

*Epistemología y pragmatismo*¹

Jorge Armando Reyes Escobar

Propósito

Este ensayo es parte de un proyecto más amplio que se propone exponer las controversias y tensiones en los intentos de producir una comprensión postanalítica del pragmatismo capaz de proporcionar una vía plausible de reintegración de la filosofía en el horizonte de la cultura tomando como hilo conductor la presentación de los debates mantenidos por el filósofo estadounidense Richard Rorty con las diferentes manifestaciones históricas y conceptuales del discurso epistemológico de la modernidad.

Aquí se encuentra sólo la primera parte del proyecto, encargada de presentar las razones por las cuales una interpretación del pragmatismo dentro de los límites de algunos de los principales temas e inquietudes de la teoría del conocimiento lo hacen parecer como una posición cuestionable y endeble. En la segunda parte de este proyecto se tendrían que explicar las razones por las cuales, si se quiere entender el sentido integral del pragmatismo, tal lectura debe complementarse con la visión que Rorty arroja sobre la relación entre epistemología y filosofía, no porque pueda o quiera refutar las críticas que se presentan en esta primera parte, sino porque nos obliga a cuestionar el establecimiento de los límites desde los cuales se han instituido como los parámetros dentro de los que se practica “correctamente” la filosofía.

La descripción del propósito principal requiere de una explicación de las partes que lo componen para hacer inteligible el modo de exposición. En primer lugar, se asume una distinción entre una interpretación pragmatista del conocimiento, por un lado, y, por otro, una concepción del pragmatismo que se construye a través de una crítica al modo en el cual la filosofía moderna le ha

¹ Investigación realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 “Sofística y pragmatismo”.

otorgado un papel central a la teoría del conocimiento para forjar una imagen de sí misma como una disciplina fundamental respecto a cualquier otra. Esto último es lo que se pretende hacer. La primera posibilidad consiste en adoptar una definición de conocimiento, explicar las razones de su importancia en el quehacer filosófico, identificar sus principales problemas y, posteriormente, con base en tal horizonte, situar el lugar que ocupa la tradición pragmatista, desde sus fundadores —James, Peirce y Dewey— hasta sus representantes contemporáneos —Rorty, Putnam y Brandom—, deteniéndose a considerar las respuestas que éstos han dado acerca del origen, fuentes y límites del conocimiento. En contraste, el segundo camino parte de la convicción de que la relación entre pragmatismo y epistemología puede entenderse como una tensión entre una manera general de concebir la naturaleza y tarea de la filosofía *como una empresa autónoma y soberana de justificación*, cuyos efectos rebasan el ámbito estricto del conocimiento, y el intento de articular en una narración coherente “los esfuerzos realizados por los hombres para formular las cosas de experiencia propia por las que se siente un apego más profundo y más apasionado”.² En breve, esta segunda estrategia de lectura funciona como una *terapia*³ mediante la cual se elucida cómo se forma un modo de pensamiento, el pragmatismo, en un itinerario de clarificación de diversas pretensiones epistemológicas, en lugar de ofrecer una reconstrucción argumentativa de las razones por las cuales este último se inscribe de una manera específica en la teoría del conocimiento.

Semejante modo de proceder no debe interpretarse como una descalificación tajante del primer tipo de exégesis, la cual explica las aseveraciones de un autor o corriente filosófica en particular situándolas como respuestas y objeciones a los problemas específicos de un contexto teórico y metodológico general. La elección obedece, más bien, a razones de carácter histórico y arquitectónico, las cuales se examinarán a continuación.

Pragmatismo y epistemología: primera aproximación

Desde la perspectiva arquitectónica, aun si se es consciente de la pluralidad de posiciones al interior de lo que usualmente se denomina pragmatismo,

² John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona, Planeta, 1993, p. 60.

³ Tomo el término *terapia* en el sentido metafórico que le da Strawson para describir el quehacer del filósofo: “la de poner orden en nuestras cosas o la de ayudarnos a hacerlo, la de liberarnos de las confusiones obsesivas, de los falsos modelos que dominan nuestro pensamiento, y capacitarnos para ver con claridad lo que tenemos delante de nosotros” (Peter F. Strawson, *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 45).

