo”<sup>131</sup>. En este segundo caso, ya no hablamos del bien tenido sino *conocido*, esto es, como contenido de un juicio sobre la bondad de algo. Esta última operación de evaluación es la que hace al agente consciente de la bondad moral, pues

un acto verdaderamente moral (o correcto) es inteligente en un sentido enfático y peculiar; es un acto razonable. No es meramente un acto pensado y pensado como bueno en el momento de la acción, sino un acto que continuará siendo pensado como ‘bueno’ en la reflexión más atenta y perseverante.<sup>132</sup>

Teniendo en cuenta, eso sí, que la consciencia de esa bondad no es la consciencia de una característica metafísica sino de algo que hacer, más tarde o temprano. Esto es, la experiencia reflexiva del valor implica, por un lado, “que el juicio de valor nunca es completo por sí mismo sino que depende siempre de la determinación de lo que debe hacerse” y, por otro, que —a diferencia de la experiencia sentida de algo como bueno, justo, honrado, debido, etc.— el juicio de valor implica “que el valor no es algo dado previamente, sino algo que será dado por una acción futura, en sí misma condicionada por (y que varía con) el juicio”<sup>133</sup>.

De esta forma, las cualidades tenidas directamente como valiosas en la experiencia primaria pasan a ser datos para una valoración más reflexiva, la cual se concretará en un juicio sobre qué hacer con el objeto o persona tenida y vivida como valiosa. Y, más concretamente, en un juicio que valorará la idoneidad de ciertas acciones como medio para lograr una situación prevista atractiva o que evite la aversión que produce la situación presente cuando ese sea el caso<sup>134</sup>. En la medida en que este juicio de valor (reflexivo) indica

<sup>131</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 80.

<sup>132</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, *MW* 5: 278-279, 1908.

<sup>133</sup> J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 31, 1915.

<sup>134</sup> Cf. J. Dewey, *Theory of Valuation*, *LW* 13: 202, 1939 / *TdIV* 39.



qué hacer y afirma que tal objeto o persona satisface o cumple con ciertas condiciones, sería un juicio objetivamente comprobable, pues aquí el valor juzgado no hace referencia a una propiedad trascendental o mental-subjetiva sino a una relación de medios y fines. En palabras de Festenstein, la valoración construye e instituye valores para resolver situaciones problemáticas:

El valor es construido como solución a un problema dado en la experiencia, y representa una reconstrucción de esa experiencia que aspira a unificar o integrar la situación. Los valores son susceptibles valorarse porque, teniendo la forma lógica de juicios prácticos, contienen una afirmación acerca de las consecuencias de actuar sobre ellos, e implícitamente un juicio causal sobre las circunstancias en que la acción tiene lugar. Por eso, pueden valorarse mediante la evaluación de qué tanto ‘unifican’ la situación.<sup>135</sup>

El juicio de valor, en la ética deweyana, indica una acción que realizar y unas consecuencias que esperar. Es un rasgo que comparte, en general, con los juicios prácticos, dentro de los cuales Dewey incluye los científicos, en tanto que no se reducen a afirmar lo que hay sino que lo afirman para controlarlo indicando las operaciones que realizar sobre el medio. Subsumir el valor y el conocimiento como formas de práctica le acarrió a Dewey más de una incomprensión a la hora de justificar qué podía ser una ética científica —algo que no va mucho más allá de sostener que los juicios éticos deben señalar acciones concretas que resuelven o unifican la situación problemática que los inició. La idea era que justamente por apuntar a acciones —vistas como medios— es que los juicios éticos se pueden comprobar.

Ahora bien, en la elaboración de dichos juicios entra un componente más, uno que singulariza la investigación moral y que es, también, el elemento que cose las distintas aproximaciones de Dewey a la teoría moral, como explicó Holmes en su análisis del pensamiento ético del filósofo presente en distintos textos de 1903, 1915, 1916, 1925 y 1939. Y es que en el juicio ético no sólo entran

---

<sup>135</sup> M. Festenstein, *Dewey's Political Philosophy*, 40.

consideraciones sobre acciones con que modificar el entorno. Tal como expresa Holmes,

Lo que diferencia los juicios morales de los científicos dentro del género juicio práctico es que la consideración sobre el tipo de persona que uno quiere ser se integra legítimamente en la formación de los juicios éticos pero no en la formación de los científicos.<sup>136</sup>

Por su condición práctica, tanto los juicios morales como científicos son expresión de un interés o hábito que selecciona tanto su materia como el punto de vista. La ciencia misma tiene una base normativa, y los juicios científicos no se sustraen de un contexto sociocultural que estima que tal o cual asunto merece investigarse así. El juicio moral también incluye el contexto social, pero añade el carácter del que juzga como parte de la situación juzgada. Por eso, “cuando juzgamos moralmente la situación adquiere una nueva dimensión; juzgamos no sólo este o aquel objeto, persona o acción, sino también a *nosotros* mismos”. Está en juego el tipo de persona que queremos ser, lo cual nos hace responsables en gran medida de lo que somos y exige que seamos conscientes de las fuentes de error presentes en nuestra forma de ser que puedan afectar nuestros juicios. Y es que

al escoger un objeto en vez de otro, uno está escogiendo la clase de personalidad que va a tener. Superficialmente, la deliberación que termina en una elección se interesa en sopesar los valores de determinados fines; bajo la superficie, es un proceso para descubrir la clase de ser en que más desea convertirse una persona.<sup>137</sup>

En el juicio moral también entran consideraciones sobre el propio agente, sobre cómo puede quedar transformado por sus acciones. La explicación de este punto rebasa el nivel descriptivo,

---

<sup>136</sup> R. Holmes, “The Development of John Dewey’s Ethical Thought”, *Monist*, 48/3 (1964), 401.

<sup>137</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 287, 1932 / *TdIVM* 177.

pues apunta a una recomendación sobre *cómo* debería ser el agente moral que entra de lleno en la faceta normativa de la ética.

Al final, toda esta larga descripción de la experiencia moral descansa sobre una serie de presupuestos normativos acerca de cómo debería vivir el agente e implicarse en las situaciones moralmente problemáticas que le salen al encuentro. Esto es, descansa en una teoría ética sobre el desarrollo humano a través de la participación en formas de vida colectiva<sup>138</sup>. A ello dedicamos la siguiente sección.

### 3. La ética normativa de Dewey: cómo deliberar y con qué hábitos

Como se sugirió tanto en la sección anterior como en el capítulo V de esta investigación doctoral, el pensamiento de Dewey recoge tres influencias fundamentales: el idealismo de Hegel —al que se adscribió en su juventud y cuyo *bacilo* nunca abandonó totalmente—, la teoría de la evolución de Darwin y el pensamiento de William James, algo en lo que incidía el capítulo IV de esta investigación doctoral<sup>139</sup>. Dewey llegó a definir su filosofía como “instrumentalismo” y creía que el pensamiento es un producto de nuestra evolución biológica. Generalizó la teoría de la investigación peirceana al terreno social, y “sostuvo que la ciencia debe ayudar a lograr una reconstrucción racional de la vida humana”<sup>140</sup>.

Asimismo, para situar su pensamiento moral dentro de la teoría ética normativa, en la primera sección de este capítulo se explicitó que

---

<sup>138</sup> Cf. M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, 24.

<sup>139</sup> Así, por ejemplo, cuando James elogió profusamente el volumen *Studies in Logical Theory* (1903) porque, en él, Dewey y el resto de autores habían logrado un nuevo sistema de filosofía y consolidado una escuela de pensamiento propio en Chicago, Dewey no sólo agradeció estos comentarios. En una carta dirigida a James a finales de ese año, escribió que tan sólo había traducido al vocabulario de la lógica lo que ya estaba presente en la teoría de la mente jamesiana (cf. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, 85 y 68).

<sup>140</sup> J. C. Ballesteros, “El pragmatismo”, en J. C. Ballesteros (dir.), *Introducción a la filosofía*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2007, 317.

Dewey comienza explicando la insuficiencia del sistema kantiano y del utilitarismo de Bentham a la hora de explicar la relación entre motivos y consecuencias que hay en toda acción humana. En efecto, *grosso modo* para Kant la valoración de un acto no depende de los resultados sino sólo de la bondad de la voluntad que los lleva a cabo. Para Bentham, en cambio, el acto bueno es el que de hecho produce el mayor bienestar para el mayor número posible de personas y no el que se origina en un motivo noble. La ética pragmática, como se vio, rechaza el placer y el dolor como única motivación para la acción porque admite que los ingredientes del bienestar y la maduración humanas son plurales<sup>141</sup>. Es más, en el artículo “Three Independent Factors in Morals”, Dewey dejó claro que no hay una jerarquía entre lo debido, lo útil y lo virtuoso, pues los tres son cualidades de toda acción que se revelan en la experiencia del agente en relación a la situación moral y en función de sus intereses, deseos y carácter.<sup>142</sup>

Explicitar la dimensión normativa de la ética deweyana va a requerir una serie de aclaraciones que permitirán ver la fuerza de su propuesta así como algunas de las debilidades señaladas por sus críticos. Primero abordaré cómo concibe Dewey lo que es deseable en la conducta moral (apartado 3.1). Después, y cerrando el escarceo con la cuestión de la ética pragmatista que inicié en el capítulo III, explicaré la función que la deliberación cumple en la vida moral y el modo en que los hábitos forjan un carácter apto para lidiar mejor con las sorpresas e incertidumbres morales (apartados 3.2 y 3.3).

### *3.1 Lo deseable, una cualidad de la situación instituida por la reflexión*

Es indudable que, gran parte de nuestro tiempo, los seres humanos pensamos valorando opciones y eligiendo entre ellas. La

---

<sup>141</sup> Cf. J. Welchman, voz “Ethics”, 249.

<sup>142</sup> Cf. J. Dewey, “Three Independent Factors in Morals”, *LW* 5: 287, 1930; cf. G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 92-94.

filosofía moral se ha esforzado por articular teorías con que encuadrar y ordenar las acciones posibles. Ahora bien, más que optar por una u otra tradición de pensamiento moral, Dewey afirma que lo fundamental en una acción humana son las consecuencias previstas y deseadas, pues el deseo no es mero impulso sino que contiene un juicio sobre el mundo, un determinado estado de cosas que se quiere. Ahora bien, ¿cómo juzgar si dichas consecuencias son buenas en sí o, simplemente, convenientes para el sujeto? Esta es una crítica que, en su día, se lanzó a la ética deweyana, a saber, la de confundir lo *deseado* con lo *deseable*, y que sigue apareciendo en obras más recientes de teoría moral.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Es el caso de Gabriel Bello en la obra colectiva coordinada por Victoria Camps. Allí critica la incapacidad de Dewey para distinguir el *es* del *debería ser*, lo que es *de facto* y lo que es *de jure*. “Su método le permite, como mucho, establecer lo que es deseable en y para una situación concreta, esto es, lo que llega a ser, de hecho, deseado en *esa* situación, después del correspondiente proceso de investigación. El problema surge porque Dewey, dado su método, está obligado a lograr un juicio ético tal que i) sea un juicio formalmente *de hecho* para que pueda ser un juicio científico y ii) posea un contenido de derecho, esto es, valorativo, para que sea un juicio moral”. Y cita, a continuación, el examen crítico de H. S. Thayer y Morton White para concluir que la deseabilidad de algo no puede ser una cuestión fáctica, ya que “o es una cuestión *de jure* o no tiene sentido”. Asimismo, concediendo que Dewey puede considerarse un *relativista situacional* (cada situación tiene su propio bien) aunque no un *relativista metódico* (hay un solo método para resolver situaciones moralmente problemáticas), Bello concluye que “según el enfoque de Dewey, una situación problemática tan sólo puede tener *una* salida satisfactoria en términos metódicos, mientras que, de hecho, caben tantas salidas satisfactorias como participantes concurren a ella con fines-en-perspectiva diferentes” (“El pragmatismo americano”, 78-79). Es una crítica que piensa con categorías deweyanas, ciertamente, pero a veces la lógica del razonamiento lleva a afirmaciones extrañas. ¿De veras necesita alguien investigar para saber lo que, de hecho, desea en una situación? Para Dewey lo deseado es objeto de experiencia inmediata y sentida, y no de ninguna investigación. Por otra parte, en virtud del contextualismo deweyano, resulta dudoso que sólo haya *una* salida satisfactoria a una situación. Más bien habría que decir que no hay *una* respuesta correcta para toda situación, pero tampoco deberíamos asumir que cada situación tiene *una* sola respuesta correcta. Dewey no garantiza que “con el uso más hábil de la reflexión inteligente sobre los hechos que tenemos a mano, acertaremos o estaremos seguros de hacer lo correcto” pues muchas situaciones moralmente problemáticas “se experimentan como

En respuesta a esta crítica, su discípulo Sidney Hook propuso dar un paso atrás y repensar cómo es una situación moralmente problemática. Para empezar, dijo, es una en la que no empezamos de cero, pues contiene fines y bienes que damos por válidos, valores, reglas generales, etc. Además, es una situación que exige elegir entre alternativas incompatibles y, más en concreto, entre fines que determinarán el carácter del agente (porque tienen consecuencias sobre otros). La solución del problema implica una conclusión sobre lo que vale la pena hacer aquí y ahora, y no tanto en general, pues “en la experiencia humana no hay principios ni finales definitivos para la sucesión de problemas morales. Siempre nos encontramos... ‘a medio camino’”<sup>144</sup>. Por último, toda decisión sobre un problema forma una actitud emotiva (favorable o desfavorable) hacia los objetos implicados.

En la medida en que estas características de la situación moral problemática sean ciertas, prosigue Hook, se entiende por qué el disfrute inmediato (*lo deseado*) como experiencia tenida no suscita mayores problemas, y menos de valoración, pues es un mero hecho. El conflicto arranca cuando nos preguntamos si lo disfrutado es valioso o *deseable*. Visto como *lo deseado*, dirá Dewey, “el Bien es aquello que satisface la necesidad, el anhelo; que llena o hace completa la necesidad que mueve a la acción”. Visto como algo que debe justificarse como *deseable* por el pensamiento, el bien en tanto que “*idea* de un objeto que quiere alcanzarse, impone sobre quienes van a actuar la necesidad de visión racional o *sabiduría moral*”. A lo que añade que

---

poseedoras de varias respuestas posibles buenas o mejores” (G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 48). Pappas lleva este contextualismo hasta el final, cuando añade que acciones como mantener las promesas, matar, mentir o ser adúltero podrían, a veces, ser correctas y a veces no dependiendo de la situación. Podría haber una situación, incluso, en que la tortura infantil fuera permisible... pero somos incapaces de imaginarla, lo que habla de nuestra limitación imaginativa y no de la presencia de algún absoluto moral (G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 48 y 57).

<sup>144</sup> S. Hook, “The Desirable and Emotive in Dewey's Ethics”, en S. Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, 198.

Dado que la experiencia demuestra, como hemos visto, que no toda satisfacción del apetito y del anhelo resulta ser un bien, muchos *finés* que nos parecen buenos mientras estamos bajo la influencia de una intensa pasión, son realmente malos en la experiencia efectiva y en el juicio que de ellos pudiera formarse reflexionando en un momento de serenidad.<sup>145</sup>

Lo deseable, entonces, significa lo que es deseado *después* de reflexionar sobre sus causas y consecuencias relevantes. “Lo que otorga deseabilidad a lo deseado es que se reafirma a la luz de sus conexiones reales y posibles” y “adquiere un *nuevo* carácter, la deseabilidad, sin perder el viejo, el ser deseado”<sup>146</sup>. Esto no supone que, con el pensamiento, producimos un *debe* a partir de un *es*. Es la situación la que hace que ciertos juicios prácticos sobre qué hacer, cuando en su uso adquieren tal relevancia que determinan lo que deberíamos elegir, terminen por poseer estatus normativo. Dicho de otra forma, la normatividad emerge de la propia situación y es confirmada por las consecuencias. En palabras de Hook,

en un contexto en el que algo debe *hacerse*, el "debe" de la decisión o conclusión, por así decirlo, se deriva en última instancia de las urgencias del problema, y es respaldado o justificado por las afirmaciones fácticas acerca de las consecuencias probables de hacer una cosa u otra para hacer frente a la situación [...]. La premisa subyacente es: debe hacerse aquello que satisfaga adecuadamente las necesidades y requisitos de la situación, entendida en sentido amplio para incluir las exigencias y expectativas de la comunidad o las tradiciones en que nos encontramos.<sup>147</sup>

En el análisis y reflexión acerca de la situación, el elemento comunitario es ineludible e inescapable o, si se prefiere, el fondo compartido que aporta el lenguaje y principios generales útiles para pensar acerca de qué hacer. Ello no conlleva que la comunidad tenga

---

<sup>145</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 191, 1932 / *TdIVM* 55-56.

<sup>146</sup> S. Hook, “The Desirable and Emotive in Dewey’s Ethics”, 203.

<sup>147</sup> S. Hook, “The Desirable and Emotive in Dewey’s Ethics”, 204-205.

prioridad sobre la situación concreta que exige actuar, pero sí que los criterios con que nos han educado y el acervo heredado *forman parte* de la situación y lo razonable es emplearlos hipotéticamente, como vimos en el apartado anterior. Pues lo cierto es que *no* necesitamos juicios de valor últimos o absolutos para tomar decisiones éticas, lo que Hook ejemplifica de modo elocuente:

Alguien se pregunta “¿debería tomarme unas vacaciones o continuar con este trabajo?”. Entre las consecuencias [probables de hacer una u otra] está el descubrimiento de que si no coge vacaciones, probablemente tendrá un ataque de nervios. Lo cual se supone indeseable. Pero ¿por qué lo es? Este es otro problema completamente diferente y, para que sea genuino, debe abordarse en forma concreta. Y, mientras lo resuelve, puede descubrir otros hechos de valor. A menos que preserve su salud, sus hijos sufrirán. Esto es malo. ¿Por qué lo es? Otro problema, en el curso de cuya solución descubre que sus hijos son una parte tan importante de su vida que esta se vería tristemente alterada si les sucediera algo grave. Uno puede seguir haciéndose preguntas hasta llegar a la inevitable: “¿Vale la pena vivir la vida?”. Ahora bien, ¿tenemos que responder también a esa pregunta y a un número indeterminado de otras para poder contestar a la pregunta con la que empezamos? Nadie puede sostener esto seriamente. Si vale la pena vivir la vida *puede* surgir como una pregunta específica y se puede responder de alguna forma. Pero no es relevante para la mayoría de nuestros problemas éticos.<sup>148</sup>

La elocuencia del ejemplo no es, como puede suponerse, garantía de que su argumento de fondo pueda convencer a todos. Bello expresó sin ambages un punto débil del planteamiento pragmatista cuando señalaba uno de los problemas de la situación problemática deweyana. A saber que, al reducir los grandes problemas morales a situaciones manejables y resolubles, aleja la teoría ética de los grandes problemas de la condición humana “que, si bien pueden ser insolubles en y por su propia constitución, también proporcionan a la lucha del

---

<sup>148</sup> S. Hook, “The Desirable and Emotive in Dewey’s Ethics”, 206-207.



hombre con su propia condición una grandeza trágica”<sup>149</sup>. El problema que, quizá, mejor simboliza la incapacidad humana de abarcarlo es el del mal, tanto el que nosotros causamos individualmente como el que encontramos en el curso de nuestras vidas y en los sucesos del mundo. E interesa a la ética en su nivel normativo porque incide en la cuestión sobre la fuente *última* de los deberes y obligaciones.

En su juventud, Dewey se acercó a esta cuestión en el artículo que escribió sobre el panteísmo de Spinoza. Allí esgrimía una crítica habitual al pensador judío centrada en su incapacidad para explicar por qué si todo es un aspecto de una sustancia única o Dios, los objetos y acontecimientos cotidianos parecen tan impermeables a lo divino, lo atemporal y perfecto. Como sugiere Alan Ryan, este asunto remite sin muchos rodeos al problema del mal planteado en el Cristianismo, el de cómo “reconciliar la creencia de que el mundo es creación de un Dios bueno con el dolor, la miseria y los otros males que contiene. Filosóficamente, el enigma es cómo ver a un Dios bueno en un mundo malo”<sup>150</sup>. El problema de Spinoza, que Dewey hizo suyo, es que o bien el mundo ordinario es enteramente el mundo de la experiencia corriente (y, entonces, la escalada hacia Dios es imposible) o bien es un mundo perfecto e imbuido de Dios (y, entonces, el retorno a su cotidianidad es ilusorio). El pragmatismo deweyano “sostenía que el único mundo que hay es el de la experiencia y que este mundo resulta coherente y significativo de formas que no *imponemos* sino que *descubrimos*”<sup>151</sup>. Por esta razón, confiaba Dewey, no hay un conflicto definitivo entre ciencia y religión, y la perspectiva religiosa podría convivir con la acumulación de conocimiento científico acerca del mundo.

