

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 34 JUNIO 2018

THE RÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 34 | JUNIO DE 2018
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Dra. Rebeca Maldonado

Secretario de redacción

Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno

Consejo editorial

Dr. Txetxu Ausin, Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Ana Cuevas, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Teresa Oñate, Dr. Tomás Pollán, Dr. Jacinto Rivera de Rosales, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. María Antonia González Valerio, Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Miriam Jerade, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

Junio de 2018

D.R. © 2018 UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2018. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

- Ambrosio Velasco Gómez, *La visión de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana* 11
- María Teresa Padilla Longoria, *Convergencias y divergencias dialécticas en la Antigüedad griega: Platón y Aristóteles frente a los estoicos* 27
- María Antonia González Valerio y Greta Rivara Kamaji, *Los límites de la imagen: ¿representar lo irrepresentable?* 41
- Alejandro Flores Jiménez, *La imaginación activa y las manifestaciones del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* 53

Pragmatismo

- Mónica Gómez, *Presentación*. 77
- Mónica Gómez Salazar, *Justificación, educación y libertad* 79
- José Ramón Orrantía Cavazos, *Ciencia, acción y articulación social: una mirada desde John Dewey* 91
- Jorge Armando Reyes Escobar, *Epistemología y pragmatismo* 105
- Alberto Villalobos Manjarrez, *Experiencia, realidad y verdad en el pragmatismo. Entre William James y Henri Bergson* 121
- Jorge Eduardo José Emiliano López López, *Arte, música, acción: la estética pragmatista de Richard Rorty*. 143
- Rogelio Laguna y Gonzalo Zurita, *Bertrand Russell y el pragmatismo*. 159
- Eduardo Manuel González de Luna, *La lógica de la vaguedad. En torno a los presupuestos del sentido común crítico de Charles S. Peirce*. 177
- Ricardo Vázquez Gutiérrez, *Una posible respuesta de Ch. S. Peirce al problema tradicional de la inducción*. 193

Reseñas y notas

Bily López, *Pensar la vida: entre la finitud y el holocausto* 207

Diego A. Fernández Psychaux, *Figuras* 217

Abstracts 225

Artículos

La visión de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana¹

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

El exilio republicano español en México se caracteriza por su gran diversidad en muchos aspectos: profesional, cultural, ideológico, político, generacional, regional, etcétera. Respecto a las generaciones se pueden distinguir claramente entre las personas que llegaron a México ya formadas con un amplio prestigio, y continuaron en el exilio su brillante trayectoria, y niñas, niños y jóvenes que vivieron dramáticamente la Guerra civil y encontraron en México el ambiente propicio para su formación y desarrollo personal e intelectual. Entre los filósofos mayores destacan figuras como José Gaos, Joaquín Xirau, José M. Gallegos Rocaful, María Zambrano, Jaime Serra Puche, Eduardo Nicol, todos ellos con diferentes orientaciones filosóficas. En la generación más joven descollan Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau, Carmen Rovira, Federico Álvarez, también con diversos intereses filosóficos. Los filósofos mayores de la República española habían destacado en diferentes temáticas de la filosofía en España antes de su exilio, pero ninguno de ellos cultivó antes de venir a México la filosofía iberoamericana y menos aún la mexicana. El más reconocido de todos ellos, José Gaos, quien había sido rector de la Universidad de Madrid, tenía una orientación marcadamente europeizante, particularmente hacia la fenomenología heideggeriana promovida por Ortega y Gasset, figura principal de la filosofía y la cultura españolas en los años treinta, que cuestionó a la Segunda República Española.

Fue en tierras mexicanas donde algunos de los filósofos del exilio republicano español descubrieron la existencia de una centenaria tradición humanista

¹ Este trabajo se elaboró en el marco del proyecto PAPIIT IN402216, "Nación, democracia y diversidad cultural".

y republicana común a España, a México y en general a toda Hispanoamérica. Al respecto señala el historiador exiliado Juan Antonio Ortega y Medina:

[...] la presencia de Gaos en México le sirvió a éste para comprender que la lucha del hombre hispanoamericano por la libertad y por la emancipación política era la misma que la España liberal habría estado sosteniendo desde tiempo atrás, aunque sin éxito, por independizarse de sí misma. España era según él, la única nación del mundo hispánico que “del común pasado imperial quedaba por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino políticamente”.²

Las últimas dos líneas de la cita anterior corresponden a un texto de Gaos sobre el pensamiento en lengua española, tema que constituyó una de sus principales preocupaciones intelectuales durante el resto de su vida en el exilio. Desde los primeros años de su exilio en México, Gaos toma conciencia de que el pensamiento filosófico hispanoamericano, si bien tuvo su origen en España, había logrado mayor desarrollo, persistencia y relevancia política en América. Este descubrimiento llevó a Gaos a sentirse un transterrado, más que un desterrado, y a dedicar la mayor parte de su trabajo académico al estudio de la filosofía mexicana y, en general, a la filosofía hispanoamericana.

A la llegada de los filósofos republicanos, había en México un incipiente estudio de la historia de la filosofía mexicana, especialmente con Samuel Ramos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y su trabajo influyó en el interés de Gaos de enfocar sus seminarios sobre nuestro pensamiento filosófico. En estos seminarios se formaron una destacada generación de filósofos y filósofas entre los que figuran Luis Villoro, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, Ricardo Guerra, Fernando Salmerón, Joaquín Sánchez Macgregor, Fausto Vega, Vera Yamuni, Carmen Rovira, entre otros. Algunos de ellos, más influidos por Ramos que por Gaos, formaron hacia 1950 el grupo Hiperión³ dedicado a estudiar la filosofía del y lo mexicano.

Los seminarios de José Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras constituyeron un momento de esplendor de la historia de la filosofía mexicana y en general iberoamericana, pero en la década de los sesenta el estudio de la filosofía mexicana empezó a decaer, en parte por la creciente hegemonía de la filosofía analítica, como señala Álvaro Matute:

² Juan A. Ortega y Medina, “Historia”, en vv aa, *El exilio español en México. 1939-1982*. México, FCE/Salvat, 1982, pp. 238-239.

³ Véase la antología de textos editada por Guillermo Hurtado, *El grupo Hiperión*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2006.

Durante los años en que México tuvo el privilegio de recibir el magisterio del doctor José Gaos, la historia de las ideas fue uno de los campos de especialización del saber histórico y filosófico que rindieron frutos excelentes. Esto empezó a ocurrir en los años cuarenta y se fue extinguiendo hacia el final de los sesenta, justamente cuando se apagó la fecunda vida del gran maestro transterrado. Ya para entonces la filosofía analítica había comenzado a captar la atención de los más jóvenes filósofos [...] ⁴

Con el paso del tiempo, la mayoría de los jóvenes formados en los seminarios de Gaos adoptaron otras líneas de investigación filosófica. Sólo algunos, como Leopoldo Zea y Carmen Rovira, persistieron en el estudio de la filosofía mexicana y gracias a ello su estudio no desapareció por completo.

El gran aprecio de Gaos a su alumna Carmen Rovira se evidencia en la correspondencia de Gaos y Alfonso Reyes. Junto con Fernando Salmerón y Leopoldo Zea es la alumna que más menciona Gaos en dicha correspondencia. Mientras realizaba bajo la dirección de José Gaos su tesis doctoral, Carmen Rovira se casó y dio a luz a su primer hijo. Gaos no concebía que Carmen Rovira podría ser al mismo tiempo madre y filósofa, como lo expresa en una carta que le envía a Alfonso Reyes en noviembre de 1957: “Me hace temer que si no lo fue el matrimonio, sea la maternidad un obstáculo serio para la regular prosecución de su carrera profesional”. ⁵ Al paso de algunos lustros, Carmen Rovira refutó la prejuiciosa hipótesis gaosiana, pues continuó como profesora de filosofía de la Escuela Nacional Preparatoria y después se convirtió en profesora de carrera en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, siempre dedicada a la investigación y enseñanza de la filosofía mexicana, dedicación abnegada, pues su orientación filosófica no contó con los necesarios apoyos institucionales en un ambiente de poco aprecio a la filosofía mexicana. No obstante, Carmen Rovira ha proseguido con entusiasmo y rigor el estudio de la filosofía mexicana e iberoamericana durante más de medio siglo, generando una vasta obra de rescate, valoración, exégesis, enseñanza y difusión del desarrollo histórico del pensamiento filosófico mexicano a lo largo de cinco siglos.

El presente trabajo tiene el propósito de analizar las principales contribuciones de Carmen Rovira al estudio de la filosofía mexicana, tanto en sus aspectos metodológicos como en el rescate e interpretación de las figuras y obras más importantes de la filosofía mexicana desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

⁴ Álvaro Matute, “Prólogo”, en María del Carmen Rovira, coord., *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. México, UNAM, 2017, p. 11.

⁵ Alberto Enríquez Perea, comp., *Itinerarios filosóficos. Correspondencia de José Gaos y Alfonso Reyes 1939-1959*. México, El Colegio de México, 1999, p. 186.

La perspectiva de Carmen Rovira en la historia de la filosofía mexicana

Carmen Rovira se da cuenta desde su licenciatura que el estudio de la filosofía mexicana se debe de realizar en el contexto de la filosofía iberoamericana que necesariamente incluye a la filosofía en lengua portuguesa, a la cual no habían prestado atención sus maestros ni colegas. Por ello, su primera investigación que dio origen a su tesis de maestría dirigida por Gaos, y después a su primer libro, es precisamente sobre los eclécticos portugueses y su influencia en México y otros países latinoamericanos. Al respecto, Gaos le comenta a Alfonso Reyes: “El tema se presenta como formidable [...] Si Carmen Rovira tiene suerte de encontrar el material que necesita [...] su tesis puede ser un libro de veras importante”.⁶ Desde entonces Carmen Rovira ha desarrollado una perspectiva interpretativa que si bien se originó en sus estudios con José Gaos, ciertamente la ha enriquecido, ampliado y mejorado en varios aspectos.

La primera premisa metodológica de Carmen Rovira es estudiar los textos originales de los autores y no limitarse a historias o estudios monográficos sobre ellos. El seguimiento de esta primera regla metodológica ha llevado a Carmen Rovira a realizar una enorme y muy valiosa labor de búsqueda, descubrimiento, rescate, traducción y edición de textos filosóficos originales de autores mexicanos.

El segundo principio hermenéutico de la investigación de Carmen Rovira es interpretar a los textos en sus contextos culturales, sociales y políticos originales. El estudio del contexto es importante porque la doctora Rovira asume como premisa básica que el pensamiento filosófico surge y se desarrolla en relación estrecha con la problemática social, política y cultural del momento y busca no sólo comprender esa realidad, sino también intervenir en ella. Por esta razón, en concordancia con su profesor José Gaos, Carmen Rovira considera que las ideas filosóficas son acciones que buscan incidir en la realidad en la que surgen. Este principio hermenéutico se adelanta a la Escuela de Cambridge, impulsada por John Dunn, Quentin Skinner y John Pocock a quienes se les considera fundadores de la nueva historia intelectual que se ha convertido en un enfoque predominante en las últimas décadas.⁷ Desafortunadamente, son poco reconocidas las innovadoras propuestas de Gaos y su escuela, en la que han destacado las figuras de Luis Villoro, Leopoldo Zea y, desde luego, Carmen Rovira.

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ Cf. Ambrosio Velasco Gómez, *Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?* México, UNAM, 1995 y A. Velasco Gómez, coord., *El resurgimiento de la filosofía política en el siglo XX*. México, UNAM, 2000.

El tercer principio interpretativo de Carmen Rovira es una aportación original, pues no la considera explícitamente José Gaos. Se refiere a la necesidad de estudiar a los autores en espacios discursivos dinámicos en los que se pueden distinguir temas, escuelas, problemas, posiciones y discusiones específicas. En estos espacios discursivos se busca analizar el pensamiento filosófico en toda su intensidad vital, atendiendo tanto a los argumentos racionales como a los presupuestos y consecuencias ideológicas.

Durante sesenta años, a partir de estos lineamientos metodológicos, Carmen Rovira ha desarrollado una de las obras más amplias sobre la historia de la filosofía mexicana desde el siglo XVI hasta el XX. Esta vasta obra puede dividirse en cuatro ámbitos:

- a) La recuperación, traducción y edición de obras fundamentales de la filosofía mexicana, tanto colonial como del México independiente, para conformar un corpus de la filosofía mexicana a través de los siglos.
- b) La interpretación de la filosofía ibérica (portuguesa y española) y su influencia en México y otros países de Latinoamérica.
- c) La interpretación de la filosofía mexicana de la época colonial.
- d) La interpretación de la filosofía del México independiente, siglos XIX y XX.

A continuación se analizarán cada uno de estos ámbitos, siguiendo un orden temático e histórico que no siempre se corresponde con la cronología de las obras de Carmen Rovira. Primero se destacará su labor para la formación de un corpus de la filosofía mexicana, labor que ha realizado durante toda su vida. Después analizaremos sus estudios de filosofía ibérica y su influencia en América, tanto portuguesa como española. Después nos enfocaremos a sus investigaciones sobre filosofía mexicana de la Conquista, la época colonial y la Independencia, temas a los cuales más tiempo ha dedicado en las últimas décadas. Finalmente trataremos sobre sus contribuciones a la filosofía del México independiente, siglos XIX y XX. Para el análisis de estas diferentes etapas nos centraremos principalmente en sus libros, pues estos representan sus resultados más logrados, reelaboran resultados parciales, varios de ellos publicados en artículos y son resultado de muchos años de trabajo de investigación y docencia.

Formación de un corpus de la filosofía mexicana

Como se señaló anteriormente, el primer principio metodológico de Carmen Rovira es estudiar los textos originales de los autores y no limitarse a historias o estudios monográficos sobre ellos. Este principio ha llevado a Carmen Ro-

vira a realizar una enorme y muy valiosa labor de búsqueda, descubrimiento, rescate, traducción y edición de textos filosóficos originales de autores mexicanos. En esta tarea destaca especialmente la antología, en tres voluminosos tomos, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y principios del XX*, publicada por primera vez en 1998 y recientemente en una segunda edición corregida y aumentada que contiene más de cien textos originales de sesenta y ocho filósofos mexicanos. Los textos de cada autor los precede un comentario introductorio a la vida y pensamiento del autor. La antología está organizada de acuerdo a la categoría interpretativa y analítica de discurso propuesta por la doctora Rovira, que articula las obras de los autores en función de temas, corrientes y controversias. La extensa antología integra los discursos en torno a la Independencia (antes, durante y después); el discurso liberal y conservador; el discurso positivista y antipositivista; el escolástico; el cosmológico; el lógico epistemológico; el relativo al derecho, y, finalmente, el que se desarrolla antes y después de la Revolución de 1910 sobre temas como anarquismo, socialismo, humanismo.⁸

En el prefacio del primer tomo, Carmen Rovira señala que la filosofía mexicana, a diferencia de la europea, no se presenta por lo común en tratados y sistemas abstractos, sino más bien en ensayos, discursos, artículos periodísticos, disertaciones dirigidos a un público amplio y no sólo a especialistas, con el fin de proponer soluciones a los problemas más importantes de las circunstancias históricas del momento. Pero este carácter asistemático e “inmanente” en términos gaosianos de la filosofía mexicana no le resta ningún valor frente a las filosofías sistemáticas, abstractas de otras latitudes que han pretendido excluir a la filosofía mexicana y en general a la filosofía iberoamericana. Por ello, Carmen Rovira nos recuerda la categórica afirmación de su profesor Gaos: “De la historia de la filosofía forman parte de hecho y de derecho las filosofías ametafísicas, asistemáticas [...] hay que fijarse también en éstas en la historia de la filosofía en su integridad no mutilada. Y la conclusión no podría negar al pensamiento hispanoamericano el nombre de filosofía”.⁹

Congruente con esta importante observación sobre la peculiaridad de la filosofía mexicana, Carmen Rovira nos advierte que en los textos de la antología “el lector no encontrará en ellos una sistematización formal filosóficamente hablando, muy al contrario son producto la mayoría de las veces de una ur-

⁸ Tomo I: Discurso proindependentista, independentista y postindependentista; Discurso liberal y discurso positivista. Tomo II: Discurso cosmológico y discurso escolástico. Tomo III: Discurso lógico-epistemológico, discurso de filosofía del derecho, discurso anarquista; discurso filosófico contemporáneo. Está por salir un cuarto volumen que rescata otros autores y discursos del siglo XIX.

⁹ José Gaos, *apud* M. del C. Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. México, UNAM, 2017, t. 1, p. 14.

gencia vital que responde a las circunstancias sociales, políticas, religiosas y culturales de la época”.¹⁰

Lo distintivo de esta época es precisamente la conformación de un México independiente, con todas sus dificultades, ideales, luchas, logros y fracasos. Los autores y textos seleccionados en los distintos “discursos” expresan los anhelos, y confrontaciones por una nueva nación, una nueva sociedad, un nuevo Estado, un nuevo México en construcción durante el siglo XIX y primeros años del XX. Este periodo abarca los tres momentos fundamentales de nuestra historia nacional: Independencia, Reforma y Revolución.

El primer tomo de la antología de 521 páginas abarca los discursos previos a la Independencia (Gorriño, Villa Urrutia, Talamantes, Azcárate, Primo de Verdad), durante la Independencia (Hidalgo) y postindependentistas (Severo Maldonado); el discurso liberal (Mora Zavala, Ramírez y Vigil) y el discurso positivista (Barreda, Sierra, Aragón, Monterrola). El segundo tomo de 496 páginas incluye los discursos escolásticos y cosmológicos en los que se integran a autores poco conocidos como Agustín de la Rosa, Agustín Rivera, Rafael Abogado, entre otros escolásticos, y a Adorno, Bárcena, Sotomayor, Hernández en el discurso cosmológico. El tercer volumen es el más extenso con más de 800 páginas y abarca el discurso lógico epistemológico, en el que se incluyen autores anteriores a la Reforma y destacados positivistas de la Escuela Nacional Preparatoria como Porfirio Parra y Luis E. Ruiz, con quien Vigil sostuvo un intenso debate en torno a la enseñanza de la lógica; el discurso relativo al derecho cuenta con autores como O'Really, Martínez y Cadena y en el discurso anarquista destaca Ricardo Flores Magón que se confronta con el discurso antisocialista de inspiración católica; finalmente, el discurso filosófico contemporáneo posterior a la Revolución donde aparecen textos de Ezequiel A. Chávez, José Vasconcelos, Antonio Caso, Lombardo Toledano, Samuel Ramos, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo y Guillermo Rodríguez.

Como puede observarse se trata de una amplísima antología de textos que suman 1 821 páginas, articulada de manera muy pertinente en discursos y con notas introductorias a cada autor. Estos textos no sólo ofrecen un panorama pormenorizado de la filosofía mexicana del siglo XIX y primeras décadas del XX, sino también nos permiten apreciar la relevancia de la filosofía en los avatares de la formación y transformación de la nación y el Estado mexicanos durante este periodo. La inminente publicación del cuarto tomo de esta antología enriquecerá aún más este prolijo y amplio panorama de la filosofía mexicana desde la Independencia hasta los años posteriores a la Revolución.

También es de destacarse la obra de rescate, traducción y edición de obras clásicas de la filosofía mexicana del periodo colonial. De manera especial

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

habrá que mencionar la selección, edición y traducción de textos latinos de los jesuitas expulsos Alegre y Márquez, realizados conjuntamente con la doctora Carolina Ponce, que se publicaron en el año de 2007. Se trata de una investigación de amplio aliento de carácter interdisciplinario en la que colaboran la historia, la filología latina e hispánica y la filosofía para rescatar, editar, traducir críticamente e interpretar a nuestros clásicos de la filosofía mexicana. La edición cuenta con excelentes estudios críticos e introductorios de Carmen Rovira, Carolina Ponce, Leticia López Serratos, Mauricio Beuchot y Virginia Aspe.

Recientemente la doctora Rovira publicó el libro *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*, donde se da a conocer la obra inédita del primero “El triunfo de la especie humana sobre los campos elíseos del Anáhuac”, que estaba perdida. Analizaremos este libro más adelante, pues lo que más importa de él es la original interpretación que hace Rovira del pensamiento utópico mexicano del siglo XIX.

Filosofía iberoamericana y mexicana de la época colonial

Como se apuntó anteriormente, la obra de investigación personal y más sustantiva de Carmen Rovira se expresa en sus libros de autoría original y en numerosos ensayos interpretativos de filosofía mexicana e iberoamericana, empezando por su primer libro *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, resultado como ya se mencionó de su tesis de Maestría dirigida por José Gaos, publicado por el Colegio de México en 1958 y después por la UNAM en 1979. En este libro, Carmen Rovira analiza el pensamiento de tres filósofos portugueses dieciochescos: Luis Antonio Verney, Teodoro de Almeida y el jesuita Ignacio Monteiro. De estos tres el más importante y proclive a la filosofía y ciencia modernas es Verney. Al estudiar estos autores, Carmen Rovira extiende a la filosofía portuguesa la tesis central de Gaos acerca del carácter ecléctico de la filosofía mexicana. Tanto aquí como allá el eclecticismo consiste en una abigarrada síntesis entre la tradición escolástica, la teología y las filosofías y ciencias modernas. En el caso de Verney la influencia del empirismo inglés, principalmente de Newton y Locke, es predominante y contrasta con la menor influencia de la filosofía inglesa en el eclecticismo mexicano, más influido por la filosofía cartesiana y sólo hasta finales del siglo XVIII por la filosofía inglesa. No obstante, paradójicamente, la principal influencia de Verney en la filosofía mexicana es precisamente en uno de los principales promotores de Descartes en México, Juan Benito Díaz

y Gamarra. Con mucha agudeza, Rovira muestra en este autor, que la introducción de la filosofía moderna no significó un desarrollo crítico y emancipador de la filosofía mexicana, sino por el contrario, Díaz y Gamarra se alineó más con una posición elitista y conservadora.

Rovira también analiza la presencia de Verney en Ecuador a través del filósofo Francisco Javier de Santacruz y Espejo. En este autor quiteño se deja ver el afán de Verney por una profunda reforma cultural y educativa en España, Portugal y sus colonias americanas para sacar del atraso intelectual a las naciones iberoamericanas, gracias al estudio de las ciencias y filosofías modernas. En el caso del pensador quiteño esta renovación filosófica tenía también motivaciones nacionalistas e independentistas análogas a las que caracterizaban al eclecticismo de los jesuitas mexicanos de la segunda mitad del siglo XVIII. Finalmente, Rovira elige a Cuba como el tercer país de influencia filosófica del padre Verney en la figura de José Agustín Caballero y destaca en él una original síntesis ecléctica entre la escolástica y el empirismo newtoniano. A través de este autor se muestra la presencia de la filosofía cubana en la Ilustración iberoamericana del siglo XVIII, tema muy poco tratado que interesó mucho a José Gaos.

Entre su primer y su segundo libro de autoría personal transcurren casi 50 años, en los que medió un intenso y extenso trabajo de investigación sobre filosofía mexicana, sobre todo del siglo XIX y XX, del cual hablaremos más adelante. Su segundo libro, resultado de su tesis doctoral, se titula *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, publicado en 2004. En este libro, Rovira vuelve a la filosofía ibérica y su influencia en América, pero ahora se centra en la filosofía española de la primera mitad del siglo XVI. El tema del libro es la crítica a la conquista y la dominación colonial de España sobre América. Siguiendo sus principios interpretativos, Carmen Rovira reconstruye el contexto de controversia sobre el tema y acertadamente ubica a Vitoria como una de las figuras centrales de la Escuela de Salamanca que se enfrenta al emperador Carlos V al cuestionar la legitimidad de su poder sobre América. Sin duda la relección *De indis (Sobre los indios)* de Vitoria es una de las primeras y más importantes críticas al proyecto imperial de Carlos V, cuyo principal argumento se basa en una revisión del concepto de dominio justo, que si bien proviene originalmente de Dios, no se transmite directamente a los reyes, sino a través de la voluntad del pueblo. Esta tesis es de carácter republicano y representa un principio de la tradición del humanismo republicano iberoamericano, que se desarrollara en términos más radicales en México, precisamente con Alonso de la Veracruz.¹¹

¹¹ Cf. A. Velasco Gómez, *La persistencia del humanismo republicano en la formación de la nación y el Estado mexicanos*. México, UNAM, 2009.

Carmen Rovira reconstruye el contexto político en la que Vitoria escribe y expone la difícil situación que enfrenta el autor por la censura del emperador, por lo cual Vitoria se ve obligado a matizar sus críticas en la tercera parte de su relección. En trabajos más recientes, Carmen Rovira ha estudiado a otros críticos del poder colonial como Alonso de la Veracruz y al compararlo con Vitoria llega a la conclusión que si bien hay una influencia indudable de su maestro, Alonso de la Veracruz es más firme y contundente en su defensa del indio americano, sin hacer concesión alguna a las presiones del poder.¹²

Además de la explicable inconsistencia de Vitoria en su crítica al poder imperial, también destaca entre las más originales contribuciones de la interpretación de Carmen Rovira, el señalamiento de la influencia del nominalismo escocés, que se opone en varios puntos al realismo de los universales de la escolástica predominante. Vitoria promueve una importante reforma filosófica y teológica al integrar estas dos corrientes filosóficas opuestas. Sin embargo, considero que este nominalismo será mucho más marcado en Alonso de la Veracruz que en su mismo maestro Vitoria, gracias a la influencia directa de Martínez Silicio, el más importante nominalista en Salamanca y profesor también de Alonso de la Veracruz, como lo ha documentado minuciosamente Clara Inés Ramírez. La mayor influencia del nominalismo y su experiencia directa de las injusticias de la conquista, determinan el carácter más radical de la filosofía de Alonso de la Veracruz.

El tema de la dominación de España sobre América es central a lo largo de las investigaciones de Carmen Rovira. Ella encuentra que una constante de la filosofía mexicana del siglo XVI hasta principios del siglo XIX es el desarrollo de un humanismo crítico que se convertirá en el fundamento intelectual de la independencia de México. Esta interpretación sobre la independencia de México enriquece y amplía la tesis sobre el origen propio y auténtico del pensamiento independentista, propuesta por su maestro José Gaos y su compañero de banca Luis Villoro, quienes circunscriben los fundamentos intelectuales de la independencia de México a la Ilustración criolla y en general hispánica del siglo XVIII.¹³

Derivado de sus investigaciones sobre la filosofía mexicana de la época colonial, Carmen Rovira ha escrito su más reciente libro *Crítica de la filosofía mexicana al poder colonial*, actualmente en prensa por la editorial Siglo XXI. Este libro realiza un recorrido de la filosofía mexicana del periodo virreinal

¹² Cf. M. del C. Rovira, "Relación entre la parte tercera de la relección *Sobre los indios* de Vitoria y la cuestión VI del tratado *De iusto bello contra indos* de Alonso de la Veracruz", en Carolina Ponce Hernández, coord., *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 155-180.

¹³ Cf. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. México, UNAM, 1981.

a través de los principales críticos de la dominación colonial de los siglos XVI al XVIII.

Respecto al siglo XVI analiza y compara las críticas de Francisco de Vitoria y su discípulo Alonso de la Veracruz a la conquista de México. Después de un minucioso y bien documentado análisis de los textos originales de estos autores, concluye con la siguiente tesis a la que aludimos anteriormente: “La posición alonsina, aun cuando a momentos puede descubrirse en ella la influencia del prudente Vitoria, fue mucho más decisiva y franca que la de éste en la tarea por defender los derechos de los indígenas del Nuevo Mundo”.