cabría la posibilidad de identificar una característica común concerniente al conocimiento compartida por éstas. Si se asume la definición tripartita de conocimiento como “creencia verdadera justificada”, en especial si se le considera como la especificación de las condiciones por las que “las razones sólo son *objetivamente* suficientes cuando garantizan la verdad de la proposición con independencia de todo juicio particular”,⁴ entonces podría decirse que de James a Rorty, a pesar de todas sus diferencias, se presenta en repetidas ocasiones la tesis según la cual el único criterio relevante para identificar una creencia verdadera es su capacidad para permitirle a los agentes enfrentar de manera útil y exitosa los problemas concretos planteados por su entorno. En esa medida, más allá del consenso social acerca de cuáles son las creencias que funcionan, es del todo inane preguntarse por normas y procedimientos que justifiquen racionalmente por qué ciertas creencias han de ser tenidas por verdaderas debido a que la constatación cotidiana de su coherencia práctica con el resto de las experiencias en torno a las cuales gira la vida de una comunidad es la única explicación suficiente y necesaria de su verdad, como lo sugiere James: “nuestra creencia en la verdad misma [...] que hay verdad, y que nuestras mentes y ésta están hechos el uno para el otro, ¿qué es, sino una apasionada afirmación de un deseo en el cual nos respalda nuestro sistema social?”⁵ En este panorama, el pragmatista argüiría que tal vez puedan formularse teorías filosóficas plausibles sobre las “razones objetivamente suficientes” para considerar verdadera una creencia, pero, a final de cuentas, éstas estarían de sobra y podría prescindirse perfectamente de ellas porque el baremo básico que determina si las creencias son o no susceptibles de aceptación generalizada es el uso social; de ahí que “para el pragmatista ‘conocimiento’ es como ‘verdad’, simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior”.⁶ ¿Cómo juzgar esta posición? Con el fin de responder a esta interrogante se adoptará el mismo talante por medio del cual se ha identificado una posición epistemológica común en los pensadores adscritos al pragmatismo; esto es, se asumirá la perspectiva de una “doxografía objetiva”⁷ para la cual el rasgo definitorio de toda expresión merecedora del nombre de filosofía consiste en que “articula y refina nuestros métodos de análisis, discierne la estructura de nuestras visiones del mundo –sus fundamentos y su modo de construcción desde su base– y prueba la solidez de su propia

⁴ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1991, p. 182.

⁵ William James, *The will to believe, and other essays in popular philosophy*. Nueva York, Longmans, 1898, p. 9.

⁶ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 43.

⁷ Eugen Fink, *Proximité et distance*. Grenoble, Millon, 1994, p. 43.

fundamentación”.⁸ A continuación se ponderará el lugar del pragmatismo dentro del horizonte de la teoría del conocimiento contemporánea con base en estos tres puntos. En particular, se sostendrá que desde el modo de proceder de una doxografía objetiva pueden hacerse tres observaciones críticas a las posiciones epistemológicas del pragmatismo: *a)* al cuestionársele acerca de sus métodos de análisis, se pone de manifiesto que el pragmatismo confunde el criterio de verdad con la naturaleza de la verdad debido a que no distingue que esta última depende de condiciones que no remiten a los estados mentales del agente del conocimiento; *b)* que el motivo principal de esta confusión se encuentra en una comprensión de la estructura de nuestra comprensión del mundo en la cual el concepto de razón está desprovisto de la capacidad de autorreflexión, por lo cual el conocimiento se describe como una forma de reacción a los eventos del mundo externo, mas no como un tipo de acción guiada por razones; *c)* esta escisión que introduce el pragmatismo entre acción y razón tiene como consecuencia que todo intento de fundamentar su posición epistemológica conduzca a un antirrealismo que termina por refutar-se a sí mismo debido a que el replanteamiento de la noción de conocimiento en términos de “asertabilidad garantizada”⁹ afirma, por un lado, que ésta se refiere a una forma de acción, no a una realidad independiente de nuestras prácticas; pero, por otro lado, pretende justificar esta transformación en el modo de entender la epistemología apelando a la manera en la que efectivamente se comporta la realidad.¹⁰

Métodos de análisis

Podría decirse, en primer lugar, que si bien el “conocimiento” es algo que usamos e identificamos con éxito en diversas situaciones de la vida diaria su significado dista mucho de ser unívoco, y esa misma polisemia propia de su uso cotidiano conduce a confusiones al momento de intentar explicar qué es lo que distingue al conocimiento de la mera opinión. ¿Cómo se analizan, pues, las razones de esta distinción que implícitamente gobierna nuestro manejo del

⁸ Robert Audi, “Rationality and the good. An overview”, en Mark Timmons, John Greco y Alfred R. Mele, eds., *Rationality and the Good. Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*. Nueva York, Universidad de Oxford, 2007, p. 12.

⁹ J. Dewey, *The Essential Dewey. 2. Ethics, Logic, Psychology*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1998, p. 161.

¹⁰ Las tensiones entre realismo y antirrealismo en las posiciones epistemológicas del pragmatismo pueden rastrearse en el ensayo de Sami Pihlström, “Putnam and Rorty on their pragmatist heritage. Re-reading James and Dewey”, en Elias Khalil, ed., *Dewey, Pragmatism and Economic Methodology*. Nueva York, Routledge, 2004, pp. 39-61.

término en contextos cotidianos? Una posibilidad es el análisis conceptual, entendido como el proyecto de determinar “cuando, y si es el caso, una historia contada en un vocabulario es hecha verdadera por una historia que se cuenta en un vocabulario presuntamente más fundamental”,¹¹ es decir, el análisis conceptual consiste en definir una noción remitiéndose a la definición de sus componentes más básicos que, cuando se los toma en conjunto, excluyen aquellos casos posibles que concuerdan con nuestra comprensión intuitiva del concepto en cuestión pero que caen fuera de los límites expuestos por la clarificación de las características básicas de los elementos fundamentales.¹² Así, el análisis conceptual de toda pretensión de conocimiento obliga a distinguir entre el estado mental *en* el que un agente considera que la proposición ‘P’ es conocimiento y las razones *por* las que ese mismo agente puede aseverar que ‘P’ es conocimiento; para decirlo de otra manera: “el contraste conceptual consiste en que el concepto *conoce* es un concepto mental mientras que el concepto *creo verdaderamente* no es un concepto mental”.¹³

