

# Norteamericanismo y pragmatismo\*

RICHARD RORTY

Universidad de Virginia

Existe una especial relación entre los planteamientos del pragmatismo clásico —James, Dewey— y una conciencia de norteamericanismo pues ésta persigue una forma de justificación basada sólo en el futuro y aquéllos apuntan a una crítica de la filosofía clásica europea que se desarrolló en términos de atemporalidad y de justificación del pasado.

De manera paralela, en el neopragmatismo, la justificación de las creencias —siempre ligada a públicos determinados— se opone a toda noción trascendental o transtemporal de verdad. La inviabilidad de tal noción conecta con la justificación, siempre contingente y contextual, encaminada al futuro y expresa un especial norteamericanismo.

Es ya normal diferenciar los «pragmatistas clásicos» —Pierce, James y Dewey— de los «neopragmatistas» vivos tales como Quine, Goodman, Putnam y Davidson en las discusiones recientes acerca de esta corriente filosófica. La cesura entre ambos grupos vendría dada por el así llamado «giro lingüístico» por el cual los filósofos abandonaron la tópica de la experiencia y adoptaron la del lenguaje, y con el que comenzaron a tomar más pie en Frege que en Locke. Tal giro sólo tuvo efecto en los Estados Unidos a partir de los años cuarenta y cincuenta y, como resultado del mismo, James y Dewey dejaron de ser leídos en los departamentos de filosofía norteamericanos.

Normalmente sólo se piensa en los pragmatistas clásicos cuando se intentan relacionar norteamericanismo y pragmatismo. Los así llamados neopragmatistas no encaminan en exceso sus preocupaciones hacia la filosofía moral y política ni se ven a sí mismos representando nada que sea peculiarmente norteamericano. Como estudiante de Carnap, a Quine se le enseñó que la filosofía debía mantenerse cercana a la lógica y que debía guardar distancias con respecto a la política, la literatura y la historia. Los

---

\* Versión castellana de Carlos Thiebaut. El título del presente trabajo de Richard Rorty rezaba en el original «Americanism and Pragmatism». Lo hemos traducido por «Norteamericanismo y pragmatismo» para respetar el uso más amplio del término «América» en la tradición hispana que denomina «norteamericano» a lo más específicamente estadounidense (a pesar de que, literalmente, tal término incluiría también a México y a Canadá), ámbito al que se refiere el presente trabajo. Excepto en usos más latos, igual traducción se ha empleado en esta versión a la hora de referir citas o reflexiones de James, Dewey, Whitman, etc. Aunque en algunos casos estos autores y el mismo Richard Rorty pretendan referirse a la totalidad del continente, el lector percibirá que el modelo de sociedad y de cultura denotado es el de la democracia norteamericana. (*N. del T.*)

discípulos de Quine, Goodman y Davidson, dan por sentada esa visión carnapiana y, de la nómina apuntada de neopragmatistas, sólo Putnam, en sus últimos escritos, ha dado pasos más allá de los límites trazados por Carnap.

De los tres pragmatistas clásicos, únicamente James y Dewey relacionaron de manera deliberada y consciente sus concepciones filosóficas con el país del que fueron ciudadanos eminentes. Peirce se consideraba a sí mismo miembro de una comunidad internacional de investigadores que trabajaban sobre problemas técnicos especializados que poco tenían que ver con los desarrollos históricos o con las culturas nacionales.<sup>1</sup> Cuando Peirce hacía referencia a temas políticos y a tendencias sociales, lo hacía con la misma actitud distanciada que adopta también ahora Quine, es decir, como algo que tiene poco que ver con la filosofía.

James y Dewey, no obstante, se tomaron a Norteamérica en serio; ambos reflexionaron sobre la significación histórica y mundial de su país. Los dos se encontraban bajo la influencia del sentido evolutivo de la historia que planteó Emerson y, en concreto, del ensayo «The American Scholar» («El estudioso norteamericano») que fue origen de tantos desarrollos posteriores. Ese ensayo celebra las diferencias entre el viejo y el nuevo mundo, y Holmes lo llamó «nuestra declaración de independencia intelectual». Tanto James como Dewey se lanzaron a la participación en movimientos políticos —sobre todo movimientos antiimperialistas— cuyo objetivo era que Norteamérica se mantuviera fiel a sí misma y que no recayera en las viejas formas europeas. Los dos emplearon la palabra democracia —y su cuasi-sinónimo «Norteamérica»— tal como Whitman hizo: como los nombres de algo sagrado. Dewey, en un ensayo de 1911, escribió:

Tal vez Emerson, Walt Whitman y Maeterlinck hayan sido hasta ahora los únicos que de manera habitual, y cabría decir que instintiva, han sido conscientes de que la democracia no es ni una forma de gobierno ni una conveniencia social sino una metafísica de la relación entre el hombre y su experiencia en la naturaleza [...].<sup>2</sup>

Como Cornel West ha dejado claro,<sup>3</sup> es necesario haber leído a Emerson para comprender gran parte de la raíz de aquella «conciencia instintiva» que compartían James y Dewey. West señala que Emerson...

[...] les asocia una identidad mítica al contenido mismo y al carácter de Norteamérica. Su individualismo no se refiere simplemente a los individuos aislados sino, lo que es más importante, a la concepción normativa y exhortativa del individuo *en tanto* Norteamérica. Su proyección ideológica de la primera nueva nación se realiza en los términos de una identidad mítica [...] un estudioso heroico norteamericano, aquel que se ha apropiado de una fuerza y de una potencia casi divinas y que ha adquirido la confianza para usarlas para «la conversión del mundo».<sup>4</sup>

Pero Emerson, como su discípulo Nietzsche, no era en el fondo un filósofo de la democracia sino de la autocreación privada, de lo que denominaba «la infinitud del hombre privado». Nunca estuvo lejos de su espíritu un cierto poder casi divino. Su Norteamérica no era tanto una comunidad de ciudadanos cuanto un claro del bosque en el que los héroes pudieran dar vida a un drama que ellos mismos escribieran.

El tono de Whitman, como el de James y el de Dewey, son, por el contrario, más seculares y comunitarios. Por ello, tal vez la mejor manera de captar la actitud hacia Norteamérica que James y Dewey daban por sentada sea releer *Democratic Vistas* de Whitman, una obra escrita en 1867. Reproduzco alguna muestra de sus dos primeros párrafos:

Tal vez las más grandes enseñanzas de la Naturaleza por medio del universo sean la de la variedad y la de la libertad, y se muestran en las más grandes enseñanzas de la política y el progreso del Nuevo Mundo [...]

Pienso que Norteamérica, al llenar el presente con las más grandes hazañas y problemas y al aceptar con alegría el pasado, incluyendo el feudalismo (pues cierto es que el presente no es sino la descendencia legítima del pasado, incluyendo al feudalismo), se apoya casi por entero en el futuro para su justificación y su éxito (¿pues quién, hasta ahora, puede osar haber tenido éxito?) [...] Considero mucho menos importante para el Nuevo Mundo lo que éste ha alcanzado, o lo que es, que los resultados por venir. Entre todas las naciones, sólo estos Estados han asumido la tarea de darle forma permanente y práctica, en áreas de amplitud que rivalizan con las operaciones del cosmos físico, a las especulaciones morales y políticas, largamente diferidas, de otras épocas, al principio republicano democrático y a la teoría del desarrollo y de la perfección en base a la voluntad y a la confianza en sí mismo. ¿Quién sino, excepto los Estados Unidos, han aceptado hasta ahora en la historia con fe inconsciente tales cosas y, como podemos ahora ver, las defienden, las realizan y las aseguran?<sup>5</sup>

Quisiera, en estas páginas, centrarme en esa frase de Whitman: «se apoya casi por entero en el futuro para su justificación y su éxito». Mi concepción del nexo entre el norteamericanismo de Whitman y la filosofía pragmatista, tanto clásica como «neo», radica en esa voluntad de referir todas las preguntas por la justificación última al futuro, a la substancia de aquellas cosas que son esperadas. Si hay algo característico del pragmatismo es que sustituye las nociones de «realidad», «razón» y «naturaleza» por la noción de una comunidad futura ideal. Dada mi lectura de Dewey, esa substitución es central si hemos de comprender su sugerencia de que la democracia es una nueva metafísica de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Esta nueva metafísica sería una generalización de la biología darwiniana en el siguiente sentido: la única justificación de una mutación, biológica o cultural, es su contribución a la existencia de una especie más compleja e interesante en algún momento ulterior del proceso evolutivo. La

justificación es siempre una justificación desde el punto de vista de los supervivientes, de los victoriosos; no puede asumirse un punto de vista superior al suyo. Tal es la verdad que subyace a las ideas de que la fuerza hace la ley y de que la justicia es el interés del más fuerte. Pero, tales ideas son confundentes cuando se piensan en términos metafísicos, si fueran una afirmación de que el *status quo* presente tiene un vínculo especial con la forma real de las cosas. La palabra «metafísica» fue, pues, desafortunada para describir esa generalización del darwinismo que es la democracia porque se asocia al intento de suplantar la realidad por la apariencia.