Otro momento fundamental de la crítica al poder imperial que analiza Carmen Rovira emerge en las célebres controversias de Valladolid convocadas por el emperador Carlos V entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la legitimidad de la guerra de conquista y el dominio español sobre los indios americanos. Las controversias se desarrollaron entre 1550 y 1551. Ginés de Sepúlveda sostuvo la más articulada y persuasiva defensa de la guerra de conquista y del dominio imperial de España que refutó Bartolomé de las Casas con base en el pensamiento de los teólogos dominicos de Salamanca (Matías de Paz, Vitoria, Soto) y en su experiencia directa de la barbarie de la conquista del Nuevo Mundo. La mayoría del jurado de dichas controversias se inclinó a favor de la posición de Las Casas, pero no se logró una definición clara sobre quién tenía la razón, pues sólo hubo un voto a favor de Las Casas (Domingo de Soto) y otro a favor de Sepúlveda. Carmen Rovira señala que aunque Sepúlveda era más afín al pensamiento jurídico moderno, fue la posición de Las Casas la que más influencia ha tenido a través de los siglos en el mundo iberoamericano. En contraste, la posición de Sepúlveda tuvo una mayor presencia en el iusnaturalismo moderno de inspiración liberal. Pero habría que advertir que esto no necesariamente significa que la concepción más moderna y liberal represente un mayor avance o progreso, pues la interpretación moderna del derecho natural servirá en Hobbes para justificar regímenes autoritarios y no para limitarlos como pretendía la concepción escolástica de Las Casas.

Respecto al siglo XVII, Carmen Rovira ha estudiado principalmente a sor Juana Inés de la Cruz a quien considera pilar de la conciencia criolla de la mexicanidad. Rovira centra su estudio de sor Juana en su crítica filosófico-teológica al célebre teólogo portugués Vieyra, que desarrolla en la *Carta ateneagórica* y la *Respuesta a sor Filotea*. Después de un agudo análisis de estas obras, concluye: “Nuestra poetisa intentó realizar una reforma teológica. Los prejuicios religiosos, culturales y sociales contra todo aquello que tuviera un leve matiz de filosofía moderna y de innovación, y contra la mujer estudiosa y culta no se lo permitieron; sin embargo su pensamiento moderno, innovador y crítico le otorga una esencial originalidad y primacía al interior del discurso filosófico-teológico”.

Ya en el siglo XVIII, al que José Gaos considera el “siglo de esplendor” de la filosofía mexicana caracterizado por el eclecticismo y la mexicanidad, Carmen Rovira estudia primeramente la obra de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos a quien se considera el principal introductor de la filosofía y la ciencia modernas en México. Carmen Rovira destaca aquí el interés del autor por reformar la filosofía mexicana con base en la cartesiana y la ciencia newtoniana para volver útil a la filosofía en la formación de una nueva juventud mexicana. Si bien se propone modernizar la cultura mexicana y darle una identidad nueva, “Gamarra escribe para una élite [...] el elemento indígena queda totalmente segregado”, nos dice Carmen Rovira. A diferencia de otros filósofos criollos como la misma sor Juana y los jesuitas expulsos, Díaz y Gamarra no es capaz de apropiarse creativamente de la filosofía moderna para forjar una filosofía mexicana.

En contraste con el elitismo de Gamarra, Carmen Rovira sostiene que los jesuitas mexicanos del siglo XVIII forjan una filosofía que valora las culturas indígenas como parte esencial de la identidad mexicana. En el capítulo titulado “Proyección filosófica-política y pluriculturalismo en el humanismo mexicano del siglo XVIII” Carmen Rovira revisa las contribuciones de Pedro José Márquez, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Andrés Cavo, entre otros, a la consolidación de un humanismo propiamente mexicano que constituye el fundamento de una identidad nacional. Este humanismo es diferente al europeo porque responde a circunstancias específicas de la realidad histórica de México: “[...] es consecuencia de un proceso de racionalidad que responde a una situación concreta de colonialismo y que implica una protesta ante ello. Es, el mexicano, un humanismo en relación con lo social concreto [...] es un discurso antipoder, conformado desde una realidad colonial”, afirma Rovira.

Este discurso de antipoder es esencialmente pluricultural porque defiende la validez de todas las culturas y la igualdad de todos los seres humanos. Estos principios se aplican con plenitud a los indios de América a quienes se les reivindica contra las falsas pretensiones de superioridad de los europeos. Entre los jesuitas expulsos, Carmen Rovira destaca a Pedro José Márquez, por su crítica al eurocentrismo y su filosofía a la vez cosmopolita y pluriculturalista. Pero la contribución más importante de Márquez es a juicio de Carmen Rovira “una idea y un sentimiento de nación, basado en la identidad cultural con contenidos prehispánicos mucho más preciso que en Clavijero y Alegre”.

Rovira sostiene que el humanismo de los jesuitas expulsos es un antecedente directo de la filosofía de la independencia. Para sustentar esta tesis nos ofrece un excelente análisis e interpretación de la revolución intelectual que realizan Miguel Hidalgo y su maestro Pérez Calama en el Seminario y Colegio de San Nicolás en Valladolid, a través de la defensa y promoción de la teología positiva, cuyos orígenes se remontan a la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Estas rebeliones filosóficas y teológicas encabezadas por Pérez Calama y Miguel

Hidalgo fueron “Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid”. Con ello, Rovira fortalece la tesis también sostenida por José Gaos y por Luis Villoro de que la filosofía de la revolución de Independencia tiene un auténtico fundamento en el humanismo mexicano del siglo XVIII y no tanto en la filosofía de la Ilustración y la Revolución francesa.

En suma, en el libro más reciente, Carmen Rovira nos ofrece un amplio panorama del desarrollo histórico de la filosofía mexicana en estrecha relación con la historia intelectual y política de la Nueva España en su proceso de transformación en una nación independiente.

La filosofía del México independiente

La extensa obra interpretativa sobre la filosofía del México independiente que ha desarrollado Carmen Rovira se encuentra principalmente en el volumen coordinado por ella, *Aproximaciones a la historia de las ideas filosóficas en México, siglos XIX y principios del XX*, cuya primera edición es de 1997 en un volumen de 987 páginas con más de 60 artículos de investigación sobre otros tanto filósofos mexicanos. La mayoría de los artículos están escritos por Carmen Rovira, pero también hay un gran número de trabajos escritos por sus alumnos, bajo su supervisión. En la segunda edición de 2011, sustantivamente corregida y aumentada en dos volúmenes, se agregaron 10 nuevos trabajos sobre filósofos mexicanos no contemplados en la primera, que en total hace 69 artículos y se sumaron a la edición de la UNAM, las universidades autónomas de Querétaro, Guanajuato y Madrid. Esta obra exegética puede verse como un desarrollo necesario y complementario a su amplia antología en cuatro tomos, *Pensamiento filosófico mexicano*, al que nos hemos referido anteriormente.

Entre los méritos de la obra está el develar las relaciones entre el pensamiento filosófico, la vida social y los procesos de transformación política de nuestra nación, especialmente en las primeras décadas de independencia al que se dedica la primera sección y en las décadas cercanas a la Revolución mexicana con la que se cierra el volumen. Esta peculiaridad pone de manifiesto el enfoque general de la obra, que lejos de interpretar el pensamiento filosófico de los autores como meros esquemas de ideas abstractas y descontextualizadas, muestra la raigambre social, política y cultural de sus obras.

La segunda edición tiene la ventaja de incluir a más autores claves de la filosofía mexicana del siglo XIX y principios del XX. Entre ellos cabe destacar la inclusión de quien considero el intelectual más importante de la época de la Independencia, fray Servando Teresa de Mier, en la sección del discurso pre y postindependentista. En la segunda sección se añaden trabajos sobre Vicente Rocafructe y Lucas Alamán, que dan luz sobre las enconadas controversias

entre liberales y conservadores. La tercera sección es la que más se enriquece, pues en la primera edición se incluían solamente pensadores positivistas canónicos, mientras que en la segunda se agregan filósofos positivistas heterodoxos de gran importancia como Francisco Bullnes, Andrés Molina Enríquez, Agustín Aragón y León, y, sobre todo, se incluye a uno de los más importantes humanistas críticos del positivismo decimonónico, José María Vigil. Así se pasa del “discurso positivista” al “discurso positivista y antipositivista”. En la última sección se agregan los estudios sobre la recepción del kraussismo en México, Plotino Rhodakanaty y Miguel Othón y Mendizábal.

Como puede observarse, la ampliación de la segunda edición responde a un mayor interés en el análisis de las controversias dentro de cada discurso, que además de permitir una mejor comprensión del pensamiento de cada autor, nos proporciona una interpretación más amplia y objetiva del contexto intelectual, político y social correspondiente.

No obstante la vasta obra de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana de los siglos XIX y XX, ella considera que en general la filosofía de este periodo no tiene la fuerza transformadora de la realidad mexicana como sí la tuvo el humanismo criollo, que en general es una filosofía más auténtica y crítica. El decaimiento del carácter crítico de la filosofía mexicana durante el siglo XIX se muestra de manera más evidente en su reciente libro *Dos utopías mexicanas*, en el cual compara la filosofía del independentista Francisco Severo Maldonado y el liberal conservador de la segunda mitad del siglo XIX Juan Nepomuceno Adorno.

Al confrontar la utopía de Severo Maldonado *El triunfo de la especie humana sobre los campos elíseos del Anáhuac* con la de Adorno *Catecismo sobre la providencialidad del hombre*, Rovira encuentra una característica distintiva común en ambos autores que puede generalizarse al pensamiento utópico mexicano y latinoamericano si se toman en cuenta otras utopías como la de Simón Rodríguez o incluso como la de Guamán Poma de Ayala: “En conclusión lo utópico del pensamiento utópico mexicano y latinoamericano no consiste en que el modelo teórico de referencia esté situado en un *topos* ideal, sino en la posibilidad y confianza de que dicho modelo logre corregir la realidad concreta [...]”¹⁴

Rovira señala que esta concepción situada de la utopía mexicana es coincidente con la concepción de la utopía de Adolfo Sánchez Vázquez que hunde su justificación en la injusta realidad social en la que surgen y por ello su valía principal está en la denuncia de esa realidad más que en los medios para lograr la sociedad ideal que se anuncia. También destaca el carácter ecléctico de los

¹⁴ M. del C. Rovira, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX: Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno*. Guanajuato, UAG, 2014, p. 23.

dos autores. Sin embargo, entre las dos utopías que idealmente se proponen, las diferencias son abismales. Maldonado es uno de los promotores más comprometidos de la lucha de independencia a través del periódico que funda y dirige *El Despertador Americano*. Posteriormente fue un defensor de la república y la democracia en contra de los proyectos monárquicos y el pensamiento conservador. Su filosofía política es republicana y en ella se manifiesta la persistencia del humanismo criollo, e incluso de la Escuela de Salamanca, además del socialismo utópico francés:

El pensamiento utópico de Maldonado contiene un gran humanismo de carácter universal, abraza a todos los hombres y sueña con una sociedad cosmopolita. Su utopía es revolucionaria, mucho más radical que la de Simón Rodríguez y que las europeas de Moro, Campanella y Bacon [...] presenta una evidente influencia del socialismo utópico, del pensamiento masónico, del liberalismo de los decembristas [rusos], y de pensamiento político roussoniano, todo ello unido a un cristianismo (cuya base principal son los evangelios), a la influencia de la gran escolástica medieval y al pensamiento político de los teólogos salmantinos del siglo XVI, concretamente al de Vitoria, en relación con la soberanía del pueblo frente al gobernante. También me inclino a afirmar que en Maldonado puede advertirse cierta influencia de los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII.¹⁵

Este humanismo ecléctico revolucionario contrasta con el liberalismo conservador elitista y antipopular y anti-indígena de Adorno, que condena la constitución liberal y laica de 1857 por afectar los fueros de la Iglesia y a la religión católica, que según Adorno es el timón de la nación mexicana. Desprecia a las clases mestiza e indígena del pueblo mexicano y ve sólo en la minoría de criollos y europeos la redención de la nación mexicana. En estas tendencias racistas contra el mestizo y el indígena, Rovira observa un primer antecedente de las filosofías del mexicano que se desarrollarán hacia mediados del siglo XX por Paz, Ramos y miembros del grupo Hiperión.

El contraste entre el pensamiento utópico de la primera y de la segunda mitad del siglo XIX es reflejo de las transformaciones y acomodamientos del liberalismo mexicano que se convierte de un pensamiento progresista e incluso revolucionario en una ideología conservadora que justifica el Estado autoritario que predominó en el último tercio del siglo XIX. Desde entonces hasta finales del siglo XX la filosofía mexicana en general ha perdido su capacidad crítica y emancipadora, salvo notables y honrosas excepciones.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

Conclusiones

Como podemos ver, la vida académica y la obra filosófica de Carmen Rovira tienen una enorme significación para la filosofía mexicana e iberoamericana. Gracias a su fructífero esfuerzo de medio siglo, los estudios sobre filosofía mexicana no sólo no desaparecieron después de la muerte de su maestro José Gaos, sino que se han revitalizado en las jóvenes generaciones que ella ha formado. Esta tarea abre nuevos y esperanzadores horizontes para recuperar y fortalecer una tradición filosófica auténticamente mexicana que se ha desarrollado con importantes transformaciones a lo largo de cinco siglos.

Las investigaciones de Carmen Rovira que hemos analizado en sus principales obras nos muestran al menos tres momentos de la filosofía mexicana. Un primer momento correspondiente a la época de la dominación colonial en la que predomina un humanismo crítico y emancipador, que culmina en el proceso de formación de la nación mexicana y su independencia. Retomando y expandiendo la expresión de José Gaos para la filosofía mexicana del siglo XVIII, podríamos decir que la filosofía mexicana del periodo colonial fue una “época de esplendor” con una predominantemente orientación crítica al poder colonial. Una vez consumada la independencia se inicia un segundo momento en el cual la filosofía mexicana enfrascada en confrontaciones entre liberales y conservadores, paulatinamente pierde su autenticidad, su carácter humanista y su visión crítica en aras de un espíritu cientificista (positivismo) que termina por volver conservador al mismo liberalismo. Finalmente, un tercer momento que puede verse como un resurgimiento de un humanismo crítico y transformador que antecede a la Revolución mexicana, cuyo máximo logro es quizás la refundación de la Universidad Nacional de México, pero que posteriormente no logra perdurar y consolidarse como movimiento intelectual capaz de incidir en la realidad cultural, social y política del México posrevolucionario.

Ante este desalentador panorama de la filosofía mexicana del último siglo, la pregunta que sería necesario plantearse es: ¿cómo recuperar y renovar la autenticidad de la filosofía mexicana y la capacidad crítica y emancipadora que tuvo en su época de esplendor y que estuvo a la base de la construcción de la nación mexicana y de su independencia?

Carmen Rovira no nos da una respuesta precisa a esta pregunta, quizás porque la respuesta sea un compromiso personal que cada filósofo mexicano y cada estudiante de filosofía tendría que asumir. Pero ciertamente la obra de Carmen Rovira y su labor magisterial nos permite plantearnos esa pregunta fundamental y también nos señala el camino de cómo contestarla: a través del estudio crítico y reflexivo de la filosofía mexicana en sus circunstancias concretas, en su “inmanentismo”.

Convergencias y divergencias dialécticas en la Antigüedad griega: Platón y Aristóteles frente a los estoicos

María Teresa Padilla Longoria

Para Platón, la filosofía es esencialmente dialéctica, es decir, para el filósofo de Atenas, filosofía y dialéctica son términos intercambiables. Asimismo, la actividad dialéctica en Platón implica una forma específica de llevar a cabo el diálogo en cuanto conversación filosófica (*διαλέγεσθαι*) la cual requiere un método con vistas a ser desarrollada apropiadamente (*ἡ τέχνη διαλεκτική*), a saber, de manera científica. La originalidad socrático-platónica reside en el hecho de que, con esta idea de la dialéctica, se hace explícita la esencia del acto de filosofar como un acto eminente y permanentemente dialógico, esto es, como una búsqueda amorosa o desinteresada de la verdad que se realiza en forma conjunta y transpersonal.

Aristóteles nos presenta una idea radicalmente diferente de la dialéctica en relación con la de su maestro, puesto que reduce su importancia e incluso podríamos decir que la degrada. Para el estagirita, la dialéctica será, en el mejor de los casos, un procedimiento acientífico de búsqueda de la verdad y sin ningún carácter demostrativo que tendrá como propósito proveer a las ciencias de principios generales, pero ya no será sinónimo de filosofía y, por ende, de la ciencia más elevada. Asimismo, los intercambios dialógicos a base de preguntas y respuestas no serán más esenciales en lo absoluto ni para las ciencias particulares ni para la filosofía misma.

Los estoicos tienen una influencia socrático-platónica y aristotélica en relación con su idea de la dialéctica, pero no dejarán de tener su propio cuño y desarrollarán, a este respecto, un proyecto propio. Para los estoicos, la dialéctica será una virtud *per se* y sólo se podrá llegar a ser sabio si se es dialéctico, puesto que sabiduría y dialéctica se implican mutuamente. Más aún: la dialéctica desempeñará un papel pivotante y aglutinador en el sistema estoico en su conjunto. De manera que el propósito central de este artículo será mostrar las similitudes y diferencias que los estoicos tienen en relación con sus antecedentes socrático-platónicos y aristotélicos en lo referente

al tema de la dialéctica y en donde residen su originalidad y despliegues propios.

Para los estoicos la dialéctica es parte de la lógica. Por lógica ellos entenderán “la ciencia del discurso racional”.¹ Tanto en el estoicismo como para Platón, y en oposición a Aristóteles, la dialéctica es una ciencia y su materia de estudio (objeto) son las cosas. Con los estoicos la idea de la dialéctica hace referencia a la ciencia de las discusiones correctas e implica un método para conducir argumentos a base de preguntas y respuestas en diferentes formas.² Puede ser realizada: 1. A la manera platónica, esto es, sometiendo a prueba hipótesis a través de definiciones verdaderas y 2. Puede ser llevada a cabo en el estilo aristotélico como un método de razonamiento probable y como una herramienta que puede proporcionarnos el fundamento general de la ciencia.³

Para los estoicos, la dialéctica —como procedimiento a base de preguntas y respuestas— es un posible método, pero no es *el* método apropiado para hacer filosofía. De acuerdo con Diógenes Laercio,⁴ la dialéctica en el estoicismo es la actividad propia de aquel que posee un conocimiento de experto (ἐπιστήμη) y tiene un papel discriminatorio que le permite distinguir lo que es verdadero de lo falso o lo que no es ni verdadero ni falso. Los filósofos deben poseer esta dialéctica, entendida como dicha facultad discriminatoria, distintiva o de discernimiento. Asimismo, los estoicos piensan que el hombre sabio debe ser un dialéctico, porque el contenido de los estudios dialécticos son las palabras y las cosas, y las relaciones entre ellas. La idea de la dialéctica en los estoicos es difícil —en cuanto compleja— puesto que es una parte orgánica de su sistema filosófico como un todo y porque su papel varía a lo largo de la historia del estoicismo.

I. El lugar de la dialéctica en la filosofía estoica, de acuerdo con Diógenes Laercio,⁵ puede ser presentada como sigue:

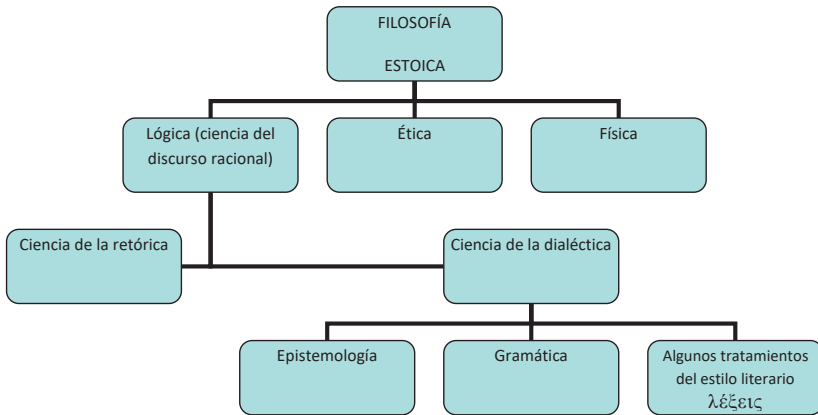
¹ A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2a. ed. Londres, Duckworth, 1996, p. 122. En relación con el tema de la dialéctica estoica es también fundamental su “Dialectic and the Stoic Sage”, en J. M. Rist, ed., *The Stoics*. Berkeley, Universidad de California, 1978, pp. 101-124 y A. A. Long, *Stoic Studies*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1999, pp. 85-106.

² Véase A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1997, pp. 183 y ss.

³ Para Diódoro Cronos el megárico —y maestro de Zenón el estoico— la dialéctica está asociada con la idea de la erística. Para la Academia Escéptica, en contraposición, la dialéctica es un instrumento que nos dota de un conocimiento para responder a argumentos igualmente fuertes o sostenibles y colocados frente a frente (ἰσοσθένεια).

⁴ Véase Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. Trad. de R. D. Hicks. Cambridge, Mass./Londres, Universidad de Harvard, 1995. 2 vols, VII, 42.

⁵ Véase *ibid.*, VII, 41 y ss.



Diógenes dice también que, para los estoicos, la dialéctica es la ciencia general del discurso racional y que la tarea del lenguaje y de la retórica es la organización y la construcción de argumentos para los discursos políticos, forenses y panegíricos.⁶

II. Algunas ideas de la dialéctica entre los estoicos:

Esto es lo que Alejandro de Afrodisias atribuye a algunos estoicos. Los estoicos sostienen que:

- a) La dialéctica es la “ciencia del bien hablar”.
- b) “El bien hablar consiste en decir las cosas que son verdaderas y concordes (coherentes)”:
Añade, además:
- c) “La dialéctica es una propiedad peculiar del filósofo que ejerce la más perfecta filosofía”.
- d) Por consiguiente, sólo el hombre sabio es un dialéctico.⁷

En los inicios de la Estoa alrededor del 300 a. C. fue un tiempo de gran actividad filosófica. Un conjunto de diferentes escuelas estuvieron activas: Académicos, Peripatéticos, Cínicos, Megáricos, y las nuevas escuelas de Zenón y de Epicuro. Ellos difieren en sus concepciones de la dialéctica, pero el común

⁶ Véase *ibid.*, VII, 42.

⁷ Véase *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 124 = Alejandro de Afrodisias, p. 1, 8.

denominador de todos ellos es que la dialéctica “[...] acometió la postulación y resolución de las paradojas lógicas e igualmente el suministro de técnicas relativamente formales de argumentación entre un interrogador y un respondedor sobre una variedad de materias”.⁸

Si se sigue la explicación de la lógica estoica de Diógenes Laercio, encontramos que él comenta que la diferencia entre la dialéctica y la retórica para los estoicos es que:

La dialéctica es: “la ciencia del discurrir correctamente acerca de argumentos a manera de pregunta y respuesta, por ello también los estoicos la definen como la ciencia de las cosas verdaderas y de las que no son ni verdaderas ni falsas” y la retórica es: “la ciencia del bien hablar en asuntos que son presentados en narrativa llana”.⁹

De acuerdo con Sexto Empírico¹⁰ las principales diferencias entre los argumentos dialécticos y los retóricos residen en el método y en el estilo: la dialéctica opera por medio de discursos breves y la retórica a través de discursos largos. Teóricamente hablando, ambas son ciencias propias del hombre sabio. Las dos forman parte de la lógica estoica y son actividades científicas en cuanto convienen al sabio estoico, ya que implican la habilidad para distinguir la verdad de la falsedad.¹¹

Más adelante, Diógenes¹² empieza una descripción muy detallada de la dialéctica estoica en la cual incluye los siguientes temas:

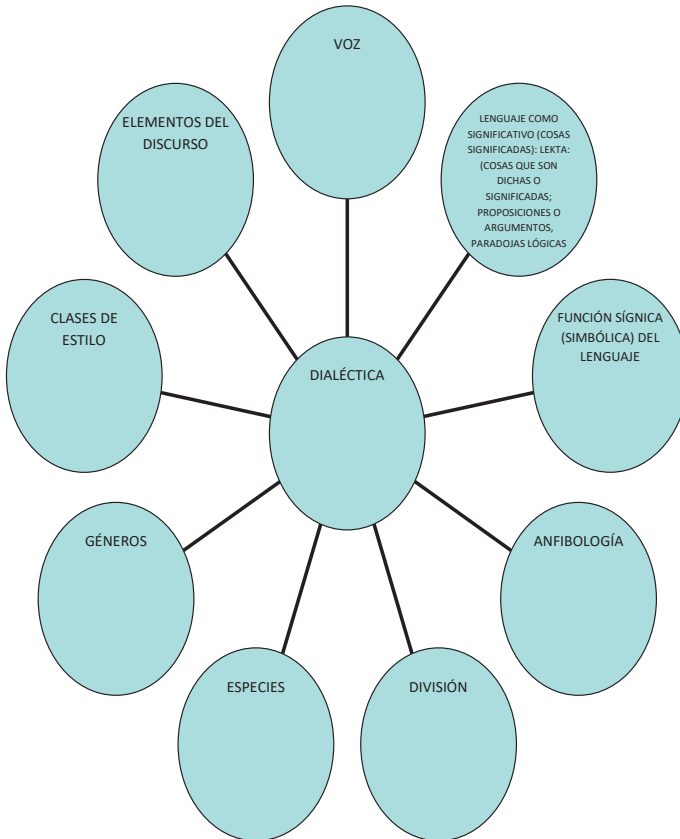
⁸ “[...] undertook the posing and solving of logical paradoxes and also the provision of relatively formal techniques of argument between a questioner and respondent on a variety of subjects” (A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, p. 102 = A. A. Long, *Stoic Studies*, p. 86). Las traducciones del griego y del inglés son propias.

⁹ “τὴν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εἰ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικῆ τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτῆσει καὶ ἀποκρίσει λόγων: ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὀρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων” (Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 42. 4-8).

¹⁰ Véase *Adv. Math.* II, 7 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 75.

¹¹ Diógenes Laercio nos da una definición de la dialéctica VII, 42 como “la ciencia del discurrir correctamente con argumentos a manera de pregunta y respuesta”. A. A. Long considera que ésta no es una definición distintiva de los estoicos, puesto que tan sólo describe la dialéctica como un camino que es consistente con la concepción general del vocablo en el periodo helenístico temprano (A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, p. 104 = A. A. Long, *Stoic Studies*, pp. 87-88). De igual manera podemos notar que las influencias socráticas y sofísticas en esta definición son claras. Cuando Diógenes da un resumen detallado de la lógica estoica no hace referencia a esta definición en lo absoluto. Él aborda el tema como la “ciencia de las cosas verdaderas” o lo que Crisipo denomina los signos y las cosas que significan (significadas).

¹² Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 55-83.



Ha sido generalmente aceptado que Crisipo es el creador de la lógica estoica —lógica en el sentido estoico amplio.¹³ Él fue muy conocido por su altamente elaborada teoría lógica,¹⁴ pero Long sugiere —y parece razonable— que Crisipo tiene que ser visto más como: “[...] el primer estoico en desarrollar la dialéctica, más allá del argumento a base de preguntas y respuestas, en una ciencia que hizo de la epistemología, el lenguaje y la lógica juntas una parte integral de la filosofía estoica en su conjunto”.¹⁵

¹³ Véase *ibid.*, VII, 50-82.

¹⁴ Véase W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic*. Oxford, Universidad de Oxford, 1984, pp. 113-176.

¹⁵ “[...] the first Stoic that develop dialectic beyond argument by question and answer into a science that made epistemology, language and logic together an integral part of Stoic philosophy as a whole” (A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*,

Pero, ¿qué hay de sus predecesores? De acuerdo con Plutarco,¹⁶ Zenón el estoico tuvo un interés sumamente restringido en la dialéctica como herramienta necesaria para cualquier buen filósofo con vistas a resolver paradojas. Diógenes dice que Zenón define la dialéctica como la ciencia “[...] de la discusión correcta de las materias por medio de preguntas y respuestas”.¹⁷

Cleantes ha sido visto como el hombre que preparó las bases para que Crisipo centrara su atención en la dialéctica debido a sus intereses en materias tales como los sofismas, las formas de los argumentos y la dialéctica, y porque Cleantes le dio una forma sistemática a la lógica estoica.¹⁸

Hay una clara influencia platónica en la idea de la dialéctica en Crisipo, puesto que este último está estrechamente relacionado con la idea de que el dialéctico es un hombre sabio que posee el conocimiento para investigar la esencia y el nombre de cada cosa.¹⁹ La asociación concreta es con un pasaje del *Cratilo*²⁰ y con otro de la *República*.²¹ En el *Cratilo*, Platón asocia el trabajo del dialéctico con el del hombre que sabe cómo plantear y cómo responder preguntas y cómo buscar (investigar) el nombre natural (propio) de cada cosa. Por ello el dialéctico debe ser el hombre ideal para supervisar “al dador de nombres”. El pasaje en la *República* expresa el tenor general de la dialéctica platónica como el método correcto de investigación en cuanto intento sistemático por captar la esencia de cada cosa.