El siguiente ejemplo puede ser útil para iluminar este contraste que pone de manifiesto el análisis conceptual: yo puedo conocer que es verdad que las tortugas son reptiles; cuando se me piden ejemplos de reptiles puedo usar con éxito la referencia a la imagen mental que tengo de una tortuga e incluso puedo enumerar algunas características generales por las cuales una tortuga es un reptil: que tenga escamas, que sea de sangre fría, etcétera. Lo decisivo en este caso es que el conocimiento de que la tortuga es un reptil consiste en la disposición subjetiva hacia un contenido específico. ¿Pero si más allá de mi capacidad de usar exitosamente tal disposición subjetiva (en un examen de biología, por ejemplo) se me preguntara cómo conozco que la tortuga es un reptil? En primera instancia podría responder que es algo que conozco porque lo he aprendido desde la infancia en la comunidad a la cual pertenezco, porque lo he visto en libros o documentales o por la asociación que hago entre las características de otros reptiles y las características que puedo percibir en las tortugas. Sin embargo, quien me interroga puede observar que mis respuestas presentan maneras particulares mediante las cuales se formó mi conocimiento personal de que una tortuga es un reptil, pero que aún no he

¹¹ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: a Defence of Conceptual Analysis*. Oxford, Clarendon, 1998, p. 28.

¹² La definición tradicional de conocimiento sería precisamente un ejemplo de análisis conceptual: “When Roderick Chisholm and A. J. Ayer analysed knowledge as true justified belief, they were offering an account of what makes an account of how things are told using the word ‘knowledge’ true in terms of an account using the terms ‘true’, ‘justified’, and ‘belief’. It counted as a piece of conceptual analysis because it was intended to survive the method of possible cases” (*idem*).

¹³ Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*. Oxford, Universidad de Oxford, 2002, p. 28.

identificado las razones por las cuales una tortuga es en efecto un reptil, *independientemente de que haya un sujeto que adopte tal contenido como conocimiento*. Es decir, al preguntárseme por las razones no debo remitirme a la descripción de las circunstancias contingentes en torno a las cuales se formó el conocimiento personal que tengo, sino a las razones que justifican que mi *creencia es verdadera* (por ejemplo, qué es lo que le da validez a la clasificación taxonómica dentro de la cual se encuentra la categoría “reptil”), las cuales no son en sí mismas un componente de mi disposición subjetiva, sino la base no-subjetiva que hace de mi estado una creencia verdadera. En esta medida, el pragmatismo carece de un método de análisis que permita discernir, en el seno de la experiencia, entre las vivencias en primera persona —la descripción que cada uno de nosotros puede elaborar de los contenidos que tiene por conocimiento y el relato de cómo los adquirió— y las prácticas que definen los compromisos conceptuales implícitos que se contraen al usar una palabra en un contexto determinado. Tal carencia es el motivo principal por el cual los pragmatistas “confunden el *criterio* de verdad, esto es, los estándares para determinar si una proposición es verdadera, con la *naturaleza* de la verdad, lo que ésta es”.¹⁴ Esta confusión se pone de relieve al examinar la posición de William James acerca de la verdad “como algo esencialmente ligado a la manera en la cual un momento en nuestra experiencia puede llevarnos hacia otros momentos a los cuales habrá valido la pena ser conducido”.¹⁵ A pesar de su brevedad, la cita es importante porque sugiere que si bien la concepción pragmatista de la verdad acentúa su carácter de “creencia útil de creer” esto no significa que aquélla se reduzca a una posición utilitaria en la cual lo que se considera como verdadero pueda variar arbitrariamente dependiendo de las necesidades prácticas inmediatas de los agentes, pues James hace hincapié en que el pragmatismo acepta sin problemas la definición de verdad como “acuerdo”,¹⁶ siempre y cuando éste no se entienda como la correspondencia entre nuestras ideas y una realidad estática e inerte a la cual la primera intenta copiar de la manera más fidedigna posible.

En contraste, el pragmatista concibe el acuerdo como un proceso por el cual un evento en el plano empírico conduce, no a una sola y única idea, sino a una diversidad de ideas que expresan los efectos del evento en cuestión. De este modo, el acuerdo es el proceso de verificación por el cual ideas distintas, tanto por contenido como por función, se conectan a un acontecimiento particular. Así pues, para el pragmatista la verdad se refiere a la relación activa por

¹⁴ R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Nueva York, Routledge, 2003, p. 250.

¹⁵ W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Posición en Kindle1623-1624).