Los pragmatistas, tanto los clásicos como los «neo», quieren sustituir tal distinción por la diferencia que hay entre mayor y menor utilidad. Cuando se insiste en preguntarles «¿útil para qué?», nada pueden contestar excepto «útil para crear un futuro mejor». Cuando se les interroga «¿mejor según qué criterio?», carecen de respuesta detallada, al igual que les hubiera acontecido a los primeros mamíferos si se les hubiera preguntado en qué eran mejores a los dinosaurios moribundos. Los pragmatistas sólo pueden responder vagorosamente: «mejor en el sentido de contener más de lo que consideramos bueno y menos de lo que creemos malo». Y cuando se les pregunta «¿y qué es lo que Vds. consideran bueno?», sólo pueden contestar, con Whitman, «variedad y libertad» o, con Dewey, «crecimiento».

Los pragmatistas se ven constreñidos a tan confusas e inútiles respuestas porque no confían en algo que el futuro realizará de acuerdo a un plan, sino que creen, más bien, que el futuro mismo nos asombrará y nos exultará. Al igual que quienes gustamos del arte de vanguardia vamos a las galerías esperando ser sorprendidos, y no confiando en que se cumpla alguna de nuestras expectativas predeterminadas, así también aquella deidad finita y antropomórfica que celebró James, y luego Whitehead y Hartshorne, confía ser sorprendida y deleitarse en el último producto de la evolución, tanto biológica como cultural. Por ello, preguntarle a un pragmatista por su mapa del futuro es como interrogarle a Whitman qué es lo que se esconde al final de sus vistas democráticas, unas vistas que no pueden ser limitadas. Es la vista misma, y no un final, lo que importa. Dewey señaló que «el crecimiento es el único fin moral». Si Whitman y Dewey tienen algo interesante en común es su deliberada vagoriedad, una vagoriedad que, no obstante, ellos anclan en principios y que es la manera norteamericana de llevar a cabo aquello que Heidegger llamó «trascender la metafísica». La «metafísica», tal como Heidegger emplea esa palabra, es la búsqueda de algo claro y distinto, de algo plenamente presente, es decir, de algo que no se desgrana hacia un futuro indefinido, de algo como lo que Aristóteles llamaba «el ahora», *to nun*, un *nunc stans*, una plenitud del ser presente. Concebir el pragmatismo norteamericano a esta luz lleva a pensar que Heidegger malinterpretó totalmente el «americanismo», término que él entendía como la reducción del mundo a materia bruta y del

pensamiento a planificación. Y esta reducción era el opuesto exacto de su propio intento de cantar un nuevo canto. Pero Heidegger nunca escuchó la nueva canción de Whitman pues, de hacerlo, habría concebido el surgir de América como hizo Hegel: como la occidentalización del espíritu, como el nuevo paso evolutivo más allá de Europa.

Si pensamos que la metafísica de la presencia es la metafísica de Europa, podremos ver su oposición a la nueva metafísica de la democracia en términos de la contraposición entre la vieja Europa y la nueva América. Al igual que Mark Twain estaba convencido de que todo lo malo de la vida y de la sociedad europeas podría ser corregido adoptando las actitudes y las costumbres que su yanki de Connecticut importó a la corte del rey Arturo, Dewey lo estaba de que todo lo que de erróneo había en la filosofía europea tradicional era el resultado de que se mantenía adherida a una imagen del mundo nacida de una sociedad desigual y encaminada sólo a satisfacer sus necesidades. Dewey concebía todos los rechazables dualismos de la tradición filosófica —lo que ahora nosotros denominamos «las oposiciones binarias de la metafísica occidental»— como testimonios y figuraciones de la división social existente entre contempladores y hacedores, entre la clase ociosa y la clase productiva.<sup>6</sup> En el primer capítulo de su *Reconstruction in Philosophy* (1920), Dewey analiza el origen de la filosofía como un «intento de reconciliar dos tipos distintos de productos mentales», los de los sacerdotes y los poetas, por una parte, con los de los artesanos, por otra. Esa reconciliación es necesaria cuando los mitos y las costumbres de la sociedad no pueden seguirse dando por sentado y han de defenderse por medio del mismo tipo de razonamiento que los artesanos emplean a la hora de explicar por qué las cosas deben hacerse de una manera determinada y no de otra.

Dewey argumenta que, hasta ahora, el ímpetu de la filosofía ha sido conservador y ha estado, normalmente, del lado de la clase ociosa, favoreciendo la estabilidad frente al cambio e intentando revestir al pasado del prestigio de lo eterno. «El tema principal de la filosofía clásica europea» —señala— ha sido hacer de «la metafísica un sustituto de la costumbre en tanto fuente y garantía de los valores morales y sociales superiores».<sup>7</sup> Por su parte, Dewey quería hacer de la filosofía un instrumento de cambio y no de conservación, tornarla así en algo más norteamericano que europeo, y quería hacerlo negándole —como Heidegger hubo de hacer más tarde— que fuera una forma de conocimiento. Ello implicaba rechazar que hubiera o pudiera haber un fundamento extracultural para la costumbre así como reconocer de manera abierta que «en filosofía, “realidad” es un término de valor o de elección».<sup>8</sup> Dewey quería desprenderse de lo que denominaba «la idea que ha dominado la filosofía desde el tiempo de los griegos según la cual la tarea del conocimiento es desvelar lo antecedentemente real, en vez de alcanzar el tipo de entendimiento que es necesario para

abordar los problemas cuando surgen, tal como sucede en nuestros juicios prácticos». <sup>9</sup> Al pensar la democracia como una «metafísica de la relación entre el hombre y su experiencia en la naturaleza», Dewey nos dice que las instituciones de una sociedad realmente no feudal producirán un pensamiento no dualista acerca de la realidad y el conocimiento, a la vez que tales instituciones serán producidas por ese tipo de pensamiento. Por vez primera, éste pondría a los intelectuales al servicio de la clase productora en vez de al de la clase ociosa. Por vez primera, el pragmatismo entendería la teoría como ayuda de la práctica, en lugar de comprender ésta como una degradación de aquélla.