Es este optimismo y confianza en que la inteligencia humana — tal como aparece en su mejor manifestación, en la investigación

---

<sup>149</sup> G. Bello, “El pragmatismo americano”, 78.

<sup>150</sup> A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 59. El artículo de Dewey es “The Pantheism of Spinoza”, *EW* 1: 9-18, 1882.

<sup>151</sup> A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 60.

científica— sería suficiente para ir atacando los problemas de todo tipo —también los morales— a medida que nos topamos con ellos lo que distanció a Dewey del reformador social progresista Reinhold Niebuhr<sup>152</sup>. Habiendo compartido afinidades ideológicas y activismo político en la década de 1920, la publicación en 1932 de *Moral Man and Immoral Society* de Niebuhr supuso el inicio de un desencuentro que arrastró consigo a parte de la *intelligentsia* liberal hacia el apoyo del intervencionismo en la II Guerra Mundial. La premisa de Niebuhr era que el pecado original marca hasta tal punto la condición humana que cualquier actividad en la que nos enfrasquemos estará atravesada por la hipocresía, el orgullo, el interés propio y el engaño. También la ciencia y la política. A ojos de Niebuhr, Dewey abogaba por una suerte de moralismo optimista al creer que el egoísmo y parcialidad de los individuos se supera con la inteligencia humana mientras ignoraba la profundidad del mal en el mundo y la doblez del corazón humano. La sociedad es conflicto de poderes y las relaciones entre grupos dependen de la cantidad de poder que posee cada uno no menos que de la valoración racional y moral de las necesidades y reclamaciones de cada uno de ellos. En cualquier caso, como el conflicto es inevitable y la injusticia social no puede resolverse únicamente mediante la persuasión moral y racional, en este conflicto *el poder debe ser desafiado por el poder*.

Dewey atendió estas críticas en una serie de artículos de 1933-1934 en los que admitía que la inteligencia *per se* carece de poder, a no ser que se integre en un sistema de demandas efectivas. La razón no es auto-suficiente para traer el cambio social, pero la defensa deweyana de la aplicación de la inteligencia a los problemas sociales no pretendía sustituir la política de poder sino más bien instar a una política *radical* que incorporase la inteligencia (falible, cooperativa) en su funcionamiento. Más aún, Dewey reconoció que la investigación puede ser interesada, pero también que esta posible parcialidad podría atemperarse si se conectara con intereses democráticos. La política

---

<sup>152</sup> Cf. R. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 523-532; A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 248.

inteligente por la que abogaba sería una que atajara con medidas oportunas las necesidades urgentes y, también, que lo hiciera bajo una idea del tipo de sociedad que se desea traer a la existencia.

Obviamente, esta respuesta no satisfizo a Niebuhr, que arremetió contra las obras e ideas del filósofo en los años siguientes por no admitir las limitaciones de la naturaleza humana y las ventajas de pensar la democracia como mecanismo de contención del poder<sup>153</sup>. Recapitulando la influencia de Dewey en la escena filosófica de su país, Bernstein recogía la postura deweyana ante la crítica más general de Niebuhr y Paul Tillich según la cual la falta de sentido del hombre contemporáneo no se alivia con acción social. En efecto, Dewey no examinó si la existencia era en último término absurda. Le preocupaba más cómo enfrentarnos a ella, y esto tiene su importancia para comprender los alcances normativos de su ética. Como resume Bernstein,

Dewey era muy consciente de las limitaciones y la finitud del hombre. No hay valores últimos que le hayan sido dados al ser humano, y no hay propósito último en el universo. Los valores toman carta de existencia sólo cuando el hombre aparece en escena y es responsabilidad de éste hacer de su vida algo valioso y lleno de sentido. El fracaso y la frustración son parte inevitable de la vida humana. Desear que desaparezcan es evadirse en una vana fantasía. Lo importante es cuál ha de ser nuestra reacción ante los males existentes y las frustraciones que tanto ocupan en la vida humana. [...] La filosofía de Dewey argumenta que el método de la inteligencia es nuestro mejor recurso y guía para vivir.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Cf. R. Niebuhr, "The Pathos of Liberalism" (1935), en J. Dewey, *The Political Writings*, eds. D. Winger e I. Shapiro, Hackett, Indiana, 1993, 153-157.

<sup>154</sup> R. Bernstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, 210-211. Inspirado por este enfoque de los grandes problemas del hombre, el propio Bernstein se aproximó al problema del mal en su análisis de la política posterior al 11S en su país. Lo que detectó entonces era una división profunda entre quienes se apoyan en absolutos morales rígidos y creen estar luchando contra las fuerzas del mal, y quienes se acercan a la política y los problemas de la vida moral y social con una mentalidad

Y si ese método es tan útil para vivir es porque es potencialmente utilizable por cualquiera y porque, en principio, sus hallazgos deberían poder aplicarse en todas partes. El método de la inteligencia, en Dewey, era una abreviatura del empeño común, cooperativo, falible y abierto a revisión que hay en la investigación científica. Ahora bien, no resulta evidente cómo habría de ser una ética científica pues, en sede ética, no basta con asegurar que algo está demostrado *al modo de la ciencia* para aprobar una acción en virtud de sus efectos. Y no basta, entre otras cosas, porque Dewey no explicó con nitidez cómo comparar los resultados pretendidos con los logrados. Para Dewey, por ejemplo, a la hora de juzgar las consecuencias de mi acción, importa más compararlas con la experiencia interpersonal —los comportamientos de los demás— que con mis propias impresiones y estados de ánimo. Pero podría darse el caso de que mis pares disimulen sus intenciones o me engañen cuando, en respuesta a una acción mía, reaccionan de una forma ante mí y de una muy distinta ante los demás. Por otra parte, hay decisiones cruciales (abandonar el hogar para ir a la guerra, sacrificar mis convicciones al éxito profesional, seguir o no viviendo) que sólo se dan una vez y en las que, por tanto, no podemos aprender nada de sus consecuencias. La repetitividad que es imprescindible en las

---

falibilista más abierta al tiempo que se abstienen de buscar la certeza absoluta. Ninguno niega la existencia del mal —en este caso, hablamos del terrorismo internacional— ni su capacidad destructora. Lo que les separa es el modo como lo enfrentan. Históricamente, el intento por comprender el mal contenía una invitación a pensar. Lo llamativo de las apelaciones al bien y el mal post-11S es que “en lugar de invitarnos a cuestionar y a *pensar*, el discurso del mal es utilizado para reprimir *el pensamiento*” y señalar la insistencia en pensar como “un signo de duda, debilidad e indecisión” (R. Bernstein, *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Barcelona, 2007, 28-29). Frente a esta mentalidad, Bernstein proponía recuperar lo mejor de la tradición pragmática en su rechazo de los dualismos simples y recordar que las acciones responsables no necesitan basarse en la certeza de luchar contra el mal absoluto sino en virtudes más modestas como la atención al contexto, el análisis cuidadoso, la aclaración de las opciones reales, el debate y la persuasión.

ciencias naturales “no es aplicable a la esfera ética sino en un grado realmente bajo”<sup>155</sup>.

Cabe la posibilidad, como apunta Catalán, de que lo que Dewey esté proponiendo es, simplemente, que *de hecho* “tomar nota de los resultados de las acciones conduce al éxito de los propósitos en mayor medida que si no se tomara nota”<sup>156</sup>. Se trataría de una recomendación apoyada en la experiencia ordinaria o de sentido común, congruente con el aprecio pragmático de Dewey por la tradición, un conjunto de conocimientos y prácticas crecientes y cambiantes<sup>157</sup> para cuyo cuestionamiento deben darse motivos bien fundados. La tradición o el sentido común es un buen punto de partida para el aprendizaje pero sus consejos deben concretarse. Y decir que la prueba del juicio práctico son unos sucesos tan genéricos como *el éxito en los resultados obtenidos* resulta una hipótesis defectuosa que no permite separar estos resultados de los no predichos. Puesto de otra forma, ¿sólo lo anticipado puede probar que la acción elegida es buena? ¿No se cierra la puerta, así, a la posibilidad de que lo inesperado y novedoso confirme (o refute) la idoneidad de la acción en cuestión?

Hay mucho que aplaudir, en todo caso, en la filosofía moral deweyana. Su insistencia en tomar en serio las particularidades de la situación concreta del sujeto, su llamada a que este se *meta* en la situación para discernir su ritmo y posibilidades, su propuesta de proyectar imaginativamente los cursos de acción, su invitación a comprobar empíricamente el ajuste de las consecuencias con la decisión adoptada, la cualidad estética armoniosa como indicio de una situación bien resuelta...

Ahora bien, el planteamiento general normativo de su ética implica un límite en la filosofía de Dewey, a saber, el límite de aspirar a hablar sólo a los *ya* convencidos. Esto es, a los que —

---

<sup>155</sup> M. Catalán, “John Dewey: los límites de la ética científica”, *Ágora* 13/1 (1994), 146.

<sup>156</sup> M. Catalán, “John Dewey: los límites de la ética científica”, 142.

<sup>157</sup> Cf. R. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 505.

conscientemente o no— comparten una misma concepción acerca del mundo, cómo conocerlo, el lugar y el destino del ser humano en él o, incluso, el tipo de carácter que hace más llevadera la vida moral y las prácticas idóneas para lidiar con todo ello —resumidamente, la cooperación y comunicación que suele darse en la investigación científica y en el marco de una sociedad democrática. Esto lo admiten hasta los defensores más acérrimos de la propuesta deweyana, caso de Pappas cuando reconoce que la de Dewey es una teoría para iniciados, convencidos o con cierto gusto y sensibilidad moral que quizá no pueda convencer al escéptico ni probar la maldad del villano, pero sí aspira a ayudar a la práctica moral como crítica y como propuesta de las condiciones para vivir una vida moral mejor<sup>158</sup>. El objetivo de la filosofía moral para Dewey, entonces, no es persuadir al amoral ni hacerle cambiar de actitud, sino ayudar al hombre corriente, al ciudadano medio, dando razones a quienes están dispuestos a recibirlas —en democracia, idealmente todos en virtud de la igualdad— para que creen continuamente una comunidad ética unida por esa disposición a escuchar y razonar.<sup>159</sup>

Puede que este modo de proceder limite el poder de persuasión frente a los críticos del pragmatismo. Sin embargo, también supone un punto de partida humilde. Del mismo modo que, en cierta manera, la necesidad de la democracia para la filosofía se justifica comprobando el tipo de instituciones y filósofos que genera el modo de vida democrático<sup>160</sup>, la necesidad de ser inclusivos y de aplicar la inteligencia y la reflexión crítica a los problemas sociales (uno de los núcleos de la propuesta deweyana) se justifica, a la larga, por el tipo de comunidad que genera, más unida, estable y con hábitos cívicos que permiten el crecimiento humano. La duda, claro, y es algo que subrayaron sus críticos, es ¿y si no generara tal comunidad? Dado que la filosofía de Dewey anima a asegurar y proyectar los bienes de los

---

<sup>158</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 32, 57, 65, 68, 154, 194, 262, 277-281 y 288.

<sup>159</sup> Cf. H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, 248.

<sup>160</sup> Cf. J. Dewey, "Philosophy and Democracy", *LW* 11: 53, 1919.

que ya tenemos experiencia, en el fondo no hace más que justificar lo que ya hay, como señalaron Lewis Mumford, Randolph Bourne y Waldo Frank al acusar a Dewey de dar por buena la situación actual, en la que hay democracia, sí, pero en una época en la que el utilitarismo de la industria y el procedimentalismo de la técnica limitan las posibilidades de desarrollo personal que esa misma democracia promete. Dewey no podía aceptar la acusación de estar glorificando el presente, pues desde su filosofía la ciencia natural y la tecnología son sólo *medios* y si los apreciamos tanto, en todo caso, es porque permiten asegurar mejor los valores e ideales por lo que vale la pena vivir la vida<sup>161</sup> (piénsese en la salud que permite estar en forma durante períodos prolongados, el ahorro de tiempo gracias a los electrodomésticos y al transporte que permite dedicarse a tareas creativas, la posibilidad hoy de acceder a mayores conocimientos o incluso la paz y la seguridad asegurada por el desarrollo de armas sofisticadas y métodos de detección del crimen). En todo caso, añadía en *Libertad y cultura*, puede que la promesa de la democracia esté por realizar, pero la fe en su potencial es esencial para crear la voluntad con que sostenerla. “A la larga”, decía, “la democracia subsistirá o caerá con la posibilidad de mantener la fe [en las potencialidades de la naturaleza humana] y de justificarla mediante obras”.<sup>162</sup>

La filosofía moral de John Dewey, en todo caso, va más allá de esta poderosa idea y, en su aspecto normativo, desarrolla intuiciones adelantadas por otros pragmatistas. Su reflexión arranca con la constatación de que las situaciones moralmente problemáticas son aquellas en las que *debo* hacer algo, que surgen cuando hay “fines tan discrepantes e incompatibles como para exigir la selección de uno y el rechazo del otro”<sup>163</sup> y en las que el juicio y la elección van antes que la acción<sup>164</sup>. Este punto de partida para el deber muestra de inmediato

---

<sup>161</sup> Cf. J. Dewey, “The Pragmatic Acquiescence”, *LW* 3: 150, 1927.

<sup>162</sup> J. Dewey, *Freedom and Culture*, *LW* 13: 151, 1939 / *LyC* 126.

<sup>163</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, *MW* 5: 194, 1908.

<sup>164</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 173, 1920 / *RdIF* 175.

la conexión de Dewey con sus antecesores. De James comparte la visión del conflicto moral como una indecisión entre dos bienes<sup>165</sup>. De Peirce adopta el modelo de la teoría de la investigación conocido como duda-creencia para sostener que el pensamiento reflexivo es ocasionado por una *situación problemática*, una situación molesta, perpleja, ambigua, confusa, llena de tendencias conflictivas, oscura.<sup>166</sup>

La experiencia moral tiene que ver con no saber qué hacer entre distintas exigencias. Cuando uno considera la incompatibilidad de fines que se presentan en la experiencia, entonces la reflexión entra de lleno en la esfera moral. Como resume Hildebrand, para Dewey la experiencia moral está conectada con el pensamiento reflexivo en una “*situación saturada de elementos en conflicto que exige que agentes comprometidos determinen reflexivamente qué valorar y qué fines perseguir*”<sup>167</sup>. ¿Con que fin? Para llegar a un juicio que cambia “*una situación indeterminada en otra en la que las distinciones y relaciones*

---

<sup>165</sup> Cf. W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, *WWJ* 6: 141-162, 1897; R. Talisse y S. Aikin, *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*, 114.

<sup>166</sup> Cf. J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, *LW* 12: 109, 1938 / *L* 178. En esto se distingue de cierta tradición de realismo moral, que entiende que existen hechos morales, que podemos conocerlos participando en la discusión y reflexión morales y que este conocimiento nos ofrece razones para hacer algo que deberíamos desear hacer (cf. M. Smith, “El realismo”, en P. Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 1995, 539-554). El de Dewey sería un realismo distinto, situacional, más interesado en las cualidades morales y valores de los que tenemos experiencia en una situación concreta, aunque dicha experiencia no tenga por qué ser siempre de tipo cognitivo. Dichas cualidades exigen, ciertamente, que el agente participe en la situación moral y “se experimentan y entienden como rasgos objetivos de la situación, incluso si la investigación posterior pudiera cambiar esto o si hay desacuerdo acerca de su presencia” (G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 85). El otro aspecto en el que Dewey se acerca al realismo moral es en que entiende que estos rasgos y cualidades morales pueden conocerse, si bien dicho conocimiento no se da al margen del contexto sino propiciado por la necesidad de resolver una dificultad concreta en dicho contexto.

<sup>167</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginners Guide*, 67.



*que la integran estén de tal modo determinadas que conviertan los elementos de la situación original en un todo unificado*<sup>168</sup>.

Como un tipo específico dentro del conjunto de los juicios prácticos, el juicio moral busca establecer una diferencia en las condiciones existenciales que dieron lugar a la investigación, esto es, indicar no sólo qué hacer sino señalar los medios para lograrlo<sup>169</sup>. En cuanto que juicio específicamente moral, además, tiene en cuenta en qué tipo de persona puede convertirse el agente al seguir tal o cual curso de acción. La normatividad, como vimos antes con Hook, es algo determinado por la situación y que emerge o se descubre en el transcurso del examen reflexivo de la misma. Podría decirse, en ese sentido, que la normatividad en la ética deweyana tiene un carácter procesual, dinámico o temporal y, por otro lado, que el deber está tan enraizado en la situación concreta como en la investigación inteligente de la persona implicada que lo descubre como solución al problema planteado por la situación de partida.

El deber y la obligación, para Dewey, depende de la situación y de la implicación de la persona en el descubrimiento de las acciones, hábitos y carácter idóneos para enfrentar un problema moral. La alternativa a una normatividad desligada de un contexto situacional es una ahistórica —asegurada, si acaso, por la coherencia lógica de la teoría que la sostiene—, una convencional —basada en la fuerza e inercia de la costumbre y la tradición— o una absolutista —apoyada en alguna revelación o en fundamentos fijos como la racionalidad o el consenso. La alternativa a una normatividad hallada en la situación pero no examinada por el sujeto es un sentido del deber rutinario y ajeno a la posibilidad de que pueda haber otros medios concretos con que realizarlo. Al igual que el pensamiento existencial insiste en la necesidad de que la persona establezca algún tipo de vínculo con las realidades que quiere conocer para captar su significado más allá del dato fenoménico, el pragmatismo deweyano es enfático en la

---

<sup>168</sup> J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, LW 12: 108, 1938 / L 177.

<sup>169</sup> Cf. J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 22, 1915.

necesidad de que la persona ponga a prueba —primeramente, en el pensamiento— los deberes y principios generales que guiarían su acción para que así su elección pueda considerarse consciente y propia.

### 3.2 *La deliberación moral como ensayo dramático e imaginativo*

Atendiendo al carácter dinámico de la normatividad y a la participación del sujeto en su institución, Pappas ha expuesto que, para Dewey, una investigación moral típica está constituida por tres etapas: un agente que se encuentra a sí mismo en una situación moralmente problemática, ese mismo agente que se introduce en un proceso de deliberación moral y, finalmente, el momento en que llega a un juicio que resulta en una elección.<sup>170</sup>

La primera etapa tiene que ver con lo que se ha dicho antes acerca de la experiencia y su inmediatez cualitativa, así como sobre el contextualismo propio de la ética deweyana en su faceta descriptiva. Los seres humanos estamos *en* la experiencia, como agentes que interactúan con su entorno natural, humano y social. Por ello, para Dewey, no hay problemas morales abstractos o genéricos, sino que estos se encuadran siempre en el marco de una situación concreta que es vivida y experimentada con una determinada cualidad. Pappas insiste hasta la extenuación en este punto, pero no está de más volver a citarle cuando señala que

sin el contexto cualitativo de una situación no hay apoyo en la experiencia para el control, la dirección y experimentación relativa a los valores; debemos o bien salir de la experiencia para obtener un estándar o bien hacer de los valores algo subjetivo.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Cf. G. Pappas, “Dewey’s Ethics: Morality as Experience”, en L. Hickman (ed.), *Reading Dewey*, 108.

<sup>171</sup> G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 118.