¹⁶ *Ibid.*, posición 1566.

medio de la cual nuestras ideas “nos llevan, principalmente a través de actos y otras ideas que las primeras suscitan hacia otras partes de la experiencia con las cuales sentimos que [...] las ideas originales están en acuerdo”.¹⁷ Cuando se toma en cuenta esta acotación, es posible matizar la interpretación de la frase en la que James declara sin ambages que el modo en el cual el pragmatismo se interroga por la verdad puede sintetizarse en la pregunta “¿cuál es el valor en efectivo de la verdad en términos experienciales?”¹⁸ En lugar de ver en tal cuestionamiento la manifestación de un crudo materialismo cabe identificar una concepción dinámica de la verdad que entiende el acuerdo como una relación de coherencia entre un evento del mundo y la pluralidad de ideas que suscita: si éstas se vinculan entre sí como efectos que responden de manera distinta a un mismo acontecimiento, entonces el conjunto que forman posee “valor en efectivo en términos experienciales”; es decir, muestran una pauta para orientarse en medio de nuestra experiencia, la cual suele ser abigarrada y multifacética. En cambio, si una idea no puede indicar a qué otras experiencias, a qué otras ideas, lleva su manera de presentar al objeto o evento, o cómo se vincula con éstas, entonces no se sostiene su pretensión de verdad.

Sin embargo, incluso si se acepta esta interpretación, todavía se mantiene la objeción básica esbozada líneas arriba contra la teoría del conocimiento pragmatista, según la cual ésta confunde el *criterio* de verdad con la *naturaleza* de la verdad. La razón principal de la validez de esta crítica consiste en que, aun cuando el criterio de verdad del pragmatismo se formula en términos de coherencia entre ideas, al momento en el cual se le pregunta “¿qué es lo que articula en un todo coherente a ideas distintas más allá de su referencia a un evento común?” la respuesta que proporciona se sigue planteando en términos de una historia de la génesis individual de una disposición subjetiva particular: yo, como individuo, tengo ideas, algunas de las cuales cuentan como conocimiento porque son verdaderas, y si son verdaderas es porque forman una red cuya coherencia reside en su capacidad para responder a cierto tipo peculiar de idea, la que me exige orientarme en la experiencia; esto último es lo que quiere decir el pragmatista cuando habla de “utilidad”. Este recuento puede servir como la descripción tosca del papel que desempeña la verdad en nuestra experiencia subjetiva, pero ciertamente no plantea ni contesta la siguiente interrogante: “¿cómo es posible que ideas cuyo contenido y función pueden ser sumamente dispares correspondan, no obstante, a un mismo evento?” Esta última pregunta inquiere por las condiciones bajo las cuales es válido atribuirle cierto tipo de conceptos a un objeto o evento, condiciones que, si bien sólo se aplican o manifiestan *en* la experiencia subjetiva, no son legítimas *a causa*

¹⁷ *Ibid.*, posición 1600-1602.

¹⁸ *Ibid.*, posición 1590-1592.

de la relación interna entre los estados mentales de un agente; el pragmatista omite tal distinción debido a que confunde el criterio que de hecho usa un individuo o una comunidad para identificar el conocimiento con el significado de derecho que tiene el concepto de verdad independientemente de quién o cómo lo utilice, confusión que ya señalaba Russell: “La argumentación de los pragmatistas está dirigida casi enteramente a demostrar que la utilidad es un criterio, se supone que se sigue de ello que la utilidad es el significado de la verdad”.¹⁹ La legitimidad, la validez, de este significado es el asunto de la *naturaleza* de la verdad; el cual permanece vedado para el pragmatista porque, a pesar de que comprenda al conocimiento como un proceso, no se percata de que es un proceso *normativo*; es decir, la justificación argumentativa de reglas universales y procedimentales que, prescindiendo de todo contenido particular, se refieren a las condiciones que ha de cumplir cualquier proposición para ser juzgada como conocimiento.

La estructura de nuestra visión del mundo

¿Por qué el pragmatismo incurre en tales confusiones? La respuesta más general señala que el pragmatismo es incapaz de realizar las distinciones conceptuales pertinentes en epistemología (o en ética) porque es una forma de pensamiento que presenta una visión del mundo en la cual la razón es un mero reflejo o efecto secundario de las prácticas sociales, y, por ende, carece de todo punto de vista crítico desde el cual juzgar, no los resultados o el consenso que éstas generen, sino los procedimientos y criterios mediante los cuales evaluar las explicaciones acerca del mundo más allá de la esfera de las convicciones y expectativas de los miembros de la comunidad a la cual pertenecen estas prácticas. En breve, el pragmatismo comete tales confusiones en el plano epistemológico porque desde un nivel más general, concerniente a la función y sentido de la filosofía, prescinde del papel rector que desempeña la racionalidad. Este tipo de interpretación, la cual ha cobrado fuerza a partir de las objeciones a la rehabilitación contemporánea del pragmatismo en la obra de Richard Rorty, hace hincapié en cómo la función crítica y discerniente de la razón se disuelve en el vaivén de las prácticas sociales; como apunta Bernstein: “Queremos saber cómo hemos de entender las ‘prácticas sociales’, cómo se generan sostienen y mueren. Pero en forma aún más importante, queremos saber cómo se las va a *criticar*, ya que en cualquier periodo histórico nos vemos confrontados no sólo por una maraña de prácticas sociales, sino con prácticas que nos hacen exigencias y entran en conflicto”.²⁰ El silencio que

¹⁹ Bertrand Russell, *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Altaya, 1993, p. 173.