Esto es crucial, puesto que desde aquí podemos establecer algunas similitudes entre Platón y Crisipo, y marcar cierta distancia con respecto a Aristóteles.²² A pesar del hecho de que Crisipo no reconoce la misma importancia que Platón le concede a la dialéctica como un sinónimo de filosofía y como una conversación filosófica en la búsqueda de la verdad por medio de preguntas y respuestas, él admite que la dialéctica es todavía un género de conocimiento y una clase de sabiduría necesaria para cualquier tipo de investigación filosófica que comporte el propósito de un “conocimiento de procedimientos demostrativos”.²³ Los estoicos no siguen la idea aristotélica de la dialéctica como un mero

p. 105 = A. A. Long, *Stoic Studies*, p. 89); véase A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, p. 121.

¹⁶ Véase *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 50 = *De Stoicorum repugnantiis*, 1034 y ss.

¹⁷ “[...] και τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων” (Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 42).

¹⁸ Véase *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 489 y Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 175.

¹⁹ Véase A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, pp. 106-107 = A. A. Long, *Stoic Studies*, p. 91.

²⁰ Véase *Cratilo*, 390c-391a.

²¹ Véase *República*, 533b.

²² Véase A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, p. 107 = A. A. Long, *Stoic Studies*, pp. 91-92.

²³ Véase *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 49, 31.

instrumento que entrena al intelecto y rechazan el uso del término *organon* para describir las tareas de segundo orden de la lógica y la dialéctica.²⁴ Para Aristóteles, por una parte, la dialéctica no posee ningún poder demostrativo —en cuanto prueba deductiva o silogística de verdades necesarias. El estagirita²⁵ es claro a este respecto, ya que nos hace ver el alcance restringido de la dialéctica, como proceso argumentativo a base de preguntas y respuestas y a aquello que se circunscribe a materias tratadas en debates en las cuales la mayoría de las personas tuvieron, tan sólo, opiniones. Para los estoicos, por otra, la dialéctica sí contiene un valor epistemológico en cuanto se asocia con la prosecución de procedimientos demostrativos.

Diógenes Laercio²⁶ hace hincapié en el valor ético de la dialéctica en la medida en que es una virtud por sí misma cuando está asociada con la sabiduría estoica. Estas virtudes implican una excelencia humana y son indispensables para una vida buena. Las virtudes que la dialéctica incluye —y que son, en justicia, atribuidas a Crisipo— de acuerdo con Diógenes son: 1. La ἀπροπτωσία: esto es, la no precipitación que es una clase de sentido o facultad moral que nos proporciona un conocimiento discriminatorio y reflexivo el cual nos

²⁴ Véase *ibid.*, II, 49. Véase también, María Teresa Padilla Longoria, “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”, en *La lámpara de Diógenes*, núms. 14-15, enero-junio/julio-diciembre, 2007, pp. 7-25, *passim* y M. T. Padilla Longoria, *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*. Editorial Académica Española, Akademikerverlag y GmbH and Co. KG, Saarbrücken, 2012, *passim*.

²⁵ Véase Aristóteles, *Tópicos*, 100a25-b23. T. H. Irwin ha destacado el papel constructivo de la dialéctica aristotélica y sus consiguientes funciones positivas. A saber, como la vía que nos conduce hacia los primeros principios a través del esclarecimiento y la explicación de las creencias comunes y para descubrir los principios “endóxicos”. No obstante, el hecho de mostrar esta fase positiva del ejercicio dialéctico no significa que Aristóteles haga explícito y justifique con ello que dichos primeros principios sean objetivos y, en ese sentido, su alcance sigue siendo restrictivo; véase T. W. Irwin, *Aristotle's First Principles*. Oxford, Universidad de Oxford, 1995, pp. 8-10 y 26-70.

²⁶ Véase Diógenes Laertius, *op. cit.*, VII, 46-47. Es importante aclarar que en Platón son numerosos los pasajes en donde se hace ver que la justicia es una virtud vinculante —de las demás virtudes— porque armoniza lo diferente o unifica la multiplicidad. Éste podría ser, a nuestro juicio, denominado el sentido dialéctico de la virtud en Platón (*República* IV, 443c-e). La justicia es la que permite, al acompañar, el ejercicio exclusivo y la función propia de cada una de las otras virtudes. Por consiguiente, ella es el perfecto ordenamiento de las partes en el todo: en el alma humana de las tres funciones psíquicas (conocimiento, ardor y deseo) y en la ciudad de los tres grupos en funciones (dirigentes, guardianes y productores). En el *Filebo* (27b-38e) se nos hace ver que el hombre justo posee un alma sana, organizada y, por lo tanto, ordenada y que ésa es un alma feliz. La idea del dialéctico como la de aquel hombre que posee esta visión sinóptica o de conjunto de los muchos en la unidad de lo pensado también se halla en *Fedón* 100d y ss.; *Leyes* I, 63c; VII, 817d-e, y XII, 956b.

permite distinguir, para liberarnos, y así no ceder demasiado pronto o precipitadamente, “cuándo debemos dar nuestro asentimiento y cuándo no” a las impresiones; 2. La ἀνεικαίότης: esto es, la circunspección (cautela) que es entendida como una determinación que nos capacita para resistir lo que, en primera instancia, parece probable (verosímil) y no captarlo (aprehenderlo) como tal; 3. La ἀνελεγχία: “irrefutabilidad” (irreprehensibilidad) que significa “fortaleza en el argumento”, que no ha sido conducido al extremo contrario, y 4. La ἀματαιότες: “seriedad”, esto es, una completa determinación o hábito que abre la posibilidad de referirnos a presentaciones (φαντασίαι) para una explicación o razón correcta (ὀρθὸς λόγος).

Cabe notar que, para los estoicos, sin la dialéctica el conocimiento es imposible:

El conocimiento por sí mismo se define o como una aprehensión no errada o como un hábito o estado en el cual en la recepción de las presentaciones [aquél] no puede ser socavado por el razonamiento. Sin el estudio de la dialéctica, dicen ellos, el hombre sabio no puede prevenirse a sí mismo en un razonamiento para nunca caer; con ello le permite distinguir entre la verdad y la falsedad, y discriminar lo que es meramente plausible de lo que es expresado ambiguamente, y sin ella él no puede plantear metódicamente preguntas y dar respuestas.²⁷

Hay muchas similitudes entre la dialéctica estoica y el proceso del ἔλεγχος (examen) que la dialéctica socrático-platónica implica. Para Platón, se posee conocimiento de cualquier objeto dado en la medida en que se puede dar una explicación completa y racional de él en un proceso basado en el intercambio de preguntas y respuestas. Este proceso epistemológico implica un acto de ser sometido o puesto a prueba. Los estoicos consideran que la dialéctica es la condición necesaria para progresar (epistemológicamente hablando), puesto que ella comprende un estudio que proporciona una capacidad discriminatoria al sabio que le permite distinguir entre la verdad y la falsedad; y entre los argumentos que tan sólo son plausibles o que comportan una ambigüedad. Para Platón, la dialéctica implica, igualmente, un proceso de discernimiento o progreso discriminatorio e intelectual. Al mismo tiempo, el papel de la dialéctica estoica está asociado con Aristóteles en la medida en que el dialéctico es el hombre que posee la habilidad para tratar con argumentos en pro y en contra

²⁷ “αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπρωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ: τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεισθαι ὑπ’ αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τ’ ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι: χωρὶς τ’ αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδὸν ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι” (Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 47. 4-9).

de una tesis dada y porque la tarea del dialéctico está todavía vinculada con los debates en cuanto que es un experto en la discusión —pero no es una ciencia.²⁸

Dicho sucintamente: la dialéctica en los estoicos desempeña un muy importante papel como pivote, el cual permite la conexión con la ética, la física y la lógica misma en el conjunto de su sistema. Actuar sabiamente requiere el conocimiento dialéctico. Éste nos permite entender, asimismo, el significado de una “vida buena” para los estoicos. Una vida buena implica vivir de conformidad con la naturaleza o el *logos* universal que permea todo; ella requiere una sabiduría dialéctica para captar, reflexionar, y hacer juicios correctos relacionados con los hechos y con las acciones morales. La dialéctica es el conocimiento que nos permite, como seres humanos, desarrollar nuestras habilidades racionales y comprender —al percatarnos— nuestra naturaleza humana. Esto está nuevamente relacionado con la idea socrático-platónica de la dialéctica como método para lograr un conocimiento general y autoconocimiento.

Es de suma importancia poner énfasis en que, para Crisipo,²⁹ el principal propósito de la dialéctica es constructivo, es decir, producir conocimiento y buscar la verdad. El acto de argumentar los sentidos o lados opuestos de la cuestión tiene que ser tratado con sumo cuidado y como una herramienta educativa, pero evadiendo su uso incorrecto, a saber, como una práctica abusiva y meramente refutatoria.³⁰

Resumiendo: la idea de Crisipo sobre la dialéctica tiene ciertas similitudes con la de Platón y algunas otras con la de Aristóteles. Como Platón, él piensa que únicamente por medios racionales y por la argumentación lograremos un progreso filosófico. A la manera de Platón, para Crisipo, el dialéctico no es simplemente un lógico, sino un hombre que tiene la tarea de alcanzar un conocimiento de la realidad. En este sentido, Platón y Crisipo difieren de Aristóteles, puesto que la dialéctica, para el estagirita, no nos proporciona ningún conocimiento específico. No obstante, Platón y Crisipo difieren uno del otro en relación con las vías epistemológicas para llevar a cabo la dialéctica. Para Platón, el diálogo filosófico a través del intercambio de preguntas y respuestas es esencial para establecer relaciones entre los géneros, esto es, conexiones entre las cosas en la realidad. Crisipo está principalmente interesado en demostrar

²⁸ Crisipo muestra, probablemente, una influencia aristotélica directa proveniente de los *Tópicos* en la medida en que en sus obras de lógica dedica largas secciones a las técnicas de argumentación y al tratamiento de los sofismas.

²⁹ Sin embargo, Plutarco en su tratado *Acerca de las contradicciones en los estoicos* considera que la posición de Crisipo muestra una inconsistencia, ya que cuando él estuvo bajo la influencia de Arcesilao solía practicar los así denominados dobles sentidos de la cuestión en detrimento de un uso sensato, responsable y, por ende, sano de la razón.

³⁰ Véase A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, pp. 110-111 = A. A. Long, *Stoic Studies*, p. 95.

las condiciones necesarias de las impresiones sensoriales y las proposiciones que corresponden a los objetos materiales.³¹

El alcance de la dialéctica es, para Aristóteles, muy limitado y para él es imposible, a través de los procedimientos dialécticos, buscar la verdad. La dialéctica tiene un valor lógico en cuanto es una herramienta discriminadora necesaria que nos permite distinguir los argumentos erróneos y una importancia ontológica y epistemológica en la medida en que nos proporciona los medios para tener acceso a los fundamentos generales, universales de la ciencia. En ese sentido, Crisipo está más cercano a la idea de la dialéctica de Aristóteles como un medio educativo, pero la dialéctica no es un método heurístico, es decir, para descubrir verdades. Podemos afirmar que, para Crisipo, la dialéctica es central lógicamente hablando —entendiendo por lógica como la ciencia del discurso racional— pero tiene un alcance epistemológico muy restringido. El dialéctico es el hombre sabio que posee una extraordinaria habilidad en el cometido de preguntar y responder en “discusiones” formales en vivo, pero estos encuentros dialécticos no nos proporcionan valor cognitivo alguno y, menos aún, tienen un papel constructivo para la demostración de verdades. Esto es, la dialéctica es un *conocimiento* que es particularmente útil para la conducción de argumentos a manera de preguntas y respuestas, pero no es una *ciencia* que busque o descubra verdades.

Pero, ¿es la dialéctica —de acuerdo con los estoicos— completamente incompetente o inadecuada para descubrir la verdad? Aquí, los estoicos hacen una distinción muy sutil. El dialéctico es el hombre sabio, pero no el único tipo de hombre sabio. El hombre sabio posee un conocimiento real, ya que lo articula en un sistema consistente en su conjunto que le permite descubrir la verdad:

[...] El hecho de que el dialéctico, en el uso estoico del vocablo, cae dentro de la categoría de los predicados propios del hombre sabio, nos dice algo acerca de la visión estoica de la dialéctica. Más aún: como lo hemos visto, las afirmaciones estoicas acerca de la dialéctica ponen gran énfasis en la competencia única del hombre sabio.

Él ejemplifica lo que es la dialéctica, la ciencia de las cosas verdaderas y falsas, y es distinguido de otros hombres, incluyendo los aspirantes a dialécticos, por su posesión de la verdad (*aletheia*). De acuerdo con el estricto uso estoico, la verdad es un conocimiento, una disposición del *logos* del hombre sabio, y ésta difiere de “lo verdadero” en varias formas. Sobre todo, la verdad es algo compuesto o complejo mientras que lo verdadero es uniforme y simple. Si bien la dialéctica trata del asentimiento a las impresiones sensoriales o de métodos de inferencia,

³¹ *Ibid.*, p. 112 = p. 95.

[también] trata con las condiciones que hacen de las proposiciones particulares algo verdadero o falso. Pero un hombre [persona, 1999] puede aprender a formular proposiciones verdaderas sin captar una estructura completa de las relaciones lógicas, un sistema ordenado de proposiciones verdaderas, el cual constituye la dialéctica como tal y, por consiguiente, la verdad como un todo. La distinción entre la verdad y lo verdadero ayuda a mostrar el carácter sistemático del conocimiento del hombre sabio. Él representa un ideal del lenguaje y de la racionalidad aunado con la realidad, de la verdad descubierta.³²

Diógenes Laercio señala que la lógica trata también con los cánones y los criterios de verdad, es decir, con la formulación de reglas que nos permiten discriminar las diferentes φαντασίαι que tenemos con vistas a descubrir la verdad.³³ De acuerdo con él, tampoco hay un acuerdo generalizado entre los estoicos en relación con los criterios o patrones de verdad.³⁴ Para Crisipo, Antípatro y Apolodoro el estándar, parámetro o norma de verdad es la presentación apprehendida (καταληπτική φαντασία) que proviene del objeto real. Boeto considera que hay una pluralidad de criterios: la inteligencia, la percepción sensorial, el deseo y el conocimiento. Crisipo se contradice a sí mismo en otro de sus libros, puesto que considera que la sensación y la preconcepción (πρόληψις) son los

³² “[...] The fact that dialectician, in Stoic usage, falls into the category of predicates peculiar to the wise man tells us something about the Stoic view of dialectic. Moreover, as we have seen, Stoic statements about dialectic lay great emphasis upon the wise man’s unique competence.

He instantiates what dialectic is, the science of things true and false, and he is distinguished from other men, including would-be dialecticians, by his possession of truth (*aletheia*). According to strict Stoic usage, truth is knowledge, a disposition of the wise man’s *logos*, and it differs from ‘the true’ in various ways. Above all, truth is something compound or complex whereas the true is uniform and simple. Dialectic, whether treating of assent to sense-impressions or to methods of inference, deals with the conditions that make particular propositions true or false. But a man can learn to formulate true propositions without grasping a complete structure of logical relationships, an ordered system of true propositions, which constitutes dialectic as such and therefore truth as a whole. The distinction between truth and the true helps to show the systematic character of the wise man’s knowledge. He represents an ideal of language and rationality at one with reality, of truth discovered” (A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, pp. 113-114 = A. A. Long, *Stoic Studies*, p. 98). En relación con el tema de la distinción estoica entre la verdad y lo verdadero véase A. C. Lloyd, “Grammar and Metaphysics in the Stoa”, en A. A. Long, ed., *Problems in Stoicism*. Londres/Atlantic Highlands, The Athlone, 1996, pp. 58-74 y A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, pp. 75-113.

³³ Véase Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 42.

³⁴ Véase *ibid.*, VII, 54.

únicos criterios de verdad. Algunos otros estoicos más antiguos y Posidonio hacen de la razón el patrón.

Epicteto en varios de sus *Discursos* ataca a los epicúreos y a los académicos por su actitud escéptica en relación con la verdad. Él representa la actitud estoica general en lo relativo a la dialéctica, puesto que considera que, como seres humanos, estamos naturalmente dotados para alcanzar la verdad con nuestro intelecto y nuestras facultades sensoriales. La única observación explícita que hace en relación con el intelecto y las facultades sensoriales es que ambas requieren un entrenamiento lógico a través del método dialéctico:

Pues, en cada materia, estamos investigando cómo el hombre honorable y bueno puede hallar el método y la conducta que es apropiada para ello. Permítales, entonces, decir, que el hombre virtuoso no se compromete con [el procedimiento] a base de preguntas y respuestas, o que, habiéndose comprometido, no tendrá problema en evitar comportarse descuidada o despreocupadamente en dicho procedimiento. O si no aceptan ninguno de éstos, deben admitir que algún estudio debe ser hecho sobre los temas en los cuales la pregunta y la respuesta están fundamentalmente involucradas. ¿Qué otra razón hacen expresa? Establecer verdades, remover falsedades, suspender el juicio ante lo que no es claro. ¿Acaso no es suficiente aprender sólo esto? ... No lo es.³⁵

Epicteto es muy representativo de la idea general, ortodoxa de los estoicos del descubrimiento de la verdad. Este punto nos conecta con el testimonio de

³⁵ “ζητοῦμεν γὰρ ἐπὶ πάσης ὕλης πῶς ἂν εὖρ[ο]ι ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς διέξοδον καὶ ἀναστροφὴν τὴν ἐν αὐτῇ καθήκουσαν. οὐκοῦν ἢ τοῦτο λεγέτωσαν, ὅτι οὐ συγκαθήσει εἰς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν ὁ σπουδαῖος ἢ ὅτι συγκαθεῖς οὐκ ἐπιμελήσεται τοῦ μὴ εἰκῆ μηδ’ ὡς ἔτυχεν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει ἀναστρέφασθαι, [μ]ἢ τούτωνμηδέτερον προσδεχομένους ἀναγκάιον ὁμολογεῖν, ὅτι ἐπίσκευνιν τινα ποιητέον ὑἰὸν τόπων τούτων, περὶ οὗς μάλ’ ἴστα στρέφεται ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις τί γὰρ ἐπαγγέλλεται ἐν λόγῳ; τάληθῆ τιθένα, τὰ ψευδῆ αἶρειν, ‘πρὸς’ τὰ ἄδηλα ἐπέχειν. ἄρ’ οὖν ἀρκεῖ τοῦτο μόνον μαθεῖν; ... οὐκ ἀκρεῖ” (Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*, 1.7.2-5, 10); Epicteto añade que la lógica es necesaria y debe ser el primer objeto de estudio “Hasta que no comprendamos lo que es una medida... o una escala ¿cómo seremos capaces de dar el siguiente paso para medir o pesar cualquier cosa? ¿De tal manera que en la materia de lógica no es, sino hasta que hayamos conocido a fondo y dominado el criterio de otras cosas, a través de las cuales ellas son conocidas a fondo, que seremos nosotros capaces de adquirir conocimiento a fondo y maestría de cualquier otra cosa?” (ἂν δὲ μὴ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστὶ μόδιος μηδὲ [διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστὶ] ζυγός, πῶς ἔτι μετρησαί τι ἢ στησαι δυνησόμεθα; ἐνταῦθα οὖν τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον καὶ δι’ ὃ τὰλλα καταμανθάνεται μὴ καταμεμαθηκότες μηδ’ ἠκιβωκότες δυνησόμεθά τι τῶν ἄλλων ἀκριβῶσαι καὶ καταμαθεῖν, *ibid.*, 1.17. 7-9); véanse también *ibid.*, 1.7. 1. 10-21 y 2.12, 2.25.

Diógenes Laercio acerca del tema. Los elementos que él menciona constituyen la clave que nos permite reconstruir la epistemología estoica que es parte de la ciencia dialéctica: asentir correctamente y captar el contenido correcto de una impresión sensorial o de una oración es un proceso discriminatorio que comporta la habilidad y el criterio para distinguir *φαντασίαι*. El hombre sabio que posee la virtud dialéctica tiene esta habilidad. Yendo más lejos: el acto de asentir y de captar tiene sus orígenes en el principio humano racional gobernante o rector (*logos*). Este *logos* es definido como “un grupo de conceptos generales y de preconcepciones”.³⁶ Las definiciones son esenciales, porque la manera en que captamos y comprendemos es por medio de conceptos generales. Para los estoicos, conocer lo que es cada cosa implica un vínculo inseparable entre la *καταληπτική φαντασία* y el *logos* que nos permite asociar el objeto particular de la percepción o la percepción misma con un concepto general válido que está basado en la experiencia sensible y es organizado coherentemente por el intelecto.

El hombre sabio, quien posee un *ὀρθὸς λόγος*, es capaz de razonar correctamente y de actuar de acuerdo con la recta razón. El principio activo del universo para los estoicos es la recta razón y esta misma es como dios. La dialéctica funge como engarce o tiene un papel interconectivo en el sistema estoico en la medida en que nos proporciona los medios teóricos para abordar hechos y razonar correctamente, y los medios prácticos que nos permiten vivir en armonía con la naturaleza. En este sentido, puesto que la dialéctica trata con el lenguaje, y es la propiedad del hombre sabio, interrelaciona —por la comunidad de la razón o *κοινὸς λόγος*— los tres principales campos de la filosofía estoica, a saber, la lógica, la ética y la física.³⁷

Con base en estas consideraciones es posible inferir que la dialéctica debería ser vista en el sistema estoico —y tal vez, principalmente, en Crisipo— como un intento ético de autodescubrimiento.³⁸ La aplicación correcta del *logos* con el propósito de descubrir la verdad es de conformidad con la naturaleza humana. Este sano ejercicio dialéctico del *logos* nos proporciona una elevada técnica lógica de discernimiento y un entendimiento práctico de la naturaleza humana y de la racionalidad del universo. La dialéctica es un medio de conocimiento y de verdad. La proyección ética de la dialéctica estoica tiene muchas similitudes con la idea socrático-platónica de la dialéctica elénquica, ya que, finalmente, lo que el filósofo persigue a través del método dialéctico, es el conocimiento de la realidad. Dicho conocimiento de la realidad es un

³⁶ Véanse *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 841.

³⁷ Véase A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, p. 118 = A. A. Long, *Stoic Studies*, pp. 103-104.

³⁸ *Ibid.*, pp. 116-117 = p. 105; Diogenes Laertius, *op. cit.*, VII, 189-202.

proceso permanente de examen de cualquier objeto dado, de la naturaleza humana y de autoexamen.³⁹

Las ideas estoicas y aristotélicas sobre la dialéctica ejercerán un impacto definitivo en la idea medieval de la dialéctica.

³⁹ Long observa que la figura de Epicteto es importante en la medida en que él representa un buen equilibrio entre dos posiciones estoicas extremas en relación con la lógica –esto es, el considerar a la lógica en una forma desdeñosa como un mero ejercicio pedante que no ayuda en lo absoluto para el desarrollo de una vida buena (Séneca y Musonio Rufo) y el otro extremo que estima que las técnicas lógicas por sí mismas son suficientes para un buen filósofo– y la comprensión de la filosofía como una práctica en su conjunto que comporta un refinamiento de nuestros poderes de razonamiento y un adecuado encauzamiento de éstos en nuestra conducta. Ésta es también una razón por la cual, para Epicteto, el papel de la dialéctica es identificado con el conocimiento propio del hombre sabio (A. A. Long, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *op. cit.*, pp. 119-121 = A. A. Long, *Stoic Studies*, pp. 103-104).

Los límites de la imagen: ¿representar lo irrepresentable?

María Antonia González Valerio
Greta Rivara Kamaji

En este mundo hiperestetizado, saturado de imágenes e imaginarios, repleto hasta el infinito de pantallas en las que se proyecta lo posible y lo imposible, es ya un lugar común decir que nos hemos vuelto seres de la visibilidad. Cuando menos el mundo urbano occidental se nos aparece como una pantalla gigante. La plétora de imágenes hace que el espectador se sienta transportado a un espacio real-ficcional en el que se enfrenta al universo de lo visible, en el que se convierte, en el que nos convertimos, en espectadores, esperando y mirando sin cesar el espectáculo de formas y colores que desfila cotidianamente frente a nuestros ojos, en público y en privado, en cualquier lugar, en cualquier momento.

Ciertamente la tecnología ha jugado un papel fundamental en la transformación del espacio-tiempo urbano para convertirlo en una colmena pululante de imágenes; el siglo recién terminado y mucho más el que comienza se ven marcados, prácticamente destinados por el sino de la imagen. Pero hablar de la imagen *simpliciter* equivale un poco a no decir nada, ya que hoy es tan grande y extenso el reino de la imagen que su sola mención en solitario y sin distinción es una trampa para el pensar. La primera pregunta que se antoja formular en todo esto es: ¿qué es una imagen? Pero de inmediato, en cuanto se le formula, aparece la necesidad de distinguir: ¿de qué tipo de imágenes estamos hablando? y ¿es posible llevar a cabo una clasificación de las imágenes? Vasto es el reino de la imagen, vastísima es también la literatura al respecto. ¿Desde dónde abordar el tema de la imagen?

Ciertas preocupaciones específicas son las que nos conciernen aquí: la relación de la imagen con lo real, el poder ontológico de la imagen, el alcance de la representación. Enunciado así es evidente que el marco general en el que se reúnen estas consideraciones es el de la mimesis, puesto que esta categoría ha sido la que tradicionalmente ha permitido pensar la relación de la representación con el mundo, y el modo en que esa relación se da, así como sus

condiciones de verdad. Mimesis e imagen: ¿puede la imagen representar lo real?

La primera distinción que se le presenta al pensar es entre imágenes creadas y reproducidas, casi como una diferencia entre imaginación creadora y reproductora, con la salvedad de que la imagen que se “limita” a reproducir lo real no es nunca una duplicación de ello.¹ Muy cerca de Paul Ricoeur y su distinción entre relato histórico y relato de ficción² se puede pensar la imagen más o menos en ese mismo tenor: imagen histórica e imagen estética. Evidentemente la frontera no es clara ni definitiva, es incluso incierto hablar de frontera. Pero la sostendremos por el momento, porque no es lo mismo pensar en una fotografía que pretende ser testimonio de lo históricamente acontecido, que en un cartel publicitario, una pintura o la fotografía de una instalación.

El centro de nuestra discusión será entonces la posibilidad de la imagen de representar lo históricamente acontecido, por un lado y, por otro, la experiencia vivida. ¿Cuáles son los límites de la imagen, cuáles son los límites de la representación? Enmarcaremos la disertación en la polémica que al respecto se ha generado sobre la relación entre el Holocausto y la imagen. Reflexionar las políticas de representación, el estatuto de documento de la imagen (en el caso específico que estamos trabajando, en el siglo XX) no agota en manera alguna todo el despliegue teórico que implicaría incorporar la discusión de las políticas de la imagen documental en el siglo XXI, sin embargo consideramos que éstas no se dejan entender sin pasar por una revisión exhaustiva por los elementos a reflexionar que nos heredó la temática de la representación del holocausto a partir de autores imprescindibles para ello, como Lanzmann o Didi-Huberman, por ello nos acotamos a esta discusión.

No habría sido, ciertamente, Claude Lanzmann, realizador del filme *Shoah* (1985), quien inaugurara la polémica sobre la irrepresentabilidad del Holocausto, sobre la imposibilidad de imaginar las dimensiones de la experiencia concentracionaria. La polémica se habría abierto desde antes, con las propias víctimas, quienes instauraron el tema con sus testimonios. Entre la palabra y la imagen el problema reside aparentemente en el mismo lugar: ¿eso “otro” de la experiencia o del “hecho” es capaz de decirlo, de nombrarlo, de representarlo? ¿Eso “otro” de la experiencia es simplemente un medio para su comunicación, o es también y al mismo tiempo conformación de algo? ¿Qué hace la mano cuando escribe, se pregunta Roland Barthes,³ vierte dificultosamente lo

¹ Cf. Platón, *Crátilo*. Introd., trad. y notas de J. L. Calvo, en *Diálogos II*. Madrid, Gredos, 1983.