La normatividad que no surge en el contexto de un problema experimentado en una situación concreta termina siendo abstracta, teórica. En otras palabras, no mueve a nada. Pero lo que mueve a deliberar es, justamente, la cualidad específica de una experiencia que demanda no tanto hacer algo *cuanto antes* sino, más bien, reflexionar sobre lo que debería hacerse, en la medida que la experiencia acumulada en los hábitos del sujeto no señala un curso de acción claro. Sobre esta segunda fase de la investigación moral, Dewey escribe

La deliberación es en realidad un ensayo imaginario de varios cursos de conducta. Damos paso, *en nuestra mente*, a algún impulso; probamos, *en nuestra mente*, algún plan. Siguiendo su curso a través de varios pasos, nos encontramos imaginariamente en presencia de las consecuencias que se seguirían y, entonces, según nos gusten esas consecuencias y las aprobemos o nos disgusten y las desaprobemos, encontramos el impulso o plan original bueno o malo. La deliberación es dramática y activa, no matemática e impersonal y, por lo tanto, tiene en sí el factor intuitivo y directo.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 275, 1932 / *TdlVM* 161. Para un comentario acerca del modo en que este “ensayo dramático” en la imaginación va unido a la teoría pragmatista de la investigación como duda-creencia, cf. S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, 36. Pese a que aquí solo podemos anotarlo de modo conciso, la dimensión reflexiva-deliberativa de la acción es el aspecto en que se puede advertir una mayor continuidad en el desarrollo de la filosofía moral de Dewey. Para advertirlo, véase el modo en que describe la reflexión en su temprano *The Study of Ethics: A Syllabus* como “un proceso de acción tentativa; ‘probamos’ uno u otro fin, imaginándonos a nosotros mismos haciéndolo de hecho, avanzando en esta acción simulada todo lo que podemos sin hacerla realmente” (*EW* 4: 251, 1894). Y compárese con la primera edición de *Ethics*, donde Dewey critica la concepción de la deliberación como un cálculo frío y algebraico y refiere que, en realidad, se trata de “un proceso de ensayo activo y reprimido; de interpretación dramática en la imaginación de las acciones variadas que llevan a cabo en sus respectivos campos la variedad de tendencias que sentimos agitarse dentro de nosotros. Cuando vemos en la imaginación que se produce este u otro cambio, hay un sentido directo de la cantidad y el tipo de valor que le adjudicamos, tan real y directo, si no igual de fuerte, como si el acto se hubiera ejecutado de verdad y pudiéramos constatar sus consecuencias reales” (*MW* 5: 292, 1908). La deliberación

Caspary ha analizado a fondo esta concepción de lo que es deliberar sobre la base de que, para Dewey, es la forma legítima de razonar en ética.

Lo primero que destaca, precisamente, es que es un método *narrativo*, uno que piensa en clave de desarrollo de argumentos o tramas que se evalúan cualitativamente, y no mediante la suma y resta de placeres y dolores. “En el ensayo dramático de Dewey”, escribe Caspary, “uno debe averiguar mediante la investigación reflexiva quiénes son los actores probables, cuáles son sus tendencias y restricciones externas antes de poder averiguar qué ‘movimientos’ son posibles”<sup>173</sup>. Lo fundamental que buscamos cuando imaginamos esas líneas de acción es anticipar las respuestas de otras personas y de uno mismo. Al hacerlo, uno puede descubrir cosas nuevas acerca de sus propias tendencias. Pues, como dice Dewey, “la representación mental de diversos planes por ejecutar proporciona la oportunidad de dar curso a muchos impulsos que antes de ella son imperceptibles”<sup>174</sup>. La mayor o menor habilidad para anticipar y evaluar las respuestas de los demás depende de una capacidad intuitiva y de las emociones con que registramos la información que procede de nuestra sensibilidad hacia las personas y valores. A medida que prolongamos nuestros escenarios imaginados, la reacción emocional funciona a modo de comentario sobre nuestros gustos, deseos, disgustos y aversiones y es el modo en que las personas hacemos *vívidas* en la imaginación nuestra relación con el valor<sup>175</sup>. Los hechos científicos pueden incorporarse a los materiales con que proyectamos los cursos de acción pero, al final, la deliberación es un proceso de descubrimiento. Por eso, para Dewey, la

---

no solo anticipa consecuencias sino nuestra reacción a las mismas. Por eso es dramática y nos implica, una descripción que figura tanto en la edición de 1908 de *Ethics* como en la revisada de 1932.

<sup>173</sup> W. R. Caspary, “Ethical Deliberation as Dramatic Rehearsal: John Dewey’s Theory”, *Educational Theory*, 41/2 (1991), 178.

<sup>174</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics, LW 7: 275, 1932 / TdIVM 161*.

<sup>175</sup> Cf. W. R. Caspary, “Ethical Deliberation as Dramatic Rehearsal: John Dewey’s Theory”, 181.

deliberación no tiene que ver “con la experimentación precisa, rigurosa y controlada, sino más bien con la exploración, la formación de conceptos, la imaginación creativa y la innovación”<sup>176</sup>. Si en algo se parece, de hecho, a la investigación científica es porque deliberar es una forma de abducción, de generar sugerencias sobre las que actuar.<sup>177</sup>

La última fase de la investigación moral (el juicio y la elección) lo es, hasta cierto punto, también de cualquier investigación sobre asuntos prácticos, esto es, de asuntos que exigen hacer algo y en los que se dirime, justamente, qué acción llevar a cabo. Ahora bien, conviene matizar que, retrospectivamente, siempre podemos decir que un juicio práctico tiene que ver con *una* elección. A toro pasado, cualquier acción parece depender de una elección pero esto no siempre es el caso. A veces, que alguien vaya a comer un filete a la plancha sólo significa eso, que va a comer un filete a la plancha, no que lo haya decidido conscientemente (podría tratarse, sin más, de un comportamiento acostumbrado). Es sólo cuando seguir una cierta línea de acción se vuelve cuestionable —por ejemplo, como medio para lograr consecuencias en el futuro, póngase por caso comer carnes rojas, fiambres y embutidos grasos para controlar el colesterol— que la elección adquiere un sentido lógico o una cualidad intelectual. En dicho caso

la elección aún significa fijar un curso de acción o, al menos, un *conjunto* de ellas para empezar en cuanto sea físicamente posible. De lo contrario, el hombre no ha elegido sino sólo se ha refugiado en la creencia que ha elegido para aliviar la tensión del suspense.<sup>178</sup>

La dificultad del juicio moral es que —al igual que en el juicio práctico— no sólo valora fines sino, sobre todo, los medios con que

---

<sup>176</sup> W. R. Caspary, “Ethical Deliberation as Dramatic Rehearsal: John Dewey’s Theory”, 177.

<sup>177</sup> Cf. W. R. Caspary, “Ethical Deliberation as Dramatic Rehearsal: John Dewey’s Theory”, 186.

<sup>178</sup> J. Dewey, “The Logic of Judgments of Practice”, *MW* 8: 33-34, 1915.

alcanzarlos. Y es que, tal como explica en *Naturaleza humana y conducta*, los medios nunca son ciegos, tan sólo son los fines que buscamos pero vistos en perspectiva, lo cual tiene su importancia para entender qué constituye propiamente una conducta moral. “Las palabras medios y fines”, dirá Dewey,

son dos nombres con que se designa una misma realidad, no denotan una división de ésta, sino una diferenciación en la manera de juzgarla [...]. “Fin” es el nombre que se da a una serie de actos considerados colectivamente, como el término “ejército”. “Medios” quiere decir esta misma serie considerada distributivamente, como este soldado, aquel oficial. Pensar en el fin significa prolongar y ampliar nuestra visión del acto que debe ejecutarse. Significa ver el acto siguiente en perspectiva, sin permitirle que ocupe todo el campo visual.<sup>179</sup>

Por esta razón, cuando juzgamos que, en una deliberación moral, hemos de perseguir lo útil, lo debido o lo virtuoso no podemos desvincular estos fines de los medios con que se alcanzan, pues ambos se engendran mutuamente y son interdependientes:

Tener presente el fin significa que no debemos dejar de pensar en nuestro acto *siguiente* hasta no habernos formado una idea razonablemente clara del *curso* de acción que nos marca. Alcanzar un fin remoto significa considerar ese fin como una serie de medios. Decir que un fin es remoto o distante, decir simple y sencillamente que es un fin, equivale a afirmar que hay obstáculos entre él y nosotros; sin embargo, sigue siendo remoto, se convierte en un *mero* fin, o sea un sueño. Tan pronto como nos lo hayamos trazado o proyectado, debemos comenzar a pensar retrospectivamente, debemos pasar del *qué* debe hacerse a un *cómo* hacerlo, o sea, a los medios para lograrlo. El fin vuelve así a presentarse como una serie de “qué sigue” y el más importante de éstos es el que está más próximo al esto presente del que actúa.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 28, 1922 / HNyC 51.

<sup>180</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 28, 1922 / HNyC 52.

Pensar en un fin para la acción sin relación con los medios para alcanzarlo es estéril. Sólo es fecundo y se convierte en una fuente genuina de creatividad o una incitación a la libertad cuando se piensa en clave de instrumento, de aquellos pasos que hay que dar para lograrlo. De hecho, sólo así es verdaderamente realizable:

Sólo cuando el fin se transforma en los medios, se le concibe en forma definida o se le define intelectualmente, y sólo entonces es realizable. Como simple fin, es vago, nebuloso e impreciso. No *sabemos* lo que en realidad perseguimos hasta no habernos trazado mentalmente un *curso* de acción. Aladino, por su lámpara, podía prescindir de la conversión de fines en medios, pero nadie más puede hacerlo.<sup>181</sup>

Ahora bien, ¿con qué medios concretos contamos para alcanzar los fines que valoramos como deseables? Es cierto que, en la ética deweyana, se anima a examinar la situación justamente para calibrar qué aspectos pueden reordenarse para que esta quede transformada. Por poner un ejemplo, si considero *deseable* ser buen padre y entiendo que la paternidad, hoy, no se puede ejercer sin estar presente en la vida de mis hijos, ello debería moverme a examinar los medios con que lograr esto, que pueden pasar por no alargar las horas de trabajo fuera de casa, procurar no traer tareas pendientes al hogar, moderar en ella el uso de dispositivos móviles, acompañar sin atosigar en la realización de sus deberes, guiar sus actividades de ocio, enseñarles a juzgar lo que leen o ven por televisión, fomentar una relación de complicidad con mi esposa, admitir lo que uno no sabe hacer e incluir a los niños en la búsqueda de respuestas a retos, etc., etc. Sin embargo, ¿se trata en todos los casos de medios que *deba* emplear sí o sí para ser buen padre? De hecho, son algunos medios cuya necesidad puedo descubrir *ahora* pero que, con toda seguridad, serán menos indispensables a medida que los niños crezcan. Además, siempre cabe la posibilidad de que —por algún motivo— haya alguno de estos medios que no puedan realizarse. ¿Desfigura eso el fin buscado? El no ponerlos siempre y a la vez en práctica, ¿desmiente que lo que quiero

---

<sup>181</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 29, 1922 / HNyC 52.

es ser un buen padre? Dicho de otra manera, ¿sólo quiero el fin en la medida que quiero *esos* medios? La normatividad de la ética deweyana nace de la situación concreta y de su examen reflexivo. Como mucho, obligaría a emplear aquellos medios de los que tengamos una seguridad suficiente de su efectividad (por ejemplo, porque tengan respaldo científico). Y ni siquiera así sería permanente su obligatoriedad, pues lo esencial de los juicios científicos es su carácter hipotético, su afirmación de que, *en base a la evidencia disponible, esto es lo que parece mejor* (aunque puede que, quizá, un día deje de serlo). A lo que obliga la ética de Dewey, en todo caso, es a cultivar la sensibilidad por la situación y la disposición a aprender de la experiencia, *incluso de aquella que parece controlada por la sabiduría acumulada y mejor garantizada*.

Y es que, en el fondo, “fines” y “medios” son entes de razón, conceptos que elaboramos para diferenciar fases de un proceso que es en sí único. De ahí la reticencia deweyana a separar el hábito del carácter, el yo de sus actos, el fin de los medios. Lo que elegimos, en el fondo, es un curso de acción *deseable* y un tipo de persona en que queremos convertirnos. Es en función de dicha elección que deberíamos calibrar los medios pero, a la vez, es a través de estos mismos medios como vamos corrigiendo tanto el curso de acción como la persona que llegamos a ser, para lo cual dependemos muchas veces de las valoraciones de los demás. En este sentido, para Dewey, la elección o decisión es algo a lo que se puede llegar tanto personal como socialmente. Esto es así porque la deliberación no es sólo un soliloquio *cefalocéntrico* sino también un acto social y comunicativo<sup>182</sup>. Además, como veíamos antes, al deliberar no sólo imaginamos y reflexionamos sobre las consecuencias para nosotros mismos sino que también intentamos imaginar las respuesta de los otros. Por eso, como explica Hildebrand

Al intentar distintos cursos de acción en la imaginación, no sólo trazamos posibilidades lógicas, sino que también evocamos y hacemos

---

<sup>182</sup> Cf. S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, 28, 70-71.



explícita *nuestra* reacción; probamos cómo nos sentiríamos si hiciéramos una acción —en qué clase de personas nos convertiríamos. Y si bien la deliberación connota un acto solitario, hay un montón de deliberación que es de hecho social.<sup>183</sup>

Y lo es en un doble sentido. Primero, porque aprendemos a deliberar en privado tras discutir cómo tratar con un problema en un contexto social, con otros. O, como dice Alexander, porque “la especulación subjetiva es secundaria respecto al poder primario de la deliberación social. Debatimos con nosotros mismos porque lo hemos hecho con otros”<sup>184</sup>. Segundo, la deliberación es social en el sentido de que es un acto imaginativo y proyectivo y, para Dewey, la imaginación misma es el resultado de una acción social interiorizada, como expresa en *Experiencia y naturaleza*:

El soliloquio es producto y reflejo de la conversación con los demás, y no la comunicación social un efecto del soliloquio. Si nosotros no hubiésemos hablado con otros ni ellos con nosotros, nunca nos hablaríamos a nosotros ni hablaríamos con nosotros [...]. Mediante el

---

<sup>183</sup> D. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, 78. Alasdair MacIntyre ha insistido en este punto, desde la tradición aristotélica-tomista, al subrayar que la deliberación es una actividad social o colectiva cuando trata de asuntos importantes (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112 b 10-11) y que, por su misma naturaleza, en la deliberación no se pregunta “¿qué debería hacer yo aquí y ahora?” sino “¿qué deberíamos hacer aquí y ahora?” (A. MacIntyre, *Ética y política: ensayos escogidos II*, Nuevo inicio, Granada, 2008, 123-124). En la deliberación se busca superar la parcialidad del propio punto de vista recurriendo al consejo y la experiencia transmitida por otros. Pero, además, en determinadas ocasiones la acción tiene lugar en un contexto demasiado complejo para poder ser entendido individualmente, por lo que “es necesario tomar en consideración varias condiciones o circunstancias que no son fáciles de considerar por un único individuo, sino que son consideradas con mayor certidumbre por varios, ya que uno se da cuenta de lo que escapa a la atención de otro” (T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q14, a3). El reto de la ética deweyana, en todo caso, no es propiciar una mejora de la deliberación social o colectiva —para eso haremos mejor en acudir a su filosofía política madura, la de *The Public and Its Problems*— sino probar su relevancia para la vida personal, como se explicó en el capítulo IV de esta investigación doctoral.

<sup>184</sup> T. M. Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature*, 149.

lenguaje, una persona se identifica dramáticamente con acciones y obras potenciales y desempeña muchos papeles, no en las etapas sucesivas de la vida, sino en el drama representado en aquel mismo momento. Así es como nace el espíritu [*mind*].<sup>185</sup>

Por esta razón, insiste Fesmire, la deliberación no es social porque en ella imaginamos las reacciones de los demás sino, sobre todo, porque “la conversación con los demás ofrece el medio para reflexionar”<sup>186</sup> y, de hecho, puede ser el mejor camino para reconciliar conflictos humanos y traer bienes a la existencia.

### 3.3 Los hábitos y el crecimiento humano

Ser capaz de practicar la deliberación con esta riqueza imaginativa, revisando normas y principios generales, previendo la respuesta de los demás y la mía propia, incluyendo en el ensayo dramático el diálogo con el resto... ser capaz de todo ello de una forma regular y estable exige una cierta disposición por parte del sujeto o, dicho en lenguaje deweyano, la posesión de una serie de hábitos. El hábito, como se vio antes, agrupa el deseo, la intención, la elección y la disposición del agente que da a sus actos su cualidad voluntaria<sup>187</sup>. Más que un modo externo y recurrente de obrar son la base que explica las rutinas y elecciones particulares.

Mougan ha explicado con tino la relación entre hábitos y deliberación o, mejor, la relevancia de los elementos no estrictamente cognitivos e inferenciales en el ensayo dramático que se da en la reflexión deliberativa. Y lo que caracteriza esta relación es la presencia constante de los hábitos. Estos, dirá, están *en el origen* de la deliberación, que arranca cuando la continuidad de la acción garantizada por el hábito se ve obstruida. Pero, para notarlo,

---

<sup>185</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1: 135, 1925 / EyN 142. Traducción retocada.

<sup>186</sup> S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, 82.

<sup>187</sup> Cf. J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 171, 1932 / TdlVM 32.

necesitamos el hábito de ser sensibles, una disposición a ver el desajuste entre los hábitos y la situación. Además, los hábitos están *en el desarrollo* de la deliberación, pues la imaginación de líneas de acción posibles emerge de la necesidad que el hábito previo tiene de expandirse e integrarse en la conducta imaginada. Por último, los hábitos están también *en la conclusión* de la deliberación, pues la acción mental (igual que la acción efectiva) encuentra objetos que atraen y repelen, esto es, que refuerzan o inhiben el hábito.<sup>188</sup>

¿Hay hábitos específicos que Dewey prescriba como necesarios y deseables para la deliberación y, más aún, para una personalidad moralmente deseable? Difícilmente encontrará el lector un lugar de su obra donde lo explicita con esta fórmula, aunque sí parece obvio que recomienda un cierto tipo de carácter moral. De qué hábitos está compuesto dicho carácter es algo que disputan los intérpretes, pero considero que la presentación de Pappas es la más convincente por su simplicidad, la coherencia de su argumentación y la variedad de su apoyo textual.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Cf. C. Mougán, “Dewey: El significado democrático de la primacía de los hábitos”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 68 (2016), 86-87.

<sup>189</sup> En realidad, con distintos nombres, los *scholars* deweyanos no se cansan de destacar una constelación de hábitos deseables que resulta más o menos previsible. Jennifer Welchman, por ejemplo, habla de siete *virtudes menores* que sería deseable adquirir para un desarrollo auténticamente humano: curiosidad, jocosidad, seguridad, simpatía, confianza, gratitud y lealtad. “De todos se puede decir que fomentan el crecimiento, al menos, en una de las dos formas que Dewey menciona, a saber, en que mantienen de un modo deseable nuestra plasticidad y/o interdependencia. Y cada uno es, para su poseedor, valioso en sí y como instrumento. De hecho, cada uno tiene más valor para su dueño que cualquiera de las virtudes tradicionales para la mayoría” (J. Welchmann, “Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach”, en S. M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Nueva York, 2005, 150-151).

En la lectura de Pappas son cinco los hábitos básicos que prescribe la ética deweyana para forjar un carácter moralmente deseable.<sup>190</sup>

En primer lugar, estarían la apertura y el coraje. La apertura mental no es sólo una virtud epistémica, sino una actitud general de *hospitalidad hacia lo nuevo* e implica capacidad para interactuar y exponerse a los demás. El coraje, por su parte, resulta necesario para defender las propias convicciones y, así, adentrarse con algo de seguridad en un mundo precario e incierto. Ambos merecen cultivarse porque forman parte de la inteligencia y porque una proporción entre ambas es necesario para evitar tanto el absolutismo como la anarquía morales.

En segundo lugar, estaría la sensibilidad. De ella dependen nuestras valoraciones más reflexivas, ciertamente, pero la sensibilidad misma cambia a medida que se ve afectada por valoraciones particulares. Se trata de lograr una sensibilidad por lo bueno, como el gusto y es, en el fondo, un hábito que no puede enseñarse. Como mucho, se pueden proveer las condiciones para que surja en la educación moral. La apreciación directa de cualidades morales depende de nuestra educación, y por eso es más fiable lo que parece bueno al hombre bueno que las reglas razonadas. Pero nadie es infalible, por lo que la sensibilidad no siempre satisface las exigencias de la moralidad. Además, una confianza excesiva en nuestro gusto

---

<sup>190</sup> Cf. G. Pappas, *John Dewey's Ethics*, 187-201. Matthew Festenstein, por su parte, reduce a tres las virtudes que debería tener el agente moral: “una disposición a trabajar en las circunstancias concretas en las que se encuentre; estar preparado para examinar las fuentes y consecuencias de sus propias disposiciones; una apertura a la crítica y modificación de deseos e intenciones a la luz del conocimiento nuevo y del ejercicio de la inteligencia e imaginación” (M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, 45). Para Festenstein, se trata de virtudes provechosas para el agente *en cuanto razonador práctico*, pero ¿lo son también para el agente *en cuanto actor en una vida compartida*? Es decir, cabe dudar si son hábitos que mejoran la vida moral *también* cuando en esta no hay conflictos que demanden deliberar (lo cual, siendo realistas, es la mayor parte del tiempo).

puede impedir el crecimiento. De ahí que, para Pappas, deba equilibrarse con el siguiente hábito.