²⁰ Richard J. Bernstein, *Perfiles filosóficos*. México, Siglo XXI, 1991, p.

guarda el pragmatismo respecto a esta cuestión se debe a que la crítica obliga a considerar el consenso prevaleciente en la comunidad a la cual se pertenece en términos de argumentos, los cuales son susceptibles de ser aceptados por su capacidad de basarse en razones que, en principio, cualquier agente puede entender y sopesar, no por reflejar las experiencias comunes en torno a las cuales se han consolidado los vínculos de solidaridad de una comunidad. Esto último, sin embargo, exige una comprensión de nosotros mismos como seres racionales; es decir, como seres que en última instancia se definen como sujetos en la medida en la cual no sólo se *comportan* respecto a los estímulos de su entorno, sino que *actúan* en relación con éstos con base en sus creencias y actitudes,²¹ las cuales son susceptibles de hacerse conscientes para hacer explícitas las normas básicas que regulan su articulación aun en contextos y ante contenidos disímiles. Pero es precisamente esta forma de comprensión de sí mismo como sujeto lo que buena parte del pragmatismo contemporáneo, con Rorty a la cabeza, considera superado de manera definitiva: “quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad –llamémosles ‘pragmatistas’– no precisan una metafísica o una epistemología [...] Consideran que la distancia entre verdad y justificación no puede salvarse aislando un tipo de racionalidad natural y transcultural”.²² Este tipo de declaraciones, las cuales abundan en la obra de Rorty, son juzgadas desde el punto de vista epistemológico como la expresión de una posición que desemboca en el relativismo –debido a que no hay un punto de vista ahistórico desde el cual distintas formas de racionalidad puedan ser comparadas– y en el escepticismo global concerniente a la justificación, pues parece sostener que las condiciones históricas, sociales y lingüísticas que modelan la forma y contenido de nuestro pensamiento son al mismo tiempo un obstáculo fáctico para acceder a los criterios fundamentales transculturales mediante los cuales hacer conmensurables distintas pretensiones de conocimiento. Esta manera de interpretar la presentación rortyana del pragmatismo lleva a algunos críticos a afirmar rotundamente que “*no podría haber un trabajo intelectual honesto en la utopía postepistemológica de Rorty* [debido a que] la justificación no es sólo una cuestión social, sino también algo totalmente convencional: no tiene sentido suponer que nuestra costumbre de criticar y defender las creencias podría basarse en algo externo a

²¹ En esa medida, cuando el presente ensayo hace de la razón un aspecto básico de nuestra visión del mundo asume como base el vínculo interno entre razón y acción en los siguientes términos: “A menudo, dar la razón por la que un agente hizo algo consiste en nombrar la actitud favorable (a) o la creencia relacionada (b), o ambas, permítaseme llamar a este par la *razón primaria* por la que el agente realizó la acción” (Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México, UNAM/Crítica, 1995, p. 18).

²² R. Rorty, *op. cit.*, p. 41.

dichas costumbres”.²³ Esta remisión a “algo externo” no debe entenderse como la nostalgia de una metafísica pre-crítica y su concomitante suposición de la presencia de una realidad trascendente que simultáneamente hace las veces de fundamento y baremo de la objetividad de las pretensiones de conocimiento; más bien, a lo que apuntan observaciones como la de Haack es a una objeción similar a la de Bernstein: Rorty coloca deliberadamente a sus lectores en la posición ilegítima (tanto desde el punto de vista conceptual como histórico) de tener que elegir entre una teoría de la justificación fundacionalista —a la cual concibe como la disciplina *a priori* encargada de “la labor paciente de separa ‘lo dado’ de las ‘adiciones subjetivas’ realizadas por la mente”—²⁴ y una comprensión del conocimiento en la cual “nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana”.²⁵ El atractivo del panorama dibujado por Rorty reside precisamente en la principal fuente de su ilegitimidad: la generalización del proceso histórico de constitución de la modernidad como el incesante intento de imponer un modelo de racionalidad que certifique la proximidad o distancia existentes entre las representaciones del sujeto y la esencia propia del sujeto, como si la razón fuera únicamente “una noción que describe la manera en la cual la mente es por su propia esencia apta para aprender el lenguaje propio de la naturaleza”.²⁶ Si se acepta la lectura de Rorty, entonces parece que la creciente diferenciación y autonomía de los distintos discursos y esferas de sentido tiene como consecuencia la quiebra del proyecto epistemológico fundacionalista en la medida en la cual los sujetos caen en la cuenta de que no hay una actividad *a priori* encargada de distinguir entre las características que por naturaleza le pertenecen al objeto y las interpretaciones contingentes que los agentes hacen de él, sino que es en el seno de cada discurso concreto, de cada práctica situada que se establece el modo en el cual los objetos son producidos, así como los estándares particulares para juzgarlos. Esto es, la práctica social desplaza al concepto de razón como noción rectora para comprender cómo los sujetos se orientan en la experiencia. Sin embargo, Rorty parece no tomar en consideración la manera en la cual la diferenciación de los discursos a lo largo del proceso de consolidación de la modernidad va de la mano, en el terreno del pensamiento, con una progresiva autoconciencia, entendida no como la mirada introspectiva que el agente dirige a sus estados mentales, sino como el proceso a través del cual la validez de los actos y los juicios se independiza de

²³ Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid, Tecnos, 1997, pp. 266 y 253.