² Cf. Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque. Barcelona, Paidós, 1998; así como *Tiempo y narración*. Trad. de Agustín Neira. México, Siglo XXI, 1995. 3 vols.

³ Roland Barthes, “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Trad. de C. Fernández Medrano. Barcelona, Paidós, 1984.

previamente pensado y va siempre a la zaga del pensamiento, o es la escritura misma experiencia que crea lo que dice? ¿Se trata más del poder ontológico que de la performatividad de la palabra?

En su escritura, las víctimas del Holocausto no son ajenas al problema, se enfrentan constantemente a la tarea de nombrar lo innombrable, de narrar lo inenarrable, y son plenamente conscientes de esta especie de brecha que se abre entre el acontecimiento y la escritura. Casi todos los testimonios dan cuenta de ello, desde los más tempranos, esto es, escritos durante el Holocausto, hasta aquellos escritos inmediatamente después de la guerra o incluso años después.⁴

Los testimonios de las víctimas del Holocausto, a diferencia de otras escrituras donde se toca el tema de la representabilidad —como la poesía y la mística—, tienen la especificidad de que en su mayoría nacieron como documentos con un enorme valor histórico y reflexivo, de modo que, las más de las veces, la historia académica, profesional, comenzó a estudiar y analizar el Holocausto con ayuda de la información que se logró sistematizar a partir de dichos relatos testimoniales. Información es lo que allí se halla, lo que les permite ser documento histórico, análisis de los eventos, sistematización de los acontecimientos; pero no sólo eso, el testimonio no es sólo el recuento de los datos, ya que va acompañado de la mirada de quien ha vivido la experiencia relatada y los eventos descritos y documentados.⁵

Mucho se ha disertado sobre la relación de la historia con el pasado y del estatuto ontológico del pasado como lo efectivamente acontecido. Mucho se ha disertado también sobre la diferencia insalvable entre la narración histórica y el acontecimiento mismo, si es que acaso hay algo así como un acontecimiento mismo. ¿Cuál es la relación del relato histórico con lo que narra, dónde radica su posibilidad de ser verdadero, de decir las cosas, como señaló Ranke, tal y como fueron? Esta línea de debate atraviesa el testimonio y al mismo tiempo

⁴ Entre los más tempranos se encuentran obviamente aquellos escritos en los campos y los guetos, se incluyen en esta categoría crónicas y diarios. Entre aquellos escritos inmediatamente después de la guerra, es posible citar testimonios tan representativos como los de David Rousset, Robert Antelme y Primo Levi. Entre aquellos testimonios realizados años o décadas después de terminada la guerra y que reflexionan sobre la naturaleza misma del testimonio es posible mencionar el de Charlotte Delbo o los de Imre Kertész.

⁵ Recordemos que, durante el holocausto, se escribieron testimonios que no solamente relataban los acontecimientos en curso, sino que los documentaban con gran cantidad de información, es decir, acompañaban los testimonios con documentos que iban constituyendo verdaderos archivos históricos. Tal es el caso, entre muchos otros, del archivo *Oneg Shabbat* del gueto de Varsovia. Cf. Emmanuel Ringelblum, *Chronique du ghetto de Varsovie*. París: Robert Laffont, 1959. Véase también: Israel Gutman, "Oneg Shabbat", en I. Gutman, ed., *Encyclopedia of the Holocaust*. Nueva York, Macmillan, 1990, t. III).

no, pues la responsabilidad testimonial es doble, ya que no sólo dice lo que fue, sino también la experiencia del cómo fue vivido.

En muchos testimonios, los autores han señalado la eventual imposibilidad de representar la experiencia concentracionaria en general y el Holocausto en particular. Muchos han comentado también sobre la imposibilidad de comunicar dicha experiencia, de proporcionar una imagen que acompañe la representación de los eventos que sus testimonios relatan. El relato testimonial implicó un esfuerzo por hacer representable lo que muchos concibieron como irrepresentable, por hacer imaginable lo que se consideraba inimaginable. Una metáfora recorre de forma contundente gran cantidad de dichos relatos, la metáfora del infierno y, ciertamente, la de su dimensión más desconocida, la del abismo en cuyo fondo no cabe imagen posible: las cámaras de gas. Recordemos, por ejemplo, a Primo Levi. Para su lector, ¿hay iconicidad en el relato? Tiene que haberla por la misma constitución del relato, pero que la haya no quiere decir que en efecto alcance a representar, a decir aunque sea someramente lo que aquello fue. Pero, ¿es acaso la fidelidad la pretensión del testimonio? Todavía más, ¿cuál es la relación entre el acontecimiento, la experiencia y el relato?

Uno de los autores que con mayor complejidad ha trabajado la discusión, partiendo de los testimonios mismos, y que mayores consecuencias teóricas heredó a las décadas posteriores, es Georges Didi-Huberman (por ello nos centraremos en su reflexión en este texto), quien establece que:

[...] para saber hay que imaginarse. Debemos tratar de imaginar lo que fue el infierno de Auschwitz en el verano de 1944. No invoquemos lo inimaginable. No nos protejamos diciendo que imaginar eso, de todos modos —puesto que es verdad—, no podemos hacerlo [...] Pero ese imaginable tan duro, se lo *debemos*. A modo de respuesta, de deuda contraída con las palabras y las imágenes que algunos deportados arrebataron para nosotros a la realidad horrible de su experiencia. Así pues, no invoquemos lo inimaginable. Era mucho más difícil, para los prisioneros, sustraer del campo esos pocos fragmentos de los que actualmente somos depositarios, con el agravante de soportarlos [...] Estos fragmentos son para nosotros más preciosos y menos sosegadores que todas las obras de arte posibles, arrebatados como fueron a un mundo que los deseaba imposibles. Así pues, *pese a todo*, imágenes: pese al infierno de Auschwitz [...] pese a nuestra propia incapacidad para saber mirarlas tal y como se merecían”.⁶

⁶ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*. Trad. de Mariana Miracle. Barcelona, Paidós, 2004, p. 17.

Didi-Huberman se refiere fundamentalmente a uno de los testimonios gráficos —por tratarse en su caso específicamente de este tipo de imagen— más significativos que tenemos en torno al Holocausto, testimonio al que el autor llama “cuatro trozos de película arrebatados al infierno”. Se trata de cuatro fotografías que un miembro del *Sonderkommando* de Auschwitz-Birkenau habría tomado en el verano de 1944. Testigo de lo que sucedía, del proceso de exterminio, ese prisionero judío griego, obligado por los nazis, junto con los demás miembros del *Sonderkommando*, a cremar los cuerpos de las víctimas asesinadas por los alemanes en las cámaras de gas, habría tomado esa serie de cuatro fotografías oculto en uno de los crematorios.

La imagen posible de lo más imposible de describir: en ese verano de 1944, los nazis asesinarían en sus instalaciones de Birkenau a 435 mil judíos húngaros; sus cámaras de gas envenenaban en un solo día a 24 mil personas, cuyos cuerpos incinerados desaparecían rápidamente; el cielo de Birkenau se veía inundado por el humo expulsado por sus chimeneas. Alex, el judío griego que presuntamente tomó las fotografías, habría arrancado una imagen a ese episodio del Holocausto, y la habría arrancado para nosotros, para la historia, sabiendo que ese trozo no era *toda* la realidad sino una ventana que podía hacernos saber algo de aquella realidad, señala Didi-Huberman. Comunicar y hacernos saber se habría convertido en el objetivo más imperante de muchas de las víctimas, dar testimonio para informar, para conservar la humanidad hurtada, para resistir al perpetrador. Dar testimonio a pesar de lo imposible que resultaba, de lo imposible que parecía describir lo que necesitaba un nuevo lenguaje. A pesar de ello, a pesar de todo, había que intentarlo.⁷

Frente a la certeza de la muerte, la propia y la de todos y todo lo que constituyó la propia vida, surge innegable y hasta cierto punto ineludible la necesidad de dar testimonio, de hacer saber a los otros lo que sucedía, de intentar informar sobre las dimensiones de la masacre perpetrada por el nacionalsocialismo y sus cómplices y colaboradores a lo largo y ancho de Europa. Eso inimaginable, inusitado, intentaba ser dicho, ser mostrado por las víctimas, constituir un testimonio sin importar que no se sobreviviera al testimonio mismo.⁸

⁷ Son innumerables los testimonios en los cuales los autores reflexionan sobre la naturaleza del testimonio en general y de su propio testimonio. En muchos casos señalan la imposibilidad de que su relato pueda describir una experiencia que en varios sentidos ellos consideran indescriptible y, sin embargo, afirman la posibilidad de que el testimonio pueda desvelar algo de la experiencia vivida. Algunos de los autores que realizan una reflexión de este tipo son Jean Amèry, Viktor Frankl y Miklos Nyiszli.

⁸ Como es el caso también de los testimonios escritos en el gueto de Varsovia, particularmente de aquellos que fueron creados por quienes participaron en la insurrección de 1943. Ante la inminencia de la propia muerte, el testimonio habría sido el

¿Qué es esta necesidad tan fuerte que hace que se ponga en juego la propia vida? Se trata de una necesidad que se expresa al tomar las fotos clandestinamente, al escribir también clandestinamente y esconder las páginas y las imágenes con el fin de que alguien pueda hallarlas después, y que ese alguien pueda ser el receptor adecuado de lo dicho y lo mostrado. ¿Quién puede mirar, quién puede leer, quién puede comprender lo sucedido; quién puede estar a la altura de la imagen y de la palabra? Las imágenes piden un interlocutor, interpelan... pero hay que saber ser interpelado, no cualquiera puede responder y ser la contraparte de la imagen que no se basta a sí misma, sino que pide ser recibida, ése es el desafío que arrojan quienes, a su vez, desafiaron a su victimario. Es de notar que muchos autores de testimonios interpelan directamente a un futuro lector, reclaman de él conciencia histórica, le piden estar a la altura del diálogo que el autor pretende establecer. Muchos autores saben que su lector no pertenece a su presente, por ello buscan que su testimonio sea capaz de construir la conciencia histórica necesaria para dialogar con el futuro lector que es, en última instancia, la historia misma.

Por el testimonio de David Szmulewski, que Didi-Huberman refiere, sabemos que algunos miembros del *Sonderkommando* dañaron el tejado del crematorio número cinco con el fin de que los SS les enviaran a repararlo. Szmulewski vigiló desde el tejado mientras Alex abandonaba momentáneamente su puesto, donde yacían cientos y cientos de cuerpos, para esconderse en el crematorio número cuatro y tomar las fotos. En las fotos, los cuerpos siendo incinerados, y por detrás, nubes de humo, cenizas. Alex había logrado en pleno día lo que Gradowski o Lewenthal habían hecho en la oscuridad de las noches de Birkenau, acurrucados en el crematorio, con la única luz de las llamas que iluminaban el cielo de Birkenau y que salían de las chimeneas: crear sus testimonios desde lo que ellos llamaron el corazón del infierno.⁹

A través de su escritura, Gradowski y Lewenthal, miembros también de un *Sonderkommando*, nos acercaron la imagen más imposible, la del proceso de exterminio en las cámaras de gas. Dos de las fotografías de Alex retratan también a las víctimas aún vivas siendo conducidas al interior del crematorio cuatro. Las fotografías, como testigos y testimonios, lograron sobrevivir a la destrucción. “Las cuatro fotografías *arrebatadas* por los miembros del

vehículo de información privilegiada que hablaría a la historia y haría *la historia*. Cf. Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw. Ghetto, Underground, Revolt*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1982; Marek Edelman, *The Ghetto Fights*. Londres/Chicago/Melbourne, Bookmarks, 1994, y Michal Grynberg, ed., *Voces del gueto de Varsovia*. Trad. de Katarzyna Olszewska y Sergio Trigán. Barcelona, Alba, 2004.

⁹ Cf. VV AA, *Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*. París, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2005.

Sonderkommando del crematorio V de Auschwitz-Birkenau están *dirigidas a lo inimaginable, y lo refutan* de la manera más desgarradora que existe. Para refutar lo inimaginable, varios hombres se arriesgaron colectivamente a morir, y lo que es peor todavía, a sufrir la suerte reservada a este tipo de tentativas”.¹⁰

Serían las propias víctimas quienes señalarían que sus relatos, sus imágenes, siempre traen consigo un imposible, que hacen posible la representación sólo parcial, fragmentaria, de lo que nos informan. Algunos críticos de Didi-Huberman, como Gérard Wajcman, por ejemplo, señalan que la imagen tranquiliza y puede engañar, que puede convertir todo en una “ligereza” que asimila lo que sea sin mayor problema. Para Wajcman, en el caso de las cuatro fotografías, la imagen nos confunde, ya que creemos ver en ellas la realidad y ésta no puede quedar reducida a dichas imágenes.¹¹ Pero el testigo —y aquí estamos de acuerdo con Huberman y en desacuerdo con sus críticos— no banaliza ni simplifica cuando intenta representar, no hace del acontecimiento algo fácilmente digerible, por el contrario, posee una conciencia que desea transmitirnos, la de la imposibilidad de imaginar todo, todo el horror, todo el dolor; de hecho, lo indecible de ese horror es un punto de partida en muchos testimonios, pero ello no hace imposible el testimonio mismo, lo indecible se señala a través de lo decible que hay en el testimonio.¹²

El silencio viene del torturador y la imagen del testigo refuta ese silencio, “en materia de historia, la noción de indecible aparece como una noción perezosa. Ha exonerado al historiador de su tarea, que es precisamente la de leer los testimonios de los deportados, de interrogar esa fuente capital de la historia de la deportación”.¹³ Lo que puede banalizar o minimizar un acontecimiento no es la existencia de una imagen o de un relato que trata de describir, de comunicar, de representar, sino cómo se dice, cómo se representa y cómo se interpreta esa representación. ¿Quién pretendería contener *todo* el universo concentracionario en una fotografía, en un poema, en un relato? ¿Quién pretendería agotar el acontecimiento y la experiencia en los estrechos límites de la imagen que muestra la fotografía, en el periodo que relata el testimonio? Pero, por otro lado, ¿quién pretendería siquiera un atisbo de comprensión de lo sucedido sin la representación?

¹⁰ G. Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 37.

¹¹ Cf. Gérard Wajcman, *L'objet du siècle*. París, Verdier, 1998. Que es el texto y el autor con el que Didi-Huberman discute frontalmente.

¹² Así nos lo hacen saber autores como Primo Levi, Elie Wiesel o Charlotte Delbo.

¹³ A. Wiewiorka, *Déportation et génocide*, 165, citada por Didi-Huberman. Además, cabe mencionar que esta autora trabaja el tema ampliamente y la importancia de sus aportaciones es considerable, véase: Annette Wiewiorka, *Auschwitz. La mémoire d'un lieu*. París, Robert Laffont, 2005.

La imagen no duplica lo real, no lo subsume, no lo sustituye, no está en-lugar-de; sin embargo, también es cierto que la representación permite a lo real ser, no porque no haya sido, sino porque la representación lo hace ser de otro modo. Por un lado, lo configura y re-configura, por otro, lo entrega a la recepción y construye los receptores que necesita en esta interpelación. La imagen no es gratuita, como no lo es tampoco el testimonio que deviene documento y archivo histórico, ni la pintura, ni el memorial; no se trata ni de la duplicación, ni de la banalización, pero tampoco de poner ahora en balance y en tela de juicio las ventajas y desventajas de la historia, de la memoria para la vida, parafraseando la segunda intempestiva de Nietzsche.

El número, el dato, la cronología, el recuento sin más de la historiografía pura y dura no presenta el acontecimiento desnudo y objetivo, sino que lo desencarna, y el acontecimiento tiene que estar encarnado para poder ser rememorado, para poder ser no revivido ni experimentado por quien especta, pero sí sabido. Es doble la transformación que ocurre aquí: el espectador de la imagen que pudiera corresponder al desafío que ésta le representa no será más el mismo tras la experiencia; la imagen por su parte, tras haber encontrado los ojos que puedan mirarla, no será tampoco la misma, sino que estará encarnada, se habrá metido en los ojos de quien la mira, sea éste un individuo, una institución o la historia misma.

Por supuesto que no existe la imagen total, por supuesto que ni la imagen ni la palabra pueden hacer de mimo ni de doble del mundo, ni siquiera de espejo retorcido; y tampoco se trata de consuelo, como lo ha sugerido Lanzmann. Llevar a la imagen, hacer visible lo invisible, darle palabra a lo mudo, darle forma al caos, a la lógica-antilógica del *Lager* no es hacer soportable lo insoportable. Inimaginables son la experiencia y el acontecimiento, pero eso no significa que carezcan de imágenes, no significa que no puedan volverse visibles, los testimonios los hicieron visibles a la historia misma. Lo que hay, en parte, es una suficiencia-insuficiencia en la imagen, en el testimonio, que señala lo imposible, pero a la vez lo posible, “imágenes pese a todo” dice Didi-Huberman, “callarse está prohibido, hablar es imposible”, señalaron Elie Wiesel y Jorge Semprún.

No hay imagen del genocidio, declaran categóricamente Lanzmann y otros autores, como el propio Wajcman y Elizabeth Pagnoux, con quienes emprende Huberman su acalorada discusión. Decir que no hay imagen del genocidio no debe hacernos creer que toda imagen en torno a él es imposible, que solamente queda como verdad la mismísima experiencia, el mismísimo acontecimiento... Hay que hacer el esfuerzo de la visibilidad y del sentido, *pese a todo*. Han sido los mismos autores de los testimonios quienes nos han pedido el esfuerzo de imaginar y comprender lo incomprensible, quienes señalan que aun cuando el relato siempre sea inacabado, aun cuando no tenga el lenguaje posible para

decir lo que debería decir, lo dicho, por poco que sea, construye la historia, nos hace saber qué hubo en esa historia y también nos hace saber que debemos saberlo, que estamos obligados a saberlo.¹⁴

En las fotos de Alex no vemos millones de seres torturados, exterminados, pero esas imágenes sugieren, remiten a toda esa historia, y es justamente la ausencia de ese todo la que invoca las dimensiones inimaginables del horror. La foto-imagen queda ahí como signo, es decir, como fragmento que apunta hacia un todo, que lo apunta sin contenerlo. En efecto, los testimonios suponen que, al mostrarnos una parte del acontecimiento, lo peor, tal vez, no está dicho, pero gracias a ese gesto de hacer medianamente representable lo irrepresentable sabemos que siempre hubo algo peor, aunque la imaginación no alcance. Y aunque no alcance la representación se hace necesaria.

Algunos detractores de Didi-Huberman suponen que este autor glorifica lo que es tan sólo un documento testimonial. Pero de ninguna manera podemos ver un documento como único y cerrado en sí mismo, como una prueba, sino como algo que tiene sentido en un universo amplio de testimonios y documentos, todos ellos aproximados, todos ellos constituyendo ese universo desde el cual se hace la historia. Hablar de fidelidad y prueba en la representación ya es no comprender nada ni sobre la representación, es decir, sobre la mimesis, ni sobre el carácter mismo del acontecimiento y mucho menos de la historia misma. Es imposible pedir a cada documento que sea la comprobación de lo sucedido. Es incluso indebido, pues exigir del testimonio la prueba es justamente la lógica de los torturadores, el fundamento del miedo a no ser creído. Que todo aquello quedara sin registro, ése era el objetivo de los nazis y sus cómplices; que pudiésemos imaginar lo que parece inimaginable, ésa fue la súplica de los testigos al enviarnos sus testimonios: pedirnos imaginar a pesar de temer no ser creídos, como lo señaló Primo Levi.¹⁵ Por eso, quien pide la prueba banaliza el acontecimiento mismo que exige demostrar y, al mismo tiempo, pervierte cualquier intento de construcción histórica.

Ciertamente, no hay imagen lapidaria que diga: aquí está el exterminio, pero el hecho de no haberla no significa que toda otra imagen esté prohibida, que toda otra imagen no informe, no exprese. En última instancia, habrían

¹⁴ Gradowski y Lewenthal, curiosamente, los dos miembros del *Sonderkommando*, insisten con puntualidad en estos aspectos en sus relatos. Cf. *Des voix sous la cendre*, op. cit. Para otros testimonios de miembros del *Sonderkommando* de Birkenau, cf. Gideon Greif, ed., *Wir weinten tränenlos. Ausgenzeugenberichte des jüdischen Sonderkommandos in Auschwitz*. Fráncfort del Meno, Fischer, 1999.

¹⁵ Sobre el tema del miedo que experimentaron muchas víctimas de no ser creídas en lo que relataban en sus testimonios, cf. Primo Levi, *Si esto es un hombre*. Trad. de Pilar Gómez Bedate. Barcelona, El Aleph, 2004. Cf. también V. Friedman, *Mis memorias*. Madrid, Booket, 2005.

sido los propios testimonios, que son imágenes, que son expresiones, los que nos han exigido no pensar en la imposibilidad absoluta de la imagen, sino en la necesidad de pensarla de otra manera.

Hablar de lo inimaginable remite a las dimensiones de la tragedia, pero agregarle también lo posible-imaginable no la minimiza, así como tampoco minimiza el significado de la existencia de Birkenau en la vida humana, tampoco lo hace algo ya comprendido y cerrado. Esto a lo que se enfrenta la historia el arte lo ha visto ya, ¿cómo dar forma, cómo nombrar, cómo hacer aparecer lo inconmensurable? El infinito no admite representación y, sin embargo, se le representa. El exterminio no es algo de lo que el espectador pueda o pretenda hacer la vivencia, no al menos el espectador que se sabe interpelado.

Tiene razón Didi-Huberman cuando señala que autores como Lanzmann, Wajcman o Pagnoux creen que inimaginable es sinónimo de no imaginar nada e imaginable es sinónimo de imaginarlo todo. Nunca estará ni todo dicho ni todo no dicho. Además, ¿por qué analogar en esta discusión el saber con la imagen? ¿Por qué la imagen no sería también lo real, otro modo de ser de lo real? Lo importante no es tan sólo el saber, sino *saber ver* y *saber leer* las imágenes, los documentos; no es la imagen en sí misma lo problemático, sino la forma en que la fotografía se puede ver,¹⁶ la forma en que el testimonio se puede leer, éste es el fondo de la discusión.

Son cosas distintas tratar de representar lo inconmensurable de un horror para hacernos saber algo de ese horror y hacer mensurable todo horror con el uso superficial de las imágenes, esa discusión es el telón de fondo de la batalla de autores como Didi-Huberman por validar las imágenes en torno al Holocausto. Por otro lado, nunca un autor de un testimonio sobre la experiencia concentracionaria ha señalado que la imagen, descripción o representación que nos muestra contiene en sí misma todo ese universo. “Si miramos las cuatro fotografías de Birkenau como imágenes-jirones y no como imágenes-velo, como la excepción y no como la regla estamos en situación de percibir en ellas un horror descarnado, un horror que nos deja tanto más desconsolados cuanto que no lleva las marcas hiperbólicas de lo ‘inimaginable’, de lo sublime o de lo inhumano, sino las de la humana banalidad al servicio del más radical de los males”.¹⁷

¿Podríamos decirles a los autores de testimonios que lo que dice su testimonio está para siempre fuera de nuestro alcance? No. La historia, esta historia, comenzó a ser escrita con su testimonio, sus imágenes incompletas del Holocausto devinieron documentos sin los cuales difícilmente se hubiera

¹⁶ La banalización de las imágenes del horror y su uso comercial es un tema que Susan Sontag, entre otros autores, ha trabajado de manera clara y consistente. Cf. S. Sontag, *Ante el dolor de los demás*. Trad. de Aurelio Major. Madrid, Punto de Lectura, 2004.

¹⁷ G. Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 125.

podido sistematizar aquella historia. “La memoria histórica no puede ignorar, junto a estos documentos ‘objetivos’, la experiencia irremplazable de los testigos, de aquellos que han vivido los acontecimientos. Estos testigos, al cumplir su deber de memoria, no sabrían, por su parte, olvidar esta exigencia de verdad, capital para el trabajo del historiador”.¹⁸

En ese sentido, solamente en ese sentido, podría ser válido lo que Wajcman señala —aunque su tesis sea declaradamente metafísica—: que toda imagen del horror es un velo del horror. La imagen, según la mira este autor, es un escudo, es nunca mirar a la Gorgona de frente, sino a través del espejo-escudo, pues sólo de esa forma pudo Perseo cortarle la cabeza. Wajcman concluye de esto que la imagen es un escudo contra la realidad que no puede ser vista.¹⁹ Podríamos interpretar esto exactamente al revés: la imagen es la interpelación para que veamos la realidad; la realidad que no está simplemente ahí, sino que pide que nos hagamos cargo de ella configurándola, interpretándola, dándole sentido constantemente, recreándola constantemente. La imagen, incluso en su límite o precisamente llevada a su límite, nos hace saber que el acontecimiento es también la representación del acontecimiento. Son los relatos testimoniales los que nos hicieron saber que pasar por la experiencia de la frustración de no poder representarlo todo, de no poder decirlo todo, no hace la tarea ni banal ni imposible (y mucho menos banaliza el acontecimiento mismo); la hace, eso sí, tal vez, un esfuerzo titánico entregado en una foto, en un diario, enviado desde el infierno hasta nuestras manos. Hemos de saber verlo y recibirlo.

¹⁸ J.-P. Vernant, “Histoire de la mémoire et mémoire historique”, *apud* Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 158.

¹⁹ Para ver el detalle de la discusión de Didi-Huberman con Wajcman a este respecto, *cf.* Didi-Huberman, *op. cit.*, pp. 237 y ss. Evidentemente hemos realizado la lectura directa de Wajcman pero lo que aquí nos interesa rescatar y señalar es el detalle de la discusión por los elementos teóricos que arrojó y siguen teniendo gran actualidad cuando de este tema se trata.

La imaginación activa y las manifestaciones del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento

Alejandro Flores Jiménez

No sólo en el Evangelio de san Mateo, sino también en los paralelos de Marcos y de Lucas, se dice que no existe peor pecado y peor blasfemia que aquellos que se cometen contra el Espíritu Santo.¹ Mas, ¿cómo entender actualmente y lejos de toda ortodoxia esta denuncia que confronta a los que blasfeman contra el Espíritu Santo?, en otras palabras, ¿caso esta advertencia puede aún hoy concitar los ánimos a mantener viva la fuente espiritual que brota de las profundidades del alma humana y que en los primeros siglos de nuestra era fue concebida como el Espíritu Santo? Mi intención en el presente texto es mostrar, principalmente a través de las modernas investigaciones de C. G. Jung sobre la *imaginación activa*,² pero también considerando las de Henry Corbin sobre esta misma función del alma como órgano de lo *imaginal*, que la advertencia de los evangelistas puede ser comprendida hoy como una toma de conciencia que conminaba a los creyentes a aceptar, entregarse y comprender lo que entonces la *imaginación activa* traía como un mensaje que habría de cambiar la conciencia de

¹ Cf. Mt 12: 31-32; Mc 3: 23 y Lc 12: 10 (en lo que sigue utilizaré al citar los pasajes bíblicos la traducción española de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009).

² *Imaginación activa* es el término que utilizan ambos pensadores en sus obras para designar “el órgano imaginal del alma” (Henry Corbin) o la “función trascendente” que permite la relación imaginal entre la conciencia y lo inconsciente (Carl G. Jung). Básicamente, constituye la actividad de esa imaginación que no es mera fantasía, en el sentido de una función meramente representativa y creadora de ficciones, sino la de aquella que presencia, presenta y accede al entendimiento simbólico de contenidos que no pertenecen a la conciencia, sino que tienen su fuente en las profundidades del alma humana y que, por ello mismo, son presenciadas como algo numinoso. Para una idea más clara de esta función y actividad del alma puede consultarse la selección de textos sobre la imaginación activa de Jung: Joan Chodorow, ed., *Jung on Active Imagination*. Nueva York, Routledge, 1997; así como el texto clásico de Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*. Barcelona, Destino, 1993.

los primeros tiempos de nuestra era; pues, en palabras del propio Jung, “el hombre occidental fue revolucionado psíquicamente”³ con la aparición del Evangelio cristiano. Desde el punto de vista de Jung, concebir las condiciones históricas, socioeconómicas o políticas del siglo I como la fuente de la citada revolución psíquica es confundir las condiciones con las causas, ya que es más adecuado buscar éstas últimas en la intensa necesidad del alma humana por llevar a cabo una profunda transformación espiritual en aquella época, cuya más acabada expresión parece haber sido el Evangelio cristiano, pues, en verdad, “una bagatela sin fundamento jamás habría tenido esas enormes consecuencias psíquicas que perduraron a lo largo de los siglos”.⁴ Tal suceso habría de hendir la temporalidad incrustando en ella una nueva espiritualidad proveniente de lo arquetípico del alma.