Si todo ello nos recuerda vagamente a Marx es porque tanto él como Dewey se encaraman sobre los hombros de Hegel y porque ambos rechazan cuanto de no historicista hay en este último, especialmente su idealismo y su preferencia por comprender el mundo más que por cambiarlo. Ambos pensadores conservan de Hegel sólo aquello que pueden reconciliar con Darwin. Dewey, incluso, describió a Hegel como «un triunfo del contenido material del espíritu secular moderno y positivista [...] una invitación al sujeto humano para que dominara lo que ya está contenido en el aquí y el ahora del mundo [...]» <sup>10</sup> y consideraba que Darwin y Hegel eran dos caras de un mismo movimiento antidualista del pensamiento, un movimiento que, al rechazar la distinción entre substancia y accidente, y al borrar la línea divisoria entre el espíritu y la materia, acentuaba la continuidad frente a la disyunción y la producción de lo nuevo frente a la contemplación de lo eterno. <sup>11</sup>

Habermas ha señalado con agudeza que Marx, Kierkegaard y el pragmatismo norteamericano son las tres respuestas creativas ante Hegel. El efecto de este último sobre Marx y Dewey radica en que les hizo mudar su atención desde la pregunta kantiana «¿cuáles son las condiciones ahistóricas de posibilidad?» hacia la pregunta «¿cómo podemos hacer del presente un futuro más pleno?». Pero, mientras Marx pensaba que podía captar la historia del mundo en forma de una totalidad, y concebir, por lo tanto, el presente como un estadio de transición entre el feudalismo y el comunismo, Dewey se daba por satisfecho afirmando que el presente era un estadio de transición hacia algo inimaginablemente mejor. Cuando, hacia las últimas etapas de su vida, llegó a leer a Marx, concluyó que el autor alemán había heredado el lado malo, la parte griega, de Hegel, aquella que pone su acento en las leyes necesarias de la historia. Dewey creía que Marx, Comte y Spencer habían sucumbido al encantamiento de una pseudo-ciencia que se dedicaba a extrapolar el presente proyectándolo en el futuro, y concluía que...

El marxismo puede «datarse» por la forma en que pretende que sus afirmaciones son científicas de manera peculiar. Pues, al igual que la *necesidad* y la búsqueda de una *única* ley omnicomprendensiva eran típicas de la atmósfera intelectual de los

años cuarenta del pasado siglo, de esa misma manera la *probabilidad* y el *pluralismo* son característicos del actual estado de la ciencia.<sup>12</sup>

Esta consideración acerca de Marx nos puede recordar *La miseria del historicismo*, de Karl Popper, y la polémica antialthusseriana de E.P. Thompson contenida en *La pobreza de la Teoría*. Dewey, no obstante, se hallaría más cercano a Thompson, cuya obra *La construcción de la clase obrera inglesa* habría leído con entusiasmo y delicia. Si hubiera leído a Popper habría aprobado su falibilismo, pero habría deplorado los dualismos que este último autor, al igual que Carnap, da por sentados. Pues el empirismo lógico, movimiento del que Carnap y Popper son autores representativos y que, en los departamentos de filosofía norteamericanos, arrumbó bruscamente al pragmatismo tras la segunda guerra mundial, reinventó las tajantes distinciones kantianas entre hecho y valor, entre ciencia, por una parte, e ideología, metafísica y religión, por la otra. Pero estas distinciones son, precisamente, aquellas que James y Dewey se esforzaron por borrar. Los empiristas lógicos, con la ayuda de Frege y de Russell, lingüistificaron todas las viejas distinciones kantianas que Dewey pensaba podíamos superar con ayuda de Hegel. La historia de la nueva disolución de todas esas distinciones de la mano de los neopragmatistas, bajo la guía de Quine, es la historia de la re-pragmatización —y, así, de la deskantianización y de la rehegelianización— de la filosofía norteamericana.<sup>13</sup>

\* \* \*

He intentado trazar, hasta aquí, un mapa general del lugar que ocupa Dewey en el esquema intelectual de nuestra cuestión apuntando algo de su relación con Emerson, Whitman, Kant, Hegel y Marx. La segunda parte de mi trabajo será ligeramente más técnica y presentará una interpretación de la más celebre aportación del pragmatismo: la teoría pragmatista de la verdad. Quisiera mostrar cómo esa teoría se encuadra en un programa más general que pretende sustituir los dualismos griegos y kantianos que diferencian entre contenido transitorio y estructura permanente por una nueva distinción entre el pasado y el futuro. Me esforzaré por dejar claro que lo que Dewey y James dijeron sobre la verdad es una manera de poner en el lugar de la justificación de la costumbre pasada y de la tradición (una justificación que se realiza acudiendo a la idea de una estructura no cambiante) la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro satisfactorio; la esperanza ocuparía, así, el lugar de la certeza. Nuestros dos autores pensaban que esa sustitución sería la norteamericanización de la filosofía pues coincidían con Whitman en concebir que Norteamérica es el único país que halla su «razón y justificación» en el futuro y *sólo* en él.

La verdad es aquello que supuestamente diferencia el conocimiento de una opinión bien fundada, de una creencia justificada.<sup>14</sup> Pero si lo verdadero es, como dijo James, «el nombre de aquello que se muestra como bueno en tanto creencia y bueno, también, en virtud de razones definidas y asignables»,<sup>15</sup> no es claro en qué difiere de aquello que está justificado. Por ello se dice con frecuencia que los pragmatistas confunden la verdad, que es absoluta y eterna, con la justificación, que es transitoria en tanto es relativa a un público dado. La respuesta de los pragmatistas a tal cuestión ha sido doble. Algunos, como Peirce, James y Putnam, han señalado que podemos retener un cierto sentido absoluto de la noción de verdad al identificarla con la «justificación en una situación ideal», aquella situación que Peirce denominaba «el fin de la investigación». Otros, como Dewey (y, he argumentado en otro lugar, Davidson)<sup>16</sup> han sugerido que poco podemos decir acerca de la verdad y que los filósofos debieran *confinarse* explícita y conscientemente a la justificación, a aquello que Dewey llamaba «asertabilidad garantizada».

Personalmente prefiero esta última estrategia dado que, a pesar de los esfuerzos de Putnam y de Habermas por clarificar la noción de una «situación epistémica ideal», tal noción no me parece más útil que la de «correspondencia con la realidad» o que cualquiera de las otras que los filósofos han empleado para suministrarnos interesantes glosas de la palabra «verdadero». Aún más, pienso que el «carácter absoluto» que queda supuestamente asegurado al acudir a tales nociones se satisface igualmente si insistimos, con Davidson, en que las creencias humanas no pueden flotar libres del entorno no humano y si, como el mismo Davidson porfía, la mayoría de nuestras creencias (la mayoría de las creencias de *cualquiera*) han de ser verdaderas.<sup>17</sup> Esta insistencia nos da ya todo cuanto queríamos extraer del «realismo» sin necesidad de invocar el lema que reza que «lo real y lo verdadero son “independientes de nuestras creencias”», lema que, como Davidson mismo señala, sería tan inútil aceptar como rechazar.<sup>18</sup> Me parece que la única garantía necesaria para saber que estamos, en todo tiempo y lugar, «en contacto con el mundo» viene dada por la tesis davidsoniana de que una teoría de la verdad para un lenguaje natural no es ni más ni menos que una explicación empírica de las relaciones causales que existen entre ciertos rasgos del entorno y el hecho de sostener como verdaderos determinados enunciados.