²⁴ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 129.

²⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁶ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1982, p. 195.

su contenido material para ocuparse, en cambio, de las reglas que lo gobiernan permitiéndole, así, ser aplicado en circunstancias distintas; para decirlo con palabras de Brandom: “La reconstrucción racional de una tradición de aplicaciones efectivas – haciendo que el pasado se convierta en una historia – es una forma de reflexión sobre ella, una especie de autoconciencia [...] en el sentido de *hacer* normas a partir de aplicaciones reales, de *encontrar* normas en tales aplicaciones”.²⁷ Es decir, el pragmatismo de Rorty no está dispuesto a reconocer que la pluralidad de conocimientos y cursos de acción, característicos de la modernidad, no aconteció debido al abandono de la razón (en los términos en los cuales él la entiende: la capacidad transcultural *a priori* para evaluar la corrección de las representaciones mentales acerca del mundo externo), sino, por el contrario, debido al auge de un modelo de razón entendido como pura actividad autoconsciente (en los términos de Brandom), no como una de las muchas capacidades de un sujeto sustancial cuya naturaleza se mantiene invariable a lo largo del tiempo y el espacio.

Con base en esta última distinción, hay poderosos motivos para compartir el juicio de Haack, dirigido contra el pragmatismo de Rorty, conforme al cual el fundacionalismo en epistemología no tiene un sentido unívoco, pues si bien el propósito de encontrar un fundamento mediante el cual dirimir los conflictos en torno a pretensiones de conocimiento en disputa abrevia de una idea de razón, en tanto se ocupa de identificar qué tipo de razones, así como la manera de organizarlas, conforman los criterios y límites a los cuales los agentes pueden recurrir cuando tratan de sustentar o de criticar una determinada pretensión de conocimiento, no se trata de la noción de razón criticada por Rorty y, por ende, hay otros modos de entender la dirección de la empresa fundacionalista. En especial, Haack distingue entre el fundacionalismo (experientialista), para el cual las creencias básicas a las cuales se remiten todas las demás son aquellas que tienen una base empírica directa, y el *fundacionalismo*, según el cual la epistemología es una disciplina *a priori* encargada de proporcionar el esquema básico al que debe acomodarse el contenido de todas las otras disciplinas. A estas dos versiones separadas del fundacionalismo como teoría de la justificación habría que sumar una tercera: el *fundacionalismo*, entendido como la “tesis según la cual los criterios de justificación no son puramente convencionales sino que tienen necesidad de una base objetiva, siendo satisfactorios sólo si son indicativos de verdad”.²⁸ Pues bien, el abandono rortyano de la razón sólo sería plausible si toda forma de investigación filosófica, en especial la teoría del conocimiento, fueran expresiones del *fundacionalismo*, porque éste colocaría

²⁷ Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays on the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Universidad de Harvard, 2002, pp. 14-15.

²⁸ S. Haack, *op. cit.*, p. 253.

como meta del trabajo intelectual un objetivo ajeno por completo a la finitud de la experiencia humana al condicionar la validez de sus fines, teorías y formas de vida al descubrimiento de una capacidad acabada e inmutable encargada de dar las pautas metodológicas para garantizar la correspondencia entre las representaciones subjetivas y la naturaleza objetiva.

Si la exposición se detuviera en este punto, daría la impresión de que los problemas del pragmatismo al momento de reconocer y distinguir el vínculo entre racionalidad y acción en el seno de la teoría del conocimiento tienen como consecuencia que no puede dar cuenta cabal de la estructura de nuestra visión del mundo debido a que no aquilata la importancia que para ésta tiene el concepto de razón. De ser así, bastaría tal vez con adoptar alguno de los modelos de racionalidad presentes en el panorama contemporáneo para dejar atrás las falencias del pragmatismo.

Sin embargo, hay bases para argüir que el pragmatismo no es un rechazo ni un abandono del concepto de razón; sería, más bien, un modelo alternativo de razón que, a diferencia del modelo cartesiano-kantiano, centrado en la autorreflexión, su núcleo son las ideas de experimentación y narrativa. Si tal exégesis es válida, el cambio no sería, empero, necesariamente para bien; por el contrario, pondría aún más en entredicho la estructura de nuestra visión del mundo que una postura abiertamente irracionalista porque, mientras esta última puede reivindicar el valor de la acción frente al discurso (dejando paso así a la posibilidad efectiva de transformación individual o colectiva), el pragmatismo sería una posición para la cual los seres humanos no pueden prescindir del discurso para comprenderse a sí mismos (piénsese, por ejemplo, en lo que Rorty denomina “vocabulario final”),²⁹ *a pesar de que son incapaces de dar cuenta del proceso que los ha llevado a describirse en un discurso en lugar de otro*. Para decirlo de manera distinta, en la medida en la cual el pragmatismo supedita la verdad a la práctica social divorciándola así del concepto autorreflexivo de razón coloca todo contenido de verdad en un mismo plano —trátase de rocas, textos o de la identidad de cada uno—, el de aquello que nos permite decir la comunidad a la cual pertenecemos, de tal modo que lo que “cuenta como verdadero” será siempre una *reacción* cuyas causas y resortes internos pueden incorporarse de alguna manera en una historia coherente, pero no explicarse. En breve, el pragmatismo puede llamarnos al cambio y a la transformación, pero, incluso si éstos efectivamente tienen

²⁹ Rorty presenta de esta manera la noción de un vocabulario último: “Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida” (R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 91).

lugar, son cosas que acontecen, no acciones en las cuales se pueda reconocer la dirección de la conciencia.