Ahora bien, se suele considerar que el fenómeno anímico que dio pábulo a la apasionada predicación del Evangelio cristiano fue la inspiración del Espíritu Santo, el cual apareció luego de que Cristo lo acogiera como la presencia del Espíritu de Dios en su interioridad, para más tarde expresarlo a sus discípulos. Luego de la muerte de Cristo, el Espíritu Santo se manifestó en una serie de efectos anímicos en los fieles que la comunidad cristiana no dudó en identificar como la continuidad del Espíritu.⁵ Carl Jung reconoció en el Espíritu Santo la manifestación numinosa de lo que él ha denominado “arquetipo”, pues “siempre que se opera la manifestación de un arquetipo, su origen inconsciente lo rodea de un carácter compulsivo, y allí donde su influjo se torna consciente su naturaleza es siempre numinosa”.⁶ Por ello, en el Nuevo Testamento, encontramos que los testimonios acerca de las manifestaciones del Espíritu Santo narran la presencia y la actividad de un factor externo e independiente de la conciencia de los apóstoles y de los recientes adeptos, en donde es palpable que el individuo no se experimentaba a sí mismo como un sujeto actuante, sino “única y exclusivamente objeto” de esa “fuerza iluminadora que mana de la figura arquetípica”, es decir, de la “santidad”, pues, “no es él el que percibe la santidad sino ella la que se apodera y toma posesión de él, y tampoco es él el que conoce la revelación de la santidad sino ella la

³ Carl Gustav Jung, “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”, en *Obra completa*. Madrid, Trotta, 2016, vol. 11, § 222. 18 vols.

⁴ *Idem*.

⁵ Al respecto Jung señala: “[...] el Espíritu Santo es, ciertamente, eterno, pero en este mundo, en cierta medida empíricamente, el Espíritu Santo sólo se manifiesta una vez que Cristo ha abandonado ya la escena terrenal. Para los discípulos, el Espíritu Santo será en cierto modo lo que Cristo había sido antes para ellos, y les conferirá plenos poderes para realizar obras que pueden ser mayores que las del Hijo (Jn 14, 12). El Espíritu Santo es una figura que reemplaza a Cristo, constituye su equivalente y viene a corresponderse con lo que ésta ha recibido del Padre” (*ibid.*, § 204).

⁶ *Ibid.*, § 222.

que se revela al ser humano, el cual ni siquiera puede vanagloriarse de comprenderla adecuadamente”.⁷ Remarcando el carácter inspirador del Espíritu Santo, Jung subrayó el hecho de que el dogma inspirado por el Paráclito no fue “una reflexión o especulación conscientes”;⁸ de hecho, “tampoco hay un solo pasaje del Nuevo Testamento en el que la Trinidad sea objeto de una formulación inteligible en términos intelectuales”.⁹ Por el contrario, fueron las manifestaciones del Espíritu Santo las que, desbordando la conciencia mediante la actividad imaginal del alma, araron la tierra en la que se generarían las más diversas disputas y polémicas intelectuales sobre la naturaleza de la Trinidad y, en específico, sobre la actividad del Espíritu Santo. Más que el ansia de un intenso ejercicio intelectual, fue la necesidad de una renovación espiritual la tierra en la que pudieron germinar y nutrirse las semillas de la revelación que el Espíritu traía a los cristianos de los primeros siglos, de modo que, lejos de todo “apoyo consciente en misterios ya existentes”, y “renunciando en lo posible a todo presupuesto, [el Espíritu] pudiera comunicar al mundo un nuevo δρῶμενον (culto) y una nueva tradición cultural”.¹⁰

De esta manera, si nuestra analogía es acertada y aceptamos el fenómeno espiritual de los primeros siglos como un hecho arquetípico y no meramente histórico, sucederá entonces que la comprensión de los textos bíblicos donde se narra la actividad del Espíritu Santo podrán echar luz sobre nuestra comprensión y experimentación con la imaginación activa, apuntando hacia una consideración en la que tanto la imaginación activa como el Espíritu Santo sean considerados como diversos modos de manifestación de un principio o factor anímico semejante que se ha manifestado desde el pasado hasta nuestros días. Además, si la intervención del Espíritu Santo en el mundo es un fenómeno arquetípico, entonces puede continuar manifestándose toda vez que sea necesario que nuevos contenidos del alma se vuelvan conscientes en favor de una transformación y un cambio de paradigma, sea éste personal, comunitario, social o incluso epocal.

Si esto es así, indudablemente estaremos en deuda en lo venidero con Carl G. Jung y Henry Corbin, ya que tanto su formulación del fenómeno creador autónomo de alma bajo la concepción de la *imaginación activa*, como la renovada proclamación de la realidad de la dimensión que media entre lo sensible y las formas inteligibles (otrora el Alma del mundo de los neoplatónicos) bajo la noción de lo *imaginal* y cuyo órgano de percepción es justo la imaginación activa, prometen ser el valioso umbral que nos permita penetrar actualmente en las distintas formas de espiritualidad mediante un esfuerzo que involucre el

⁷ *Ibid.*, § 225.

⁸ *Ibid.*, § 222.

⁹ *Ibid.*, § 207.

¹⁰ *Ibid.*, § 206.

destino anímico del propio sujeto, sin que esto signifique la entrega inconsciente a cualquier ortodoxia. En efecto, los escritos de Jung y de Corbin ofrecen la desafiante invitación a desadormecer el órgano imaginal del alma y despertar a una vida llena de alma, donde lo espiritual constituya aquella otredad que nos interpele no sólo como luz plena, sino también refractada en la infinita multitud de personas, manifestaciones y símbolos propios de las diversas tradiciones espirituales, abriendo un diálogo entre ellas y nuestros tiempos. El desafío está reconocer que en el cruce de las narraciones sagradas en las que cada pueblo cifra su religiosidad existe una gran cantidad de fenómenos comunes que, aun con sus respectivas diferencias, todos estaríamos de acuerdo en designar como espirituales a causa de los rasgos, hechos y manifestaciones fenomenológicamente semejantes.

Por ello, me parece valioso considerar el fenómeno del Espíritu Santo a la luz de las semejanzas existentes entre sus manifestaciones descritas en el Nuevo Testamento, en especial en las cartas de Pablo,¹¹ y las descripciones del fenómeno de la imaginación activa mediante el método que el propio Jung utilizó con éxito, a saber, el de la *amplificación*,¹² el cual compara diversos fenómenos descritos y observables en los textos y en la realidad para reconocer en ellos la *cifra* que nos permite entenderlos como retoños de una misma fuente.

La función trascendente y la visión de Pedro

En *La función trascendente* (1916), C. G. Jung describe la actividad bidireccional de la función psicológica que más tarde denominaría *imaginación activa*. Tal bidireccionalidad le permite concebirla como una *función trascendente*, ya

¹¹ A este respecto, hay que señalar que de acuerdo con José Montserrat Torrents “los únicos documentos auténticos y genuinos que contienen información sobre el cristianismo primigenio son las cartas de Pablo” (*La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona, Muchnik, 1989, p. 24).

¹² El método al que Jung le dio el nombre de *amplificación* está sustentado en la búsqueda y el reconocimiento de las semejanzas y las analogías que se pueden establecer entre las imágenes de los sueños, los contenidos de los mitos, los símbolos religiosos, los recuerdos personales, etcétera, con el fin de ampliar y enriquecer la comprensión de un hecho psicológico determinado, es decir, un sueño, un mito, un símbolo, una conducta, etcétera. Tal como ha señalado Jung “La *amplificatio* es siempre pertinente cuando se trata de una vivencia oscura, cuyas exiguas alusiones es menester aumentar y ampliar mediante contextos psicológicos, a fin de hacerlas comprensibles” (C. G. Jung, “Psicología y alquimia”, en *Obra completa*, vol. 12, § 404). Como ha señalado J. Jacobi, la amplificación es “una ampliación resultado de una larga tradición o investigación científica, toda analogía, en tanto que contiene aspectos arquetípicos, proporciona precisión y aclaración, y refuerza la interpretación” (J. Jacobi, *La psicología de C. G. Jung*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 133-134).

que “*deriva de la unión de los contenidos conscientes e inconscientes*”;¹³ en otras palabras, cuando este tipo de actividad se despierta, entonces se abre un umbral en el que la conciencia y lo inconsciente se dan cita, trascendiéndose mutuamente y expresándose de tal modo que se relacionan dialógicamente, o mejor dicho, *imaginalmente*.¹⁴ Así, lo inconsciente puede participar de la vida consciente sin que esto se dé al modo de una hostil oposición, ya que la conciencia individual deja de lado su natural unilateralidad y reconoce la necesidad y el valor de los contenidos inconscientes para el desarrollo de la vida individual, de modo que se vuelve capaz de relacionarse con las presencias anímicas de lo inconsciente, de *invocarlas* e *involucrarlas*, y de cooperar en un fin común que favorezca ambas partes, lo cual, en cierto sentido, constituye la base para una *re-ligio*. En efecto, el despertar de la función trascendente renueva la vida psicológica y espiritual en tanto que, implicando en sí las tendencias y los contenidos de lo inconsciente y aquellos otros de la conciencia, permite que los elementos inconscientes del alma que buscan expresarse transgredan las viejas y petrificadas estructuras de la conciencia, pero sólo bajo la condición de que sean articuladas en un lenguaje simbólico e imaginal acomodado a la medida humana, es decir, comprensible en su simbolismo para la conciencia y, por ello mismo, capaz de renovar la vida humana mediante la provisión constante de alimento espiritual. Así, los contenidos inconscientes del alma no se presentan más de forma autónoma e intrusiva con consecuencias desagradables, sino como factores que aceleran e intensifican la vida consciente a partir de una renovada actitud que tiene en consideración las necesidades más profundas del alma individual, lo cual es experimentado por el individuo o la comunidad como una transformación o renovación.

Para ilustrar la capacidad *trascendente* de la imaginación activa y como un primer acercamiento al modo en que Pablo concibe la actividad del Espíritu Santo, consideremos algunos pasajes bíblicos sobre la relación entre los apóstoles Pablo y Pedro respecto a la fe cristiana. Ignacio Gómez de Liaño enmarcó acertadamente dicha relación mediante un pasaje narrado en la *Epístola a los*

¹³ C. G. Jung, “La función trascendente”, en *Obra completa*, vol. 8, § 131.

¹⁴ Utilizo el adjetivo *imaginal* y su correspondiente adverbio *imaginalmente* en el mismo sentido en que lo usa su creador, Henry Corbin en su ya clásico artículo “Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal”, a saber, para designar las realidades que pueblan o que tienen su principio en aquel universo intermedio que es el *mundus imaginallis*, el cual, de acuerdo con Corbin, no es ni el universo sensible ni el universo de las inteligencias puras, sino “ese mundo intermedio en el que tienen lugar las inspiraciones proféticas y las visiones teofánicas; su mundo es propiamente el mundo de los símbolos y de los conocimientos simbólicos” (p. 9), y su órgano de percepción y de entendimiento es justo la imaginación activa (cf. “Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal”, en *Swedenborg and Esoteric Islam*. West Chester, Swedenborg Foundation, 1995, pp. 1-33).

Gálatas en donde Pablo confronta a Pedro reprochándole que su actitud “era censurable”, puesto que “antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos y a apartarse de ellos por miedo a los circuncisos”,¹⁵ razón por la que Pablo lo increpa, diciéndole “Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a que vivan como judíos?”¹⁶ y, acto siguiente, le da un sermón que es considerado representativo del Evangelio que Pablo mismo predica:

Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores. A pesar de todo, conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús. Tratamos así de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley *nadie será justificado*. Ahora bien, si buscando nuestra justificación en Cristo, resulta que también nosotros somos pecadores, ¿está Cristo al servicio del pecado? ¡De ningún modo! Pues si vuelvo a edificar lo que una vez destruí, a mí mismo me declaro transgresor. En efecto, yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios. Ahora estoy crucificado con Cristo; yo ya no vivo, pero Cristo vive en mí. Todavía vivo en la carne, pero mi vida está afianzada en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No quiero anular la gracia de Dios, pues, si por la ley se obtuviera la justicia, Cristo habría muerto en vano.¹⁷

Es la Ley mosaica la que Pablo busca *trascender* al ir más allá de su normatividad externa a la hora de reconocer quien es parte de la comunidad cristiana, ya que no es el hecho mismo de haber nacido judío y de seguir la Ley mosaica lo que hace a alguien digno de la Buena nueva, sino la fe en Jesucristo. Esta actitud es lo que Pablo considera su Evangelio y constituye su principio evangelizador inspirado por el propio Espíritu de Dios, pues, como él mismo declara: “no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo”.¹⁸ De esta forma, a pesar de

¹⁵ Ga 2: 11-12. Es decir, a los judíos seguidores de Santiago, quienes se distinguían por predicar una cristología más conservadora y respetuosa de la Ley mosaica frente a la de Pablo que era, tal como señala I. Gómez de Liaño, “una cristología novedosa, de imprevisibles consecuencias religiosas, y aun sociales y políticas” (*El diagrama del Primer Evangelio y las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo*. Madrid, Siruela, 2003, p. 35).

¹⁶ Ga 2: 14.

¹⁷ Ga 2: 15-21.

¹⁸ Ga 1: 11-12.

no haber conocido a Cristo en persona, Pablo se muestra como un discípulo mucho más avanzado que Pedro, puesto que, separándose de la letra o de las meras regulaciones externas, es capaz de hacer valer el factor interior y de comprender las enseñanzas de Cristo a partir de lo que le es revelado por el Espíritu, provocando incluso que el apóstol Pedro comprenda con renovada mirada la Buena nueva. Justo así lo refiere Gómez de Liaño al apuntar que luego de ser increpado por Pablo, el apóstol Pedro fue capaz de entender la visión, citada en *Hechos* 10, que lo convertiría al modo en que Pablo entendía el Evangelio. En dicho pasaje se narra cómo el ángel de Dios infundió en el espíritu del centurión Cornelio, temeroso de Dios,¹⁹ el mandar a buscar a Pedro e invitarlo a venir a su casa. Por su parte, mientras Pedro se preparaba para orar a la hora sexta “sintió hambre y quiso comer”, entonces el Espíritu infundió en su espíritu el éxtasis y tuvo una visión que lo prepararía para la llegada de los extranjeros y para la transgresión de la Ley que esto conllevaría:

[...] y vio el cielo abierto y cómo bajaba hacia la tierra una cosa parecida a un gran lienzo, atado por las cuatro puntas. Dentro de él había toda suerte de cuadrúpedos, reptiles y aves. De pronto, oyó una voz: “Pedro, levántate, sacrifica y come”. Pedro replicó: “De ninguna manera, Señor. Jamás he comido nada profano e impuro”. La voz le habló por segunda vez: “No llares profano a lo que Dios ha purificado”. Esto se repitió tres veces, hasta que, de pronto, la cosa aquella fue elevada hacia el cielo.²⁰

Para Ignacio Gómez de Liaño, este capítulo significó “la ‘conversión’ de Pedro al cristianismo de Pablo o, mejor dicho, la ruptura del príncipe de los apóstoles con su manera anterior de entender el cristianismo”, siendo esto “fruto de una visión celeste”,²¹ lo que, desde nuestra perspectiva, es justo una manifestación de esa una función *trascendente* que llamamos imaginación activa. Así pues, la consecuencia directa de la citada visión fue *trascender* la Ley mosaica en favor de la Buena nueva traída por Cristo, cual si aquella se tratara de una estructura de la conciencia inspirada otrora por la propia

¹⁹ El *metuens*, es decir, el “temeroso de Dios” es el simpatizante pagano o no judío del judaísmo que no se ha ceñido a la Ley ni, particularmente, ha aceptado la circuncisión como símbolo de su adhesión a la fe de Israel; esto, a diferencia del prosélito, quien constituye aquel pagano o no judío que se ha integrado a la comunidad de Israel por medio del bautismo y la circuncisión. Es a este tipo de creyente al que Pablo dirige principalmente su Evangelio, invitándolo a no ceñirse a la Ley, sino a la fe en Cristo como signo verdadero de su adhesión a la nueva fe. Para una mayor caracterización del *metuens* cf. J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, pp. 47-50.

²⁰ Hch 10: 11-16

²¹ I. Gómez de Liaño, *El diagrama del Primer Evangelio y las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo*, p. 34.

función trascendente, pero cuyo ciclo vital hubiera caducado ya,²² razón por la que debe ser superada por una actitud nueva que reavive la vida espiritual no sólo de los judíos, observantes de la Ley, sino de todo aquel que tenga fe en Cristo. De ahí que diga Pedro a Cornelio, quien había caído postrado a sus pies, “Levántate, que también yo soy un hombre”,²³ y al entrar a donde estaban reunidos los gentiles, parientes y amigos que había reunido Cornelio, les dijera: “Ya sabéis que un judío tiene prohibido juntarse con un extranjero o entrar en su casa; pero Dios me ha hecho ver que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre”.²⁴ De este modo, una nueva actitud respecto a lo humano, fruto del cristianismo naciente, se hacía consciente en el espíritu de Pedro: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que le es grata cualquier persona que le teme y practica la justicia, sea de la nación que sea”.²⁵ La Buena nueva enviada por Dios, a partir de la cual “Todos los profetas dan testimonio de que quien crea en Él alcanzará, por su nombre, el perdón de los pecados”,²⁶ constituyó así un nuevo contenido de la conciencia colectiva humana que, transgrediendo la vieja Ley, renovarían la actitud consciente de la humanidad respecto al sentido de su espiritualidad y de su relación con lo divino, generando con ello una revolución espiritual que no daría marcha atrás.

Por otra parte, el pasaje de la conversión de Pedro a la nueva actitud “paulina” en cuanto a la fe sirve perfectamente para enmarcar lo que será la actitud de Pablo frente al fenómeno del Espíritu Santo. Pues, ciertamente, lo importante aquí es el hecho de que Pedro acepte que el cristianismo debe seguir el camino de las nuevas verdades que están siendo *in*-spiradas al hombre a través de la naciente comunidad cristiana, aunque esto implique la modificación de la Ley antigua y hasta su trasgresión, lo cual, de hecho, habría de diferenciar al pueblo cristiano del pueblo judío, en tanto que los primeros constituyen una nueva actitud consciente respecto a lo espiritual durante el siglo I. De ahí que podamos afirmar como una tesis viable que nos permita una comprensión actual del fenómeno cristiano de los primeros tiempos, y de cualquier fenómeno análogo, que lo que sucede en tales momentos de renovación del espíritu humano radica en esa capacidad del alma humana que Carl Jung y Henry Corbin han denominado *imaginación activa* y que, justamente por ser una función u órgano innato del alma humana, debe haber actuado en cualquier momento de la historia del ser humano en que su espíritu necesitase una renovación a

²² Respecto al proceso de vida y muerte de los símbolos cf. C. G. Jung, “Tipos psicológicos”, en *Obra completa*, vol. 6, §§ 824 y ss.

²³ Hch 10: 26.

²⁴ Hch 10: 28.

²⁵ Hch 10: 34-35.

²⁶ Hch 10: 43.

partir de la emergencia de nuevos contenidos desde lo inconsciente que, por ello mismo, fueron percibidos como dádivas del ángel de Dios o de su Espíritu.

Vida conforme a la actividad imaginal, vida conforme al Espíritu Santo

La mayor semejanza entre las manifestaciones de la imaginación activa presentadas por C. G. Jung y las del Espíritu Santo presentadas por el Nuevo Testamento está en el hecho de que en ambos casos hacen irrupción contenidos inconscientes que son sentidos como numinosos y que por ello son bienvenidos como lo divino renovador, lo cual nos lleva a preguntarnos si la imaginación activa y la actividad del Espíritu Santo podrían ser cifras diversas de una misma actividad del alma humana, si bien no necesariamente en sus contenidos. ¿Acaso podría ser la vida conforme al Espíritu Santo una vida conforme a las manifestaciones de la imaginación activa?²⁷

Para responder afirmativamente a esta pregunta y a modo de ilustración, podemos citar lo que Carl G. Jung describió como uno de los puntos más álgidos de su propia experiencia vital y de su obra, a saber, el momento en que, dejando de lado todo interés personal por lo externo, se dedicó completamente a perseguir las imágenes de su alma,²⁸ lo cual le condujo a lo que llamó la *confrontación con lo inconsciente* y que más tarde plasmó en *El libro rojo*. En dicha obra diferencia, por un lado, entre el *espíritu de este tiempo*, que “sólo quiere oír acerca de la utilidad y el valor”²⁹ y que por ello constriñe la vida individual a responder a las exigencias de la época y momento presentes, y, por otro lado, el *espíritu de las profundidades*, aquél que lo obligó “a bajar hacia las cosas últimas y más simples”³⁰ y le dio de beber “la más amarga de todas las bebidas”,³¹ con lo que, finalmente, no pudo oponerse más a él y, señala Jung, “me obligó a hablarle a mi alma, a llamarla como a un ser viviente y existente en sí mismo”,³² pues, en verdad, en lo que se refiere al alma, el espíritu de la profundidad

²⁷ En analogía con la imaginación activa como *función trascendente*, Jung ha señalado que “Distinto del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo carece de ‘nombre’ y carácter: es una función. Pero, en cuanto tal, es la tercera Persona de la divinidad” (C. G. Jung, “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”, en *Obra completa*, vol. 11, § 236).

²⁸ Cf. C. G. Jung, “El análisis del inconsciente”, en *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Buenos Aires, Seix Barral, 2002, pp. 204-237.

²⁹ C. G. Jung, *El libro rojo*. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2012, p. 167.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Ibid.*, p. 168.

³² *Ibid.*, p. 173.

[...] la contempla como un ser viviente, existente en sí mismo, y con eso contradice al espíritu de este tiempo, para el cual el alma es una cosa dependiente del hombre, que se puede juzgar y clasificar, y cuyo alcance podemos comprender. Tuve que reconocer que aquello que yo antes había llamado mi alma no había sido para nada mi alma, sino una construcción doctrinaria muerta. Por eso tuve que hablarle a mi alma como a algo lejano y desconocido, que no tiene consistencia a través de mí, sino a través de la cual yo tengo consistencia.³³

Es así que, en pleno siglo XX, C. G. Jung tuvo que reconocer la realidad de un *espíritu* que le hablaba desde las profundidades del alma y que lo alejó de los intereses arraigados en el solo deseo de éxito personal, a deponer su deseo en favor de los intereses más profundos del alma humana o de lo que a través de ella habla y cuya misión se plantea como algo más allá del individuo, espiritual, incluso divino, lo cual terminó manifestándose en su ingente obra e investigación acerca del alma humana que hoy es un baluarte innegable del pensamiento contemporáneo.

En el caso de las manifestaciones del primer siglo de nuestra era, el renovado pacto exigía al ser humano ceñirse a los anuncios, señales y visiones emanados desde las profundidades de su alma y, a partir de sus designios, acomodar su vida al Espíritu de Dios que recientemente sobrevénia para instruir al hombre sobre la era venidera. De acuerdo con esto, en varios lugares de las Escrituras se enuncia una distinción entre el hombre que vive *conforme al Espíritu de Dios* y aquel otro que vive *conforme a la carne*, entregado únicamente a sus propias inclinaciones y deseos mortales de las cosas corruptibles del mundo externo. Dicha diferencia es ilustrada con simpleza ejemplar cuando, en el Evangelio de Juan, Jesús pacientemente intenta mediante la palabra transformar en fe y entendimiento la incredulidad de Nicodemo acerca de la importancia de nacer por segunda vez del agua y del Espíritu, explicándole la simple cuestión de que “lo nacido de la carne es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu”.³⁴ Esta simple diferencia, sin embargo, constituyó un abismo abierto entre el hombre *espiritual* y el entregado a la *carne*, o tal vez, entre el que se entregaba al *espíritu de este tiempo*, es decir, al paganismo o a la observancia estricta de la Ley mosaica aún reinantes en el siglo primero, y el que se entregaría al *espíritu de las profundidades*, que en este caso se haya de cierto modo identificado con un cierto espíritu presente, cuya actividad buscaba irrumpir en las estructuras caducas de la conciencia humana del siglo primero y cuyo mensaje se reconocía ser *conforme al Espíritu de Dios*.

³³ *Ibid.*, pp. 173-174.

³⁴ Jn 3: 6.

En términos de la psicología profunda, existe también una diferencia entre quienes viven unilateralmente para satisfacer las estructuras egoicas y sociales a partir de las cuales se ha adaptado el individuo y aquellos pocos que son capaces de vivir conforme a las necesidades más profundas de su alma, lo cual está condicionado por la escucha atenta y activa de los contenidos que emanan del alma en el proceso de la imaginación activa. Para Jung, el proceso terapéutico mediante los contenidos de la imaginación activa no es un proceso pasivo de contemplación estética o intelectual, sino que implica un compromiso moral con lo que propone el lado inconsciente de la personalidad total del individuo³⁵ o, en términos del cristianismo que estudiamos, implica un compromiso moral con lo que el Espíritu propone al individuo, con los dones que despliega a través del alma individual y que el individuo es impelido a aceptar en su conciencia cual si fueran las semillas que habrían de fructificar en una conciencia renovada.

De esta forma, tal como la antes citada *confrontación con lo inconsciente* trajo para Jung la observancia de una vida conforme al espíritu de las profundidades y, consecuentemente, “El descubrimiento de que el inconsciente no es un mero depositario del pasado sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas, [de] pensamientos nuevos e ideas creativas, pensamientos e ideas que anteriormente jamás fueron conscientes”;³⁶ del mismo modo, diversas semillas habrían de germinar durante el siglo I en quienes cultivaron los dones que el Espíritu Santo comenzaba a dispersar entre los hombres y cuyo efecto divino fue manifiesto para el alma cristiana a través de su propia existencia, si es que, tal como Pablo predicara a los gálatas, “el que siembre para su carne, de la carne cosechará corrupción; mas el que siembre para el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna”,³⁷ o según declarara también a los romanos: “las tendencias de la carne desembocan en la muerte, mas las del espíritu conducen a la vida y la paz”.³⁸ Es por ello que el cristiano disponía todo su pensamiento y todas sus obras hacia la observancia de los dones del Espíritu y se diferenciaba de los que comerciaban con su alma en favor de la obtención de los deseos egoístas de la carne, “Efectivamente —sigue Pablo—,

³⁵ Al respecto, Jung afirma que “El sentido y el valor de estas fantasías —las de la imaginación activa— no se revelan hasta que están integradas en el conjunto de la personalidad, es decir, hasta que uno no afronta su verdadero sentido y se enfrenta a ellas moralmente” (citado del “Apéndice para la edición inglesa de la *Obra completa*” de “La función trascendente”, en *Obra completa*, vol. 8, p. 71. Además, cf. *ibid.*, vol. 8, §§ 172 y ss., donde se analiza el problema de no enfrentar moralmente las imágenes de lo inconsciente, sino de quedarse atorado en su pura significación intelectual o en su mera contemplación estética.

³⁶ C. G. Jung, *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 37.

³⁷ Ga 6: 8.