La diligencia, en tercer lugar, es un hábito que tiene que ver con la voluntad y disponibilidad para evaluar nuestras aprehensiones morales inmediatas. Dado que

no hay reglas hechas que puedan decirnos cuándo deberían someterse a valoración nuestras evaluaciones morales inmediatas, es importante que estemos correctamente dispuestos. El carácter diligente está listo para reconstruir, revisar, mejorar y deliberar cuando sea necesario el reajuste.<sup>191</sup>

Por último, la simpatía aparece como el principal hábito de un conjunto que permite examinar situaciones con una visión amplia que incluya a los demás. La simpatía, decía la *Ética* de 1908,

es el principio general del conocimiento moral, no porque sus órdenes tengan preferencia sobre las demás... sino porque provee el punto de vista intelectual más fiable y eficaz. Ofrece la herramienta, *par excellence*, para analizar y resolver casos complejos... la simpatía proporciona el *pou sto* para un examen efectivo, amplio y objetivo de los deseos, proyectos, decisiones y obras.<sup>192</sup>

Ser empático, entonces, da la posibilidad de tener un punto de vista universal y objetivo en la deliberación moral, contribuye a tratar a los demás como fines, ayuda a saber lo que exige la justicia y a aprovechar las posibilidades de la vida comunitaria pues, en la visión moral de Dewey, la persona moralmente razonable “no es quien escucha para razonar, sino quien escucha empáticamente a los demás [...] y tiene la voluntad e imaginación para tener en cuanto a los demás desde el punto de vista de sus necesidades, deseos y circunstancias”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> G. Pappas. *John Dewey's Ethics*, 195-196.

<sup>192</sup> J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, MW 5: 503, 1908.

<sup>193</sup> G. Pappas. *John Dewey's Ethics*, 201.

Por último, y para cerrar este recorrido por la ética normativa deweyana, conviene una palabra adicional sobre cómo orientar la adquisición de hábitos. Dewey, como se vio, no rechaza la existencia y efectividad de los ideales y fines últimos por completo. Solamente niega que sean estáticos, ahistóricos o fijos. En un texto de juventud indicó que son los que “tensionan” los hábitos<sup>194</sup> y más tarde, en *A Common Faith*, subrayó que los ideales existen como fines de un modo *operativo*: existen en el carácter, en la personalidad y en la acción<sup>195</sup>. Y es cierto que la ética de Dewey ha de valerse en un entorno siempre cambiante, pero aun así emplea un criterio moral amplio como es el “crecimiento”. Visto así, entonces,

El fin [...] se convierte en el proceso activo de transformar la situación existente. No es ya la perfección como meta final, sino el proceso siempre en marcha del perfeccionamiento, del refinamiento, del caminar hacia la madurez, lo que constituye la finalidad en el vivir. La honradez, la laboriosidad, la templanza, la justicia, lo mismo que la salud, la riqueza y el saber, no son bienes que hemos de poseer en la misma forma que si expresasen fines fijos que deben alcanzarse. Son ahora la dirección de los cambios a introducir en la cualidad de la experiencia. El crecimiento mismo es el único «fin» moral.<sup>196</sup>

Como señala Gouinlock,

---

<sup>194</sup> La experiencia consciente, dice en este texto, consiste en una tensión entre hábitos y fines, un conflicto que es propio de criaturas que viven en un mundo no-estático (tanto en lo natural como en lo moral). “Sin hábitos no podemos hacer nada. Pero si los hábitos se fijan tanto que no pueden adaptarse a los fines sugeridos por situaciones nuevas, se convierten en barreras para la conducta y enemigos de la vida. Es el conflicto con el fin o el ideal lo que mantiene al hábito funcionando como un instrumento flexible y eficiente de la acción. Sin este conflicto con los hábitos, el fin se convierte en vago, vacío y sentimental. Definirlo de tal modo que los hábitos sirvan para realizarlo le da valor práctico” (J. Dewey, “Evolution and Ethics”, *EW* 5: 48, 1898).

<sup>195</sup> Cf. J. Dewey, *A Common Faith*, *LW* 9: 33, 1934 / *UFC* 65.

<sup>196</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *MW* 12: 181, 1920 / *RdlF* 186. Traducción modificada.

el fin de la naturaleza humana es el crecimiento —un desarrollo integrado, socialmente responsable y continuo de las variadas posibilidades que emergen en el curso de la vida [...]. La buena vida consiste en la participación inteligente en procesos de cambio.<sup>197</sup>

Dewey menciona la importancia de un fin para la vida moral — llamándolo auto-desarrollo, crecimiento o explicando cómo es la plenitud humana— en sus textos de juventud, en *La reconstrucción de la filosofía*, en *Naturaleza humana y conducta*<sup>198</sup> y al final de la segunda parte de la *Ética* de 1932<sup>199</sup>. Pero donde mejor lo desarrolló fue en sus libros sobre educación, lo cual puede explicar por qué los filósofos morales, en general, han olvidado o minimizado la aportación deweyana a la noción de desarrollo humano<sup>200</sup>. Dewey identificó el propósito de la educación con el crecimiento y se opuso a ver una y otro como meros medios con que conducir al niño de un estado de inmadurez a uno de madurez. Y no porque creyera que en el niño no hay nada que mejorar sino porque se negaba a proscribir la posibilidad de crecimiento *también* a los adultos. De hecho, como escribía en *Democracia y educación*,

el niño normal y el adulto normal están consagrados por igual a crecer. La diferencia entre ellos no está en crecer o no crecer, sino en los modos de crecimiento apropiados a las diversas condiciones. Con respecto al desarrollo de las energías dedicadas a resolver problemas específicamente científicos y económicos, podemos decir que el niño debe crecer en virilidad. Con respecto a la curiosidad simpatizante, a la receptividad desprejuiciada y a la amplitud de espíritu, podemos

---

<sup>197</sup> J. Gouinlock, “Dewey, John (1859-1952)”, en L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York, 1992, vol. 1, 260.

<sup>198</sup> Cf. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 195, 1922 / NHyC 295.

<sup>199</sup> Cf. J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 303-309, 1932 / TdIVM 197-205.

<sup>200</sup> Cf. J. Welchman, “Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach”, 146.

decir que el adulto debe crecer en infantilidad. Una afirmación es tan verdadera como la otra.<sup>201</sup>

El crecimiento continuo, entonces, es condición indispensable para la vida buena o significativa. Los seres humanos cambiamos con el tiempo y, para Dewey, no hay un estado de cosas particular que agote el florecimiento humano. Pero “el crecimiento difiere del simple cambio en que es una transformación, desarrollo o reconstrucción dirigida de habilidades, intereses y actividades”<sup>202</sup>. Ahora bien, dirigida ¿hacia qué? Parecería que si no se especifica alguna idea o modelo de ser humano, el ideal de crecimiento podría dar lugar a la paradoja de no ser un ideal moral en absoluto. Al fin y al cabo, ¿y si crecer supone desarrollar potencialidades nocivas? ¿Puede alguien crecer realmente si se convierte en criminal? Dewey atiende a esta dificultad en *Experiencia y educación*:

Que un hombre pueda crecer convirtiéndose en un ladrón, en un bandido o en un político corrupto es un hecho que no puede dudarse. Pero desde el punto de vista del crecimiento como educación y de la educación como crecimiento, el problema está en saber si el crecimiento en esta dirección promueve o retrasa el crecimiento en general. ¿Crea esa forma de crecimiento condiciones para un crecimiento ulterior o establece condiciones que impiden a la persona que ha crecido en esta dirección particular las ocasiones, estímulos y oportunidades para continuar el crecimiento en nuevas direcciones?<sup>203</sup>

Pero deja la pregunta sin responder más allá de enunciar provisionalmente que “si, y sólo si, el desarrollo en una dirección particular conduce a un desarrollo continuado, [entonces] responde al criterio de la educación como crecimiento”<sup>204</sup>. Parecería, entonces,

---

<sup>201</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, MW 9: 55, 1916 / DyE 53. Traducción modificada.

<sup>202</sup> J. Welchman, “Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach”, 148.

<sup>203</sup> J. Dewey, *Experience and Education*, LW 13: 19-20, 1938 / EyE 80.

<sup>204</sup> J. Dewey, *Experience and Education*, LW 13: 20, 1938 / EyE 80.



que lo que Dewey insinúa es que un ladrón o un político corrupto se cierran a los estímulos posteriores —incluyendo otras personas— que son necesarios para seguir creciendo, quizá porque no podríamos sobrevivir juntos siendo todos criminales, quizá porque nadie puede sobrevivir solo<sup>205</sup>. Lo cual parece tan cierto como obvio. De ahí la duda de varios intérpretes. ¿De veras que no hay en Dewey ninguna indicación de qué crecimiento sería más deseable?

Dewey fue reacio a emplear el lenguaje de las virtudes por no rozar la aretología clásica perfeccionista, esto es, aquella teoría que propugna un modelo antropológico conformado por las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza). Sin embargo, y en contra de Pappas<sup>206</sup>, cabe pensar que la ética de Dewey sí se adscribió a una cierta teleología si bien no una de fines últimos y *trascendentes* a la experiencia, sino una teleología naturalista e *inmanente* al proceso mismo de vivir, ser y tener experiencias. Es la interpretación de James Scott Johnston cuando entiende que el crecimiento se da a nivel orgánico, del juicio y la experiencia. El crecimiento, explica, es primeramente una capacidad biológica que los humanos (y otros seres vivos) tienen para desarrollarse y adaptarse a su entorno; a su vez, el crecimiento indicaría las habilidades emergentes para evaluar y juzgar que los humanos despliegan cuando resuelven problemas; y, al fin, el crecimiento sería también experiencial en tanto los humanos pueden aprender de la experiencia,

---

<sup>205</sup> Cf. D. Fott, “John Dewey: Philosophy as Theory of Education”, en C. Zuckert (ed.), *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011, 22.

<sup>206</sup> A lo largo de su libro, Pappas es enfático en subrayar que lo que Dewey valora es el bien y el crecimiento en la actividad presente por lo que critica, cada vez que hay ocasión, que el progreso moral se parezca a una aproximación a algún ideal o estándar fijo y remoto. “No hay ningún principio rector”, dirá, “para todos nuestros conflictos morales que pueda usarse como estándar teórico para juzgar toda actividad” (G. Pappas, *John Dewey’s Ethics*, 290).

modificar con ello su comportamiento y cultivar así hábitos inteligentes.<sup>207</sup>

Seguramente, también, Dewey rehusó aliarse con los teóricos de la virtud porque al emplear el crecimiento como criterio es más fácil escapar la crítica al presunto carácter egoísta que escondería el cultivo de las virtudes. En ese sentido, como apunta Festenstein, el crecimiento *no* puede ser la base de una teoría moral egoísta porque *no* es un objetivo consciente de la actividad moral sino su resultado, esto es, no es un fin-a-la-vista. Igualmente, el carácter no se forma pensando, sino con la conducta, es decir, actuando con los mismos hábitos que queremos adquirir (sólo siendo generoso reviso mi hábito de generosidad).<sup>208</sup>

Y hay una razón más que distingue la noción de crecimiento con el perfeccionamiento asociado a la adquisición de las virtudes fundamentales. Como sugiere Welchman, un enfoque pragmático del desarrollo humano se distanciaría de la ética perfeccionista en la medida que considera las virtudes cardinales más propias de personas adultas e independientes y también por considerar que dependen del cultivo de otros hábitos que se revelan constitutivos del carácter en cualquier etapa de la vida<sup>209</sup>:

La valentía ante las amenazas contra la vida y la seguridad no es deseable en los niños y no sólo porque estos, especialmente los más pequeños, carecen de la *phrónesis* necesaria para hacer elecciones sabias sobre qué riesgos aceptar y para qué tipos de proyectos. Es también porque el tipo de proyectos que conllevan altos riesgos es algo de lo que deben ocuparse los adultos y no los niños. [El hábito

---

<sup>207</sup> Cf. J. S. Johnston, "The Dewey-Hutchins Debate: A Dispute over Moral Teleology", *Educational Theory*, 61/1 (2011), 14; *Inquiry and Education: John Dewey and the Quest for Democracy*, Albany: State University of New York Press, Albany, 2006, 106-108.

<sup>208</sup> Cf. M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, 52-53.

<sup>209</sup> Cf. J. Welchman, "Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach", 154-155.

de] la confianza en el futuro sirve a los niños mucho mejor que la valentía para enfrentarse a los retos de la educación y el crecimiento. La prudencia es una virtud en los adultos pero, al igual que la valentía, no parece muy deseable en los niños. La prudencia en un chaval sugiere una cerrazón mental poco apropiada para lo nuevo y lo inédito. [Los hábitos de] la curiosidad y la jocosidad fomentan el desarrollo mejor el cultivo prudente de las habilidades y disfrutes existentes.<sup>210</sup>

El crecimiento, en definitiva, aparece como el desarrollo de nuevas habilidades, intereses y potencialidades que no obstaculicen el crecimiento posterior. Dado que la democracia es aquel modo de vida que fomenta el surgimiento de potencialidades humanas, “un modo de vida orientado por una fe práctica en las posibilidades de la naturaleza humana” y cuya tarea “es y será siempre la creación de una experiencia más libre y humana, en la que todos participemos y a la que todos contribuyamos”<sup>211</sup>, no es muy difícil afirmar que la democracia como modo de vida es un *ideal* moral que vale la pena conseguir. Si bien, ciertamente, Dewey no perfiló como debería concretarse este ideal en instituciones y costumbres específicas más allá de algunas recomendaciones generales.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> J. Welchman, “Virtue Ethics and Human Development: A Pragmatic Approach”, 151.

<sup>211</sup> J. Dewey, “Creative Democracy: The Task Before Us”, *LW* 14: 226 y 230, 1939 / *LyAS* 201 y 205.

<sup>212</sup> No son pocos los autores que detectan aquí un vacío en la obra deweyana. Como reconoce Mougan, pese a que Dewey vio la necesidad del diseño institucional para dirigir la política y la economía, al final se centró más en las disposiciones subjetivas que en las condiciones y transformaciones institucionales que harían falta para concretar su ideal de vida democrático. Es cierto que, para Dewey, hábitos e instituciones están interrelacionados, en el sentido de que “los hábitos hacen las instituciones del mismo modo que estas modelan de manera decisiva el carácter, la conducta y los hábitos de las personas”. También lo es que el espíritu experimentalista de Dewey le animaba a “enfaticar que no hay principios generales, ni instituciones fijas o permanentes que valgan como remedio por sí mismas para los males de la democracia”. Esto obliga no sólo a revisar el funcionamiento de las que ya tenemos y a proponer su reforma con cautela. También obliga a pensar en el tipo

#### 4. La conducta ética en un mundo precario y estable

Es difícil no leer a Dewey sin quedar impregnado del tono esperanzado y optimista con que escribe, algo que se percibe incluso con más fuerza en sus respuestas a los críticos realistas o en el análisis que efectúa de fenómenos como la guerra y la tecnificación de la sociedad, en los cuales no veía impedimentos definitivos para el crecimiento humano y el ideal democrático.

Sin embargo, esta impresión puede conducir al equívoco de considerar la suya una filosofía superficial del optimismo, de conformidad con el presente y de adoración del éxito. Lo que es chocante pues, en el mapa general de la realidad que Dewey trazó en *La experiencia y la naturaleza*, lo que destaca no es la armonía y el progreso constante sino el dinamismo de lo real, que alterna fases de precariedad y de estabilidad. Lo mismo podría decirse de la acción humana y más, si cabe, de la acción moral. Los hábitos, como vimos en este capítulo, dan estabilidad al carácter del agente y a sus actos, pero en un mundo donde el éxito de la acción no está ni mucho menos garantizado. Por eso, como defendió Sidney Hook, el pragmatismo puede verse como un método para clarificar ideas explorando sus consecuencias pero, *también y por encima de todo*, debería verse

---

de subjetividad que contribuyen a conformar. Por eso, en última instancia, el éxito de una institución depende de los hábitos y virtudes ciudadanas (C. Mougan, "Dewey: El significado democrático de la primacía de los hábitos", 92). En su día, Juan Carlos Geneyro se atrevió a sugerir algunas de las condiciones que, según Dewey, exige la democracia y las concretó en seis: *progreso* enraizado en los logros de la inteligencia colectiva, una *autoridad* legitimada por su capacidad de dirigir y utilizar los cambios mediante el trabajo cooperativo, *autonomía* para orientar y dirigir las condiciones y medios de existencia, *comunicación* y publicidad (de valores, necesidades, intereses y expectativas), *conciencia histórica* y revisión constante de los procedimientos democráticos y, por último, *inclusión*, pues no se puede saber *a priori* quién pueden hacer aportaciones inteligentes (J. C. Geneyro, *La democracia inquieta*, 133-139, 141-143, 150, 152). Nótese, en todo caso, que las instituciones que podrían asegurar dichas condiciones son diversas y no necesariamente democráticas en su funcionamiento.

como un temperamento mental respecto de las opciones vitales a las que se enfrentan los hombres cuando son conscientes de a qué les comprometen las distintas opciones. Los ideales humanos pueden ser más o menos eficaces pero no dejan de ser limitados, pues no ofrecen soluciones totales ni resuelven definitivamente los conflictos de interés y de valor. Por más sabias y humanas que puedan ser nuestras elecciones, siempre hay pérdidas. Por eso, insistía Hook, el pragmatismo “se basa en un reconocimiento del sentido trágico de la vida”<sup>213</sup>. Un sentido que refleja una metafísica, una descripción de los rasgos genéricos del mundo contemplado como el escenario en que se da la experiencia humana.

Este sentido trágico no tiene que ver sólo con la presencia en el mundo del mal, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Hook prefería llevar este temperamento directamente al terreno ético, a cada elección particular, para recordar que “cada experiencia genuina de duda moral y perplejidad en que preguntamos ‘¿qué debería hacer?’ tiene lugar en una situación donde el bien está en conflicto con el bien”. Y da igual cómo resolvamos la oposición, pues siempre “se sacrificará algún bien; algún interés, cuyo anhelo inmediato de satisfacción puede ser tan intenso y auténtico como sus pares, será modificado, frustrado o incluso suprimido”. En definitiva,

cuando hay que elegir entre bienes que son complejos en su estructura y con consecuencias para el futuro, emerge con más claridad la cualidad trágica del dilema moral. Y cuando implica elecciones básicas sobre el amor, la amistad o las vocaciones, esta cualidad resulta desgarradora. La misma naturaleza del yo tal como se expresa en los hábitos, las disposiciones y el carácter queda hasta cierto punto alterada por todas estas decisiones.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> S. Hook, “Pragmatism and the Tragic Sense of Life” [1960], en *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom*, Prometheus, 70.

<sup>214</sup> S. Hook, “Pragmatism and the Tragic Sense of Life”, 78.

Para Dewey, tanto la acción moral como la reflexión ética se dan en un universo abierto y *en proceso*<sup>215</sup>, lo que sitúa a ambas en un contexto trágico, de libertad radical sin garantía de lograr la unificación y la experiencia consumatoria a la que aspira todo agente moral que se toma en serio los problemas que surgen en la situación en la que está inmerso.

Si, en el caso de los antiguos, la concepción trágica de la existencia iba unida a una concepción del mundo como un lugar ordenado y sometido a ley, esa misma concepción trágica de la existencia, en cambio, acompaña a la creencia pragmatista en un universo *en proceso*. De hecho, cuando Dewey discute los rasgos genéricos de toda experiencia lo hace convencido de que esos rasgos —la ruptura y la continuidad, el ritmo y la regularidad, el llegar a ser y el dejar de existir, las relaciones, la contingencia, la necesidad, el movimiento, la interrupción, la pertenencia y la relevancia<sup>216</sup>— lo son *también* del mundo. ¿Qué significa, entonces, decir que la acción moral se da un contexto trágico?

En primer lugar, que el mundo aparece como indiferente a mi acción. Somos *nosotros* quienes ponemos o añadimos un orden significativo a la realidad pero, en última instancia, no se puede estar seguro de que el resultado obtenido vaya a ser mejor. Ciertamente, el pragmatismo es meliorista y tiene fe en el futuro, pero al mismo tiempo carga sobre el ser humano una enorme responsabilidad, pues de su acción depende el progreso y la mejora de las condiciones de vida *en el presente*, que es el imperativo categórico de la actividad humana (a saber, “obra de manera que aumentes el significado de la experiencia presente”<sup>217</sup>). Sabiendo, eso sí, que la vida moral no acaba nunca, pues cada éxito genera una necesidad nueva. El progreso en la

---

<sup>215</sup> Cf. J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 13, 1925 / *MdIE* 72.