La afirmación de que «el pragmatismo es incapaz de dar cuenta del carácter absoluto de la verdad» confunde dos intenciones diversas: la de que expliquemos la relación que existe entre el mundo y nuestra pretensión de tener creencias verdaderas (una explicación que Davidson nos suministra al entender que esa relación es causal y no representacional), por una parte, y la búsqueda específicamente epistemológica bien de una certeza presente bien de un camino que nos garantice alcanzarla aunque sea



en un futuro infinitamente distante, por otra. Dewey y Davidson acordarían en que hemos de resistirnos a esta segunda aspiración más que satisfacerla. El primero nos urgiría a que sustituyésemos la búsqueda de la certeza por el mandato de la imaginación, a que la filosofía cesara de suministrarnos la seguridad de que estamos en contacto con el ámbito de lo no humano y, en su lugar, nos animara a lo que Emerson llamaba «la confianza en uno mismo». Animar a tal confianza es, en este sentido, incitarnos a volver la espalda al pasado y a los intentos de «la filosofía clásica europea» de fundamentar el pasado en lo eterno; es incitarnos a la auto-creación emersoniana a escala comunitaria. Decir que hemos de substituir el conocimiento por la esperanza es decir algo similar: que hemos de dejar de obsesionarnos sobre si está bien fundamentado aquello que creemos y empezar a preocuparnos por si hemos sido lo suficientemente imaginativos como para hallar alternativas interesantes a nuestras creencias presentes. Tal como West dice, «la meta de la actividad no es simplemente, para Emerson, la dominación, sino también la provocación; el *telos* del movimiento y del fluir no es el dominio, sino también la estimulación».<sup>19</sup>

La substitución del conocimiento por la esperanza quiere decir algo muy concreto en el contexto de la filosofía académica post-kantiana: significa abandonar la idea kantiana de que existe algo llamado «la naturaleza del conocimiento humano», «el alcance y los límites del conocimiento humano» o «la situación epistémica humana». Un libro reciente de Michael Williams, *Unnatural Doubts*, aclara cuánto ganaríamos abandonando tal idea pues, al hacerlo, dejaríamos ya la idea cartesiana según la cual la posibilidad de que estemos soñando cubre de sospecha todo nuestro conocimiento del mundo externo. Y ello será así porque caeremos en la cuenta de que no existe cosa tal como «nuestro conocimiento del mundo externo» ni orden como «el natural de las razones», un orden que comenzaría, por ejemplo, en «las deliberaciones de los sentidos» y que se abriría paso a partir de ellas en las celebradas maneras que imaginaron los empiristas, desde Locke hasta Quine. Ambas nociones, la del conocimiento del mundo externo y la del orden natural de las razones, se hallan enlazadas dado que, como dice Williams, «la amenaza del escepticismo se halla indisolublemente ligada a una concepción fundante del conocimiento»,<sup>20</sup> y ésta, a su vez, a la de una justificación no dependiente del contexto. Abandonar esta última idea es renunciar a la idea misma de «conocimiento» como un objeto de estudio adecuado, la idea que Descartes y Kant heredaron del *Teeteto*.

Si, como Platón hizo en ese diálogo, decimos que «*S* conoce *p*» es verdad si y sólo si *p* es verdadero y si tanto *S* cree que *p* como que está justificado al hacerlo, nada más puede decirse en términos epistemológicos *a no ser que* hallemos además algo interesante que decir bien sobre la justificación bien sobre la verdad. Los filósofos han confiado en hallar

cosas interesantes que decir sobre ambas cosas estableciendo alguna conexión entre ellas y enlazando, así, lo temporal con lo eterno, al sujeto transitorio humano con lo que en cualquier caso existe ahí con independencia de que los seres humanos anden de por medio.<sup>21</sup> La manera en que la filosofía puede efectuar tal enlace es mostrar que cuanto mejor justificada esté una creencia más probabilidad tendrá de ser verdadera. Si ello no puede hacerse, pudiera intentar mostrar, a su vez, que determinado procedimiento para justificar una creencia tiene más probabilidades que otros de conducir a una verdad.

Tal como veo la historia del pragmatismo, existirían dos grandes discrepancias entre los clásicos y los neo-pragmatistas. La primera ya ha sido mencionada: la diferencia que hay entre hablar de «experiencia», tal como hicieron James y Dewey, y hablar del «lenguaje», como Quine y Davidson. La segunda discrepancia radicaría en concebir, por una parte, que existe algo llamado «el método científico» cuyo uso aumenta las probabilidades de que las propias creencias sean verdaderas, o en el abandono tácito, por otra, de ese supuesto. Peirce intentó describir lo que llamaba «el método de la ciencia» en su ensayo «La fijación de la creencia», uno de los documentos fundadores del pragmatismo.<sup>22</sup> Dewey y sus discípulos —señaladamente Hook— insistieron en la importancia de tal método. Esa insistencia fue el terreno principal en el que se solaparon el pragmatismo deweyano y el lógico que lo sustituyó por breve tiempo en los departamentos de filosofía norteamericanos. Pero, a medida que la filosofía estadounidense se desplazó hacia su etapa post-positivista, se oyó hablar cada vez menos del método científico y de las diferencias entre ciencia y lo que no es ciencia.

Esa distinción quedó minada por el tratado filosófico más influyente en lengua inglesa del último medio siglo: *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, publicado en 1962. La noción de «método científico» ha recibido ataques explícitos de Feyerabend, pero tales críticas no se han incorporado al acervo de la filosofía analítica y, en lugar de ello, se ha desvanecido simplemente en el aire. Davidson ha subrayado que la verdad es lo mismo en ciencia y en ética, y Putnam ha rechazado críticamente el cientismo que aprendió de Carnap. No hay una manera fácil de reconstruir la distinción entre la ciencia y lo que no es la ciencia desde dentro de la imagen no representacionista del conocimiento que es común a Davidson y a Putnam.<sup>23</sup> Todo lo que ha acontecido en la filosofía del lenguaje desde Quine dificulta la reconstrucción de los supuestos representacionistas que se requerirían para entender seriamente la noción de «método». He propuesto en otro lugar que lo único que permanece de la loa de la ciencia que hicieron Peirce, Dewey y Popper es la alabanza de ciertas virtudes morales, las de una sociedad abierta, más que una estrategia específicamente epistémica.<sup>24</sup>

Según concibo la situación actual del pragmatismo, creo que cabe de-

cir que la filosofía analítica post-positivista nos ha dejado ver, con mayor claridad que la que se les alcanzaba a Peirce y a Dewey, que no debiéramos ya tratar de proseguir la línea del *Teeteto* intentando hallar cosas interesantes que decir acerca de la conexión entre justificación y verdad. Deberíamos estar de acuerdo con William James precisamente en aquello en lo que él difería de Peirce y Dewey, a saber, en que la ciencia y la religión son *ambas* camino hacia creencias verdaderas, a pesar de que las dos sean creencias que cabe tomar por buenas por bien distintos motivos. Lo que hemos aprendido, sobre todo de Kuhn y de Davidson, es que no existe algo así como el «orden natural de las razones» cartesiano, un orden que debiéramos seguir cuando justificamos nuestras creencias. No existe una actividad denominada «conocer» que posea una naturaleza que deba ser descubierta y en la que los científicos naturales son particularmente habilidosos. Sólo existe, simplemente, el proceso de justificar creencias ante públicos diversos. Ninguno de éstos se halla más cercano a la naturaleza que otros, ni ninguno de ellos es el representante de algún ideal ahistórico de racionalidad. También se desvanece, con ello, la idea de que existe un tema de estudio denominado «racionalidad» y, por la misma razón, desaparece también la idea de un tema de investigación llamado «conocimiento».

Un Dewey que se hubiera dejado convencer por James para abandonar el cientismo y la metodolatría concordaría con Davidson en que no hay, respecto a la verdad, nada de lo que los epistemólogos se esfuerzan por decir. Una vez que hemos señalado, con Peirce, que las creencias son reglas para la acción, y no intentos de representar la realidad, y una vez que hemos suscrito, con Davidson, la idea de que «la creencia es por su propia naturaleza verídica»,<sup>25</sup> podremos entender que la moraleja del naturalismo no es que hemos de aportar una epistemología naturalizada sino que, más bien, el conocimiento no es una clase natural que requiera de especial estudio o descripción. Un Dewey así reformado le habría dado la bienvenida a la idea de Davidson de que la verdad no es un concepto epistémico.<sup>26</sup> Tal idea implica, entre otras cosas, que no podremos hallar nunca una conexión interesante entre el concepto de verdad y el concepto de justificación.<sup>27</sup> La única conexión posible entre estas dos nociones es que la misma razón que vale para pensar que la mayor parte de las creencias son verdaderas vale también para considerarlas justificadas, pues si, a diferencia de un niño o de un psicótico, un creyente es un miembro cabal de su comunidad, siempre será capaz de suministrar justificaciones para la mayoría de sus creencias, justificaciones, esto es, que satisfagan las exigencias de esa comunidad.