³⁸ Rm 8: 6.

los que viven según la carne desean lo que es propio de la carne; mas los que viven según el espíritu buscan lo espiritual”.³⁹

Es por lo citado que me parece posible establecer un *factor* común a la base de las manifestaciones de ambos acontecimientos, el cual se caracteriza por ser creador e independiente de la racionalidad y voluntad conscientes. Dicho factor ha sido emplazado en psicología profunda en esa región del alma denominada como lo *inconsciente* y más tarde en ese *a-topos* que Corbin bautizó como lo *imaginal*; sin embargo, tal como lo ha puesto de manifiesto Hillman, “lo inconsciente, supuestamente descubierto en fechas tan recientes, era en realidad un palacio abandonado de la Antigüedad y el Renacimiento, todavía habitado por dioses paganos supervivientes”,⁴⁰ donde justamente habita ese factor anímico múltiple y autónomo en su actividad, cuya fenomenología ha sido experimentada como *daimon*, musa, alma, demonio o, claro está, Espíritu Santo. De ahí que el propio Jung señale que: “Desde entonces, el hombre ha concebido la manifestación de una actividad anímica que no responde a la voluntad y los deseos humanos, ora como demoniaca y divina, ora como ‘santa’, liberadora y totalizadora”.⁴¹ Ahora bien, como señala Hillman, observar y reconocer este factor depende de abandonar la grosera identificación moderna que iguala lo anímico y lo espiritual a lo mental, a la cabeza, al cerebro, ya que esta fantasía moderna aprisiona las manifestaciones propias del alma en las celdas de la psicopatología, al no estar en consonancia con el supuesto orden y el actuar normales de la persona. De esta forma, podremos reconocer los fenómenos que revelan la actividad del factor anímico imaginal, tanto en lo cotidiano como en los documentos textuales de todo tipo, lugar y tiempo, de entre los cuales podemos señalar como los principales los siguientes: 1) se perciben como externos a la voluntad y el pensamiento conscientes; 2) por ello mismo, son tenidos como numinosos; 3) se expresan en términos imaginales (su *medium* es la imagen y el símbolo); 4) poseen un imperioso sentido moral que demanda al ser humano realizar acciones más allá de sus deseos, hábitos o inclinaciones personales, incluso en contra de su voluntad, y 5) el acatamiento de las exigencias morales de esta influencia externa renueva la óptica de la conciencia y, con ello, la experiencia de la propia existencia.

Los dones del Espíritu Santo

La descripción de los dones del Espíritu Santo se halla principalmente en los textos atribuidos al apóstol Pablo. Para él los dones transmiten la sabiduría de

³⁹ Rm 8: 5.

⁴⁰ James Hillman, *El mito del análisis*. Madrid, Siruela, 1992, p. 194.

⁴¹ C. G. Jung, “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”, en *Obra completa*, vol. 11, § 242.

Dios, pero esta sabiduría nada tiene que ver con algún tipo de Ley o mandamiento externo, pues no es “sabiduría humana” o “sabiduría de este mundo”, sino más bien una sabiduría “misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para nuestra gloria, desconocida de todos los jefes de este mundo”.⁴² La sabiduría de Dios a la que se refiere Pablo es descrita por él mismo en términos que manifiestan que está atestiguando algo que proviene de una fuente distinta a la realidad externa circundante, algo que emerge desde las profundidades de su alma e inunda su conciencia, anunciándole “lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó; lo que Dios preparó para los que lo aman”.⁴³ Las descripciones de dicha sabiduría nos hace pensar en contenidos arquetípicos que, por ser tales, revelan los principios sobre los que está constituida la creación y el hombre, e incluso parecen anunciar algo de la naturaleza misma del Creador de este universo, en tanto que “el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto, ¿qué persona conoce lo íntimo de la persona, sino el espíritu de la persona, que está en ella? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios”.⁴⁴ Las manifestaciones de este Espíritu son de una naturaleza tan diversa y superior a lo humano que, al igual que Jung, Pablo se ve en la necesidad de diferenciar entre dos espíritus, pues “nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer los dones que Dios gratuitamente nos ha concedido”.⁴⁵ Se trata de la toma de conciencia de la diferencia habida entre dos factores que inclinan diversamente la conciencia, uno hacia el cumplimiento de los intereses de la dimensión horizontal de los tiempos presentes y otro hacia el restablecimiento de las relaciones con los seres y poderes de la dimensión vertical del mundo arquetípico.

Es justo a los cristianos de los primeros tiempos a quienes les tocó en suerte inclinar su alma, voluntaria o forzosamente, y disponer su espíritu hacia el restablecimiento de las relaciones con lo numinoso, de modo que el Espíritu de Dios respondiera con la dádiva de sus dones. Jung ha expresado al respecto que “Si se observa sin prejuicios la repercusión que tuvo el espíritu protocristiano en las mentes de la inmensa mayoría de las personas del siglo II no puede uno por menos que maravillarse. Ese espíritu fue creativo como casi ningún otro. No es, pues, extraño que fuera percibido como algo de una superioridad divina”.⁴⁶ Y, en efecto, la experiencia del Espíritu Santo es descrita con regularidad en el Nuevo Testamento en términos de algo que sobrevinía al creyente desde fuera e impactaba su conciencia al grado de experimentar

⁴² 1 Cor 2: 5-8.

⁴³ 1 Cor 2: 9.

⁴⁴ 1 Cor 2: 10-11.

⁴⁵ 1 Cor 2: 12.

⁴⁶ C. G. Jung, “Espíritu y vida”, en *Obra completa*, vol. 8, § 644.

una actividad anímica distinta de la que comúnmente reconocía como propia. Algo análogo afirma Jung respecto al fenómeno de lo espiritual considerado desde un punto de vista psicológico, pues aparece *como una conciencia superior, como un ser personal de una claridad, a veces, visionaria*, al grado que “en sus manifestaciones más poderosas y directas desarrolla incluso una vida peculiarmente autónoma, percibida como la de un ser independiente de nosotros”, por lo que “su naturaleza inescrutable y superior ya no puede ser expresada mediante los conceptos de la inteligencia humana”,⁴⁷ dejando su lugar a la capacidad simbólica del alma humana. Es por ello que, a la par, el creyente debía constituirse en sede de la gracia de Dios venida a él por mediación del Espíritu Santo, razón por la que Pablo increpaba a los corintios para que reconozcan en su alma una sede divina: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?”⁴⁸

Por lo antedicho, es posible concebir el fenómeno espiritual como un *factor*⁴⁹ que inunda el alma humana y que, por ello mismo, se impone a la conciencia. Tal hecho fue también atestiguado por Jung cuando se vio impedido a confeccionar *El libro rojo* como el testimonio y medio de expresión de su experiencia frente a lo inconsciente o espíritu de las profundidades: “En virtud de mi debilidad humana, el espíritu de la profundidad me dio esta palabra. También esta palabra es superflua, pues no hablo desde ella, sino porque tengo que hacerlo. Hablo porque si no lo hago, el espíritu me roba la alegría y la vida. Soy el siervo que trae la palabra, y no sabe qué es lo que lleva en su mano. Le quemaría su mano si no la pusiera allí donde su amo le ha ordenado que la coloque”.⁵⁰ Jung se vio obligado a escribirlo “y al mismo tiempo a vivirlo en contra de mí mismo, pues yo no lo esperaba”.⁵¹ También en *Hechos de los apóstoles* se dice que una semejante imperiosidad de la actividad del Espíritu tomó posesión del alma de Pablo, lo que le llevaría a predicar su Evangelio sobre la palabra de Cristo: “Fue Ananías, entró en la casa, le impuso las manos y le dijo: ‘Saúl, hermano, me ha enviado a ti el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías, para que recobres la vista y te llenes del Espíritu Santo’”.⁵² A partir de este hecho se dice que a Pablo “Al instante cayeron de sus ojos una especie de escamas y recobró la vista; se levantó y fue bautizado”,⁵³ es decir, adquirió la capacidad de ver con el espíritu, a tal grado que, finalmente,

⁴⁷ *Ibid.*, § 643.

⁴⁸ 1 Cor 3: 16.

⁴⁹ Cf. C. G. Jung, “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”, en *Obra completa*, vol. 11, § 222, y también “Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo”, en *Obra completa*, vol. 9(1), § 57.

⁵⁰ C. G. Jung, *El libro rojo*, p. 168.

⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

⁵² Hch 9: 17.

⁵³ Hch 9: 18.

“se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: Éste es el Hijo de Dios”.⁵⁴ Pablo había dejado de ser un hombre de la carne para ser un hombre espiritual, pues, como él mismo predica a los corintios, “El ser humano naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios, pues las considera una locura. Y no las puede entender, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas”.⁵⁵ Asimismo, Jung ha señalado cómo para los que son siervos del espíritu de este tiempo todo lo que el espíritu de las profundidades inspira en determinados seres humanos es locura y necesidad,⁵⁶ en otras palabras, las mentes clavadas en la superficie de los tiempos presentes nada quieren oír de las profundidades abismales e infinitas del alma, pues les parecen locura y necesidad.

Ahora bien, ¿cómo podemos *amplificar* nuestro entendimiento acerca de los dones que el Espíritu Santo trajo a los hombres? Para respondernos, primero debemos pasar revista al modo en que se describe y caracteriza en la propia Biblia la forma en que las personas manifestaban la recepción de dichos dones. Primeramente, hay que mencionar que, en cuanto a los fenómenos mediante los que el cristiano reconocía la manifestación del Espíritu de Dios, pueden ser reconocidas diversas actividades y conquistas del alma humana, algunas de los cuales aún hoy son sumamente valoradas (sabiduría, ciencia, interpretación, etcétera), mientras que otras parecen hundirse en la oscuridad de nuestra ignorancia al respecto (milagro, profecía, discernimiento de espíritus, etcétera). Pablo las enumera declarando que:

A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. A uno se le pueden conceder, por medio del Espíritu, palabras de sabiduría; a otro, palabras de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, la fe, en el mismo Espíritu; a otro, carisma de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de hacer milagros; a otro, don de profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, facultad de hablar diversas lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, que las distribuye a cada uno en particular según su voluntad.⁵⁷

De entre la incesante actividad creadora del denominado Espíritu Santo, Pablo exhorta a los tesalonicenses a la vida espiritual, conminándoles a que: “No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno”.⁵⁸ Pues, sin duda, el don profético es uno de los más

⁵⁴ Hch 9: 20.

⁵⁵ 1 Cor 2: 14.

⁵⁶ Cf. C. G. Jung, *El libro rojo*, pp. 169 y 188-189.

⁵⁷ 1 Cor 12: 7-11.

⁵⁸ 1 Tes 5: 19-21.

valorados de entre los dones que el Espíritu Santo concedía. Así también lo atestigua Pedro, quien al confesar que “nunca profecía alguna fue fruto de la voluntad humana. Los profetas fueron hombres que hablaban de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo”.⁵⁹ Igualmente en Lucas se narra que Zacarías, el padre del Bautista, luego de perder el habla, “quedó lleno de Espíritu Santo y profetizó”.⁶⁰

Otro tanto se puede decir del fenómeno de las visiones, cuya aparición estaba igualmente atribuida a la presencia del Espíritu Santo, así se narra en Hechos que Esteban “lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios, y a Jesús de pie a su derecha. Dijo entonces: ‘Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios’”.⁶¹

Los dones del Espíritu eran tan importantes entre los primeros cristianos que Pablo conmina a los corintios a diferenciar su valor: “Me gustaría que todos hablaseis en lenguas, pero prefiero que profeticéis”,⁶² la razón la halla el Apóstol en que “El que habla en lenguas no habla a la gente, sino a Dios. Y es que nadie le entiende, pues dice en espíritu cosas misteriosas. Por el contrario, el que tiene don de profecía habla a los demás para su crecimiento en la fe; les exhorta y los conforta”.⁶³ Pues, mientras que los profetas comunicaban enseñanzas claras que fortalecían la fe, el don de lenguas tan sólo hacía evidente la presencia del Espíritu en quien está teniendo la experiencia misma, pero para los demás se presentaba como algo desarticulado, pues, sigue Pablo, “si al hablar no pronunciáis palabras inteligibles, ¿cómo se entenderá lo que decís? Es como si hablarais al viento”.⁶⁴ Así, el inspirado con el don de lenguas no era útil para la comunidad cristiana, “a no ser que éste también interprete, de modo que la asamblea vaya creciendo en la fe”.⁶⁵

De modo análogo, para Jung es necesario que la conciencia participe activa y conjuntamente con lo inconsciente para que se produzca el fenómeno de la imaginación activa, de modo que su irrupción permita verdaderamente la integración de elementos inconscientes en la vida consciente, evitando con ello “la secreta intromisión de lo inconsciente y sus desagradables consecuencias”.⁶⁶ Ante el fenómeno del espíritu o la imaginación activa, se precisa entonces de una *atención crítica* y de una *voluntad consciente*, a tal grado que se pongan en juego todas las potencias perceptivas, ordenadoras, analíticas y

⁵⁹ 2 Pe 1: 21.

⁶⁰ Lc 1: 67.

⁶¹ Hch 7: 55-56.

⁶² 1 Cor 14: 5.

⁶³ 1 Cor 14: 2-4.

⁶⁴ 1 Cor 14: 7-9.

⁶⁵ 1 Cor 14: 5.

⁶⁶ C. G. Jung, “La función trascendente”, en *Obra completa*, vol. 8, § 158.

creativas del propio individuo, de modo que los propósitos conscientes sean al mismo tiempo expresión adecuada para los contenidos inconscientes, y éstos produzcan “un efecto acelerador e intensificador sobre la direccionalidad del proceso consciente [...] la energía de éste –lo inconsciente– parece sumarse a la de la direccionalidad consciente”.⁶⁷ El individuo que participa o actúa conscientemente junto a lo espiritual y delinea sus objetivos vitales conforme a ello, complementa la dimensión vital de su existencia con su contraparte espiritual y permite al espíritu expresarse en su vida.

La imaginación activa, el Espíritu ínsito en los hombres

Varios siglos han pasado ya desde que este tipo de fenómenos constituyeran para los cristianos de los primeros siglos una clara manifestación de la intervención divina en la vida humana. Sin embargo, de acuerdo con nuestra tesis, este fenómeno irruptor, anunciador y creador del destino humano se ha manifestado a lo largo de la historia toda vez que ha sido necesario impulsar al ser humano a un nuevo grado de conciencia, tal como Jesús lo expresara a Juan al decir: “Mas el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho”.⁶⁸ En efecto, la consecuencia más fuerte del ejercicio analógico o amplificativo que venimos haciendo es afirmar que la actividad del Espíritu Santo se corresponde en gran medida con aquella de la imaginación activa, en la medida en que los fenómenos de profecía, visión, lenguas y demás descritos en la *Epístola I a los Corintios*⁶⁹ son análogos a los descritos tanto por Carl Jung como por Henry Corbin como la actividad de aquél órgano anímico de lo imaginal, si es cierto que, como ambos lo entienden, la imaginación activa no es una facultad meramente representativa, organizadora de los datos de los sentidos y creadora de ficciones, sino, muy diferente a esto, constituye el órgano anímico capacitado para la percepción y cognición de aquella dimensión intermedia que Corbin denomina *mundus imaginális*,⁷⁰ el cual “requires a faculty of perception belonging to it, a faculty that is a cognitive function, a noetic value, as fully real as the faculties of sensory perception or intellectual intuition”.⁷¹

De esta forma, la imaginación, en tanto órgano de lo imaginal, y por ello de la visión interna, la profecía, el sueño, etcétera, parece ser aquel mediante

⁶⁷ *Ibid.*, § 160.

⁶⁸ Jn 14: 26.

⁶⁹ *Cf.* 1 Cor 12: 7-11.

⁷⁰ *Cf.* nota 14.

⁷¹ H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, p. 23.

el cual el fenómeno espiritual inspiró a los primeros cristianos los fenómenos visionarios y proféticos a los que Pablo, de acuerdo con las *Cartas* y los *Hechos*, buscaría darles un orden e integrarlos a la naciente conciencia cristiana. En consonancia, Jung concibió la imaginación activa como un método sustentado en una observancia de lo imaginal que hiciera consciente al individuo de la necesidad de integrar creativamente en su vida los contenidos que emergen de las profundidades del alma, logrando con ello una situación de mutuo reconocimiento entre la conciencia y lo inconsciente que se habría de coronar con la aparición de aquel umbral por el que transitan contenidos de uno a otro ámbito denominado como la *función trascendente*. De este modo, se reconocía la dignidad e importancia de las fantasías e imágenes provenientes del inconsciente colectivo, y, a la vez, la conciencia mantenía una intervención activa que encausaba las manifestaciones de lo inconsciente hacia una expresión simbólica favorable para el desarrollo de la individualidad y evitando que se expresen de una forma psicológicamente patógena a través de enfermedades, compulsiones, obsesiones, depresiones y toda clase de síntomas neuróticos, paranoides e incluso esquizoides. Ya el propio Pablo reconocía la importancia del don de discernimiento de espíritus para no errar en la vía correcta que nos acerca a la fe en Cristo y evitar los peligros que la entrega a la vida espiritual, en nuestro caso a la imaginación activa, traía consigo.⁷²

Por tanto, la asunción de que tales imágenes interiores no son meras ficciones ni productos secundarios de la mente humana, sino contenidos primarios en orden a la vida interior del hombre a los que debe conferírseles la mayor dignidad y una verdadera contemplación psicológica, es lo que activa la imaginación en el alma individual y lo que permite el acceso regulado a la conciencia de los contenidos inconscientes que, de esta manera, logran constituirse como verdaderos factores para el desarrollo de la vida individual. De este modo, la imaginación activa se constituye en ese Espíritu ínsito en el alma humana.

Conclusiones

Más allá de las evidentes diferencias entre la descripción de la manifestación del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento y las descripciones de los procesos de imaginación activa descritos a lo largo de las obras de Jung y de Corbin, mi principal interés ha sido mostrar la unidad subyacente a dichas manifes-

⁷² José Montserrat Torrents ha subrayado la importancia para Pablo de una cierta demonología que, reduciendo los dioses paganos a genios malignos, trazara así los límites adecuados para consolidar su monoteísmo. Su afirmación se sustenta en diversos pasajes bíblicos: Ga 4: 8; 1 Co 10: 20, 8: 5-6 y 2: 8; 2 Co 4: 4, y 1 Tes 2: 18 (cf. J. Montserrat Torrents, *op. cit.*, p. 98).

taciones en tanto fenómenos de lo imaginal. Soy consciente de los posibles cuestionamientos y objeciones que pueden hacerse al método *amplificativo* habida cuenta de las diferencias que éste deja de ver para concebir diversos hechos como expresiones fenoménicas de una misma fuente. Sin embargo, me parece que, en este caso preciso, el proceder de esta manera tiene la ventaja de poner ante la conciencia del investigador de lo anímico-espiritual un conjunto de hechos análogos que permiten barruntar una continuidad y unidad de aquello que periódicamente se expresa como una voluntad distinta a la del ser humano y que guía sus pasos mediante la inserción en su destino de nuevos elementos anímico-espirituales, generando así una nueva conciencia y, con ello, una nueva comprensión por parte del hombre de su condición existencial y de su relación con lo que desde antiguo se ha considerado divino. Si bien este ejercicio omite momentáneamente las diferencias históricas e idiosincráticas que constituyen la peculiaridad propia de cada pueblo y de cada época en su relación con lo divino, no obstante, nos permite comprender la posibilidad universal de percepción, cognición y comunicación de lo imaginal como un fenómeno siempre abierto al ser humano, cuyo cultivo no debe descuidarse por las razones aducidas en el presente texto. Es por ello que este ejercicio de contracción a la unidad no aspira de ninguna manera a ser determinante y absoluto en sus conclusiones, sino más bien a permitirnos retornar desde este movimiento de unificación hacia la multiplicidad de las diversas manifestaciones imaginales, de modo que podamos concebir estas últimas como la diversificación producida por la actividad imaginal de dicha unidad espiritual.

Es por lo dicho que, como hemos visto, me parece que existen importantes analogías entre la atención que Pablo dio al fenómeno espiritual colectivo de sus tiempos y la atención de lo imaginal-inconsciente que tanto Corbin como Jung investigaron. En efecto, la misión de Pablo, claramente expresada a los corintios, es la de promover y regular las manifestaciones del Espíritu Santo para fortalecer la fe de la comunidad y, mediante ello, su relación con Dios, al tiempo que enriquecer la Iglesia; del mismo modo, para Jung la atención hacia los contenidos de lo inconsciente nutren nuestra relación con el alma y nuestra devoción hacia ella, al tiempo que fortalece una nueva conciencia colectiva más centrada y consciente de la importancia de lo anímico. Me parece que en ambos casos existe una clara conciencia de la importancia y trascendencia de integrar los contenidos provenientes de esa otra esfera diversa del estado de la conciencia humana prevaleciente, llámese divina o inconsciente, en favor de la profundidad, la amplitud y el desarrollo de la conciencia y, por ello mismo, de la redención de la existencia humana.

En efecto, tal como se lee en las Escrituras, el Espíritu Santo se manifestaba a comunidades enteras generando visiones, sueños portadores de designios divinos y profecías, todo lo cual poseía el carácter de un conocimiento reden-

tor que era recibido en la sede imaginal del alma individual, en tanto órgano de conocimiento de ese universo intermedio. Sin estos elementos espirituales el hombre de los primeros siglos de nuestra era, el cristiano, llamado a ser la nueva conciencia de los siglos, corría el peligro de quedar atrapado en la conciencia de la Antigüedad, irredenta ante el próximo agotamiento de su perspectiva, razón por la que la redención del alma del cristiano dependió con absoluta necesidad del fortalecimiento de su fe mediante los dones que el Espíritu Santo le ofrecía.

En el caso de Jung, el pensador suizo experimentó individualmente algo análogo en sí mismo y cientos de veces en cada uno de sus pacientes. En efecto, por un lado, tenemos el testimonio de su confrontación con lo inconsciente que nos legó en sus *Memorias*; aunado a esto, se encuentra la detallada narración imaginal de dicha confrontación en el llamado *Libro rojo*, libro de sus visiones y de su encuentro con Filemón, su *dáimon*, ángel y señor individual interior. Mas, por otro lado, consabida es la amplia experiencia que Jung cosechó de las intervenciones de lo espiritual en la vida humana a través de sus pacientes, a quienes llevaba a experimentar no pocas veces visiones y sueños visionarios mediante los métodos de la imaginación activa, con el fin de comprender las demandas de aquellas partes del alma que buscaban germinar en la vida individual y a las que la conciencia egoica les negaba el acceso. Jung les pudo comprobar y mostrar a sus pacientes cómo se producía una transformación de su vida consciente al integrar los contenidos inconscientes del alma y cómo las manifestaciones deletéreas y patógenas de los mismos iban cediendo su lugar a experiencias creadoras y redentoras para el individuo. Es por ello que, en palabras de Jung: “Esta transformación es la meta de la confrontación con lo inconsciente y, de no producirse, lo inconsciente seguirá ejerciendo sin merma un influjo determinante, que podrá ir desde alimentar y afianzar síntomas neuróticos a pesar de todo posible análisis y comprensión, has consolidar una transferencia enquistada, algo que, en lo que a malas consecuencias se refiere, en nada le iría a la zaga a una neurosis”.⁷³

Es así que el trabajo con las imágenes del alma realizada por Jung se nos presenta semejante en convicción al modo en que parece haberlo realizado Pablo, a saber, no como un trabajo intelectual con las imágenes, sino, más bien, como una entrega a las vivencias y exigencias morales que las imágenes del alma contraen, “la cuestión –señala Jung– no estriba en interpretar, sino en suscitar procesos inconscientes que penetren en la conciencia en forma de fantasías”,⁷⁴ esto garantiza al paciente, nos dice Jung, “transformar en un

⁷³ C. G. Jung, “Las relaciones entre el yo y lo inconsciente”, en *Obra completa*, vol. 7, § 342.

⁷⁴ *Idem*.

contenido de conciencia un pequeño monto de libido, de poder configurador inconsciente, en forma de imagen, sustrayéndolo así a lo inconsciente”.⁷⁵

De este modo, nos parece lícito afirmar que, tanto la participación de las comunidades en los dones del Espíritu Santo, como el tipo de actividad a favor de la conexión entre la conciencia y el alma practicada por Jung por medio de la imaginación, exigieron una participación activa en las fantasías, integrándolas en la vida, e incluso dándoles el papel de guía de las acciones, decisiones y configuración de la propia existencia, “porque —señala Jung— la experiencia integral de la fantasía, que es lo verdaderamente exigido, no sólo consiste en contemplar y padecer, sino en participar de forma activa”.⁷⁶ Negarse a este proceso es, precisamente, aquel pecado contra el Espíritu Santo que jamás será perdonado.

Por lo expuesto, me parece un objetivo para la conciencia moderna asumir cada vez más la necesidad del cultivo de la vida simbólica y espiritual que emana del ejercicio de la imaginación activa en tanto órgano cognitivo de lo imaginal, en el que se reciben contenidos y mensajes para la conciencia humana provenientes de capas más profundas o elevadas del alma, ya sea que se entiendan los dones divinos como provenientes de las alturas del espíritu o de las profundidades a las que se halla emparentada el alma humana.

Históricamente, es comprensible que aún demande un gran esfuerzo comprender los hechos espirituales que acaecen en el alma humana, pues no es tarea fácil la admisión de nuevos contenidos en la conciencia humana si, como señala Jung, “hay metas anímicas que trascienden las metas conscientes y que incluso pueden serles hostiles”.⁷⁷ Pero también es cierto que periódicamente el hombre tiene la necesidad de reconocer la importancia y dignidad que los sueños, visiones y revelaciones tienen para el destino humano.

Por lo dicho, me parece llena de sentido la advertencia del *Evangelio de Mateo* sobre el valor que la actividad del Espíritu Santo, considerada como imaginación activa, tiene para el ser humano. Ahí se lee que Jesús declaró a los fariseos:

El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama. Por eso os digo que a los hombres se les perdonará todo pecado y blasfemia, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.⁷⁸

⁷⁵ *Ibid.*, § 349.

⁷⁶ *Ibid.*, § 350.

⁷⁷ *Ibid.*, § 346.

⁷⁸ Mt 12: 30-32.

Desde nuestro planteamiento, es posible entender esta advertencia en razón de que pecar o blasfemar contra el Espíritu Santo es tanto como actuar en contra del principio creador que periódicamente impulsa el desarrollo de la conciencia humana y empuja a cada individuo a encontrarse con lo que de divino hay en nuestra naturaleza, o bien con lo que de destino y de sentido elevados puede haber en la existencia humana. Ahora bien, dicho pecado no es ninguna invitación a adherirnos a una Iglesia en particular, sino a la escucha atenta de lo que el fenómeno espiritual tiene que anunciarnos por mediación del alma, en la sede de la imaginación activa. Pues, verdaderamente, no se nos oculta que no sólo los que niegan el fenómeno espiritual actúan en su contra e impiden por omisión la expresión del Espíritu, sino que también, y tal vez con mayor gravedad, las diversas Iglesias que imponen su credo y su forma de concebir el destino espiritual del hombre muchas veces cierran el umbral de la imaginación activa y con ello la expresión del Espíritu de Dios y de los dones que trae consigo. Es por ello que, desde nuestra perspectiva, los que por ignorancia desconocen el fenómeno espiritual, omitiéndolo, se condenan ellos mismos a una existencia sin destino ni espíritu; mientras que, de otra parte, la ortodoxia debe limitarse a entenderse como custodio temporal de los dones divinos hasta que el propio Espíritu se presente a otros portadores de los dones, impulsando nuevas transformaciones en la conciencia humana, pues tal como expresara Pablo: “Pero, si sois guiados por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley”.⁷⁹

⁷⁹ Ga 5: 18.

Pragmatismo

Presentación

Mónica Gómez Salazar

Uno de los temas centrales que se investigan en el Proyecto PAPIIT IN403017 “Sofística y pragmatismo” es el tema de la verdad y la discusión de si podemos entender esta noción como aquello que permite distinguir el conocimiento de la mera opinión. Si las creencias se consideran verdaderas porque se basan en una justificación adecuada que cuenta con buenas razones para cualquier sujeto epistémico pertinente, entonces desde esta perspectiva, la verdad queda estrechamente ligada a la justificación. Donde dicha justificación siempre es contingente y contextual, lo que significa que hay una pluralidad de conocimientos. Así, no es posible hablar de una justificación última o definitiva, de haberla, nos dirán pragmatistas como James, Dewey o Rorty, tendríamos que tener en cuenta todos los aspectos del mundo y considerar cada uno de ellos desde toda otra perspectiva posible.