<sup>216</sup> Cf. J. S. Johnston, “The Dewey-Hutchins Debate: A Dispute over Moral Teleology”, 14.

<sup>217</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *MW* 14: 196, 1922 / *NHyC* 297.

civilización, cuando se da, aumenta la amplitud y complejidad de los problemas a tratar, y aumenta con ello la inestabilidad. Incluso en el mejor de los mundos humanos posibles habrá tragedia, puntualizaba Hook. En modo alguno, entonces, se puede decir que el progreso nos acerca a un objetivo final estable y sencillo, pues esto sólo podría conseguirse a costa de renunciar a desear o siendo indiferentes a la acción. La doctrina del fin perfecto e inalcanzable, dirá Dewey, no inspira sino que desespera y hay algo de ridículo o trágico en pensar que se puede inspirar a los hombres diciéndoles que lo que logren siempre será insignificante en comparación con lo que se habían propuesto hacer “y que toda satisfacción lograda propenderá siempre a convertirse en desengaño”. Y es que, en realidad,

no es el aspecto negativo de un resultado, ni su incapacidad para alcanzar la infinitud, lo que renueva el ánimo y la esperanza. El logro positivo, el enriquecimiento real del significado y las fuerzas, abre nuevos horizontes y fija nuevas tareas, crea nuevos objetivos y estimula nuevos esfuerzos.<sup>218</sup>

Siempre concebimos el bien que queremos, los resultados que aspiramos a alcanzar con nuestra acción en relación con necesidades existentes más que con anhelos infinitos. Por eso,

el conocimiento de lo que debemos hacer enseguida nunca puede venirnos de una meta infinita que acaso nos resulte vacía; sólo puede derivarse del estudio de las deficiencias, irregularidades y posibilidades de la situación real.<sup>219</sup>

El ser humano no puede dejar de actuar, es algo que está en su estructura y no es una convicción a la que llegue porque la razón le convenza de que puede lograr cualesquiera satisfacciones futuras. El hombre, insiste Dewey, “tiene resistencia, esperanza, curiosidad, disposición y amor a la acción”<sup>220</sup> no en virtud de haber pensado en

---

<sup>218</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 199, 1922 / NHyC 302.

<sup>219</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 199, 1922 / NHyC 302-303.

<sup>220</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 200, 1922 / NHyC 303.

ello sino porque es un ser vivo. Por eso, remataba Hook, la antropología pragmatista es meliorista, no optimista. Ciertamente, ve en los hombres el poder de mejorar o empeorar tanto a sí mismos como al mundo que les rodea. Pero, para el meliorista, reconocer este

conjunto de posibilidades trágicas es lo que alimenta su deseo de encontrar algún método de negociar los conflictos de valor mediante la inteligencia antes que la guerra o la fuerza bruta. Lo cual no es tan simple como suena. No hay sustituto para la inteligencia. Pero puede que la inteligencia no sea suficiente, ya sea por las limitaciones de nuestro conocimiento, por el alcance limitado de nuestros poderes de control o por la contumacia de nuestra voluntad.<sup>221</sup>

El reconocimiento de estas limitaciones, con todo, no invita al pragmatismo a derivar en determinismo. Todo lo contrario. Para Cornel West, de hecho, si la tradición pragmatista recupera el sentido de lo trágico es por intentar mantener vivo algún sentido de lo posible, bajo la conciencia de que *un sentido profundo del mal es lo que aviva la lucha por la justicia*<sup>222</sup>. Por lo dicho hasta aquí, entonces, debería entenderse la segunda nota que contiene la afirmación de que la acción ética se da en un contexto trágico. Y es que decir esto *no* equivale, ni mucho menos, a sostener que la acción moral es inevitable o determinada por tal o cual antecedente. Más bien, equivale a decir que es precaria y que nosotros la hacemos estable o, lo que es lo mismo, dominamos hasta cierto punto los elementos en que se da. Y esa es, justamente, la tarea humana fundamental de la que se encarga la política, a saber, poner las condiciones, crear las instituciones, discutir y aprobar las normas, reforzar la seguridad, acondicionar los espacios comunes, etc. para que la vida humana pueda desarrollarse en todas sus posibilidades. La acción moral, así, convoca la cooperación, la acción concertada y la política.

---

<sup>221</sup> S. Hook, "Pragmatism and the Tragic Sense of Life", 87-88.

<sup>222</sup> Cf. V. Colapietro, *Acción, sociabilidad y drama. Un retrato pragmatista del animal humano*, Edulp, La Plata, 2020, 126.



Todo ello, al fin, es una manera de mirar a los conflictos trágicos de la vida desde el enfoque de lo que Dewey llamó la *inteligencia creativa*, la convicción de que el pensamiento “tiene una función real aunque limitada, una función constructiva, creativa”, que poniendo en juego las ideas se producen consecuencias que no habrían sucedido en caso contrario y que, en esas condiciones, “el mundo será diferente a como habría sido si el pensamiento no hubiera intervenido”<sup>223</sup>. La inteligencia creativa busca que el mundo sea más razonable introduciendo en él valores deseables. Lo que pasa, inicialmente, por analizar en cada situación los bienes y deberes en conflicto para, seguidamente, incorporarlos a algún interés compartido que se acepte porque las alternativas son peores. Es una lógica “que no predica soluciones sino que explora las sugerencias que emergen del análisis de los problemas”. Si algún imperativo la preside es el de “investigar, razonar juntos, buscar en cada crisis los dispositivos creativos y los inventos que no sólo harán la vida más plena sino la tragedia más llevadera”<sup>224</sup>.

Esta inteligencia, pertinente en los problemas sociales, se aplica también a la vida moral. En ella, vivimos una serie de situaciones predecibles, pues nos las apañamos con hábitos que hacen de nuestra vida algo relativamente estable. Otras veces, en cambio, “nos hallamos en una situación problemática (precaria). Esta puede ir desde lo trivialmente problemático (qué preparo para cenar) a lo que enormemente problemático (cómo resolver el problema de Oriente Medio)”<sup>225</sup>. Al vernos en una situación así, investigamos para intentar reconstruir la situación precaria y transformarla en una en la que el problema quede resuelto y de lugar a una experiencia consumatoria. En dicha investigación, comenta Myers, valoramos los hechos a la luz de los valores que entendemos relevantes, pues queremos “descubrir

---

<sup>223</sup> J. Dewey, “The Development of American Pragmatism”, *LW* 2: 13, 1925 / *MdIE* 72.

<sup>224</sup> S. Hook, “Pragmatism and the Tragic Sense of Life”, 84-85.

<sup>225</sup> W. Myers, “John Dewey: Ethics as Precarious and Stable”, *SAAP Conference*, 38th Annual Meeting, Eastern Washington University, 10-12 marzo 2011.

las condiciones en las que se dan estos valores para poder manejarlos mejor, quizá prolongarlos”. Este proceso profundiza el significado de nuestra experiencia. Pero seguir lo debido, lo virtuoso o lo útil no es lo que nos asegura haber hecho bien. “Lo ‘correcto’ es aquello que reconstruye la situación [que pasa] de ser moralmente problemática a ser consumatoria, esto es, una en la que la interacción entre lo precario y lo estable resulte genere satisfacción”<sup>226</sup>. Una satisfacción tenida, sentida, que en Dewey proviene de una elección entendida como búsqueda de integración, unificación o armonización. Tal como explicó en *Naturaleza humana y conducta*,

se hace la elección tan pronto como un hábito o una combinación de elementos de hábitos e impulsos encuentra un camino francamente abierto; en ese momento se libera la energía, la mente se organiza y se unifica. Mientras la deliberación imagine escollos y bancos de arena o vendavales peligrosos en la ruta de un viaje en proyecto, continuará trabajando; pero, cuando los diversos factores en acción se unen armoniosamente, cuando la imaginación no encuentra estorbos molestos, cuando se contempla un cuadro de mares abiertos, velas desplegadas y vientos favorables, el viaje se emprende definitivamente. Esta orientación decisiva de la acción constituye la elección.<sup>227</sup>

La deliberación, abunda Caspary, concluye en una elección y en una resolución que puede adoptar la forma de descubrimiento, de transformación de uno mismo, de innovación y unificación. Será arbitraria cuando un único impulso se impone al resto de consideraciones. Pero, en cambio, la elección es razonable

cuando nos induce a actuar con sensatez, es decir, con consideración a los derechos de cada uno de los hábitos e impulsos antagónicos. Esto implica, naturalmente, la presencia de un objeto que, abarcándolos a todos, coordine, organice y haga funcionar a cada uno de los factores

---

<sup>226</sup> W. Myers, “John Dewey: Ethics as Precarious and Stable”.

<sup>227</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 134, 1922 / NHyC 209.

de la situación que dio origen a la pugna, la suspensión y la deliberación.<sup>228</sup>

Por esta razón, una decisión moral razonable no sería sólo aquella que logra la unidad en uno mismo sino también aquella que produce resultados armónicos en la situación y *en el mundo*. La posibilidad de llegar a este tipo de resolución creativa no implica que con ello se evite hacer daño o renunciar a alguna buena acción<sup>229</sup>. En el famoso caso de Sartre en el cual un estudiante, durante la II Guerra Mundial, debe decidir entre quedarse a cuidar de su madre o unirse a las fuerzas de la Francia Libre en el exilio, podría suceder que, quedándose en casa, no llegara a atender todas las necesidades de su madre o que, incluso uniéndose a la resistencia, no lograra todo lo que podría conseguir siendo combatiente. Pero, aunque importante, la necesidad de unificación no tiene por qué limitarse a la situación inmediatamente presente.

El estudiante puede imaginarse a sí mismo después de la guerra, por ejemplo, uniéndose a un movimiento por la paz, la justicia social o la revolución con el fin de prevenir guerras futuras, de modo que otros hijos no se sientan forzados a la elección a la que él se enfrenta ahora. Quizá le parece que unirse a la resistencia no es sólo luchar contra los nazis sino unirse también a una batalla por dar forma a la sociedad posterior a la guerra. Este horizonte de tiempo expandido permite la unificación en el curso de su vida, algo que no es posible en el momento inmediato.<sup>230</sup>

Lo cual es congruente con lo que decía Dewey en la *Ética* de 1932 respecto a la continuidad en la acción que dan los hábitos.

---

<sup>228</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14: 135, 1922 / NHyC 211.

<sup>229</sup> Cf. J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 189, 1932 / TdlVM 56.

<sup>230</sup> W. Caspary, "Dewey and Sartre on Ethical Decisions: Dramatic Rehearsal Versus Radical Choice", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42/3 (2006), 379.

Cuando se quebranta la costumbre, lo único que puede concatenar la sucesión de diversos actos es un propósito común existente en actos separados [...]. Cuando más incluya el objetivo en cuestión, más amplia será la unificación que se logre. Los fines extensivos pueden conectar entre sí actos realizados durante largos períodos de años.<sup>231</sup>

De esta forma, temporalmente extensa, la acción moral que logra una razonable armonía entre lo precario y estable es, *también*, un modo de dar forma a un mundo en el que la presencia del mal y la desgracia no desaliente de buscar su reconstrucción y mejora.

---

<sup>231</sup> Cf. J. Dewey y J. Tufts, *Ethics*, LW 7: 185, 1932 / *TdlVM* 50.

## Conclusiones

En esta investigación doctoral se ha acudido a dos representantes egregios del pragmatismo clásico para ilustrar la importancia que, en esta tradición intelectual, se da a la experiencia humana como punto de partida para la investigación y la conducta ética y, también y más importante si cabe, *como punto de llegada*. Lo que es conocido, dirá Peirce, lo es en la medida que puede concebirse en términos de consecuencias en la conducta del investigador. Lo bueno y lo deseable, dirá Dewey, lo es en la medida que es así juzgado tras examinar una situación concreta en la que se está y proyectar los medios con que alcanzarlo.

Probar esta tesis me llevó, primeramente, a dilucidar la riqueza de la concepción peirceana de la verdad en sus facetas básicas de expresión y comportamiento práctico encarnado. Me ha movido a ello la convicción de que en el pensamiento de Peirce se esconden claves de un valor inmenso para una comprensión no reduccionista de la importancia de la verdad para una conducta realmente libre. Con este objetivo, se ha procurado destacar su visión de la verdad como el fin natural de toda investigación y presentar la indisoluble unión de la búsqueda de la verdad con un modo de vida concreto, el de la ciencia. Para comprender más a fondo en qué consiste esta verdad se exploraron distintas áreas del pensamiento peirceano, se sintetizaron sus principales tesis y se examinó su concepción de la verdad a través de la discusión con diversos intérpretes. Según Peirce, el investigador se pone a buscar la verdad tras descubrir y admirarse ante el carácter razonable de la realidad. La naturaleza embrionaria de ese descubrimiento le lleva a adoptar la forma de vida científica, donde el cultivo de esa admiración —a través de la investigación, la experimentación, el contraste empírico y la discusión— es una práctica casi obligada. Así, puede decirse, la vida científica conlleva

una serie de actitudes que se convierten en exigencias éticas para el investigador y, en general, para todo aquel que quiera comprender adecuadamente el mundo y el sentido de su propia acción en él.

El primer capítulo giraba en torno a cuestiones epistemológicas. Allí se explicaba que el conocimiento es interpretación, pero una interpretación que no está desvinculada del resto de la vida del intérprete y que se convierte en conocimiento auténtico cuando adquiere un estatus estable dentro del cuerpo de creencias de alguien, cuando no es dudado. Ciertamente, estas interpretaciones pueden venir *impuestas* desde centros de poder o por el mismo sujeto y Peirce no niega esta posibilidad. Pero su filosofía es fundamentalmente realista. Afirma la capacidad del ser humano de llegar a interpretaciones generales y compartidas mediante un método que pliega cada interpretación al orden de la naturaleza.

Por ello, y gracias a la novedosa introducción de la noción de interpretante, Peirce alcanza a ver que el conocimiento más alto se da en una interpretación que sea *comprensión*, es decir, en una interpretación que sea fruto de una actividad del intelecto que aúna la observación atenta de algo exterior y un significado interiorizado o ganado gracias a la reflexión y la experimentación de lo observado. En la investigación, lo que se busca es, ante todo, un estado satisfactorio de creencia, pero inmediatamente después de que la conclusión alcanzada es creída, le siguen una serie de actos que deliberada y reflexivamente van creando la concepción de la verdad real sobre un asunto, dando a la verdad un significado encarnado en acciones, en una vida concreta. En este sentido, si la investigación —que demanda interés e implicación por parte del sujeto— se lleva a cabo de un modo responsable, eso garantiza que se adquiriría alguna creencia formada a partir del aprendizaje de la reacción del mundo.

Ahora bien, esta comprensión no puede surgir instantáneamente en el mismo acto de conocer, sino que necesita una historia, un diálogo anterior con el mundo traducido en un modo habitual de tratar con él. En algunas ocasiones —como es el caso de los valores morales— hará falta una mayor cantidad de experiencia previa

elemental o *colateral*, mientras que en otros casos —como el de las hipótesis de la ciencia natural— será necesaria una experiencia previa más refinada o *científica*, que sirva para contrastar las nuevas hipótesis sugeridas o los acontecimientos inesperados encontrados. En todo caso, el punto de partida del conocimiento y la actividad investigadora es siempre la experiencia comprendida desde una base informada de creencias, más o menos conscientes, sobre el fondo de las cuales se contrasta la nueva evidencia o la experiencia sorprendente, buscando una hipótesis inicial que dé cuenta provisionalmente de su sentido.

Esta hipótesis primera, desde cierto punto de vista, podría considerarse cargada de creencias, presupuestos y la perspectiva particular de aquel que la formula. No obstante, para Peirce, el conocimiento nunca es una actividad individual, sino pública, abierta a la corrección por parte de los demás y de la experiencia. Las hipótesis iniciales *abducidas* pueden ser débiles, pero son la garantía de que ha habido una actividad creativa en la adquisición del conocimiento y, por tanto, son nuestro único acceso a la verdad.

Según el pragmatismo de Peirce, la verdad es la propiedad de aquella hipótesis que presenta algún aspecto del hecho u objeto al que está unida y que es tal que ninguna persona que la creyera se encontraría con una experiencia contraria a dicha hipótesis. La hipótesis verdadera es un signo o una representación que muestra sus objetos bajo un aspecto —el de su realidad— y que, para transmitir una información significativa, el investigador debe forjar, incorporar y expresar en su vida. A este respecto, se expuso la teoría icónica de la verdad como una propuesta que da cuenta del efectivo crecimiento que puede darse a partir de hipótesis verdaderas. En efecto, una hipótesis puede ser verdadera, pero su verdad nunca capta *toda* la realidad de los fenómenos, objetos o hechos que expresa. Por eso admite desarrollo histórico y, también por eso, una hipótesis verdadera sigue siendo signo, esto es, continúa mediando y no *termina* el conocimiento sino, al contrario, propicia que este siga creciendo.

Proponer que la verdad se presente a sí misma como una cualidad icónica es exigir la intervención de aquellos que la usan, dado que el icono es un signo que por sí mismo no transmite ninguna información hasta que no es incorporado en un signo más grande, es decir, hasta que no se especifica los objetos a los que se refiere y las convenciones que dictaminan su uso. En este punto entra la actividad humana y ciertamente, con ello, también se introduce la diversidad de perspectivas pero, lejos de instaurar el relativismo, lo que esta concepción sostiene es la necesidad que la verdad tiene de ser interpelada y experimentada para poder ser creída de un modo razonable.

La hipótesis verdadera, en este sentido, aporta una *comprensión* de la realidad que exige la actividad del hablante para ser aprehendida. La misma naturaleza de la verdad se manifiesta por sus frutos, por su capacidad de controlar la conducta del hablante y dirigir su búsqueda de una manera metódica y *ordenada*. Peirce es particularmente insistente cuando sostiene que quien desea aprender la verdad no puede satisfacerse con cualquier manera de buscarla. Que todas las formas particulares de acceso a la verdad sean válidas no significa que valgan lo mismo. El que busca la verdad sólo puede conformarse con un método para buscarla que se pliegue a la realidad y deje abierta la posibilidad de que el comportamiento a la hora de creer la verdad sea consciente y capaz de generalizarse.

*Una primera conclusión de esta investigación doctoral, por tanto, sería de carácter epistemológico y vendría a decir que la verdad en la filosofía de Peirce no es tanto una noción abstracta, como un concepto vivo —presente en nuestro pensamiento y prácticas comunicativas— y activo, que demanda la actividad del sujeto. Afirmar que algo es verdadero supone creerlo, y para creerlo hace falta investigarlo, experimentarlo y tratar con aquello de lo que se habla, esto es, comprobar su verdad en la práctica efectiva.*

El segundo capítulo era más antropológico y comenzaba con la afirmación de que, en Peirce, no hay una noción nueva de verdad sino, más bien, una concepción que parte de lo que habitualmente



entendemos por verdad y busca hacer comprensible su búsqueda. Esta es la perspectiva desde la que Peirce investiga qué es buscar la verdad y cómo puede llevarse a cabo dicha actividad de forma *general*. Es, también, la que explica su interés por indagar en la lógica presente en el método científico y la investigación empírica, donde se busca contrastar las hipótesis mirando sus resultados y su encaje en la experiencia, que es siempre experiencia colectiva. Para Peirce no revestía un interés especial conocer el método por el que un individuo o una sociedad llega a una conclusión. Era mucho más importante conocer la lógica formal y la metodología por la que se llegaría a la verdad *desde cualquier punto*. Y por razones eminentemente prácticas. De hecho, si Peirce estudia los principios generales que dirigen el razonamiento es con la intención expresa de facilitar una herramienta que ayude al ser humano en las situaciones nuevas o imprevistas donde no sabe qué pensar y, por tanto, cómo actuar.