Pero no hay, no obstante, razón alguna para pensar que las creencias que tal miembro pueda más fácilmente justificar son también aquellas que más probabilidades tienen de ser verdaderas, ni tampoco hay razón alguna para decir que las que es menos capaz de justificar acabarían por ser, a su

vez, las más probablemente falsas. El hecho de que la mayoría de las creencias estén justificadas, al igual que el que la mayoría de ellas son verdaderas, es meramente una consecuencia ulterior del carácter holista de la adscripción de creencias. Tal carácter es, a su vez, consecuencia del hecho de que las creencias que se expresan en enunciados con significado conllevan un montón de predecibles conexiones de inferencia con respecto a otro montón de enunciados con significado.<sup>28</sup> Por mucho que lo intentáramos, no podríamos sostener muchas creencias que no pudiéramos entretejer con otras muchas creencias en una trama justificadora. Por mucho que quisiéramos creer algunas creencias injustificables, no podríamos forzarlos a hacerlo. Lo más que podemos hacer es distraer nuestra atención de la pregunta de por qué sostenemos determinadas creencias. Pero, para la mayoría de las cuestiones de interés común, nuestra comunidad insistirá en que respondamos a esa pregunta por la justificación, de manera que aquella distracción sólo es factible por lo que respecta a nuestras obsesiones privadas, tales como la convicción de que, algún día, los números por los que insistimos en apostar serán premiados con el bote de la lotería primitiva.

Si pensamos que la verdad es la meta de la investigación puede parecer extraño que no exista conexión alguna entre justificación y verdad. Por ello, los pragmatistas han de agarrar al toro por los cuernos y decir que el enunciado «la verdad es la meta de la investigación» no es ni vacío ni falso. La investigación y la justificación tienen diferentes metas o propósitos detallados, pero las dos carecen de una única meta omniabarcante que podamos llamar verdad. Ambas son actividades que no podemos eludir quienes empleamos el lenguaje, pero no necesitamos, para desarrollarlas, ningún objetivo global llamado «verdad», al igual que nuestros órganos digestivos no requieren de la meta global de la salud para realizar sus funciones. Quienes empleamos lenguajes no podemos evitar el justificarnos mutuamente nuestras creencias y deseos, al igual que nuestros estómagos tampoco pueden eludir el digerir los alimentos, y así como la minuta de trabajo de tales órganos viene determinada por el tipo de sustancias que deben ser digeridas, así también la de nuestra actividad de justificación viene suministrada por los diversos deseos y creencias que encontramos en los otros seres que emplean el lenguaje como nosotros lo hacemos. Sólo cabría concebir que hubiera una meta «superior» para la investigación que llamaríamos «verdad» si existiera algo así como una justificación *última*, una justificación realizada ante Dios o ante el tribunal de la razón, por oposición a una justificación que se presenta ante un público humano meramente finito.

La imagen darwiniana del mundo nos enseña que no puede existir tal tribunal último, pues, de existir, habríamos de contemplar todas las alternativas posibles a una creencia dada y tendríamos que conocer todas las

críticas pertinentes a todas esas alternativas. Tal tribunal habría de estar investido de lo que Putnam llama «el punto de vista de Dios», aquel que se configuraría no sólo teniendo en cuenta todos los rasgos del mundo, tal como vienen descritos en un conjunto dado de términos, sino también cada uno de esos rasgos a la luz de todas las descripciones alternativas posibles que pudieran suministrarse. Si así no aconteciera, siempre cabría la posibilidad de que tal punto de vista fuera falible, como falible fue el tribunal que juzgó a Galileo y que nosotros condenamos ahora porque le requirió que justificara nuevas creencias en función de términos viejos. Mas si Darwin está en lo cierto, no podemos considerar que tal tribunal tenga sentido, como tampoco podemos considerar que lo posea el decir que la evolución biológica tiene una meta. La evolución biológica produce siempre mejores especies y la investigación genera siempre mejores públicos, pero no hay algo así como «la» especie que aquella evolución contemple como meta ni nada similar a la «meta de la investigación».

En conclusión, mi respuesta a la imputación de que los pragmatistas confunden verdad y justificación iría en la línea de devolverles tal crítica a quienes la formulan. Son ellos quienes están confundidos pues consideran que la verdad es algo hacia lo que nos movemos y hacia lo que nos acercamos cuanto más justificación poseemos. Los pragmatistas, por el contrario, consideran que existen mil detalles que deben desgranarse respecto a cómo ha de ser la justificación ante un público determinado, pero que no hay nada concreto que decir sobre la justificación en general. Por ello, nada puede señalarse acerca de la naturaleza o los límites del conocimiento humano ni nada puede ser dicho respecto a la relación entre justificación y verdad. Y ello no porque la verdad sea atemporal y la justificación, por el contrario, temporal, sino porque *la única razón que hay para contraponer lo verdadero con lo meramente justificado es la contraposición de un futuro posible con el presente real*. Más en concreto, oponemos lo verdadero con lo justificado con vistas a contraponer un público presente, con sus propios requisitos de justificación, con un público futuro deseado, aquel que sería, con respecto a nosotros, como la Royal Society de 1700 en relación al tribunal que condenó a Galileo, o como los padres de la democracia americana con respecto a los siete sabios de Grecia.

\* \* \*

La existencia de un orden natural de razones al margen de la particularidad de públicos diversos es esencial si ha de concebirse que existe una conexión profunda entre justificación y verdad. A su vez, esas dos malas ideas son variaciones de aquella otra que reza que los seres humanos tienen una afinidad especial con la naturaleza intrínseca de las cosas, una afinidad que viene dada porque poseen una facultad denominada «razón»

que es diferente a la mera adecuación de medios y fines en la que los animales y los artesanos son expertos. Puedo, pues, regresar a mi tema central —el del enlace entre pragmatismo y norteamericanismo— señalando que aquellas dos ideas gemelas del orden natural de las razones y de la naturaleza intrínseca de las cosas son parte de la imagen «europea», «feudal», de la que Dewey confiaba en liberarnos.

Podremos vincular el pragmatismo a la religión específicamente norteamericana que, según Harold Bloom, fundó Emerson, y decir que los norteamericanos, al igual que Heidegger, siempre hemos deseado desembarazarnos de la idea «de la naturaleza intrínseca de las cosas». Bloom apunta que parte del credo de nuestra religión es que...

[...] la identidad norteamericana no es el Adán del Génesis, sino un Adán más primordial, el Hombre antes de que existieran mujeres y hombres. Superior y anterior a los ángeles, este verdadero Adán es tan viejo como Dios [...]»<sup>29</sup>

Bloom prosigue señalando que «ningún norteamericano asiente en último término a la idea de que es parte de la naturaleza».

Pero esta última afirmación es ambigua. El ser «parte de la naturaleza» puede interpretarse, siguiendo a la filosofía tradicional no pragmatista, como «ser parte de algo cuya autodescripción hemos de respetar, algo anterior ante lo que hemos de humillarnos». Pero, alternativamente, cabe interpretar esas palabras como significando «ser y proceder de la existencia en la misma manera que los pájaros y las bestias». En la versión deweyana de la religión norteamericana, *no* somos parte de la naturaleza en el sentido filosófico tradicional, pues no hay nada anterior ante lo cual humillarnos, ya que la naturaleza carece de autodescripciones al igual que la evolución carece de metas. Pero, es evidente que *sí* somos parte de la naturaleza en un sentido afilosófico, biológico. Llegamos al ser, como especie y como individuos, de la misma manera casual, azarosa, que los reptiles. Pero, a diferencia de éstos, podemos recrearnos a nosotros mismos, podemos nacer de nuevo, si abandonamos las autodescripciones que nos han sido enseñadas e inventamos otras nuevas. Esta capacidad de nacer de nuevo nos hace a los norteamericanos, filosóficamente hablando, tan viejos como Dios aunque seamos más jóvenes, en términos biológicos, que los reptiles o los europeos. El contraste entre Europa y Norteamérica puede, pues, entenderse como la contraposición entre la inclinación feudal a pensar nuestras actividades temporales como si estuvieran al servicio de poderes que, por atemporales, son superiores, por una parte, y la negación norteamericana a prestar acatamiento a nada que sea supratemporal, por otra. Aunque cabalmente temporal, esa voluntad de rechazo se identifica con el orgullo de los norteamericanos de ser los *últimos* hijos e hijas del tiempo, la avanzadilla más occidental del Espíritu.