Los trabajos que se incluyen en este *dossier* tienen como hilo conductor el discutir una noción de verdad provisional y débil, en oposición a una concepción de verdad entendida como una fundamentación fuerte, objetiva y universal de las creencias.

Hasta aquí, abordamos el aspecto epistemológico de la investigación el cual arroja luz sobre las implicaciones ético-políticas. Si no hay conocimiento y justificación que esté más próximo a la realidad o a la verdad, porque aun las mejores justificaciones son parciales y falibles, tenemos que la única manera de estar menos a merced del azar es confrontando nuestras diferentes posturas, no para llegar a un acuerdo consensuado, sino para así entender los respectivos puntos débiles o problemáticas no resueltas desde la propia perspectiva. El objetivo estaría centrado, sobre todo, en que los sujetos estemos dispuestos

¹ Isaiah Berlin, “On the Pursuit of the Ideal”, *The New York Review*, vol. xxxv, núm. 4, 1988, pp. 11-18. John Dewey, *Teoría de la valoración*. Trad. de María Luisa Balseiro. Madrid, Siruela, 2008.

a escuchar los motivos, las razones, que sustentan hombres y mujeres desde una postura diferente, e incluso antagónica a la propia; justificaciones que no podrían ser formuladas, y tal vez tampoco imaginadas, desde nuestro contexto, lo que enriquece y precisa las diferentes argumentaciones. La pluralidad muestra que siempre estamos en una posición en la que tenemos que elegir, lo que implica que en cada caso habrá alguna pérdida inevitable. Siguiendo a Isaiah Berlin, pero también a Dewey,¹ cualquier solución a un problema genera una nueva situación, unas condiciones de existencia transformadas. Estas nuevas condiciones estarán constituidas de acuerdo con unas necesidades y demandas. Desde nuestro punto de vista, sólo la pluralidad de posturas puede ofrecernos mayor probabilidad de acierto en nuestras decisiones, es decir, al haber más contextos donde poner a prueba nuestras justificaciones, podríamos lograr mayor precisión en su alcance. Y esto, en términos de Hume, podría llevarnos a aumentar la probabilidad de evitar el mayor dolor posible.

Justificación, educación y libertad¹

Mónica Gómez Salazar

Condiciones de existencia democráticas y educación

De acuerdo con Putnam, los defensores de la democracia se han enfrentado desde hace mucho al siguiente dilema: si la defensa de la democracia se basa en una teoría metafísica de la naturaleza humana, esto es, en una decisión previa acerca de lo que interesa a los seres humanos como seres humanos, o en una decisión previa sobre lo que merecen los seres humanos como seres humanos, entonces, como todas las teorías metafísicas de tipo apriorístico, descansará en lo que llamó Peirce “el método de lo que es agradable a la razón”, y esto es justamente, nos dicen los pragmatistas, lo que no funciona.²

Los defensores clásicos de la democracia presuponían que ya conocemos nuestra naturaleza y capacidades, como si fuera posible tener ese conocimiento por completo con independencia de los contextos y de las experiencias. La concepción de democracia de Dewey, en cambio, consiste en que hasta que no nos comprometemos realmente en política no sabemos cuáles son nuestros intereses, necesidades o de qué somos capaces. Un corolario de esta concepción de democracia es que no puede haber una respuesta predeterminada ni última a la cuestión de ¿cómo deberíamos vivir?; cualquier posible respuesta debería dejarse abierta para discusión y experimentación.³ Afrontar estas cuestiones de manera reflexiva y no como conclusiones definitivas e inevitables es a lo que llama Cavell, *educación*.⁴

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

² Hilary Putnam, *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 243.

³ *Ibid.*, p. 247.

⁴ *Ibid.*, p. 255; Stanley Cavell, *The Claim of Reason*. Oxford, Universidad de Oxford, 1979, p 125.

Etimológicamente la palabra *educación* significa ‘dirigir’, ‘encaminar’, de modo que podemos entender que educar es en parte ‘encauzar’ a los miembros más jóvenes de una sociedad no en reproducir lo ya existente, sino más bien en conformar las experiencias de tal modo que lleguen a formarse en relación con mejores hábitos. Esta formación de mejores hábitos implica que los miembros de una sociedad aprendan cómo utilizar su propia experiencia pasada —y la de la humanidad—, cómo formular hipótesis y cómo probarlas.⁵

Los seres humanos nacen encontrándose con un mundo donde viven otros sujetos de generaciones anteriores, con sus prácticas sociales, instituciones y lenguaje que ya están dentro de un proceso, con sus comienzos perdidos en algún tiempo pasado. Estas prácticas sociales, instituciones, lenguaje, conocimientos, creencias, valores, normas, forman parte de los presupuestos a partir de los cuales, quienes recién ingresan a ese mundo —los más jóvenes—, aprenden a conocerlo en un proceso de socialización, en diálogo con otros integrantes de esa sociedad. Si bien hay un mundo con el que los seres humanos se encuentran, son también ellos quienes al irse constituyendo como sujetos cognoscentes, pueden llegar a transformarlo y a ellos mismos en el proceso.⁶ Kuhn nos dirá que el mundo poblado así alterado es el que será encontrado por la generación siguiente.⁷ A lo que podríamos agregar en palabras de Goodman que los mundos se hacen en igual medida que se encuentran; el conocimiento podrá entenderse también como un rehacer.⁸

Al conjunto de elementos que hemos aludido como constitutivos de los presupuestos que constituyen una forma de vida en relación con un contexto y un momento histórico específico, Dewey los llama ‘experiencia’, misma a la que se aplica el principio de la continuidad mediante la renovación. La educación en un sentido amplio y de reconstrucción social, es el medio de la continuidad de un grupo, de una sociedad.⁹ Según Dewey, los hechos del nacimiento y la muerte de cada uno de los miembros constitutivos de una sociedad determinan la necesidad de la educación. Existe la necesidad de que los miembros más inmaduros sean conservados físicamente en número suficiente y sean iniciados en los intereses, propósitos, creencias, valores, normas, deseos, conocimientos, prácticas sociales, de los miembros más maduros; de no ser así, la forma de vida característica de ese grupo cesaría. La satisfacción de las necesidades no bastará para reproducir la vida del grupo. Los recién nacidos

⁵ H. Putnam, *op. cit.*, pp. 259-260.

⁶ Thomas Kuhn, “The road since structure”, en *The Road since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993*. Ed. de James Conant y John Haugeland. Chicago, Universidad de Chicago, 2000, pp. 101-102.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸ Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor, 1990, p. 43.

⁹ John Dewey, *Democracia y educación*. Madrid, Ediciones Morata, 2004, p. 14.

no sólo desconocen, sino que son completamente indiferentes respecto a los fines y hábitos del grupo social. Es justamente el grupo social el que ha de inspirarles interés activo hacia los más jóvenes, y es la educación la que llena este vacío.¹⁰

El objetivo de la educación en Dewey vendría a ser capacitar a los individuos para continuar su educación, y dicho objetivo es aplicable sólo a los miembros de una sociedad democrática, pues cuando las relaciones sociales son jerárquicas, lo que algunas personas consideran que son sus objetivos, serán meramente medios para objetivos de otros.¹¹

Toda educación inculca hábitos, sin embargo, existe un peligro constante de que los hábitos se conviertan en rutina, y sólo mediante la construcción de un entorno de aprendizaje en el que se construyan hipótesis y se comprueben en la práctica es como puede ser contrarrestada esa tendencia.¹²

En la dimensión moral, nos dice Dewey, lejos de ver a las personas como si tuvieran que ser amenazadas en beneficio del interés social, debemos verlas como seres comunitarios que aprenderán a pensar en términos sociales si se les permite participar en la práctica de formar y probar fines y medios colectivos.¹³ Que esto sea posible, implica que los sujetos de una sociedad encuentran que las normas que guían sus acciones se han formulado y constituido en relación con sus creencias, conocimientos, valores y prácticas sociales, no las de otros, así como desde su libertad de pensamiento y propósito.

Esta última afirmación tiene al menos dos aspectos relevantes:

El primero es que lejos de considerar a la libertad como un fin en sí mismo, desde la postura pragmatista, especialmente de Dewey, la noción de libertad se aborda como un elemento que es condición necesaria para que los sujetos puedan observar y juzgar los deseos que podrían convertirse en propósitos, o fines en perspectiva, y éstos a su vez en un plan de acción. La libertad, pues, se cuenta como uno de los elementos que constituyen las condiciones de posibilidad democráticas necesarias para dar continuidad a la educación de los sujetos.

El segundo aspecto relevante es señalar que toda forma recurrente de actividad genera reglas como la mejor manera de alcanzar los fines que se tienen en perspectiva, donde dichas reglas se utilizan como criterios o normas para juzgar el valor de los modos de comportamiento propuestos.¹⁴ Desde esta posición se concibe a la libertad como positiva y no como negativa o restrictiva.¹⁵

¹⁰ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹¹ H. Putnam, *op. cit.*, p. 261.

¹² *Ibid.*, p. 260.

¹³ *Ibid.*, p. 265.

¹⁴ J. Dewey, *Teoría de la valoración*. Madrid, Siruela, 2008, p. 57.

¹⁵ J. Dewey, *Experiencia y educación*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 103.

Los mundos entendidos como construcciones onto-epistemológicas y la libertad

La idea de un mundo que se constituye, al menos parcialmente, en las prácticas sociales de los sujetos en relación con una serie de presupuestos entre los que se cuentan las creencias, los conocimientos, el lenguaje, las normas y valores, puede considerarse como un mundo que no está completamente estructurado y, en este sentido, esta postura admite la idea de que los sujetos cognoscentes gocen de cierta libertad en la construcción del mundo en el que viven. Se parte de la base de que los sujetos estructuran el mundo o realidad a través de alguno de los diversos marcos conceptuales. Los marcos conceptuales son construcciones sociales que se construyen, sostienen y transforman como resultado de las interacciones o prácticas sociales de los sujetos. Estos marcos son condiciones de posibilidad para tener conceptos, creencias, lenguaje, conocimientos, normas y valores que los seres humanos necesitamos y usamos en nuestra relación cognoscitiva con el mundo.¹⁶ El mundo en el que los integrantes de una comunidad viven depende epistémica y ontológicamente de esos marcos. Por ello, los sujetos al estructurar la realidad desde marcos conceptuales distintos entienden el mundo de otra manera, pero también viven en otro mundo. Así, en un sentido fuerte, lo que cuenta como mundo para una comunidad de sujetos depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores. Desde esta posición basada en el realismo interno de Hilary Putnam, los sujetos construyen, al menos parcialmente el mundo en el que viven, ejercen cierta libertad para constituir su mundo de una manera y no de otra, y en este sentido, también son en algún grado responsables del mundo que constituyen en sus prácticas sociales.

Formación de propósitos, educación y libertad

Dewey tiene razón al sostener que es un sano instinto el que identifica la libertad con el poder para formar propósitos y llevarlos a la práctica. Estos propósitos se forman en relación con ciertas creencias, conocimientos, lenguaje, normas y valores, nunca en un vacío contextual ni al margen de ciertas condiciones de existencia. Tal libertad es idéntica al autodomínio, pues la formación de propósitos y la organización de medios para realizarlos son obra de la inteligencia.¹⁷

¹⁶ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*. México, Paidós/UNAM, 1999, pp. 135-142.

¹⁷ J. Dewey, *Experiencia y educación*, p. 105.

Un propósito auténtico parte siempre de un impulso, nos dice Dewey. La obstrucción a la realización inmediata de un impulso lo convierte en un deseo. Ese deseo está ligado a una situación problemática o de algo que falta, pero todavía ni impulso ni deseo son en sí mismos un propósito. Un propósito es la vista de un fin, pues supone una previsión de las consecuencias que ocurrirán al actuar siguiendo el impulso. La previsión de las consecuencias supone la operación de la inteligencia, lo que exige la observación de las condiciones, pues el impulso y el deseo no producen consecuencias por sí mismos, sino por su interacción o cooperación con las condiciones de existencia. El ejercicio de la observación es, pues, una condición para la transformación del impulso en un propósito.¹⁸

Dewey dirá en *Teoría de la valoración* que los deseos surgen sólo en ciertos contextos existenciales y varían al cambiar tal contexto existencial. La idoneidad de un deseo y la valoración que se haga de las condiciones para modificarlas, depende de la adaptación de la valoración en relación con el deseo según las necesidades y demandas que la situación impone.¹⁹

Los seres humanos se plantean preguntas sobre el significado de sus prácticas sociales, del mundo en el que viven y de las relaciones que establecen con otros sujetos. Preguntarse por el significado de algo implica plantearse su propósito y su valor, de tal suerte que el propósito o fin que se le da a algo, está estrechamente relacionado con el valor que se le otorga y dichos valores están vinculados a unas condiciones de existencia físicas, biológicas, económicas, políticas, culturales, etcétera, específicas que deben ser juzgadas con respecto a su función como medios para llegar al fin contemplado.²⁰ Desde la postura onto-epistemológica expuesta, diremos que lo que cuenta como mundo para una comunidad epistémica depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores. Dado que los sujetos construyen su mundo en relación con un marco conceptual, y ese marco provee los presupuestos valorativos a partir de los cuales los sujetos constituyen los hechos, éstos no existen al margen de los valores; no hay pues, una separación entre hechos y valores; una afirmación que está en consonancia con las tesis que Dewey sostiene en su libro *Teoría de la valoración*.

Así, al tiempo que las generaciones más jóvenes aprenden en su experiencia cotidiana el lenguaje, creencias, conocimientos, fines y valores de la cultura en la que viven, se van constituyendo como sujetos integrantes de esa comunidad con la que comienzan a compartir unas condiciones existenciales específicas que incluyen elementos del ambiente físico, social, político, económico, cul-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹⁹ J. Dewey, *Teoría de la valoración*, pp. 46-47.

²⁰ J. Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*. México, FCE, 1950, p. 544.

tural, etcétera. En relación con esas condiciones existenciales los sujetos se plantean fines que no podrían considerar si vivieran en otra cultura.

Hay pues, una condición democrática y de libertad que debe cumplirse para que la educación dé continuidad a una forma de vida. Los fines de una comunidad deben ser formulados por sus miembros desde las condiciones existenciales en las que viven, no deben ser fines dados desde fuera.

Los fines propuestos están estrechamente ligados a los medios que se emplearán para conseguirlos. Dichos fines deben ser formulados en correlación estrecha con unas condiciones existenciales efectivas *que son los medios* físicos, biológicos, económicos, políticos, culturales, etcétera, considerados para alcanzarlos.²¹ No hay fines fijos o preestablecidos a los que deban adaptarse una serie de medios; tampoco hay dualismo entre fines y medios, ambos dependen de las condiciones existenciales en que viven los sujetos. Una vez que se logra el fin deseado, éste pasa a formar parte de aquellas condiciones que a su vez constituirán los medios para obtener algún otro fin. En este sentido, los medios y los fines forman parte de un continuo.

La formación de propósitos, nos dice este pensador pragmatista, es una operación compleja. Supone: *a)* la observación de las condiciones existenciales; *b)* el conocimiento de lo que ha ocurrido en situaciones similares en el pasado, conocimiento que se obtiene en parte por el recuerdo y en parte por la información que proveen aquellos que han tenido otras experiencias o experiencias más amplias, y *c)* el juicio que ponga en relación lo que se observa y lo que se recuerda para entender lo que significan. Un propósito difiere de un impulso y deseo originales porque un propósito o fin en perspectiva transforman el impulso y deseo originales en un plan y en un método de acción basados en la previsión de las consecuencias de actuar en ciertos contextos existenciales.²²

El deseo de algo puede ser muy intenso tanto como para pasar por alto la estimación de las consecuencias que seguirán a la acción realizada. Estos casos, afirma Dewey, no constituyen un modelo para la educación. “El problema educativo crucial es el de procurar que la acción inmediata del deseo sea pospuesta hasta que hayan intervenido la observación y el juicio”.²³ La libertad no es la realización inmediata de los impulsos y deseos, esto en realidad sería confundir impulsos y deseos con el propósito. El propósito o fin en perspectiva viene a la existencia hasta que tiene lugar una previsión de las consecuencias de poner en práctica el impulso y el deseo, y dicha previsión es imposible sin los tres elementos mencionados: observación, información y juicio.²⁴

²¹ *Ibid.*, p. 545.

²² J. Dewey, *Experiencia y educación*, pp. 106-107.

²³ *Ibid.*, p. 107.

²⁴ *Idem.*

La libertad sobreviene no sólo por el autodomínio del sujeto y el ejercicio de su inteligencia, también en el proceso en el que sus fines en perspectiva los plantea y los define en relación con sus condiciones de existencia, no las de otros, y de acuerdo con sus presupuestos, esto es, a partir del marco conceptual en relación con el cual se ha constituido en el sujeto que es.

Así, los sujetos están en posibilidad de ejercer su libertad cuando el propósito o fin en perspectiva se precisa en relación con las condiciones de existencia pertinentes, es decir, con base en lo que *de hecho* ya está ocurriendo, considerando los recursos, dificultades y carencias de la situación.²⁵ Es común que las propuestas pedagógicas y morales violen con frecuencia este principio, suponen fines que se hallan fuera de nuestras prácticas sociales, y en este sentido, se trata de fines ajenos al marco conceptual desde el cual estructuramos nuestro mundo. Cuando ocurre esto las condiciones de existencia están desligadas, separadas del fin a alcanzar, de modo que no hay medios que puedan conducir al fin que se tiene contemplado y de ahí que las normas morales y pedagógicas sean un ejemplo de que tienen que ser impuestos; su cumplimiento, lejos de ser vinculante desde las prácticas sociales adecuadas, se exige autoritariamente.

Un fin establecido externamente al proceso de la acción es siempre rígido, nos dice Dewey, siendo impuesto desde fuera, no se puede suponer que posea una relación activa con las condiciones concretas de la situación, se considera como un fin fijo. El fracaso que produce su falta de adaptación se atribuye simplemente a las malas condiciones existentes, no al hecho de que el fin no sea razonable en tales circunstancias. El valor de un fin legítimo por el contrario, se halla en el hecho de que podemos emplearlo para cambiar las condiciones.²⁶

Un buen fin contempla el estado actual de la experiencia de los sujetos y, a partir de un plan provisional de tratamiento, tiene el plan constantemente a la vista y lo modifica cuando las condiciones lo exigen. El fin no es ajeno a unas condiciones existentes, a un marco conceptual. El fin es experimental, una hipótesis, y de aquí que se desarrolle constantemente según se prueba en la acción.²⁷

Si un fin que se tiene contemplado se considera fijo, queda fuera del alcance de una revisión e investigación que tenga en cuenta las condiciones efectivas y necesidades que viven los hombres y mujeres en un momento histórico en particular. Por el contrario, si a un fin se le considera como hipótesis, como guía falible, es posible revisarlo y redefinirlo según el contexto específico. En tanto los fines no están dados independientemente de los deseos, valores y

²⁵ J. Dewey, *Democracia y educación*, p. 95.

²⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁷ *Idem.*

necesidades de los sujetos, los medios para conseguir esos fines están vinculados al contexto en que viven dichos sujetos.

Conviene recordar que no hay fines en sí mismos, y que, por ejemplo, la educación como tal no tiene fines, sólo los sujetos pueden formular fines; personas como los padres, los maestros, los alumnos, los políticos, entre otros, se plantean fines en perspectiva teniendo en cuenta un contexto, necesidades, valores, deseos y capacidades de quienes se educan.²⁸

No olvidemos por ejemplo, lo que nos explica William James respecto a la noción de abstracción. Para James, pensar en una abstracción significa colocarla detrás de nuestra vida finita de la misma manera que colocamos la palabra *invierno* detrás del tiempo frío que hace en una noche o en un día concreto. El concepto de *invierno* subsume diversas experiencias concretas que tenemos en relación con días con un clima muy parecido y con características similares. *Invierno*, nos dice James, sólo es el nombre para una serie de días que generalmente encontramos caracterizados por un tiempo frío.²⁹ Por supuesto, no es que James esté diciendo que la abstracción garantiza que todos los días durante lo que llamamos invierno necesariamente coincidan con temperaturas bajas, pues a decir verdad la palabra *invierno* no garantiza que se mantengan el tiempo frío, nuestro termómetro de mañana podría marcar una temperatura primaveral. Pero la palabra es útil, elimina ciertas probabilidades y establece otras, es un resumen de cosas que se esperan. Da nombre a una parte de los hábitos de la naturaleza y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido, abstraído, de la experiencia, una realidad conceptual de la que debemos tomar nota y que nos reenvía a realidades sensibles.³⁰ Las abstracciones son experiencia pasada acreditada, nos dice James, no son fines en sí mismos ni entidades externas, ajenas a nuestra experiencia.

El error de creer que hay fines en sí mismos que deben ser de obligado cumplimiento para quienes viven en diferentes condiciones existentes genera que esos fines sean impuestos, por ejemplo, por las autoridades a los maestros y, a su vez, los maestros los impongan a los alumnos, de modo que los estudiantes reciben los fines que tendrán en perspectiva a través de una doble o triple imposición externa; surge entonces en ellos la confusión entre los fines que emergen de su propia experiencia, a partir de sus propias prácticas sociales, y aquello a lo que se les enseña a someterse.³¹

El ejemplo que pone Dewey en su libro *Teoría de la valoración* citando el ensayo de Charles Lamb sobre los orígenes de la carne de cerdo asada, ilustra

²⁸ *Ibid.*, pp. 97-98.

²⁹ William James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid, Alianza, 2000, p. 210.

³⁰ *Idem.*

³¹ J. Dewey, *Democracia y educación*, p. 99.

el absurdo que supone la idea de considerar cualquier 'fin' aislado de los medios por los que se ha de alcanzar y su propia función ulterior como medio.

La historia cuenta que por primera vez se disfrutó de la carne de cerdo asada cuando una casa donde se guardaban cerdos se quemó accidentalmente. Buscando entre las ruinas, los dueños tocaron a los cerdos que se habían asado en el incendio y se chamuscaron los dedos. Al llevarse instintivamente los dedos a la boca para refrescarlos, experimentaron un sabor nuevo. Y, como el sabor les gustó, a partir de entonces construían casas, encerraban cerdos en ellas y les prendían fuego.³²

Dewey continúa: si los fines contemplados son lo que son por completo aparte de los medios, y tienen su valor independientemente de cualquier valoración de los medios, no hay nada de absurdo en el procedimiento descrito; pues el fin alcanzado, el hecho como tal en este relato, es comer carne de cerdo asada y ése era exactamente el fin deseado. Sólo cuando el fin alcanzado se estima en términos de los medios empleados —construir casas y quemarlas en comparación con otros medios disponibles por los cuales también se podía alcanzar el fin de comer carne de cerdo asada— hay algo de absurdo o disparatado en el método utilizado.³³

Con este ejemplo basado en la historia de Lamb, se muestra que no se puede hablar de fines en sí mismos, una idea como ésta significaría que los fines valen y existen por sí mismos independientemente de las necesidades y prácticas sociales de los sujetos y al margen de los medios para alcanzarlos. La máxima de 'el fin justifica los medios', estrechamente ligada a la idea de fines en sí, muestra cómo se trata de una afirmación en cualquier caso contradictoria porque ¿cómo podríamos alcanzar un mismo fin desde cualquier camino, desde cualquier contexto, cualquier deseo, cualquier necesidad o capacidad?

Ahora bien, ¿cuál es la relevancia de investigar, de llevar a cabo un ejercicio de observación y de juicio en relación con los fines planteados y las condiciones existentes que permitirán realizarlos? Los fines que se pongan en perspectiva tendrán una función hipotética y como hipótesis deben ser formulados en correlación estricta con unas condiciones existenciales efectivas desde las cuales puedan planearse y alcanzarse. Esto significa que la evaluación que se haga de los fines será también una evaluación de las condiciones existentes desde las que podrían alcanzarse. La relevancia de la investigación es que tanto los medios como los fines son constitutivos de las condiciones de existencia;

³² J. Dewey, *Teoría de la valoración*, pp. 99-100.

³³ *Ibid.*, p. 100.

tales fines una vez ejecutados se convierten a su vez en los medios para nuevos fines en perspectiva.³⁴

La observación de los resultados obtenidos, de las consecuencias efectivas en su coincidencia y diferencia con los fines previstos o contemplados, proporciona las condiciones mediante las cuales los deseos e intereses y las valoraciones maduran y se ponen a prueba.³⁵

Los deseos son los resortes impulsores de la acción. En el ámbito educativo, la existencia de impulsos y deseos no es un objetivo final. Es una oportunidad y exigencia para la formación de un plan que sólo puede formarse por el estudio de las condiciones existentes.³⁶

La libertad se halla en las operaciones de observación inteligente y juicio por las que se desarrolla un propósito, la guía dada, por ejemplo, por el maestro para el ejercicio de la inteligencia del alumno es una ayuda para la libertad, no una restricción de ella.³⁷ En este sentido, Dewey está pensando en una acción de reconstrucción social, en un plan cooperativo que se desarrolle mediante las contribuciones de la experiencia de todos los actores involucrados, en este caso, en el proceso de aprender, de ser educados.³⁸

Conclusiones

En este trabajo hemos sostenido como idea principal el hecho de que no es posible el conocimiento ni justificación alguna al margen de algún contexto existencial. La idea de educación la hemos expuesto en un sentido amplio que implica dirigir a las generaciones más jóvenes de una sociedad enseñándoles a repensar sus experiencias y aprendizajes de manera reflexiva, como hipótesis que lejos de ser definitivas e inevitables, están en un proceso de investigación. En este sentido, la educación está fuertemente ligada a la democracia y a la libertad.

Hemos expuesto la postura onto-epistemológica de la construcción de mundos para mostrar, desde esta perspectiva, que de haber un mundo ya estructurado al que fuera posible conocer de manera completa a partir de proposiciones que se correspondieran acertadamente con los hechos y objetos predeterminados, sería imposible hablar de una noción de libertad positiva para los sujetos cognoscentes, en todo caso esta noción tendría que ser entendida como una restricción impuesta por un mundo ya dado en el que las prácticas sociales de los sujetos no intervienen.

³⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

³⁵ *Ibid.*, p. 78.

³⁶ J. Dewey, *Experiencia y educación*, p. 108.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 109.

Por otro lado, la idea de realidad como restricción sigue siendo bien acogida por el llamado realismo interno de Putnam, por pragmatistas como Dewey y James y por el pluralismo onto-epistemológico expuesto, sin embargo, un aspecto valioso de considerar la libertad como positiva, es que la justificación de nuestras creencias no tiene por qué necesariamente ser coherente con las creencias que la anteceden. Desde la postura epistemológica defendida, afirmamos que dado que sólo contamos con nuestras justificaciones y no hay manera de que podamos acceder a la verdad o a la realidad al margen de ellas, la formulación de nuestras hipótesis y el ponerlas a prueba no debería tener como fin comprobar una verdad o restricción de la realidad, sino más bien mostrar que se trata de una hipótesis que comprueba ser útil, acertada, que funciona, en unas condiciones de existencia actuales. Esta posición respecto a la idea de libertad nos permite dejar de preocuparnos por la verdad o la realidad, y en su lugar, imaginar alternativas diferentes a nuestras justificaciones y a nuestras creencias; en la práctica se verá si son acertadas o se refutan.

Así pues, el educar con libertad implica, por un lado, el poder plantear y reflexionar sobre nuestros fines en relación con nuestras condiciones de existencia particulares sin imposiciones de otros sujetos, de sus valores ni valoraciones. Por el otro lado, el educar desde el ejercicio de la libertad también implica que podamos imaginar otras respuestas, otras proposiciones, otras posturas que de momento no se consideran, significa que podamos ser flexibles y autocreadores para que el mundo que vayamos construyendo sea un mundo en el que nosotros y las generaciones siguientes tengamos la oportunidad de vivir con más variedad, libertad y equidad.