Hay una actitud de fondo basada en comparar cada idea con sus resultados experimentales y en aprobar las conclusiones de cada razonamiento bien hecho como generalmente válidas que está presente no sólo en la ciencia, sino en distintas facetas de la vida donde *también* hay búsqueda de la verdad. En ese sentido, la ciencia no es una actividad desgajada del resto de la vida humana. Más aún, si el hombre es signo, una realidad en crecimiento —nunca es todo lo que puede ser, nunca se conoce ni es conocido del todo por el resto—, resulta claro que una de las actividades que le hacen crecer es precisamente la investigación, la búsqueda de la verdad, en tanto que con ello despliega una de las dimensiones fundamentales de su ser, la libertad, que proviene de conocer y apropiarse del sentido de las cosas y de uno mismo. El despliegue de la racionalidad que hay en toda búsqueda de la verdad es el mismo en ciencia y en la investigación cotidiana, porque siempre hay modos mejores de hacer las cosas y de conocer el mundo que nos rodea (por eso Peirce rechaza la intuición de un modo tan tajante, porque la comprensión no está dada, sino que es sucesiva). Este despliegue es, además, esencialmente *personal*, pues lo que se intenta encontrar es una verdad que se pueda *expresar*. Por así decirlo, la verdad implica a la persona entera debido a la

continuidad entre sentimiento, conducta y pensamiento que conlleva su búsqueda. En efecto, la sorpresa original ante el carácter razonable de la realidad suscita inmediatamente un sentimiento de adhesión, alimenta la actitud de buscar la verdad y despierta la madurez para expresarla en la conducta razonable.

De manera subsidiaria, la búsqueda de la verdad real sobre cada cuestión que hay en la actividad científica produce otros fines — consenso, coherencia entre hipótesis, satisfacción de objetivos— que son recogidos por las distintas teorías de la verdad y, por tanto, inevitablemente incorporados en la concepción de Peirce. Esto explica por qué la concepción peirceana de la verdad “unifica” las distintas teorías de la verdad, pues expresa los distintos matices o prismas con que puede mirarse a la relación veritativa. Al discutir las interpretaciones que algunos autores han ofrecido sobre la noción peirceana de verdad salieron a la superficie varios temas relacionados, como la naturaleza de la causación final y la dificultad de establecer si la verdad es un objetivo de la investigación o algo que sólo es alcanzable en forma de objetivos más próximos y accesibles. Todo ello no servía más que para reafirmar que en Peirce no hay realmente ninguna noción nueva de la verdad, sino más bien un intento de comprensión de las actividades en las que la buscamos y expresamos. Así, por ejemplo, tanto Misak —desde el verificacionismo— como Hookway —desde una posición cercana al funcionalismo—, no buscan adscribir a Peirce un tipo de teoría específica acerca de la verdad, sino ayudar con sus propuestas a entender qué decimos y qué esperamos de los enunciados verdaderos.

La búsqueda de la verdad es algo que se lleva a cabo de la mejor manera en comunidad y con una metodología específica. Además, es una actividad que surge del asombro. El investigador genuino, según Peirce, es aquel que, asaltado por el carácter inteligible de la realidad, pone toda su persona en el empeño de comprender y ayudar a desarrollar la razonabilidad que percibe en el Universo, y lo hace mediante la forja y expresión de la verdad, intentando en su vida y en sus distintas actividades que la verdad sea un elemento activo del

mundo de la experiencia. Por tanto, es este descubrimiento espontáneo del carácter razonable del Universo el que le señala al investigador lo admirable y deseable que tiene la tarea de averiguar la verdad. De esta manera, encontrar la verdad real se convierte en un fin de la conducta por el que se siente tan atraído como poseído y que le lleva a esforzarse por extender el carácter razonable de lo real a toda la experiencia. Unas veces, su esfuerzo consistirá simplemente en descubrirlo pero, en muchas otras ocasiones, su tarea será más bien *crearlo*, ocupándose él mismo de que las realidades humanas a su alcance —incluso su propia persona— sean razonables.

*Por tanto, una segunda conclusión de esta investigación doctoral, de tipo antropológico, vendría a subrayar que el método científico es connatural al ser humano. La continuidad en la búsqueda de la verdad que hay en las distintas actividades del ser humano se debe al dinamismo que posee la realidad y a su capacidad de sorprender, que va mucho más allá del campo de la investigación científica.*

Cuando este descubrimiento es cultivado de un modo constante, inevitablemente lleva a alterar la conducta y, por tanto, implica toda una serie de consideraciones éticas que se abordan en el tercer capítulo. Tras detallar el lugar de la ética en la clasificación de las ciencias según Peirce, el núcleo de este capítulo está en la distinción entre dos planos distintos de la ética como ciencia que aparecen en la obra peirceana. Por una parte, a la ética le concierne el estudio de las características y la definición del comportamiento razonable, es decir, de toda aquella conducta que manifiesta el ideal de la razonabilidad. Por otra parte, teniendo que ver primordialmente con la acción, la ética adquiere su estatuto científico sólo cuando reconoce su dependencia, por un lado, de la estética (que le suministra el fin general al que deben aspirar todas las acciones y al que la conducta debe vincularse con la intensidad de un sentimiento) y, por otro lado, de la lógica (que proporciona los instrumentos intelectuales generales para examinar la conducta y dirigirla de un modo deliberado y habitual hacia dicho fin).

La relación de la ética con la estética alcanza su mayor grado de unidad cuando se observa que sólo mediante la conducta verdaderamente libre —esto es, con la conducta razonable, dominada por uno mismo— se es capaz de reconocer cada vez con más facilidad el sentido de toda realidad. La relación de la ética con la lógica presenta dos aspectos básicos. Por un lado, empleando las categorías peirceanas, puede decirse que la lógica es un peculiar tipo de *mediación* entre la ética y la estética. Esto significa que sólo mediante una conducta “lógica” —revisada y aprobada o rechazada mediante un razonamiento generalmente aceptable por todos— se es capaz de reconocer el fin estético. Así también, la lógica es denominada por Peirce la “ética del intelecto”, porque se encarga no sólo de mediar en la conducta que quiere aspirar al ideal, sino también de dar el visto bueno o desechar aquellos modos habituales de pensar según contribuyan o no al fin de la conducta. Viceversa, hay también una influencia de la ética sobre la lógica por el lado de la generalidad. Una conducta, para ser buena, debe poder proponerse a todo el mundo dado que, si es realmente buena, cualquiera que la adoptara contribuiría a hacer de la realidad algo más razonable. El pensamiento, como forma de conducta, también debe tener este tipo de generalidad y por eso la lógica es social.

En definitiva, la búsqueda y producción de la verdad es aquello con lo que los seres humanos contribuimos a la creación del Universo, al despliegue de su significado completo. Se trata de una tarea tan bella como ardua —dotada de un innegable componente meliorista y perfectivo—, que lleva a mejorar la realidad que esté a nuestro alcance, a corregir el comportamiento que no esté de acuerdo con la disposición general a buscar la verdad y, en general, a implicar a toda la persona en ese empeño.

*Por todo ello, una tercera conclusión de esta investigación doctoral tendría que ver con la ética y se resumiría en que, en el pragmatismo peirceano, la conducta moralmente valiosa —aquella que está libremente orientada hacia la realización de un fin admirable— no repercute solamente en el agente y en el buen*

*funcionamiento de la sociedad, sino que tiene una importancia cosmológica que le otorga su deseabilidad última.*

A partir del cuarto capítulo, quise ampliar la perspectiva explorada en los tres primeros para mostrar que el pragmatismo es mucho más que una teoría del conocimiento anclada en la experiencia y que busca dar razonabilidad concreta a la experiencia. A este respecto, se propuso encuadrar al pragmatismo como una filosofía típica de la Ilustración madura en su adscripción al falibilismo y experimentalismo que, como hija de la Modernidad, tiene en la afirmación de la vida corriente su horizonte de partida y también su fuente de valor y normatividad. Precisamente por su anclaje en la vida ordinaria, el pragmatismo es, también, una filosofía que invita a ir *más allá de la filosofía*, estudiando sus problemas en términos de prácticas y hábitos de acción y, también, adentrándose en otras áreas del conocimiento y la cultura para influir mejor en la existencia personal y social. Una de las consecuencias de este modo de entender la filosofía es que su validez ya no puede venir de la teoría —como es el caso cuando se juzga una doctrina de pensamiento si porta dentro de sí una epistemología coherente— ni de ningún argumento desligado de las preocupaciones de los hombres. La validez del pragmatismo, en todo caso, se prueba en la práctica, incorporando sus sugerencias a la vida del sujeto, con el riesgo que ello conlleva de que la experiencia personal no valide este modo de pensar.

A continuación, en el quinto capítulo, expusimos el pensamiento de John Dewey caracterizando su filosofía como una forma de pensar “situada”, atenta al contexto social —en su caso, el desarrollo de la democracia estadounidense en el tránsito del siglo XIX al XX— y deseosa de ofrecer comprensión de las circunstancias y propuestas de mejora de las mismas. El énfasis deweyano en lo social es coherente con su idea de lo que es el ser humano, pues para Dewey no hay seres humanos en abstracto sino, más bien, personas cuya constitución depende en gran medida de la circunstancia sociohistórica. Un modo de hacerse cargo de esta circunstancia es con el pensamiento. Y, en una suerte de demostración de la unidad de pensamiento y vida a la

que aspira el pragmatismo, deduje un cierto modo de vivir en sociedad y entre personas a partir de los rasgos a los que debería aspirar la filosofía según Dewey. La *via media* enseña el valor de la moderación, de atender a y aprender de la perspectiva de los demás. La continuidad entre distintos tipos de investigación desaconseja abordar los problemas comunes que nos afectan desde el prisma unilateral del especialista y sí buscar la comunicación de problemas y resultados a la altura del hombre medio. Por último, el meliorismo anima a buscar el saber más por amor al mundo y a la circunstancia que por el saber mismo.

*Una cuarta conclusión de esta investigación tiene que ver, justamente, con este aspecto meliorista. El pragmatismo no niega la presencia del mal, la contingencia de todo aquello que disfrutamos como valioso ni las deficiencias inevitables de todo orden social y político. Pero anima a creer que es el amor a este mundo, en su belleza y en su precariedad, lo que más impulsa el deseo de mejorarlo y actualizar sus posibilidades latentes.*

Lo cual nos condujo, en los capítulos sexto y séptimo, a analizar con profundidad la ética de Dewey y la reconstrucción de la experiencia que está por debajo de dicha filosofía moral. El motivo de ello es que no se puede ser meliorista sin que a este espíritu le acompañe una determinada forma de ser, un cierto carácter compuesto de hábitos, entre los que destaca la disposición a razonar o deliberar con imaginación, sentido narrativo, implicación emocional y creatividad cuando nos encontramos ante dilemas y situaciones problemáticas.

Para exponer la reconstrucción de la experiencia planteada por Dewey tuvimos que desgranar su estructura básica. Esto supuso destacar, en primer lugar, que la experiencia humana ocurre dentro de la naturaleza y es un proceso o transacción que contiene diversos niveles de transacción, desde lo físico-químico a lo psico-físico y lo mental. Después, nos movió a señalar que en toda experiencia humana hay una larga historia de trato con el mundo y, por tanto, no cabe ignorar la influencia de la sociedad y la época tanto en el flujo de la

experiencia personal como en la capacidad para dirigirla y aprender de ella. Hoy en día —escribía Dewey en 1920— *la experiencia que tenemos de la experiencia* viene condicionada tanto por la psicología basada en la biología como por la organización democrática y constitucional de las sociedades. Por último, vimos que la experiencia contiene las distintas situaciones que vive el sujeto y que en ello consiste su integridad exclusiva: sobre el trasfondo de esta experiencia *general*, se tienen experiencias *particulares* que destacan por su unicidad o, en términos de Dewey, por su aspecto cualitativo. A este respecto, dedicamos un largo tramo a dilucidar qué es la inmediatez cualitativa para resaltar que la cualidad se da inmediatamente en la vida cotidiana, cualifica lo existente y se experimenta a través del modo en que el ser humano se relaciona con el mundo (es decir, actuando, pensando y sintiendo). Y concluí esta parte afirmando que, para Dewey, cuando hay experiencias genuinas, la persona vive un *surplus* o exceso de realidad —algo que se da de modo paradigmático en la experiencia estética— que es lo que autoriza a Dewey a indicar que toda experiencia lo es por la cualidad que la identifica.

En el caso de la experiencia *moral*, su cualidad específica es que demanda hacer algo. Qué sea lo que demanda lo determina la situación más que el sujeto, un ejemplo más del modo “externalista” y casi despersonalizado en que Dewey quería abordar la ética. El “casi” lo decimos porque la de Dewey es una ética que no recomienda acciones concretas o un elenco de virtudes a adquirir al margen de lo que exige la situación. Pero sí emplaza a adquirir ciertos hábitos con que estabilizar el encuentro con una situación que se presenta dudosa, incierta y problemática —en ese sentido, exhibe un rasgo de la realidad como es la precariedad— así como a ejercer la deliberación moral de un modo concreto —con imaginación, en perspectiva de primera persona, revisando principios generales, etc. La normatividad de la ética deweyana, decíamos allí, brota naturalmente de la interacción y de la pertenencia a una sociedad que nos recomienda cómo actuar a través de los principios generales de la tradición. Pero dicha normatividad resulta mucho más imperativa después del análisis de la situación y, también, de los principios generales y de la sabiduría

heredada, que Dewey no insta a rechazar sino a valorar inteligentemente. En la parte dedicada la ética normativa deweyana, discutimos cómo se descubre *lo deseable* y también la difícil relación entre fines y medios. A la hora de animar a la acción, Dewey recomienda no desligar fines y medios y esto puede ser problemático cuando pensamos cómo lograr lo que queremos, pues se corre el riesgo de esencializar los medios, esto es, lo que parece secundario o accesorio. ¿Querer los medios es lo mismo que querer el fin? Planteada así, en realidad, la pregunta confunde y desvía la atención de aquello que Dewey quería señalar y es que, en las elecciones que hacemos, las personas optamos por direcciones, procesos, tipos de comportamiento *precisamente porque nos importa la clase de persona en que nos convertimos, que es algo que también entra en la deliberación moral*. Ahora bien, si bien ninguna persona es enteramente moldeable a su antojo, lo cierto es que descubrimos quiénes queremos ser, en parte, gracias al efecto que tienen en nosotros determinadas rutinas, acciones, hábitos y elecciones. Es, entonces, la interrelación entre fines y medios lo que hace que, ambos, puedan reformarse mutuamente.

*Una quinta conclusión de esta investigación tiene que ver con la experiencia moral, y afirma que la ética, en clave pragmatista, puede entenderse como el hábito de tomar en serio la vida presente, atendiendo a los medios que esta vida ofrece para lograr la mejora personal, lo que incluye, también, la reforma del entorno. De esta forma, la ética y la filosofía social quedan, de nuevo, esposadas bajo el espíritu meliorista, la aspiración a que el mal real que hay en el mundo y en nuestras vidas no impida la acción humana ni la posibilidad de mejorar nuestras condiciones y a nosotros mismos.*

Este es, como hemos dicho en más de un lugar de esta investigación doctoral, el humanismo pragmático, un humanismo experiencial desde el cual se propone a las personas de nuestro tiempo un método —y, también, una forma deseable de ser— para investigar la realidad, formar creencias resistentes y forjar un carácter flexible y atento a las posibilidades de crecimiento humano.



## Bibliografía

La bibliografía que se presenta a continuación está dividida en tres apartados. En el primero se indican las fuentes utilizadas de los escritos de C. S. Peirce, indicando cuando es posible la fecha original de los textos entre corchetes. En el segundo, se indican las fuentes utilizadas de los escritos de J. Dewey, indicando cuando es posible la fecha original de los textos entre corchetes. En el tercer apartado figuran por orden alfabético los libros y artículos de otros autores citados explícitamente a lo largo de esta investigación doctoral. En el caso de fuentes electrónicas, la indicación entre corchetes de su procedencia *online* se ha hecho después de comprobar que siguen disponibles a fecha de octubre de 2022. No se incluye la bibliografía adicional consultada pero no citada.

### 1. Escritos de Peirce

*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, eds. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958.

*The Charles S. Peirce Papers*, edición en microfilm, Harvard University Library, Photographic Service, Cambridge, 1966.

*Contributions to "The Nation"*, vols. 1-4, eds. K. L. Ketner y J. E. Cook, Texas Tech Press, Lubbock, 1975-1979.

*The New Elements of Mathematics*, vols. 1-4, ed. C. Eisele, Mouton, La Haya, 1976.

*Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. C. S. Hardwick, Indiana University Press, Bloomington, 1977.

*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols.1-8, eds. M. Fisch et al., Indiana University Press, Bloomington, 1982-.

*Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, vols. 1-2, ed. C. Eisele, Mouton, Berlín, 1985.

*Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, ed. J. Hoopes, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991.

*The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, eds. N. Houser et al., Indiana University Press, Bloomington, 1992-98.

*Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Peirce, C. S. (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little & Brown, Boston, 1883.

Baldwin, J. M. (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology [1901-1902]*, Smith, Gloucester, 1960, vols. I-II.

*Lecciones sobre el pragmatismo [1903]*, ed. D. Negro, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1978.

*El hombre, un signo*, ed. José Vericat, Crítica, Barcelona, 1988.

*Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios [1908]*, ed. S. Barrena, Cuadernos de Anuario Filosófico, 34 (1996).

*La lógica considerada como semiótica [1902]*, ed. S. Barrena, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

## **2. Escritos de Dewey**

*The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, 37 vols., ed. J. A. Boydston Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969- 1991.

*The Political Writings*, eds. D. Winger e I. Shapiro, Hackett, Indiana, 1993.

- The Essential Dewey*, vols. 1-2, eds. L. Hickman y T. Alexander, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- John Dewey, *La experiencia y la naturaleza* [1925], FCE, México, 1948.
- John Dewey, “Autobiografía filosófica” [1930], en *Filosofía en América, volumen 1: John Dewey en sus noventa años*, ed. A. Sánchez Reulet, Unión Panamericana, México, 1949, 15-29.
- John Dewey, *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción* [1929], FCE, México, 1952.
- John Dewey, *El hombre y sus problemas* [1946], Paidós, Buenos Aires, 1961.
- John Dewey, *Libertad y cultura* [1939], UTEHA, México, 1965.
- John Dewey, *Teoría de la vida moral* [1932], Herrero, México, 1965 (traducción de la segunda parte de *Ethics*).
- John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía* [1920], Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- John Dewey, *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación* [1915], Morata, Madrid, 1995.
- John Dewey, *Liberalismo y acción social y otros ensayos* [1935], Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.
- John Dewey, *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, ed. A. M. Faerna, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- John Dewey, *Experiencia y educación* [1938], Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- John Dewey, *Una fe común* [1934], Losada, Buenos Aires, 2005.
- John Dewey, *Cómo pensamos: nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo* [1910], Paidós, Barcelona, 2007.
- John Dewey, *El arte como experiencia* [1934], Paidós, Barcelona, 2008.
- John Dewey, *Teoría de la valoración* [1939], Siruela, Madrid, 2008.

John Dewey, *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social* [1922], FCE, México, 2014.

John Dewey, *Lógica: teoría de la investigación* [1938], Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2022.

### 3. Bibliografía secundaria

Aboulafia, M., voz “George Herbert Mead”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online].

Aldrich, V., “John Dewey's Use of Language”, *The Journal of Philosophy*, 41/10 (1944), 261-271.

Alexander, T., *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling*, State University of New York Press, Albany, 1987.

———, “Dewey's Denotative-Empirical Method: A Thread Through the Labyrinth”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 18/3 (2004), 248-256.

Altshuler, B., “Peirce's Theory of Truth and His Early Idealism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16/2 (1980), 118-140.

———, “Peirce's Theory of Truth and the Revolt Against Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18/1 (1982), 34-56.

Alvira, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

——— “La pasión de jugar”, *Humanitas*, 6 (1997), 238-245.

Anderson, E., “Dewey's Moral Philosophy”, en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online].

- Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, tomo II.
- Aquino, T. de, *Suma Teológica* [1266-1273] (BAC, Madrid, 1988-1994).
- Arenas, L., Castillo, R. del y Faerna, A. M (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2018.
- Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. J. (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001.
- Aristóteles, *De Anima*, Gredos, Madrid, 1978.
- *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Athie, R. (ed.), *La Universidad en la encrucijada*, Ediciones F. M., Guadalajara, México, 2000
- Ayer, A. J., *The Origins of Pragmatism*, Macmillan, Londres, 1968.
- Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2ª edición, 2000.
- Ballesteros, J. C. (dir.), *Introducción a la filosofía*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2007.
- Barnes, J., *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Barrena, S., “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].
- , *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2003.
- , “La creatividad en Charles S. Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 112-120.
- , *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007.
- , “El pragmatismo”, *Factótum. Revista de Filosofía*, 12 (2014), 1-18.