Con esta horizonte de cuestiones tal parece que el presente ensayo ha dado un vuelco súbito y ha abandonado la discusión epistemológica para entrar en el terreno de la ética y la historia cultural; no obstante, es preciso recordar que, aun desde la perspectiva estrecha de la exposición doxográfica, todos los temas e inquietudes del pragmatismo surgen y retornan a un mismo punto: su polémica con la teoría del conocimiento, como ya lo señalaba Russell: “la teoría pragmática de la verdad es la doctrina central del pragmatismo”.³⁰ Con semejante advertencia en mente se considerará la hipótesis conforme a la cual el pragmatismo no es tanto un rechazo de la razón como un modelo alternativo de ésta.

Incluso si la presente exposición se centrara exclusivamente en Rorty, habría motivos para sugerir que su postura no es un rechazo frontal y absoluto a la noción de racionalidad. Considérese, por ejemplo, la siguiente cita: “la idea platónica y kantiana de racionalidad se centra en la idea de que [...] debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales, Freud sugiere que tenemos que retornar a lo particular, ver las situaciones y las posibilidades particulares presentes como similares o diferentes de acciones o acontecimientos particulares pasados”.³¹ Nótese que lo que critica Rorty no es tanto la idea misma de racionalidad como la forma de entenderla: como un procedimiento de subsunción en el cual lo particular se explica a partir de lo general. En contraste, siguiendo a Freud, parece barruntar una noción de razón basada en lo particular; en especial, en la afinidad morfológica de acontecimientos particulares que adquieren la forma de un conjunto coherente en la medida en la cual se incorporan a la narración personal cuyo objetivo es crear una identidad.

Esta interpretación no procede sólo de la lectura rortyana de Freud; más bien, ésta sería una manifestación de un modo de proceder compartido por otros representantes del pragmatismo, en particular Dewey, y que en el presente ensayo se denominará “naturalización de la razón”, entendida como la tesis según la cual la racionalidad es la tarea descriptiva de dar cuenta de la inteligibilidad del mundo y de sí misma con base en la premisa de que “todas las existencias de cualquier tipo; esto es, objetos, eventos, procesos, conceptos, etcétera, son manifestaciones del todo cosmológico, de la naturaleza”.³² De ser adecuada, esta línea de exégesis podría conducir a la suposición errónea de que

³⁰ B. Russell, *op. cit.*, p. 166.

³¹ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 53.

³² Christopher B. Kulp, *The End of Epistemology: Dewey and his Current Allies on the Spectator Theory of Knowledge*. Westport, Greenwood, 1992, p. 8.

el pragmatismo termina por confundirse con las posiciones materialistas contemporáneas, como el materialismo eliminativo defendido por los Churchland, que afirman que el vocabulario intencional mediante el cual tanto las humanidades como la experiencia cotidiana explican fenómenos como la racionalidad (creencias, deseos, actitudes) tiene que ser eliminado en la medida en la cual se ponen al descubierto las bases materiales que posibilitan la cognición. Sin embargo, en el caso del pragmatismo, el compromiso con el naturalismo no implica tal eliminación debido a que considera a la persistencia de tal vocabulario intencional como parte integral del desenvolvimiento de la naturaleza; en especial, las diversas maneras en las cuales le hacemos frente a algo (lo cual incluye no sólo a la experiencia inmediata, sino también a la ciencia, el arte, la religión, la filosofía, etcétera) son parte del proceso natural en el que cierta especie animal interactúa con su medio; así pues “tanto la percepción y el trasfondo significativo dentro del cual acontece están marcadas por la unidad intencional entre el conocedor y lo conocido”.³³ Desde esa perspectiva, plantear que la física o las neurociencias pueden develar por completo la verdad acerca del pensamiento y la acción, como sostienen numerosas posiciones materialistas, es mantener, aunque mediante bases teóricas y metodológicas distintas, el modelo de conocimiento que James había identificado ya como el principal blanco de las críticas del pragmatismo: el modelo de una relación pasiva en la cual el sujeto aprehende de forma unívoca las características y atributos esenciales de una realidad ya dada.

Y es precisamente como un desarrollo y extensión de la crítica de James al carácter estático de la epistemología clásica que Dewey retoma la imagen de la unidad sujeto-objeto propia de la cognición para moldearla en una concepción dinámica y productora de la razón: “la naturaleza *posee* orden inteligible en la medida en la cual nosotros, por nuestras propias operaciones, realizamos potencialidades contenidas en ella. El cambio de la racionalidad intrínseca en el sentido tradicional a una inteligibilidad a ser realizada por la acción humana coloca la responsabilidad en los seres humanos”.³⁴ El tránsito que señala Dewey puede describirse como el paso a una racionalidad naturalizada porque a pesar de que los procedimientos y conceptos de la razón son obra de la acción humana son más que el mero reflejo del modo de operar de nuestro aparato cognitivo: son la expresión lingüísticamente articulada de los modos plurales y efectivos en los cuales la naturaleza se manifiesta en la experiencia. Así pues, la racionalidad sería la narrativa de esa interacción.