Darwin fue quien más hizo para que nos concibiésemos como seres cabalmente temporales pues nos dejó expedito el camino para pensar que podemos ser buscadores de la verdad sin tener, no obstante, que pensar-nos como poseedores de una chispa intemporal que llamamos «razón», una chispa que nos asegure, de alguna forma, que estamos en comunión, en armonía, o en cualquier otra relación igualmente deseable, con la naturaleza intrínseca de las cosas. Darwin sugirió que la diferencia que existe entre nosotros y los reptiles no es que éstos se ajusten meramente a su entorno mientras que nosotros lo *conocemos*, sino que, más bien, nosotros nos acomodamos a la realidad mucho mejor que ellos; mejor, esto es, en el sentido de ajustarnos «de manera que nos concedemos más variedad y libertad». Esta sugerencia es, precisamente, la que se desarrolla en la negativa del pragmatismo a aceptar que existen diferencias entre el conocer y el adaptarse, entre el entrar en contacto con las esencias o, simplemente, el apenar con los accidentes. Si tal negativa se concibe en los términos de la noción de verdad, nos hará comprender que la diferencia que existe entre conocimiento y creencia meramente justificada —precisamente la diferencia que introduce la noción de verdad— es sólo la que hay entre una creencia que permanecerá inalterable a pesar de los cambios del entorno y del público y otra que nunca será justificada. Dado que nadie conoce el futuro, nadie puede saber tampoco qué creencias acabarán por ser justificadas y cuáles no, por lo que nada puede decirse ahistóricamente sobre el conocimiento o la verdad. El efecto que tiene el silencio acerca de esas nociones es tornar en esperanza aquello que Europa trocó en metafísica y en epistemología; es sustituir el intento platónico de huir del tiempo por la esperanza de que podemos producir un futuro mejor.

Una vez que tomamos la decisión de que no podemos saber nada respecto a la conexión entre justificación y verdad, pues no existe manera de predecir qué requerirán públicos futuros a la hora de exigir justificaciones, pierde todo sentido la idea del conocimiento de la naturaleza del conocimiento, al igual que le sucede a la idea del conocimiento de la naturaleza de la verdad. Esas dos búsquedas de conocimiento aparecen, así, como la esperanza de conocer de antemano el futuro a la manera en que Marx, Comte o Spencer pensaban que podían hacerlo. Para Dewey, por el contrario, una enseñanza a extraer de Darwin es que la predicción del futuro a partir de los insuficientes datos de los siglos XIX o XX es tan imposible como el que un dinosaurio hubiera intentado predecir la llegada de los antropoides a partir de los datos del jurásico.

La idea central que hemos de tomar de Darwin a la hora de pensar sobre el conocimiento y la verdad es que no hay orden natural de razones alguno a la hora de justificar una creencia, al igual que tampoco hay un orden natural en la evolución biológica. Como acontece en la evolución biológica —la evolución de las exigencias para un espacio vital—, la evolu-

ción cultural —la de los requerimientos de justificación— no sigue las pautas de una ley. Ambas se desarrollan en una azarosa secuencia de accidentes, algunos afortunados y otros desafortunados. Hacia el final de su ensayo «The influence of Darwinism on Philosophy» escribe Dewey:

[...] persiste la convicción de que todas las preguntas que la mente humana se ha planteado pueden ser contestadas en los términos de las alternativas que esas mismas preguntas plantean, aunque la historia nos muestre que tal idea es una alucinación. Pero, de hecho, el progreso intelectual suele acontecer por el mero abandono de preguntas junto a las alternativas que ellas dan por supuestas, un abandono que nace tanto de su vitalidad decreciente como de un cambio de los intereses más urgentes. No solventamos esas preguntas, vamos más allá de ellas.<sup>30</sup>

Si Dewey está en lo cierto, se sigue que no cabe plantear la idea de un orden de razones natural, ahistórico, un orden natural que un método ha de buscar o que una justificación ha de seguir. Porque sólo podría existir tal orden si todas las alternativas futuras estuvieran ya ante nosotros. La esperanza de que así aconteciera es la falsa esperanza de la «filosofía clásica europea»; es la esperanza de que podemos descubrir la estructura eterna tras el contenido transitorio y, por lo tanto, determinar los límites de lo que es posible: de la investigación posible, del conocimiento posible, de las formas posibles de la vida humana. Y esa esperanza es la que Dewey confiaba que los norteamericanos podríamos abandonar: nos incitó a que renunciáramos a ella en virtud de una esperanza mejor, la de hacer un nuevo mundo para que vivieran en él nuestros descendientes, un nuevo mundo con más variedad y libertad que las que ahora podemos imaginar. No tenemos mayor capacidad para vislumbrar los detalles de ese mundo más humano, más adulto y más evolucionado que la que pudieron poseer nuestros ascendientes de la edad de bronce para detallar nuestro presente.<sup>31</sup>

#### NOTAS

1. Peirce frecuentó poco a Emerson, pero en su período último, cuando comenzó a desarrollar una «metafísica del amor evolutivo», confesaba que aunque no era «consciente de haber contraído ese virus» del «trascendentalismo concorde» también era probable que «alguna forma benigna de tal enfermedad se hubiera implantado en mi alma sin yo caer en la cuenta de ello». Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers* (ed. Hartshorne y Weiss), vol. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936, sección 102.

2. John Dewey, «Maeterlinck's Philosophy of Life», en *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.

3. Véase el libro de West *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, capítulo 1. En la página 36, West explica el título de su obra, que se refiere a cómo Emerson dejó de lado la problemática cartesiana que había dominado la filosofía europea.