- , *Pragmatismo y educación: Charles S. Peirce y John Dewey en las aulas*, Machado, Madrid, 2015.
- Becker, L. y Becker, C. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York, 1992.
- Benhabib, S. y N. Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein*, Mit Press, Cambridge, 2004.
- Bergmann, G., *Logic and Reality*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964.
- Berlin, I., *Las raíces del romanticismo* [1965], Taurus, Barcelona, 2015.
- Bernstein, R. J., “John Dewey’s Metaphysics of Experience”, *The Journal of Philosophy*, 58/1 (1961), 5-14.
- (ed.), *Perspectives on Peirce: Critical Essays on Charles Sanders Peirce*, Yale University Press, New Haven, 1965.
- , *Praxis y acción*, Alianza, Madrid, 1979.
- , “The Resurgence of Pragmatism”, *Social Research*, 59/4 (1992), 813-840.
- , voz “Dewey, John (1859-1952)”, en D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy. 2nd edition*, Thomson Gale, Detroit, 2006, vol. 3, 43-50.
- , *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Barcelona, 2007.
- , “The New Pragmatists”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 28/2 (2007), 3-38.
- , *Filosofía y democracia: John Dewey*, Herder, Barcelona, 2010.
- , *El giro pragmático*, Anthropos, Barcelona, 2013.
- Beuchot, M., *Estudios sobre Peirce y la escolástica*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 150 (2002).
- Bellah, R. *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley, 1996.

- Beltrán, O. H. et. al. (eds.), *Contemplata aliis tradere: miscelánea homenaje al profesor Juan R. Courrèges en su 75º aniversario*, Dunken, Buenos Aires, 2007.
- Blackburn, S., *La verdad. Una guía para perplejos*, Crítica, Barcelona, 2006.
- Blesa, T. (ed.), *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1999, vol. III.
- Bodde, E. R., “The Fascist and the Democrat: Crisis of the Political in Dewey and Schmitt”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 55/3 (2019), 228-253.
- Boero, H., “Acto humano y abducción: Tomás de Aquino y C. S. Peirce”, Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 17.I.2008 [online].
- , “Tras la cima plateada: algunas claves de la ética de Charles S. Peirce”, V Jornadas Peirce en Argentina, 23-23 agosto 2012 [online].
- Boghossian, P., *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo* Alianza, Madrid, 2009.
- Boisvert, R., *John Dewey: Rethinking Our Time*, SUNY Press, Albany, 1998.
- Bontekoe, R., “Truth as a Regulative Ideal”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 13/4 (1999), 240-256.
- Borobia, J. J., Lluch, M., Murillo, J. I. y Terrasa, E. (eds.), *Idea cristiana del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Brague, R., *Lo propio del hombre: una legitimidad amenazada*, BAC, Madrid, 2014.
- , *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, Encuentro, Madrid, 2016.
- Brennan, J., *Political Philosophy: An Introduction*, Cato Institute, Washington D.C., 2016.

- Brent, J., *Charles Sanders Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington, 2ª ed., 1998.
- Brentano, F., *Sobre el concepto de verdad* [1889], Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1998.
- , *Las razones del desaliento en la Filosofía* seguido de *El porvenir de la Filosofía* [1874, 1892], Encuentro, Madrid, 2010.
- Brunning, J. y Forster, P. (eds.), *The Rule of Reason. The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1997.
- Burch, R. W y Saatkamp, Jr., H. J. (eds.), *Frontiers in American Philosophy*, Texas A&M University, College Station, 1992, vol. 1.
- Burgos, J. M., *La experiencia integral: un método para el personalismo*, Palabra, Madrid, 2015.
- , *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid, 2018.
- Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* [1789-1790], Alianza, Madrid, 2003.
- Burke, T., “Dewey’s Transformation of Peirce’s Method of Science”, SAAP Group Session, *APA Pacific Division Meeting*, San Diego, abril 2014.
- Campillo, A., *Tierra de nadie: cómo pensar (en) la sociedad global*, Herder, Barcelona, 2015.
- Camps, V. (ed.), *Historia de la ética: 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Candioti, M. E., “Sobre la posible “superación” de la epistemología”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 8/9 (2001), 175-181.
- Cantens, B., “Peirce on Science and Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 59/2 (2006), 93-115.
- Carreras Planas, C., “John Dewey: ‘En el principio fue la experiencia’”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21/72 (2016), 69-77.



- Caspary, W. R., "Ethical Deliberation as Dramatic Rehearsal: John Dewey's Theory", *Educational Theory*, 41/2 (1991), 175-188.
- , "Dewey and Sartre on Ethical Decisions: Dramatic Rehearsal Versus Radical Choice", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42/3 (2006), 367-393.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración* [1932], Fondo de cultura económica, México D.F., 1993.
- Castañares, W., "Ch. S. Peirce. Historia de una marginación", *Revista de Occidente*, 71 (1987), 125-142.
- *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid, 1994.
- "La semiótica de Peirce", *Anthropos*, 212 (2006), 132-139.
- , "Cultura visual y crisis de la experiencia", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 12 (2007), 29-48.
- Castro, S. y Marcos, A. (eds.), *Arte y ciencia: mundos convergentes*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.
- Catalán, M., "Consecuencias éticas del naturalismo deweyano", *Diálogo filosófico*, 23 (1992), 183-189.
- , "John Dewey: los límites de la ética científica", *Ágora* 13/1 (1994), 139-148.
- , "Una presentación de John Dewey", *Daimon. Revista de Filosofía*, 22 (2001), 127-134.
- , "El pensamiento político de Stuart Mill en la obra de John Dewey", *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XII/1 (2003), 7-21.
- , *La ética de la democracia. Sobre la política de John Dewey*, Verbum, Madrid, 2013.
- Chetty, R., Jackson, M. O., Kuchler, T. *et al.*, "Social Capital II: Determinants of Economic Connectedness", *Nature*, 608 (4 agosto 2022), 122-134.

- Chiu, Chi-Chun, "The Notion of Truth in Peirce's Earliest System", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 31/2 (1996), 394-414.
- Cochran, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Colapietro, V., "Foucault's Pragmatism and Dewey's Genealogies: Mapping Our Historical Situations and Locating Our Philosophical Maps [Part II]", *Cognitio*, 13/2 (2012), 187-218.
- , "Telling Tales Out of School: Pragmatic Reflections on Philosophical Storytelling", *Pragmatism Today*, 4/1 (2013), 17-33.
- , *Acción, sociabilidad y drama. Un retrato pragmatista del animal humano*, Edulp, La Plata, 2020.
- Conesa, F. y Nubiola, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999.
- Cooke, E. F., *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry: Fallibilism and Indeterminacy*, Continuum, Londres, 2006.
- Copleston, F., *Historia de la Filosofía, VIII. De Bentham a Russell* [1966], Ariel, Barcelona, 1993.
- Corazón, R., *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid, 2001.
- , *El pesimismo ilustrado: Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2005.
- Cotter, M. J. (ed.), *Sidney Hook Reconsidered*, Prometheus, Nueva York, 2004.
- Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998.
- , *Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Cuenca Amigo, M., "Génesis de la comprensión experiencial del ocio en la Modernidad tardía: transformaciones del concepto de vivencia", *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 188/754 (2012), 315-325.

- Cuenca Amigo, M. y Goytia Prat, A., “Ocio experiencial: antecedentes y características”, *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 188/754 (2012), 265-281.
- d’Ancona, M., *Posverdad: la nueva guerra en torno a la verdad y cómo combatirla*, Alianza, Madrid, 2019.
- Dahl, R. “El método conductista en la ciencia política (epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito)”, *Revista de estudios políticos*, 134 (1964), 85-110.
- Dalton, T., *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.
- Davaney, S. G. y Frisna, W. G. (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*, SUNY Press, Albany, 2006.
- Davidson, D., “The Folly of Trying to Define Truth”, *Journal of Philosophy*, 93/6 (1996), 263-278.
- Debrock, G., “Peirce, a Philosopher for the 21st Century”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28/1 (1992), 1-18.
- , “La información y el regalo de Peirce al mundo”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1331-1344.
- , “El ingenioso enigma de la abducción”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 21-40.
- Deledalle, G., *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam, 1990.
- Deneen, P. J., “The Politics of Hope and Optimism: Rorty, Havel, and the Democratic Faith of John Dewey”, *Social Research*, 66/2 (1999), 577-609.
- Dickstein, M. (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke University Press, Durham, 1998.
- Díez Álvarez, L. G., “David Hume y la ciencia de la opinión”, *Comunicación y Hombre*, 10 (2014), 109-120.

- Dijn, A. de, "The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel", *The Historical Journal*, 55/3 (2012), 785-805.
- Dreon, R., "Is There Any Room for Immediate Experience? Looking for an Answer in Dewey (and Wittgenstein) via Peirce and James", *Pragmatism Today*, 9/2 (2018), 59-73.
- Ducheyne, S. (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, Routledge, Londres, 2017.
- Duras, M., *Moderato cantabile* [1958], El Mundo, Madrid, 1999.
- Dykhuisen, G., *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1973.
- Ellis, B., reseña de *Truth and the End of Inquiry* (C. Misak), *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992), 381-392.
- Emmet, D., *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's, Nueva York, 1994.
- Engel, P., *Truth*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002.
- Esteban, J. M., "Procesos y procedimientos. Aspectos de lo normativo en el pragmatismo de Peirce y en posteriores variantes", *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].
- , reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Crítica*, 34 (2002), 97-100.
- Fabbrichesi, R. y Marietti, S. (eds.), *Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce*, Cambridge Scholar Press, Newcastle, 2006.
- Faerna, A. M., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Feibleman, J., "A Systematic Presentation of Peirce's Ethics", *Ethics*, 53/2 (1943), 98-109.
- Ferraris, M., *Posverdad y otros enigmas*, Alianza, Madrid, 2019.
- Ferrater Mora, J., voz "Experiencia", *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1979, tomo I, 618-623.

- Fesmire, S., *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- , *Dewey*, Routledge, Nueva York, 2015.
- Festenstein, M., *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- , “Pragmatism, Realism and Moralism”, *Political Studies Review*, 14/1 (2016), 39-49.
- Fisch, M., “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, *Journal of the History of Ideas*, 15/3 (1954), 413-444.
- , “The Range of Peirce’s Relevance”, *The Monist*, 63 (1980), 269-276 y 65 (1982), 123-141.
- , “Was there a Metaphysical Club in Cambridge? –A Postscript”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17/2 (1981), 128-130
- , *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- Fontrodona, J., *Ciencia y práctica en la acción directiva*, Rialp, Madrid, 1999.
- Forster, P., “The Unity of Peirce’s Theories of Truth”, *The British Journal for the History of Philosophy*, 4/1 (1996), 119-147.
- , “Scientific Inquiry as a Self-Correcting Process” [2002], en M. Bergman y J. Queiroz (Eds.), *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*, New Edition [online].
- Fowers, B. J., *The Evolution of Ethics: Human Sociality and the Emergence of Ethical Mindedness*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.
- Fowler, T., “The Ethics of Intellectual Life and Work”, *International Journal of Ethics*, 9/3 (1899), 296-313.
- Frankfurt, H. G., *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- , *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona, 2007.

- Franzé, J. y Abellán, J. (eds.), *Política y verdad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
- Frega, R., “John Dewey’s Social Philosophy: A Restatement”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII/2 (2015), 98-127.
- Frega, R. y Carreira da Silva, F., “Pragmatism and the Social Sciences”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III/2 (2011), 1-3.
- Fumagalli, A., “El índice en la filosofía de Peirce”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1291-1311.
- Gadamer, H. G., *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.
- Gale, R. M., “The Problem of Ineffability in Dewey’s Theory of Inquiry”, *The Southern Journal of Philosophy*, 44/1 (2006), 75-90.
- García, P. y Massolo, A. (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia: Selección de trabajos de las XX Jornadas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2010.
- García-Baró, M., *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999.
- García-Huidobro, J., *El anillo de Gíges: una introducción a la Tradición Central de la Ética*, Rialp, Madrid, 2013.
- García Norro, J. J., voz “Relativismo moral”, en F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2013 [online].
- Gardiner, S. M. (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Nueva York, 2005.
- Garrido, M., Valdés, L. M. y Arenas, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Catedra, Madrid, 2005.
- Gavas, G. y Stern, R. (eds.), *Pragmatism, Kant and Transcendental Philosophy*, Routledge, Nueva York, 2016.

- Geneyro, J. C., *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Génova, G., *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 45 (1997).
- Geyer, D. L., *The pragmatic theory of truth as developed by Peirce, James, and Dewey*, tesis doctoral, University of Illinois, 1914.
- González García, F., *William James: el pragmatismo consecuente. Verdad, experiencia y relativismo*, Tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2011.
- Good, J., “Dewey’s “Permanent Hegelian Deposit”: A Reply to Hickman and Alexander”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44/4 (2008), 577-602.
- Goudge, T., “The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce”, *The Journal of Philosophy*, 44/14 (1947), 366-368.
- , *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1950.
- Gramsci, A., *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Grisez, G. y Shaw, R., *Ser persona: curso de Ética* [1988, 3ª ed.], Rialp, Madrid, 2000.
- Groot, J. de (ed.), *Nature in American Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004.
- Haack, S., “The Pragmatist Theory of Truth”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 27/3 (1976), 231-249.
- , “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1413-1433.
- , *Evidencia e investigación*, Tecnos, Madrid, 1997.
- , *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

- , “Y en cuanto a esa frase ‘estudiar con espíritu literario’”, *Analogía filosófica*, 12 (1998), 157-187.
- , “An Epistemologist in the Bramble-Bush: At the Supreme Court with Mr. Joiner”, *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 26/2 (2001), 217-248.
- , “Viejo y nuevo pragmatismo”, *Dianoia*, XLVI/47 (2001), 21-59.
- , “Truth, Truths, ‘Truth’, and ‘Truths’ in the Law”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26/1 (2003), 17-21.
- , “Pragmatism, Old and New”, *Contemporary Pragmatism*, 1/1 (2004), 3-41.
- , “The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature”, *New Literary History*, 36/3 (2005), 359-373.
- , “The Unity of Truth and the Plurality of Truths”, *Principia: an international journal of epistemology*, 9/1-2 (2005), 87-110.
- Hall, M. D., *Did America Have a Christian Founding? Separating Modern Myth from Historical Truth*, Nelson Books, Nashville, 2019.
- Han, B.-C., *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014.
- Hausman, C., “Peirce’s Evolutionary Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27/4 (1991), 475-500.
- , *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Hernández-Pacheco, J., *Hypokeímenon: origen y desarrollo de la tradición filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003.
- Hersch, J., *El gran asombro: la curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*, Acanalado, Barcelona, 2010.
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1940.
- Hickman, L. (ed.), *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.



- , “Dewey's Critique of our Unmodern Philosophy”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, V/1 (2013) [online].
- Hickman, L. et al. (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey: Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*, Rodopi, Amsterdam, 2011.
- Hildebrand, D., *Dewey: A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford, 2008.
- , “Could Experience Be More than a Method? Dewey's Practical Starting Point”, en R. Frega y R. Brigati (eds.), *Pragmatist Epistemologies*, Lexington, Lanham, 2011, 41-60.
- , “Experience or Language? Choosing Pragmatism's Central Motive”, 1<sup>st</sup> European Pragmatism Conference, Roma, 19-21 septiembre 2012 [online].
- Hipona, A. de, *Contra académicos* [386], en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1947, vol. III.
- , *Contra Faustum* [397], en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1993, vol. XXXI.
- Hohr, H., “The Concept of Experience by John Dewey Revisited: Conceiving, Feeling and “Enliving””, *Studies in Philosophy and Education*, 32 (2013), 25-38.
- Holmes, R. L., “The Development of John Dewey's Ethical Thought”, *Monist*, 48/3 (1964), 392-406.
- Holt, J., “Say Anything”, *The New Yorker*, 22 agosto 2005, 69-75.
- Honneth, A., *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Hook, S. (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science*, The Dial Press, Nueva York, 1950.
- , “John Dewey —Philosopher of Growth”, *The Journal of Philosophy*, 56/26 (1959), 1010-1018.

- , *John Dewey. Semblanza intelectual* [1939], Paidós, Barcelona, 2000.
- , *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom*, eds. R. Talisse y R. Tempio, Prometheus, Nueva York, 2002.
- Hooker, B. (ed.), *Truth in Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Hookway, C., *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.
- , *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000.
- Hoopes, J., *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, La Plata, 2007.
- Horwich, P., *Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1998.
- Hottois, G., *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Houser, N., “The Scent of Truth”, *Semiotica*, 153/1 (2005), 455-466.
- Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral* [1751], Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- Hurtado, G., “Realismo, relativismo e irrealismo”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XXX/90 (1998), 23-46.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* [1954], Crítica, Barcelona, 1991
- , *La tierra no se mueve* [1934], Editorial Complutense, Madrid, 2006.
- Hynes, C. (ed.), *II Jornadas GEP Argentina: 7-8.09.06* [online].
- Innerarity, D., *La transformación de la política*, Península, Barcelona, 2002.
- , *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid, 2004.
- Isaac, J. C., “Is the Revival of Pragmatism Practical, or What are the Consequences of Pragmatism?”, *Constellations*, 6/4 (1999), 561-587.

- James, W., *The Works of William James*, vols. 1-18, eds. F. H. Burkhardt, F. Bowers e I. K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge, 1975-1988.
- Jaspers, K., *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia* [1949], Fondo de cultura económica, México D.F., 1973.
- Jay, M., “La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 6 (2002), 9-20.
- , *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Jiménez Perona, A., “Comprensión, objetividad y universalidad. Sobre como la epistemología se enraiza con la filosofía práctica”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 30 (1996), 93-106.
- Johnson, M., “Experiencing Language: What’s Missing in Linguistic Pragmatism?”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI/2 (2014) [online].
- Johnston, J. S., *Inquiry and Education: John Dewey and the Quest for Democracy*, State University of New York Press, Albany, 2006.
- , “The Dewey-Hutchins Debate: A Dispute over Moral Teleology”, *Educational Theory*, 61/1 (2011), 1-16.
- Jouvenel, B. de, *Teoría pura de la política*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- Juan Pablo II, encíclica *Fides et ratio*, 14 septiembre 1998.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura* [1781-1787], Santillana, Madrid, 1998.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], Encuentro, Madrid, 2003.
- Kappner, S., “Why Should We Adopt the Scientific Method? A Response to Misak’s Interpretation of Peirce’s Concept of Belief”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36/2 (2000), 255-270.
- Kaufman-Osborn, T. V., “Pragmatism, Policy Science, and the State”, *American Journal of Political Science*, 29/4 (1985), 827-849.

- Kent, B., *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of the Sciences*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1987.
- Kinouchi, R., "The Abduction of Convergence (with preliminary remarks on knowledge *a ulteriori*)", Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 22.VI.06, texto mecanografiado [online].
- Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Kloppenber, J. T., *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.
- Knight, T. S., *Charles Peirce*, Twayne, Nueva York, 1965.
- Kolakowski, L., *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1981.
- Kolb, D., *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1984.
- Koopman, C., "Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty", *Journal of Speculative Philosophy*, 20/2 (2006), 106-116
- , "Conduct Pragmatism: Pressing Beyond Experientialism and Lingualism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI/2 (2014), 145-174.
- Kremer, A. y Ryder, J. (eds.), *Self and Society*, Central European Pragmatist Forum vol. 4, Rodopi, Amsterdam, 2009.
- Kuklick, B., *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, Yale University Press, New Haven, 1985.
- , *A History of Philosophy in America: 1720-2000*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.
- Lachs, J. y Talisse, R. (eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Routledge, Nueva York, 2008.

- Ladd-Franklin, C., "Charles S. Peirce at the Johns Hopkins", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13/26 (1916), 715-722.
- Lamo de Espinosa, E., "A propósito de la posverdad: Marx, Nietzsche y la deriva idealista de la izquierda política", *ARI* 52/2019, Real Instituto Elcano, 14 mayo 2019 [online].
- LaFollette, H. (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Malden, 2000.
- Lapiente, V., *El retorno de los chamanes: los charlatanes que amenazan el bien común y los profesionales que pueden salvarnos*, Península, Barcelona, 2015.
- Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, 2008.
- Lewis, C. S., *Christian Reflections*, ed. Walter Hooper, Eerdmans, Michigan, 1967.
- Liszka, J., *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1996.
- , "What is Pragmatic Ethics?", *Society for the Advancement of American Philosophy*, 32th Annual Meeting (2005).
- , "Pragmatic Ethics and Normative Naturalism", *Society for the Advancement of American Philosophy*, 34th Annual Meeting (2007).
- Locke, J., *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos* [1690], Anthropos, Barcelona, 1992.
- López Aranguren, J. L., *Ética* [1958], en *Obras completas*, ed. F. Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, vol. 2.
- , *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- Lovejoy, A. O., "The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, V/1, 1-12 y V/2, 29-39.