³³ Sandra B. Rosenthal, “Pragmatic naturalism, Knowing the world, and the issue of foundations”, en E. Khalil, ed., *op. cit.*, p. 154.

³⁴ J. Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. Nueva York, Minton, Balch & Company, 1929, p. 215.

¿Qué problema podría haber con esta transformación de la razón en relación con nuestra visión del mundo? ¿Acaso no recoge la conciencia del carácter falible y criticable de las teorías e hipótesis de investigación que ha generado el desarrollo de las ciencias en los últimos dos siglos al mismo tiempo que la incorpora en una visión no dualista de la relación espíritu-naturaleza como lo intentaron hacer los sistemas del idealismo absoluto? Podría responderse afirmativamente a esta última pregunta: en efecto, en el pragmatismo late una concepción de la racionalidad que al mismo tiempo que evita las aporías de la filosofía de la conciencia le cierra el paso a los dualismos que han aquejado a la epistemología moderna (en especial el escepticismo originado a partir del “velo de la percepción”), pero lo consigue a un precio demasiado alto: eliminar la autorreflexión, la capacidad de poner en suspenso el “qué”, el contenido que aparece en la experiencia inmediata, mientras no se juzgue el “cómo” aparece.

¿Por qué habría de quedar fuera la autorreflexión del tránsito a una razón naturalizada? Porque la autorreflexión no es una interacción con la naturaleza, ni la familiaridad o “acceso privilegiado” del individuo respecto a sus estados mentales, sin que puede entenderse como la explicitación del sentido de cada uno de los actos de la experiencia por su remisión al horizonte de posibilidades en el que se originó. Esto es, la autorreflexión no es una vuelta sobre sí mismo en la cual el agente le da la espalda al mundo; en contraste, es volcarse al mundo para encontrar el hilo conductor que hace de los distintos actos y eventos de la experiencia *mi* experiencia. En la medida en la cual la autorreflexión se concibe como esa extraversión que busca el sentido unitario del sí-mismo en el mundo tiene que reconocer la contingencia de este sentido unitario (algo que, por ejemplo, Rorty estaría más que dispuesto a hacer cuando vincula la contingencia del “léxico último” con la contingencia del yo) debido a que en la autorreflexión el “qué” son o “qué” significan los contenidos de la experiencia pierden su apariencia de solidez, necesidad o univocidad para mostrarse, en cambio, como una posibilidad entre muchas otras cuya eclosión dependió de circunstancias azarosas y coyunturales, pero —y este es el punto decisivo— que al detonarse siguieron un desarrollo respecto del cual el agente puede reconocerse como responsable. En otras palabras, la autorreflexión es el elemento central para la estructura de la visión de nosotros mismos como seres racionales, no porque encuentre la esencia oculta de nuestra personalidad, sino porque ser racional quiere decir que si explico el mundo y mi lugar en él por medio de ciertos conceptos y normas entonces soy *responsable* tanto de los conceptos y normas que explícitamente uso como de los compromisos normativos implícitos que contraigo al utilizar cierto término o teoría. La noción de responsabilidad recién descrita es la piedra de toque que permite entender la importancia decisiva de la teoría del conocimiento en la formación

de la modernidad temprana: "Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo. De modo que la tradición epistemológica está entrelazada con una cierta idea de libertad y con la dignidad".³⁵ Es decir, preguntarse si las representaciones subjetivas en realidad reflejan correctamente la naturaleza del objeto que pretenden copiar, y si hay un método mediante el cual corregirlas, probablemente es el resultado de una comprensión criticable de la operaciones del pensamiento, pero *también* es expresión del ideal de autorresponsabilidad propio de la autorreflexión en la medida en la cual formula la siguiente cuestión: "¿cómo al volver sobre las serie de representaciones es posible encontrar algo en su modo de asociarse o de ser discriminadas de lo que yo me pueda saber responsable?" El propósito de la teoría del conocimiento sería criticar los modelos de pensamiento, como el del modelo de la representación, que hacen que esta última pregunta se vuelva un enigma, pero eso es justo lo que el pragmatismo *no hace*. Podría decirse, a modo de conclusión provisional, que el pragmatismo tira al niño junto con el agua del baño porque si bien proporciona motivos bien fundados para criticar al modelo clásico del conocimiento por su carácter estático y pasivo el modelo alternativo que propone deja de lado la autorreflexión debido a que la interacción incesante de los seres humanos con el resto de la naturaleza no deja un espacio a partir del cual las narrativas, teorías y conceptos que surgen como resultado de tal relación puedan ser cuestionadas, reconocidas e integradas como actos del cual el sujeto es responsable, pues sólo son formas en las que se reacciona al entorno.

³⁵ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 26.