4. *Ibid.*, pp. 12-13.
5. Walt Whitman, *Complete Poetry and Select Prose*, Nueva York, The Library of America, 1982, p. 929.
6. Véase el primer capítulo del trabajo de Dewey *The Quest for Certainty (Later Works)*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981) para una formulación clara de esta idea. Dewey dice, por ejemplo, que «el trabajo ha sido una carga onerosa, agotadora, que se ha asociado a una maldición originaria [...] En virtud del displacer de la actividad práctica, la mayor parte de ésta ha sido puesta sobre los hombros de esclavos y siervos, de manera que la falta de honor social que a estas clases se les atribuía se extendió al trabajo que hacían. También aboga en favor de ello la viejísima asociación del pensar y el conocer con los principios inmatereales y espirituales, así como de las artes y de todas las actividades prácticas del hacer y el construir con la materia [...] La falta de reputación que le ha sido atribuida al pensamiento de las cosas materiales, en comparación con las inmatereales, se ha transferido a todo aquello que está asociado con la práctica» (p. 4). Más tarde añade: «Si nos fijamos en el fundamento de las filosofías de Platón y Aristóteles, como si de un antropólogo que analiza su material se tratara, es claro que estas filosofías eran sistematizaciones en términos racionales de los contenidos de las creencias religiosas y artísticas. La sistematización implicaba una purificación [...] Así, junto a la eliminación de los mitos y de supersticiones mayores, había un conjunto de ideales de la ciencia y de una vida de la razón [...] Pero, a pesar de toda nuestra gratitud por tales dones permanentes, no podemos olvidar las condiciones que los acompañaron. Pues trajeron consigo la idea de un ámbito superior de una realidad fija a la que sólo le es posible la verdadera ciencia y de un mundo inferior de cosas cambiantes a la que se refieren la experiencia y las cuestiones materiales [...]» (p. 14).
7. *The Middle Works*, *op. cit.*, vol. 12, p. 89.
8. «Philosophy and Democracy», en *ibid.*, vol. 11, p. 45.
9. *Later Works*, *op. cit.*, vol. 4, p. 14.
10. *The Quest for Certainty*, *op. cit.*, p. 51.
11. Sobre este tema pueden verse otras consideraciones en mi trabajo «Dewey between Hegel and Darwin», en Dorothy Ross (ed.), *Modernism and the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, en prensa.
12. *Freedom and Culture (Later Works)*, *op. cit.*, vol. 13, p. 123).
13. Esbocé una versión de esta historia en mi libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y discutí el intento de Sidney Hook (el discípulo predilecto y más dotado de Dewey) de reconciliar pragmatismo y empirismo lógico en mi trabajo «Pragmatism Without Method» (*Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, I, Cambridge, Cambridge U.P., 1991).
14. Para mis propósitos presentes dejaré de lado la así llamada «cuarta condición del conocimiento» que ha propuesto Edmund Gettier, a saber, que una creencia debe ser suscitada de manera apropiada además de ser mantenida, justificada y verdadera.
15. William James, *Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 43.
16. Davidson ha dicho que «verdadero» debe tomarse como claro y transparente, como algo primitivo e indefinible. En mis escritos sobre Davidson he interpretado esa toma de posición como si significara que Davidson acordaría con Dewey en que los filósofos podrían decir poco acerca de la verdad. Davidson ha rechazado esta interpretación y la sugerencia que la acompaña de que mantenía una posición «des-citadora» («disquotationalist») de la verdad en su trabajo «The Structure and Content of Truth» (*Journal of Philosophy*, 87 [junio 1990], p. 288, véase también p. 302). J.E. Malpas, en su reciente libro *Donald Davidson and the Mirror of Meaning* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), cita tal rechazo de mi interpretación y sugiere que el mismo deja claro lo errado de mis repetidos intentos de añadir a Davidson a la nómina de los neopragmatistas contemporáneos (véase Malpas, p. 257, y capítulo 7, *passim*). El núcleo de la pretensión davidsoniana de que pueden decirse más cosas acerca de la verdad de lo que Tarski dice, y de que (a pesar del razonamiento en contra de mi trabajo «Pragmatism, Davidson and Truth») la verdad es un concepto explicativo, se encuentra en que «una teoría de la verdad [para un lenguaje natural dado, como el inglés o el francés] es

una teoría para describir, explicar, comprender y predecir un aspecto básico de la conducta verbal» («Structure and Content», p. 313). Tal hecho, prosigue Davidson, muestra que «la verdad es un concepto explicativo de manera crucial».

Mi respuesta sería que el hecho que una teoría empírica que correlaciona la conducta verbal con la situación y el entorno, así como con la conducta lingüística de la persona que propone la teoría (asegurando, así, la «triangulación» entre hablante, oyente y entorno que Davidson describe en la p. 325 como «la fuente última tanto de la objetividad como de la comunidad») sea cabalmente explicativa no quiere decir que el concepto de verdad sea él mismo cabalmente explicativo. Llamar a una teoría tal «teoría de la verdad» y no «teoría del significado» o, simplemente, «teoría del comportamiento lingüístico de un grupo determinado» no es un argumento a favor de lo que Malpas denomina la «centralidad» del concepto de verdad, sino que simplemente muestra la necesidad de poseer una teoría tal a la hora de hacer un uso real de *cualquier* concepto semántico. Véase, sobre este punto, la indeferencia que Davidson muestra en su ensayo «Truth and Meaning», de 1967, ante la cuestión de si una teoría que genera enunciados-T para un lenguaje L ha de denominarse «teoría del significado» o «teoría de la verdad» (*Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 24). En ese trabajo parecía cuestión negligible la de acerca de *qué* era teoría que produjera enunciados-T pertinentes, como yo pienso también que lo es. Así, yo hubiera preferido que Davidson finalizara su trabajo «Structure and Content» diciendo simplemente que «la explicación de nuestra capacidad de interpretar está en la capacidad de triangular» y no, como señala, que «el sostén conceptual de la interpretación es una teoría de la verdad».

Mas, sea como fuere, lo que en verdad importa para mi interpretación del pragmatismo es que Davidson, Malpas y yo mismo coincidiríamos cordialmente en mi afirmación de que hay menos que decir acerca de la noción de verdad de lo que los filósofos han interpretado tradicionalmente. Lo que importa, por decirlo con palabras del mismo Davidson, es que «no debiéramos decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertabilidad garantizada, aquello que se acepta en la conversación de la gente adecuada, lo que la ciencia acabará por sostener, lo que explica la convergencia sobre determinadas teorías en la ciencia o el éxito de nuestras creencias ordinarias. Deberíamos negarnos a suscribir tanto el realismo como el anti-realismo en la medida en que ambos se apoyan en una u otra de tales concepciones» («Structure and Content», p. 309).

17. Véase Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» (*Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986), para su razonamiento de esta afirmación. A pesar de las severas críticas de Malpas (citadas en la nota anterior), y del rechazo de Davidson a considerarse un pragmatista (en virtud de que sería definitorio del pragmatismo el definir la verdad como asertabilidad garantizada), creo que es todavía fructífero considerarle como un desarrollo del proyecto pragmatista clásico. Puede recolectarse una justificación para tal consideración en el trabajo de Robert Brandom «Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk» (*Midwest Studies in Philosophy*, vol. 12, pp. 75-94), donde se sugiere que la intuición básica del pragmatismo clásico es lo que él llama el «fenomenalismo» de la verdad, es decir, el rechazo de «que en el fenómeno de la verdad haya algo más que las propiedades que nos suministran tales actividades [de sostener como verdadero, tratar como verdadero, etc.]» (p. 77). Davidson podría también considerarse un «fenomenalista» en sentido pertinente si, en esa frase, efectuamos una sustitución y decimos «[...] que el tipo de explicación de las propiedades de actividades como las que nos suministra una teoría-T empírica para un lenguaje».

18. «Structure and Content», art. cit., p. 305. Lamento que Malpas, al final de su libro (pp. 276-277), haya resucitado el término «realismo» para describir la posición de Davidson (y de Heidegger). Tal como él mismo dice, no es éste el sentido del término «empleado por Nagel, Putnam o Dummett». Pienso que es innecesariamente confundente inventar un nuevo sentido del término para que éste les cuadre a Davidson o a Heidegger, y, por mi parte, preferiría algo como «anti-escepticismo» o «anti-cartesianismo» para designar lo ineludible del *in-der-Welt-sein* que ambos filósofos afirman, pues no se halla aquí implicada una tesis positi-

va, sino simplemente la abjuración de una imagen que nos ha mantenido cautivos, a saber, la imagen de lo que he llamado «representacionalismo» (en la introducción a mi trabajo *Objectivity, Relativism and Truth*, *op. cit.*) y que Michael Williams (cuyas aportaciones discuto más tarde) llama «realismo epistemológico».

19. West, *The American Evasion*, *op. cit.*, p. 26.

20. Michael Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell, 1991, p. xx.

21. Las palabras «lo que existe ahí en cualquier caso» constituyen la manera en que Bernard Williams explica lo que llama «la noción absoluta de realidad», una noción de la que intentaron a toda costa desembarazarse los pragmatistas.

22. Su descripción de este método en su ensayo de 1877 tiene un espíritu de fundamentación que no es fácil de conciliar con el anti-fundamentalismo de los ensayos de 1868 «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man» y «Some Consequences of Four Incapacities».

23. Ello no quiere decir que haya caído totalmente en descrédito la noción de «unos métodos para alcanzar la verdad» en la filosofía analítica contemporánea. Por el contrario, asistimos al florecimiento de una tendencia de «epistemología naturalista» (un término que procede de Quine) que le planta cara al pragmatismo de la visión kuhniana de la ciencia y trata de rehabilitar la noción de «método»; pero, sólo puede hacerlo porque da por sentada una concepción representacionalista del conocimiento.