- Lovibond, S. y Williams, S. G. (eds.), *Identity, Truth and Value. Essays for David Wiggins*, Blackwell, Oxford, 2000.
- Lynch, M., (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, 2001.
- , “Truth and Multiple Realizability”, *Australasian Journal of Philosophy*, 82/3 (2004), 384-408.
- , *La importancia de la verdad: para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Llano, A., *Después del final de la metafísica*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004.
- MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- , *Tras la virtud* [1984], Crítica, Barcelona, 2001.
- , *Historia de la ética* [1966], Paidós, Barcelona, 2006.
- , *Ética y política: ensayos escogidos II*, Nuevo inicio, Granada, 2008.
- Maddalena, G., “The Optimism of Fallibilism”, *Truth and the Ethics of Belief*, 4th Meeting on Pragmatism, Murcia, 2.VI.2008, texto mecanografiado.
- , “Scientific and not Scientistic: the Rich Realism of Pragmatism”, *Rivista di storia della filosofia*, 3 (2017), 401-414
- Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- Malebranche, N., *De la recherche de la verite* [1674], en *Oeuvres Complètes de Malebranche*, ed. G. Rodis-Lewis, Vrin, París 1962, vol. I.
- Malone, D. (ed.), *Dictionary of American Biography*, Scribner, Nueva York, 1934, vol. 7.
- Manicas, P., “John Dewey: Anarchism and the Political State”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18/2 (1982), 133-158.

- , “American Social Science: The Irrelevance of Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III/2 (2011), 1-23.
- Marín, H., *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007.
- Marsh, D. y Stoker, G., *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid, 1998.
- Martino, C. Di, *El conocimiento siempre es un acontecimiento*, Encuentro, Madrid, 2010.
- Mayorga, R., “El pragmatismo: ¿un nombre antiguo para nuevas maneras de pensar?”, *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 301-318.
- McCarthy, C., *Todos los caballos bellos* [1992], DeBolsillo, Barcelona, 2001.
- McIntyre, L., *Posverdad*, Cátedra, Madrid, 2018.
- McKeever, S. D. y Ridge, M., *Principled Ethics: Generalism as a Regulative Ideal*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Mead, G. H., *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.
- Menand, L. (ed.), *Pragmatism: A Reader*, Vintage, Nueva York, 1997.
- , *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Destino, Barcelona, 2001.
- Meyers, R. G., “Truth and Ultimate Belief in Peirce”, *International Philosophical Quarterly*, 11/1 (1971), 87-103.
- , “Pragmatism and Peirce’s Externalist Epistemology”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35/4 (1999), 638-653.
- , “Peirce’s Extension of Empiricism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38/1-2 (2002), 137-154.
- , “Peirce’s ‘Cheerful Hope’ and the Varieties of Realism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41/2 (2005), 321-341.

- Migotti, M., "Peirce's Double-Aspect Theory of Truth", en C. Misak (ed.), *Pragmatism: Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, University of Calgary Press, Calgary, 1998, 75-108.
- , "The Key to Peirce's View of the Role of Belief in Scientific Inquiry", *Cognitio*, 6/1 (2005), 43-55.
- Millán-Puelles, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
- Miller, D., *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Misak, C., "Pragmatism in Focus", *Studies in History and Philosophy of Science*, 25/1 (1994), 123-129.
- , *Verificationism: Its History and Prospects*, Routledge, Londres, 1995.
- , "How Not to Think of Convergence on the Truth", *The Modern Schoolman*, 76/2-3 (1999), 133-140.
- , *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, Londres, 2000.
- , reseña de *Truth, Rationality, and Pragmatism* (C. Hookway), *Mind*, 111 (2002), 119-122.
- , *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 2004.
- , (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- , "Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy", *Journal of Speculative Philosophy*, 18/1 (2004), 9-22.
- , (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- , *The American Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford, 2013.



- Monroe, K. R. (ed.), *Contemporary Empirical Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Moore, E. y Robin, R. (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964.
- Mougan, C., “Dewey: El significado democrático de la primacía de los hábitos”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 68 (2016), 85-100.
- Morgenbesser S. (ed.), *Dewey and His Critics*, Lancaster Press, Lancaster, 1977.
- Moros, E., “La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad”, *Scripta Theologica*, 39/3 (2007), 889-910.
- Moros, E. R. y Umbers, R. J., “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EEUU hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), 633-671.
- Murillo, I. (ed.), *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2000.
- Murphey, M. G., “Peirce, Charles Sanders”, en J. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Free Press, Nueva York, 1967, vol. 6, 70-78.
- , *The Development of Peirce’s Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- , *The Development of Peirce’s Philosophy*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1993.
- Murphy, J. P., *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, 1990.
- Myers, W. T., “John Dewey: Ethics as Precarious and Stable”, *SAAP Conference*, 38th Annual Meeting, Eastern Washington University, 10-12 marzo 2011.

- Myers, W. T. y Pappas, G., "Dewey's Metaphysics: A Response to Richard Gale", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40/4 (2004), 679-700.
- Nagy, P., "Pragmatism and American Pietism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 12/2 (1976), 166-181.
- Niccol, A., *El show de Truman*, Plaza & Janés, Barcelona, 1998.
- Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Nisbet, R., *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, Nueva York, 1953.
- , *El vínculo social. Una introducción a la Sociología*, Vicens-Vives, Barcelona, 1975.
- , *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981.
- Noah, T., "Defining Bullshit", *Slate*, 2 marzo 2005 [online].
- Nubiola, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.
- , "Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje", *Analogía filosófica*, 12 (1998), 87-96.
- , *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 2002.
- , "La abducción o la lógica de la sorpresa", *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].
- , "Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo", *Thémata. Revista de Filosofía*, 27 (2001), 49-57.
- , "La búsqueda de la verdad", *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, II/1 (2002), 23-65.
- , "C. S. Peirce y la abducción de Dios", *Tópicos*, 27 (2004), 73-93.
- Nubiola, J. y Zalamea, F., *Peirce y el mundo hispánico*, Eunsa, Pamplona, 2006.

- Nudler, O. (ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía nº 31, Trotta/CSIC, Madrid, 2012.
- O'Connor, T. y Sandis, T. (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010.
- Oliver, W. D., "Peirce on 'The Ethics of Terminology'", *The Philosophical Quarterly*, 13/52 (1963), 238-245.
- Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Espasa, Madrid, 1940.
- , *Estudios sobre el amor [1926-1927]*, Alianza, Madrid, 1984.
- Papazoglou, A. (ed.), *The Pursuit of Philosophy: Some Cambridge Perspectives*, Blackwell, 2012.
- Pappas, G., "Dewey's Moral Theory: Experience as Method", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 33/3 (1997), 520-556.
- , "El punto de partida de la filosofía en Risieri Frondizi y el pragmatismo", *Anuario Filosófico*, 40 (2007), 319-342.
- , *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington, 2008.
- , "La metafísica de los pragmatistas clásicos", *Discusiones Filosóficas*, 11/17 (2010), 205-222.
- , "The Narrative and Identity of Pragmatism in America: The History of a Dysfunctional Family?", *The Pluralist*, 9/2 (2014), 65-83.
- , "John Dewey's Radical Logic: The Function of the Qualitative in Thinking", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 52/3 (2016), 435-468.
- Parker, K., *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998.
- "Reconstructing the Normative Sciences", *Cognitio*, 4/1 (2003), 27-45.
- Parret, H. (ed.), *Peirce and Value Theory*, John Benjamins, Amsterdam, 1994.

- Pérez-Constanzó, I., reseña de *The Essential Peirce. Volume 2 (1893-1913)*, *Studium*, V/9 (2002), 131-134.
- “Aportes de Charles Sanders Peirce a la hermenéutica. La semiótica y la abducción”, *Studium*, VII/13 (2004), 105-144.
- Pérez-Ilzarbe, P. y Lázaro, R. (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 103 (2000).
- Pérez de Tudela, J., *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Síntesis, Madrid, 2007.
- Perry, R. B., *The Thought and Character of William James*, Little, Brown, Boston, 1935, vol. I.
- Petry, Jr., E., “The Origin and Development of Peirce’s Concept of Self-Control”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28/4 (1992), 667-690.
- Pieper, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962.
- , “Verdad de las cosas – un concepto olvidado”, *Universitas*, 7 (1970), 351-363.
- Pihlström, S., *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, Nueva York, 1998.
- , “Seeking the Middle Way in Pragmatist Philosophy of Religion: Two Case Studies of the Ethical Grounds of Metaphysics in Pragmatism”, *Cognitio*, 11/1 (2010), 101-121.
- (ed.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, Continuum, Londres, 2011.
- Platón, *Teeteto*, Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- Polanco, M., *Realismo y pragmatismo. Biografía intelectual de Hilary Putnam*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.
- Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984, tomo I.

- *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo* [1991], Rialp, Madrid, 5ª ed. 2003.
- Polo Maragoto, V., *Manual de Fundamentos de Filosofía*, Tempo, Madrid, 1992.
- Popper, K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Porta, D. della y Keating, M. (eds.), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, Londres, 2008.
- Posner, R., *Law, Pragmatism, and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- Potter, V. G., *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1967.
- *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. V. Colapietro, Fordham University Press, Nueva York, 1996.
- Pozuelo, J. M. y Vicente, F. (eds.), *Mundos de ficción*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, Murcia, 1996, vol. II.
- Pratt, J., "Truth and its Verification", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, IV/12 (1907), 320-324.
- , "Truth and Ideas", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, V/5 (1908), 122-131.
- Price, H., "Truth as Convenient Friction", *Journal of Philosophy*, 100/4 (2003), 167-190.
- Prieto, L., "El espíritu de la Filosofía Moderna en sus rasgos esenciales", *Thémata. Revista de Filosofía*, 43 (2010), 333-347.
- Pueyo Ibáñez, B., "The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIII/2 (2021) [online].
- Putnam, H., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

- , “Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind”, *The Journal of Philosophy*, 91/9 (1994), 445-517.
- , *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- , *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997.
- , *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- , *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001.
- , *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Putnam, H. y Boros, J., “Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline: A Dialogue with Hilary Putnam”, *Common Knowledge*, 11/1 (2005), 126-135.
- Quesada, F. (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta/CSIC, Madrid, 2002.
- Quintana Paz, M. A., “Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times”, *Edukacja Filozoficzna*, 66 (2018), 143-161.
- Ralston, S., “Recovering Pragmatism’s Practicality: Four Views”, *Philosophical Frontiers*, 4/1 (2009), 3-18.
- Raposa, M., “Self-Control”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 21/3 (2000), 256-268.
- “From a ‘Religion of Science’ to the ‘Science of Religions’: Peirce and James Reconsidered”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 27/2-3 (2006), 191-203.
- Raters, M. L. y Willaschek, M. (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.
- Reilly, F. E., *Charles Peirce’s Theory of Scientific Method*, Fordham University Press, Nueva York, 1970.
- Reinert, Jr., H., “Evolutionary Ethics”, *Ethics*, 62/1 (1951), 48-54.
- Richardson, A. y Hardcastle, G. (eds.), *Logical Empiricism in North America*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003.

- Rivas, M. U., Cancela Silva, C. y Martínez Vidal, C. (eds.), *Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues*, Rodopi, Amsterdam, 2007.
- Rondel, D., "Anti-authoritarianism, Meliorism, and Cultural Politics: On the Deweyan Deposit in Rorty's Pragmatism", *Pragmatism Today*, 2/1 (2011), 56-67.
- Roojen, M. van, voz "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 1995- [online].
- Rorty, R., *El giro lingüístico* [1967], Paidós, Barcelona, 1990.
- , *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Paidós, Barcelona, 1996.
- , *Consecuencias del pragmatismo* [1982], Tecnos, Madrid, 1996.
- , *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.
- , *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Londres, 1999.
- Rorty R. y Habermas, J., *Sobre la verdad, ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Rosenbaum, S. (ed.), *Pragmatism and Religion: Classical Sources and Original Essays*, University of Illinois, Urbana, 2003.
- Rosenthal, S., Hausman, C. y Anderson, D. (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Chicago, 1999.
- Ross, W. D., *Lo correcto y lo bueno* [1930], Sígueme, Salamanca, 1994.
- Royce, J., *The Basic Writings of Josiah Royce*, ed. J. J. McDermott, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- Russell, B., *Ensayos filosóficos* [1910], Alianza, Madrid, 1985.
- , *Los problemas de la filosofía* [1912], Labor, Barcelona, 1994.

- *Historia de la filosofía occidental* [1945], Espasa Calpe, Madrid, 1994, tomo II.
- *Wisdom of the West*, Doubleday, Nueva York, 1959.
- Ryan, A., *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Norton, Nueva York, 1995.
- Saatkamp, Jr., H. J., (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1995.
- Saltor, J. E. (comp.), *Reflexiones en torno a la verdad*, Instituto de Epistemología, Tucumán, 2005.
- Sandel, M., *Justicia, ¿hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona, 2011.
- Sandoval, E. (ed.), *Semiótica, Lógica y conocimiento. Homenaje a Charles S. Peirce*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., 2006.
- Santaella Braga, L., “Estrategias para la aplicación de Peirce a la literatura”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1 (1992), 53-81.
- Seibert, C. H., “Peirce’s Reading of Richard Whately’s Elements of Logic”, *History and Philosophy of Logic*, 26/1 (2005), 1-32.
- Tschaepe, M., “Guessing and Abduction”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50/1 (2014), 115-138.
- Schall, J. V., “Truth as a Democratic Project”, *Modern Age*, 40 (1998), 33-43.
- Schantz, R. (ed.), *What is Truth?*, De Gruyter, Berlín, 2002.
- Scheler, M., *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* [1913-1916], en *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.
- Schlipp, P. A. (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Tudor, Nueva York, 1939.
- Sciaccia, M. F., *La Filosofía, hoy: de los orígenes románticos hasta los problemas actuales*, Luis Miracle, Barcelona, 1961.



- Scruton, R., *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, Londres, 2002.
- Sellés, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 2007, vol. II.
- Shapiro, I., *Los fundamentos morales de la política*, El Colegio de México, México D.F., 2007.
- Shapiro, M. (ed.), *The Peirce Seminar Papers. Essays in Semiotic Analysis*, Berghahn, Nueva York, vol. 4, 1999.
- Shea, W. M., “Qualitative Wholes: Aesthetic and Religious Experience in the Work of John Dewey”, *The Journal of Religion*, 60/1 (1980), 32-50.
- Sheriff, J. K., *Charles Peirce’s Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- Shook, J. R. y Margolis, J. (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Oxford, 2006.
- Short, T. L., “The Conservative Pragmatism of Charles Peirce”, *Modern Age*, 43 (2001), 295-303.
- , “Peirce on Science and Philosophy”, *Philosophical Topics*, 36/1, 259-277.
- Shusterman, R., “Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction?”, *The Philosophical Forum*, 26/2 (1994), 127-148.
- , *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Simon, J., *La verdad como libertad. El desarrollo de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- Silver, B. L., *El ascenso de la ciencia*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2005.
- Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 1995.
- Sini, C., *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999.

- Skagestad, P., *The Road of Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.
- Skowroński, K. P., “La herencia americana como fuente de valores”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 0 (invierno 2005/2006), 41-52.
- Skowroński, K. y Pihlström, S. (eds.), *Pragmatist Kant: Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, Nordic Pragmatism Network, Helsinki, 2019.
- Smith, J. E., “The Reconciliation of Experience in Peirce, James, and Dewey”, *The Monist*, 68/4 (1985), 538–554.
- Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Soto, C., “Teoría de la verdad evolucionaria en Peirce”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 42/126 (2010), 25-44.
- Soto, M. J., “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1037-1050.
- Stich, S., *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge, 1993.
- Stickers, K., “Classical American Pragmatism and the Crisis of European Science”, *Pragmatism Today*, 4/1 (2013), 56-62.
- Stuhr, J. J., “Dewey’s Notion of Qualitative Experience”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 15/1 (1979), 68-82.
- (ed.), *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1987.
- (ed.), *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays After Dewey*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- Sullivan, D. F., “Peirce and the Truth of Moral Propositions”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 51 (1977), 183-192.
- Talisse, R., “Two Concepts of Inquiry”, *Philosophical Writings*, 19 & 20 (2002), 69-82.

- “Towards a Peircean Politics of Inquiry”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40/1 (2004), 21-38.
- “A Folk Epistemic Justification of Democracy”, congreso *Truth and Public Space*, 21-23 septiembre 2005, Bruselas.
- “Two Democratic Hopes”, *Contemporary Pragmatism*, 4/2 (2007), 19-28.
- , “Recovering American Philosophy”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 49/3 (2013), 424-433.
- Talisse, R. y Aikin, S. (eds.), *The Pragmatism Reader: From Peirce through the Present*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2011.
- Taylor, C., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- , “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, en J. R. Bauer y D. A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 124-144.
- , “Ethics and Ontology”, *The Journal of Philosophy*, 100/6 (2003), 305-320.
- , “What is Pragmatism?”, en R. J. Bernstein, S. Benhabib y N. Fraser (eds.), *Pragmatism, critique, judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press, Cambridge, 2004, 73- 92.
- Thayer, H. S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 2ª ed., 1984.
- Tully, J., “Political Philosophy as a Critical Activity”, *Political Theory*, 30/4 (2002), 533-555.
- Tuzet, G., “Responsible for Truth? Peirce on Judgement and Assertion”, *Cognitio*, 7/2 (2006), 319-334.
- , “Two Concepts of Experience: Singular and General”, *Pragmatism Today*, 9/2 (2018), 132-144.

- Valderrama, J. C., “‘Retour à la philosophie’. La sociología como ‘mediación metafísica’ en la obra de J. Freund”, *Metafísica y Persona*, 12/24 (2020), 47-68.
- Valdés, L. (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Vannatta, S., “Pragmatic Conservatism: A Defense”, *Humanitas*, 25/1-2 (2012), 20-43.
- Vericat, J., “Retrato de Familia con Tía. Aspectos de la educación sentimental e intelectual del joven Peirce”, *Razón y palabra*, 21 (2001) [online].
- “El laberinto de la realidad. Una biografía intelectual del joven Peirce”, *Anthropos*, 212 (2006), 51-76.
- Vidal, F., “El discurso sobre la *experiencia* en la *publicidad de la significación*. ¿En qué consiste “tener” una *experiencia*?”, *Pensar la publicidad*, 7/2 (2013), 217-237.
- Villalba, M., “Certezas, acuerdos y representaciones en las teorías de la verdad de Tarski, Strawson y Putnam”, *Analogía filosófica*, 20 (2006), 103-123.
- Volbers, J., “Dewey's Pragmatism as a Systematic Philosophy of the Everyday”, congreso *Everyday and Modernity*, Collège International de Philosophie / Freie Universität Berlin, Berlín, 5 octubre 2012 [online].
- Volpi, F., “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), 45-73.
- VVAA, *Llamados a la libertad*, CEU, Madrid, 2006.
- VVAA, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Waal, C. de, *On Peirce*, Wadsworth, Belmont, 2001.
- Ward, R., “C. S. Peirce and Contemporary Theology: the Return to Conversion”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 16/2 (1995), 125-148.

- “Peirce and Politics”, *Philosophy & Social Criticism*, 27/3 (2001), 67-90.
- Weber, E. T., “What Experimentalism Means in Ethics”, *Journal of Speculative Philosophy*, 25/1 (2011), 98-115.
- , *Morality, Leadership, and Public Policy: On Experimentalism in Ethics*, Continuum, Londres, 2011.
- Weingarten, P., Schurz, G. y Dorn, G. (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 1997, vol. 2.
- Wellmer, A., “The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas”, *Critical Horizons*, 4/1 (2003), 29-54.
- West, C., *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- Westbrook, R., *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- , *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Wilkinson, M., “Dewey’s ‘Democracy without Politics’: On the Failures of Liberalism and the Frustrations of Experimentalism”, *Contemporary Pragmatism*, 9/2 (2012), 117-142.
- Wood, G. S., *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1991.
- Wright Mills, C., *Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- Zalamea, F., “La máxima pragmática peirceana: faneroscopia, lógica y modalidades”, Universidad de Navarra, 23.II.2005, texto mecanografiado.
- Zanotti, G., “Hacia una filosofía cristiana del diálogo”, *Sapientia*, 56/209 (2001), 328-334.
- , *Filosofía para filósofos*, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003.

———, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Austral, Buenos Aires, 2005.

Ziman, J., “La ciencia como ética”, *El Cultural (El Mundo)*, 17 octubre 1999.

———, *Real Science: What It is and What It Means*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Zuckert, C. (ed.), *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.