Los objetivos y los supuestos de este movimiento han sido claramente planteados en el trabajo de Philip Kitcher «The Naturalistic Return» (*Philosophical Review*, 101 [enero 1992], pp. 53-114), artículo que concluye concibiendo la epistemología naturalizada como reacción necesaria ante la influencia amenazante de gentes como Feyerabend o yo mismo. Kitcher dice que «el naturalismo tradicional encuentra un estándar objetivo de los principios epistemológicos al concebir un proyecto de investigación como el que desarrollan seres cognitivamente limitados, ubicados en el mundo real, en un modo dado de representación de ese mundo. Dada la naturaleza del mundo, de los seres en cuestión y el tipo de representación que se busca, las preguntas sobre cómo será mejor proceder y, consiguientemente, cuál sería un estándar epistemológico objetivo carecerán de respuestas concretas» (p. 101). En la p. 93 Kitcher se lamenta de las concepciones kuhnianas que hacen que la historia de la ciencia «parezca un paseo sin rumbo» más que «un progreso unidireccional», y en la p. 96 se duele de la manera en que los «naturalistas radicales abandonan la empresa de Bacon y Descartes, dejando que la epistemología se reduzca a ser un capítulo de la psicología, la sociología y la historia de la ciencia». Por mi parte, aplaudo aquello que Kitcher lamenta, pero queda fuera del alcance de este trabajo el explorar las diferencias entre su representacionalismo y mi anti-representacionalismo davidsoniano.

24. Véanse «Science as Solidarity» y «Is Natural Science a Natural Kind?» en mi libro *Objectivism, Relativism and Truth*.

25. «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», *art. cit.*, p. 314. Davidson prosigue: «Podemos considerar verídica la creencia al considerar qué es lo que determina la existencia y los contenidos de una creencia dada. La creencia, al igual que otras así llamadas actitudes proposicionales, es dependiente de hechos de diverso tipo: comportamentales, neuro-fisiológicos, biológicos y físicos». Este naturalismo respecto a las creencias (un naturalismo que James y Dewey habrían aplaudido y que yo he querido exponer en mi trabajo «Non-Reductive Physicalism») es la razón por la cual la creencia no puede flotar libre del mundo en la forma que lo hacen los sueños. Para ver la relación de la tesis de Davidson con el escepticismo cartesiano es importante recordar cuánto sabe el que sueña y cuán poco le hace dudar de su conocimiento el saber que está soñando, a saber, de todas aquellas obviedades que no se refieren a la manera en que su entorno se configura en el presente. Tal reflexión que es la que, típicamente, desconocen todos aquellos que conciben que la Primera Meditación cartesiana hizo del escepticismo un tema filosófico urgente. Así, Barry Stroud señala en su libro *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, Clarendon Press, 1984) que el que sueña «pudiera ser un

físico que sabe mucho sobre cómo son las cosas, y que un niño no sabe [...] No existe, por lo tanto, incompatibilidad entre conocer y soñar [...]» (p. 16). Pero, continúa diciendo que tal idea «no afecta al razonamiento cartesiano» porque el físico no puede saber lo que sabe «sobre la base de los sentidos». Ciertamente, no puede saberlo, pero esta idea de que la física está «basada en los sentidos» es, precisamente, la de «un orden natural de razones» que Williams, siguiendo a Sellars, critica en el capítulo 2 de *Unnatural Doubts*. La anterior cita de Stroud es un buen ejemplo de que la noción de tal orden natural de las razones es la que lleva *todo* el peso de la Primera Meditación, mientras que la posibilidad de que estemos soñando carga con ninguno.

26. Véase «Structure and Content», art. cit., p. 298.

27. Creo que si Dewey no sólo hubiera suscrito esta idea, sino también aquella otra de Davidson según la cual «el relativismo respecto a la verdad es quizá siempre un síntoma de la infección del virus epistemológico» habría dicho menos cosas que sonaran a relativistas y en virtud de las cuales recibió ataques constantes por parte de Lovejoy, Russell y otros. Si hubiera suscrito la idea de Williams, habría caído en la cuenta de que podría haber dicho la mayor parte de lo que quiso decir respecto a lo que de errado había en las discusiones epistemológicas tradicionales en términos de la dependencia contextual de toda justificación. A diferencia de Davidson, que considera que la infección del virus en cuestión es una condición necesaria para ser un pragmatista, yo creo que la única condición necesaria es la que Brandom nos sugiere: el creer que no hay nada que decir respecto a la verdad que no pueda ser dicho sobre la base de hechos acerca de las propiedades que tiene el tomar algo como verdadero y sobre las explicaciones de las mismas. Sobre tales propiedades, véanse las páginas conclusivas de «Structure and Content» en las que Davidson se explaya sobre el papel de las normas y los afectos en la adscripción de creencias y, por consiguiente, en la construcción de teorías-T.

28. Y, por supuesto, es una consecuencia también del hecho de que si no hablamos una lengua, tampoco tendremos muchas creencias. Davidson cree que no sostendremos creencia *alguna*. Pero, para los efectos del presente razonamiento, basta con decir que los perros y los niños no pueden sostener muchas creencias que nosotros tenemos, a no ser que separemos el sostener una creencia de nuestra capacidad de adscribirla con precisión a quien la tiene (permitiéndoles de tal suerte a los perros, o para el caso a las amebas, el tener concepciones propias sobre cosmología, la transubstanciación, etc.).

29. Bloom, *The American Religion*, Nueva York, Simon and Schuster, 1992, p. 15.

30. *Middle Works*, op. cit., vol. 4, p. 14.

31. Esta última nota se dirige a aquellos lectores que no hayan podido sustraerse a la impaciencia ante mi chovinismo. Incluso si no pueden acordar conmigo que existe algo maravilloso respecto a Norteamérica, me gustaría todavía convencerles de que Dewey alcanzó algo importante: nos permitió estar a la altura de Darwin, al igual que Kant hizo con Newton.

Si podemos concluir, como Dewey insistía, que la historia de la filosofía es el intento de entretrejer nuevas y viejas ideas —suavizar las paradojas en las que siguen arrojándonos los desarrollos de la ciencia, el arte y la política— es fácil ver a Kant tal como Fichte hace en *La vocación del hombre*: como quien nos mostró cómo mantener el sentido de la obligación moral, un sentido que el cristianismo había acunado intacto, aún después de que Newton hubiera mecanizado nuestra imagen del mundo. Kant nos sugirió un camino para negarle al conocimiento el estatuto trascendental que hubiera debido tener si es que hubiera tenido que interferir con la fe moral. Pero, cuando le llegó el momento a Darwin, se hizo totalmente imposible la sugerencia conciliadora de Kant, pues cuando pensamos que los seres humanos son simplemente los animales más inteligentes que conocemos hasta el momento no queda ya lugar para la filosofía trascendental, para el proyecto que intenta conocer las condiciones a priori que constriñen cualquier futuro humano posible. Así, Darwin deja desnudo a Kant ante la burla de Nietzsche.

Dewey nos rescató de situación tan embarazosa al naturalizar tanto la moral como la ciencia, al verlas más como maneras de dominar lo transitorio que como formas de humillarnos ante lo eterno. Dewey nos ofreció una forma de deskantianizar la filosofía respetando los

*motivos de Kant más que ridiculizándolos.* Nos pintó a la sociedad democrática como el último y más prometedor desarrollo de un proceso de evolución cultural que carece de plan y que no está gobernado por ley alguna, un proceso que es continuo con el de la evolución biológica. Así, cabe decir por lo menos esto con respecto a Norteamérica: era el lugar donde los filósofos se esforzaron al máximo por entretejer las viejas ideas judeocristianas respecto a una utopía moral con las nuevas ideas científicas del siglo XIX. Y, al igual que los alemanes nos dieron las mejores ideas respecto a cómo reconciliar la ética cristiana con la mecánica newtoniana, los norteamericanos suministraron las mejores ideas respecto a cómo reconciliar la Ilustración con la biología darwiniana.