Ciencia, acción y articulación social: una mirada desde John Dewey¹

José Ramón Orrantía Cavazos

Coltán. Un semiconductor utilizado en la mayor parte de los dispositivos tecnológicos modernos por tener poco carácter covalente, por lo cual permite controlar la cantidad de electricidad que se puede transmitir —flujo eléctrico— y que en informática se traduce en los pulsos binarios de 0 y 1 (lenguaje con el que funcionan todos los dispositivos tecnológicos). Para extraer el mineral, cientos de niños trabajan diariamente en el Congo en condiciones cercanas a la esclavitud, peligrosas e insalubres. Las minas de coltán son operadas por grupos paramilitares, y los pocos escrupulos de los fabricantes de teléfonos, computadoras, consolas de videojuegos y demás —quienes buscan adquirir el mineral al precio más bajo posible (el coltán australiano está “libre de conflicto”, pero es más caro)— promueven la reproducción de las condiciones de opresión y violencia: labor infantil, violación multitudinaria de mujeres, desmembramientos, guerrilla y fortalecimiento de milicias y carteles de droga (en Colombia); contaminación del agua y destrucción de bosques, riesgos de enfermedades crónicas y muerte por intoxicación, explotación indiscriminada de los recursos naturales de países en desarrollo —lo que deja a estas naciones permanentemente pobres y sin plan definido de reinversión de la riqueza generada.

Por su contraste, salta a la vista el impresionante control que hemos logrado adquirir sobre fenómenos como la movilidad de los electrones y la diferencia de cargas en los núcleos de los átomos de cada elemento (el coltán es un compuesto de columbita y tantalita); y el casi nulo control de las consecuencias de los procesos de fabricación y comercialización de los dispositivos tecnológicos que usamos día con día. Podríamos pensar que es por la gran diferencia entre ambos tipos de problema, siendo que el primero es un problema de las

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

ciencias llamadas duras, relacionado con regularidades naturales de entidades materiales; mientras que el segundo, de las llamadas ciencias sociales, en las que si bien intervienen entidades naturales y aspectos técnicos, éstos interactúan con comportamientos humanos que, por su complejidad, son difíciles de reducir a regularidades calculables.

No es así para John Dewey, para quien —sin pretender reducir los métodos u objetos de estudio de las ciencias sociales a los de las naturales— la separación artificialmente introducida entre hombre y naturaleza puede ser un factor inmovilizador.² Para el filósofo estadounidense, los problemas del conocimiento no pueden limitarse a cuestiones de orden teórico, sino que tienen un carácter práctico, por lo que no podemos mantener más la separación entre conocer y hacer. La inteligencia es vista como intervención práctica en un entorno, por lo que se prioriza la acción y se resalta el carácter práctico de la realidad.³

Así, en este artículo relacionaremos la teoría de la ciencia de John Dewey —según la cual en el seno de la actividad científica se ha efectuado una dañina escisión entre la adquisición de conocimiento y el quehacer o la práctica científica— y su propuesta democrática sobre la creación de públicos capaces de poner coto a las consecuencias resultantes de transacciones entre agentes sociales. Para ello, utilizaremos, por una parte, su noción de instrumento como aquello que permite efectuar relaciones y reconstruir aspectos de la realidad que no están dados en ella de antemano, y, por otra, la iluminadora distinción que junto con Bentley hace entre *interacción* y *transacción*, la cual arrojará luz sobre el tipo de métodos que podríamos utilizar para comprender el entramado complejo de los fenómenos sociales y, de esta manera, proyectar alguna forma de control social a través de la creación de públicos y asociaciones comunitarias.

De lo empírico a lo experimental

La ciencia moderna adquiere prestigio por una especie de doble proceso: por tradición y por rompimiento:

1. Por tradición, en tanto continúa una tendencia de corte racionalista que concibe al pensamiento como actividad intelectual que, aunque puede

² Cf. John Dewey, *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Morata, 2004, pp. 150-151.

³ Cf. J. Dewey, “El arte de la aceptación y el arte de dominio”, en *La busca de la certeza*. México, FCE, 1952, pp. 68-70; J. Miguel Esteban, “La ciencia como tecnología en John Dewey”, en *Diánoia*, año XIV, 1999, núm. 45, p. 140.

tener manifestaciones externas, es independiente de y tiene supremacía sobre la acción. La ciencia, desde esta perspectiva, se encarga del conocimiento de objetos racionales, inmutables y superiores, es decir, de una realidad *antecedente* fija e independiente de los asuntos prácticos contingentes y del acto mismo de conocer. Es una epistemología del espectador.⁴

2. En contraste, el proceso de rompimiento significa que se sustituye una concepción del conocimiento “por naturaleza” —*observación natural* u observar las cosas “tal como son” natural y originariamente— por otra del conocimiento “por arte”, en el sentido de perfeccionamiento técnico de los métodos y formas de investigación y dominio de cosas mutables, de órdenes de cambio. En otras palabras, un paso del conocimiento empírico como observación pasiva de la naturaleza al conocimiento experimental, en el cual los hechos son *producidos o deliberadamente* llevados a cabo de acuerdo con una hipótesis. Las situaciones empíricas a ser observadas son construidas a través de dispositivos, instrumentos y aparatos que intentan producir determinadas consecuencias relevantes y efectivas de acuerdo con una idea o plan. La superación de la *observación natural* a través de la *construcción* experimental y tecnológica de lo observado equivale a la superación de la dicotomía entre hacer y conocer.⁵

Este doble origen del prestigio de la ciencia moderna, sin embargo, crea una tensión incommensurable y que se tiene que resolver en uno u otro sentido. Para Dewey, es necesario superar la noción del conocimiento (científico) como *theorein*: contemplación de realidades fijas dadas de antemano, ciencia desinteresada (el conocimiento por el conocimiento mismo) que lleva implícita la supremacía del conocimiento contemplativo sobre su aplicación instrumental, práctica, y por ello mismo su desvinculación.⁶

Desde la perspectiva del estadounidense, es la segunda tendencia la que tiende a prevalecer sobre la primera, y gran parte de su proyecto filosófico está enfocado al estudio de esta oposición. De acuerdo con él, los datos no proporcionan información neutral y final sobre el fenómeno observado, sino que son medios, indicaciones, signos, pruebas o claves que pueden ser interpretados y manipulados. La ciencia moderna significa la posibilidad práctica de producir o evitar un cambio en el mundo a través de la acción deliberada,

⁴ Cf. J. Dewey, “The quest for certainty”, en Susan Haak, ed., *Pragmatism Old and New*. Nueva York, Prometheus Books, pp. 382-384.

⁵ Cf. J. Dewey, “By nature and by art”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 41, núm. 11, mayo, 1944, pp. 282-286; J. Dewey, “El arte de la aceptación y el arte de dominio”, en *op. cit.*, pp. 75-78.

⁶ Cf. J. M. Esteban, *op. cit.*, p. 140.

mediante un instrumento de investigación.⁷ En consonancia con lo anterior, Dewey concibe a la tecnología no como aplicación de la ciencia, sino que la ciencia es para él un modo de la tecnología en tanto es a través del instrumento que se reorganiza la experiencia.

El instrumentalismo de John Dewey

Dewey critica y abandona una concepción de la verdad como referencia a una realidad antecedente⁸ para abrazar la de una verdad condicionada: toda proposición es una hipótesis acerca de algún estado de cosas, lo cual implica dudar sobre su verdad y significa que se requieren actividades de investigación para ponerla a prueba. Los significados de las proposiciones no se agotan en su referencia al pasado. Más bien, las proposiciones tenidas por seguras sólo son resúmenes de investigaciones y pruebas previas que refieren a posibles consecuencias proyectadas, quedando así sujetas a revisión e investigaciones futuras para probar su afirmación.⁹

Si la inteligencia tiene un carácter práctico en tanto es la posibilidad de intervenir en un entorno, de actuar con fines-a-la-venta temporalmente especificables, el instrumento jugará para Dewey un papel insoslayable, en tanto reorganiza la experiencia y permite una transformación controlada o dirigida de una situación. El instrumento, de esta manera, permite efectuar relaciones que no estaban realizadas anteriormente en la existencia.¹⁰

Entendamos el instrumento de manera amplia y no sólo como artefacto: cualquier herramienta que nos permita realizar una transformación controlada de la experiencia, desde los dispositivos físicos, pasando por las herramientas lingüísticas y simbólicas, instrumentos pedagógicos y la misma teoría científica. Una idea, teoría, hipótesis o cualquier otro instrumento implica una intención de producir una diferencia en las cosas, y podemos decir que conocemos cuando la idea produce la diferencia correcta, es decir, la diferencia proyectada que satisface las necesidades y posibilidades por las cuales uno ha sido llamado a hacer algo.¹¹ Entonces, la realidad siempre es una *realidad-por-conocer*, “[...]”

⁷ Cf. J. Dewey, “By nature and by art”, en *op. cit.*, pp. 86-87; J. M. Esteban, *op. cit.*, p. 143.

⁸ “[...] un enunciado es verdadero si establece las cosas como ‘en realidad son’, pero, ¿cómo son ellas ‘en realidad?’”; “La dificultad concerniente a lo ‘verdadero’ de la proposición es sólo traspasada a lo ‘real’ de la cosa” (J. Dewey, “Truth and consequences”, en S. Haak, ed., *op. cit.*, pp. 342-343).

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 346-347.

¹⁰ Cf. J. M. Esteban, *op. cit.*, p. 153.

¹¹ Cf. J. Dewey, “El carácter práctico de la realidad”, en *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 159-161.

una realidad que sea el objeto adecuado del conocimiento, es una realidad de usos-y-no-usos [...]”;¹² es decir, la realidad cobra forma en y por medio del operar activo del conocer, y una realidad que no tenga implicaciones en el usar, en el actuar, que no tenga de alguna manera un carácter performativo, es indiferente epistémica y moralmente (pues los juicios epistémicos y morales versan sobre consecuencias proyectadas).

El carácter práctico de la realidad

Lo anterior podría significar que la pretendida neutralidad epistémica y moral de la ciencia es puesta en duda, lo cual —queremos sostener— no significa devaluarla ni mucho menos. El hecho de que las afirmaciones científicas se inscriban dentro de un marco que limite su alcance epistémico no las hace menos racionales. Tampoco la posibilidad de juzgar moralmente los conocimientos científicos —en tanto relacionados sistémicamente con valores, creencias, prácticas, etcétera— implica que la ciencia se conciba como pastoral. Las concepciones puristas, de carácter positivista, reproducen una imagen de la ciencia como desvinculada tanto de la aplicación técnica de ésta como de los fines prácticos en los que la ciencia es utilizada, y por lo mismo como desvinculada de sus consecuencias.

Tal proceder —característico de la ciencia entendida como *theorein*—, por el contrario, podría ser considerado como una irresponsabilidad teórica y práctica: teórica en tanto que los diferentes factores que intervienen en el proceso de formación de una teoría son desvalorizados como irrelevantes; práctica en tanto que la falta de reconocimiento de los intereses detrás de la práctica científica, los valores intrínsecos a ella, los alcances de su aplicación, por mencionar algunas cosas, significa impotencia para prever y por tanto controlar las consecuencias de la ciencia y su aplicación técnica en los ámbitos laborales, ecológicos, económicos, políticos y sociales.

En contraste, y como ya mencionamos, para el pragmatismo instrumentalista de John Dewey el conocimiento puede entenderse como acción que participa activamente para que un cambio tenga lugar de la forma requerida: *conocer es hacer*. De acuerdo con esto, para Dewey una idea es práctica en el sentido de ser intenciones o programas de trabajo, indicaciones de cómo la “realidad” podría ser modificada, (re)construida de forma que se ajuste a lo que la idea pretende. Así, lo que llamaríamos “verdad” no sería deseable en sí, sino porque conduce a consecuencias deseables o “buenas”. En este sentido, una idea será considerada “buena” o deseable si produce las consecuencias

¹² *Ibid.*, p. 162.

proyectadas de acuerdo a una plan o programa de trabajo, y es en relación a éste que se podrá juzgar en qué consiste la deseabilidad o “bondad” de las ideas: en ser eficaces, económicamente rentables, satisfacer determinados criterios morales, mostrarse útiles, provechosas o beneficiosas en situaciones específicas y en general en realizar o actualizar las posibilidades proyectadas más bien que las no previstas o las que parecen refutar la idea misma. Lo que nos interesa dejar claro es que, para Dewey, no se pueden definir de antemano estos criterios, pues no hay realidad antecedente a la que refieran indefectiblemente.

En otras palabras, es la importancia práctica de las ideas la que les confiere un valor. Una idea será “verdadera” si funciona, si nos conduce a lo que proyecta o intenta decir.¹³ Y de acuerdo con esto, el sentido de una proposición no es preguntarse si refleja la verdad, sino preguntarse “¿Qué significaría creerlas? ¿Qué sucedería si lo hiciese? ¿A qué me comprometería?”,¹⁴ lo cual parece más una decisión sobre qué hacer que una cuestión de la exactitud de la representación. La “verdad”, entonces, no es fija, estática ni dada de antemano, sino construida, dinámica y práctica,¹⁵ y el buen juicio consiste en adaptar la herramienta adecuada al problema, en elegir los recursos dependiendo de la tarea, para provocar los cambios o consecuencias requeridos en el medio y efectuar los ajustes y adaptaciones pertinentes.¹⁶

Interacción *vs.* transacción

¿Cómo podemos, entonces, juzgar y poner a prueba las ideas en tanto que hipótesis de trabajo? Por sus consecuencias, las cuales no pueden ser reducidas a aquellas de carácter epistémico: el que una consecuencia sea “buena” —en el sentido expuesto— significa que es de hecho producida por la operación de esa idea. Reducir el control de las consecuencias o diferencias a lo epistémico sería no reconocer los efectos prácticos de las ideas y, en ese sentido, carecer de controles para sus efectos perniciosos o simplemente no deseables.¹⁷ Y este

¹³ Cf. J. Dewey, “Qué entiende el pragmatismo por ‘práctico’”, en *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, p. 82.

¹⁴ Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, pp. 244-245.

¹⁵ Cf. J. Dewey, “Qué entiende el pragmatismo por ‘práctico’”, en *op. cit.*, pp. 85-86. En sus trabajos tardíos, Dewey abandona la noción de *verdad* para adoptar la de *asertibilidad garantizada*.

¹⁶ Cf. J. Dewey, “El carácter práctico de la realidad”, en *op. cit.*, pp. 161-162.

¹⁷ Ian Hacking señala la similitud de la postura de Dewey con el constructivismo social de la ciencia (cf. J. M. Esteban, *op. cit.*, p. 138). Ahora, una de las características del constructivismo es: “El tratamiento del conocimiento científico como construcción social implica que no hay nada epistemológicamente especial acerca de la naturaleza del

mismo tipo de control de los efectos, piensa el pragmatista, puede ser aplicado a las consecuencias resultantes de transacciones sociales.

Antes de abordar la manera en que Dewey piensa que se puede abordar el tratamiento de las consecuencias deseables y no deseables de las relaciones sociales, veamos qué entiende por interacción y transacción y cuál es la diferencia entre ellas:

En primer lugar, la interacción es la investigación de las conexiones entre entidades bien definidas dentro de sistemas cerrados, y el resultado de la acción y reacción de estos objetos unos sobre otros. En contraste, la transacción es la investigación de un evento en la totalidad de sus conexiones sistémicas y la descripción del comportamiento de los elementos del sistema en tanto aspectos o fases de la acción.

En cuanto a los supuestos ontológicos, en la interacción las entidades —entendidas como partículas o átomos independientes— son formas de existencia separadas que inter-actúan mecánicamente. Ontológicamente, son en sí omitidas del proceso de interacción, si no es como accionando y reaccionando con otras entidades de forma mecánica. Los diferentes inter-actores ya son entidades completas previamente a su acción, son *hechos* o cosas que entran en interacción. El conocimiento de estas cosas es independiente del conocimiento de su accionar. En cambio, en la transacción no hay atribución a elementos, entidades, realidades o esencias independientes o separables del proceso mismo de accionar. Las diferentes entidades actuando unas sobre otras no pueden ser entendidas previa o independientemente de este actuar. Ontológicamente, ningún constituyente del sistema puede ser adecuadamente considerado como un *hecho* independientemente de la presencia y acción de los otros: las cosas *son en acción* y, en ese sentido, no hay distinción posible entre cosas y acciones ni entre conocer y hacer, no hay actores que actúan, sino acciones o *accionares*.

Respecto a los marcos de referencia, en la interacción el marco en que actúan las entidades es formal, absoluto y fijo; está exento o más allá del proceso mismo de interacción, es independiente y antecedente a éste y es condición de posibilidad del inter-accionar de las entidades. En la transacción, no existe un marco absoluto y fijo dentro del cual actúen las entidades. Las de-

conocimiento científico: es únicamente uno en una serie de culturas de conocimiento” (Trevor J. Pinch y Wiebe E. Bijker, “The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other”, en Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes y Trevor J. Pinch, eds., *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge, MIT, 1993, p. 19. Mi traducción). Y si bien en Dewey podemos encontrar una postura similar, a través de afirmaciones de tipo falibilista, también es cierto que la evaluación de la mayor o menor adecuación de los conocimientos al contexto social específico dependería de máximas pragmáticas.

finiciones y descripciones de marcos y entidades están siendo constantemente re-determinadas o re-consideradas por las mismas relaciones de trans-acción.

En cuanto a los supuestos ontológicos, en la interacción el conocimiento consiste en *seccionar* aspectos de la realidad para modelarlos en sistemas cerrados, de forma que se puedan seleccionar y controlar las variables y los elementos dentro del sistema. Es el método de simplificación característico del proceder de la ciencia moderna. En la transacción, por el contrario, el conocimiento requiere la aceptación del sistema común de trans-acción. Aquí se revela la influencia hegeliana sobre Dewey, de forma que la realidad no puede ser entendida de manera sustancial, sino como realidad relacional: no hay realidad sustancial antecedente, sino que las relaciones tejen el entramado mismo de la realidad, y conocer las cosas es conocer el entramado en tanto red de trans-acciones.

Dewey da un ejemplo paradigmático de cada uno estos sistemas: el sistema newtoniano como ejemplo paradigmático de sistema de interacción, en el cual partículas o cuerpos independientes interactúan mecánicamente en un sistema cerrado en el cual el tiempo y el espacio son el marco de referencia fijo y absoluto. En cuanto a sistema de transacción o transaccional, Dewey refiere como paradigma el tratamiento relativista que Einstein hace del tiempo y el espacio (que no quedan inalterados en el proceso mismo de accionar).¹⁸

Por último, en el campo político las teorías de corte individualista entrarían dentro de la clasificación interaccional, pues los individuos atomizados (con los intereses que los motivan) existen previa e independientemente de la interacción, y su interactuar consiste en la interferencia que ejercen unos sobre otros al perseguir sus intereses.¹⁹ Desde una perspectiva trans-accional, de manera muy diferente, dentro del campo político no tiene sentido hablar de individuos que establecen relaciones, sino que, inversamente, las relaciones con los otros son condición de posibilidad de realizar una re-construcción de la experiencia común desde la cual se pueda dar cuenta del sentido de individualidad.²⁰

Como podemos ver en esta exposición, ambos modelos son instrumentos que permiten ordenar, (re)construir o modificar la “realidad”, y ninguno carece

¹⁸ Podríamos pensar que esta es una mala interpretación de la teoría general de la relatividad de Einstein, debido a que en ella sí encontramos un elemento cuya invariabilidad es condición para que pueda formularse la relatividad del tiempo y el espacio: la constante de la velocidad de la luz.

¹⁹ No nos parece casual que el modelo individualista atomista de Hobbes surja a la par de las teorías mecanicistas del cosmos, siendo ella misma una explicación mecanicista de la constitución del Estado.

²⁰ Cf. John Dewey y Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known*. Boston, Praeger, 1976, pp. 133-140.

de ventajas y desventajas. Dewey piensa que podemos utilizar procedimientos (instrumentos) interaccionales o transaccionales en la investigación de distintas áreas o de una sola disciplina, dependiendo el enfoque. Por ejemplo:

Los organismos no viven sin aire y agua, ni sin ingestión y radiación. Ellos viven, más bien, tanto de procesos más allá y ‘a través’ de sus pieles como de procesos ‘dentro’ de sus pieles. Podríamos tanto estudiar un organismo en completo aislamiento de su medioambiente como podríamos intentar estudiar un reloj de pared eléctrico sin prestar atención a su cable de electricidad.²¹

Este corte en el campo de estudio delimitaría una investigación interaccional. O podemos pasar a un tratamiento transaccional, a un estudio del organismo como un todo, dependiendo de qué sea más productivo.

Sin embargo, si trabajamos con procesos comunicativos, piensa Dewey, debemos trabajar de forma diferente que con procesos físicos y fisiológicos: para entender lo que ocurre, debemos emprender una inspección transaccional, por lo que no nos servirán las “entidades” o partículas aisladas, sino que deberemos pensarlas en relación con actores o usuarios en acción. Es decir, requerimos el enfoque transaccional. Lo cual no significa que, de ser necesario, no podamos aislar una porción de una investigación transaccional, de forma que tengamos descripciones y reportes *parciales y provisionales*.²² Y en este sentido, es necesario tomar la precaución de que, al estudiar un fenómeno *interaccionalmente*, no perdamos de vista su propio carácter modélico –de constructo– de la investigación, pues de otra forma podríamos hipostasiar las descripciones como esencias o entidades independientes, como realidades antecedentes, poblando así el mundo de fantasías.²³

De acuerdo con lo anterior, Dewey apuesta por un modelo transaccional al hacer análisis de relaciones entre actores sociales, para lo que recurre a una distinción más: aquella entre asociación y comunidad.

De la asociación a la comunidad: eclipse vs. articulación de públicos

Los actos humanos tienen consecuencias, y el análisis del alcance de éstas requeriría un enfoque transaccional. Esto es así por la condición misma de

²¹ *Ibid.*, p. 139.

²² *Ibid.*, p. 142.

²³ El mismo *modelo* atómico que nos ha permitido ejercer un control tan impresionante sobre la acción de partículas subatómicas y las cargas de los núcleos –que tomamos como ejemplo– es interaccional y, por ello mismo, provisional y parcial. No *conocemos*

los actores sociales, que no se encuentran nunca aislados y cuyas acciones no pueden, por tanto, ser entendidas con independencia del contexto social o del entramado de relaciones en que se producen. Así, el punto de partida de Dewey son las consecuencias transaccionales (voluntarias o involuntarias) que los actos humanos tienen en los demás.²⁴ Cuando éstas afectan sólo a las personas directamente implicadas en una transacción, podemos decir que son de carácter privado; pero cuando las consecuencias de la transacción afectan a personas distintas de las *inmediatamente* implicadas, podemos decir que un público se ha formado, si bien no necesariamente se ha articulado.²⁵

Un público puede estar eclipsado o inarticulado por diversas razones: porque la atribución de poderes a los representantes se ha hecho por razones ajenas a consideraciones políticas (raza, clase, edad, género, etcétera) para perpetuar intereses dinásticos, de clase o de grupo;²⁶ por reducción de la actividad política del individuo a la elección entre candidatos, alejando al público de la maquinaria política de forma tan dramática que no pueda siquiera ver los órganos a través de los que se supone intervenga en la acción política y el gobierno; por la especialización política que tiende a tornar los asuntos gubernamentales en asuntos técnicamente complicados que sólo los expertos pueden entender a cabalidad y, por lo mismo, dirigir. Todo lo anterior, obviamente, alimenta la indiferencia y la apatía, que a su vez reproducen la continuada inarticulación del público.²⁷

En contraste, en un público organizado políticamente los afectados forman un grupo, se articulan y exigen ser reconocidos y nombrados; eligen representantes que se ocupen de sus intereses específicos (legisladores, ejecutivos, jueces, etcétera) y se dan a sí mismos una organización política a través de

al átomo, sino que lo intentamos comprender *modelando* las órbitas de los electrones y su trayectoria probabilísticamente, así como los núcleos de protones y neutrones.

²⁴ Cf. J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, p. 63.

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 63-64. Como vemos, el enfoque transaccional es el más apto al tratarse de actos de influencia social, pues éstos involucran el aspecto de proceso comunicativo. Sin embargo, podemos recurrir al enfoque interaccional para analizar transacciones específicas, en sus consecuencias más inmediatas, de manera que adquiramos claridad sobre aspectos particulares de tal transacción. Esto es especialmente relevante en lo que hemos llamado “transacciones privadas”, en las que el trazado de un corte puede ser realizado más limpiamente; pero también podríamos hacerlo para simplificar y segmentar análisis de transacciones sumamente complejas.

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 98-99.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 121-123. Este diagnóstico coincide, curiosamente, con la evaluación que los “realistas políticos” hacen de la democracia elitista y con el estudio de Toqueville en *La democracia en América*. A su vez, es similar al diagnóstico de las democracias contemporáneas que realiza Bobbio en *El futuro de la democracia*. Pero en Dewey es punto de partida, a diferencia de los realistas políticos, para quienes parece más bien ser punto de llegada, desde el cual ya no hay a dónde más avanzar.

la cual se pretende regular las consecuencias de las acciones conjuntas de las personas en tanto que individuos o grupos:²⁸ “Un público potencial es capaz de organizarse sólo cuando se logran percibir las consecuencias indirectas, y cuando es posible proyectar instancias que controlen su acción efectiva”.²⁹

Ahora, para Dewey, la vida asociada no lleva automáticamente a la articulación de públicos. Una sociedad es, desde su perspectiva, simplemente la vida de grupos *asociados* por las relaciones resultantes de las consecuencias directas e indirectas de sus acciones, pero sin integrarse lo suficiente como para regularlas. En cambio, la vida en comunidad es

[...] una actividad conjunta cuyas consecuencias se juzguen buenas por todas las personas particulares que intervienen en ella, y donde la consecución de ese bien produzca un deseo firme y un esfuerzo decidido por conservarlo justamente como lo que es, como un bien compartido por todos.³⁰

Entonces, un público organizado, en la época actual, se constituiría como una comunidad en la que, además de existir la actividad asociada, que es física y orgánica, la vida comunitaria se sostendría consciente y emocionalmente, es decir, de manera moral.³¹

Ahora bien, las transacciones humanas tejen redes cada vez más complejas y con consecuencias de alcance cada vez mayor. Fenómeno curioso que, al tiempo que por su ubicuidad limita el actuar humano, escapa de su alcance por su intangibilidad. Los grupos humanos nos encontramos más relacionados, más interconectados que nunca, pues las consecuencias de los actos nos asocian a un nivel global. Pero no hemos pasado de ser una Gran Sociedad, cuando de lo que se trata es de convertirnos en una Gran Comunidad: “una sociedad en la que las consecuencias en expansión constante y complejamente ramificadas de las actividades asociadas se conozcan en el pleno sentido de esta palabra, de manera tal que surja un Público organizado y articulado”.³²

Conclusiones

El divorcio existente entre conocer y hacer se refleja por un lado en la separación entre ciencia pura y ciencia aplicada, y por el otro en la distinción

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 75.

²⁹ *Ibid.*, p. 127.

³⁰ *Ibid.*, p. 138.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 139.

³² *Ibid.*, p. 156

entre el mundo natural y el de las relaciones sociales y políticas. El resultante es una ciencia ajena, alejada de la conducción de los asuntos humanos, y una forma externa de aplicación técnica de la ciencia, es decir, aplicación *para* los intereses humanos —con fines pecuniarios y de acuerdo al interés de una clase poseedora y adquisitiva— y no *en* ellos.

Como vimos en la introducción con el caso del coltán, hemos logrado adquirir un enorme control sobre las energías físicas. El problema es que este control no ha sido acompañado por el correlativo control del impacto que sobre los asuntos humanos tienen estas energías —sobre lo ecológico, lo social, lo económico o lo político.³³ El conocimiento científico se convierte, así, en un “conocimiento dividido contra sí mismo”, el cual

[...] ha desempeñado su papel en la generación de la esclavitud de los hombres, las mujeres y los niños en fábricas donde se convierten en unas máquinas animadas que se ocupan de máquinas inanimadas. Ese conocimiento dividido también ha perpetuado sórdidos suburbios, unas carreras profesionales ansiosas y frustrantes, una miseria absoluta y una riqueza ostentosa, una explotación brutal de la naturaleza y del hombre en tiempos de paz, y unos gases explosivos y nocivos en tiempos de guerra. [...]. El medio instrumental se convierte en amo y actúa de manera fatal, como poseído de una voluntad propia, no porque tenga voluntad, sino porque el hombre no la tiene.³⁴

Según Dewey, esta falta de control no está relacionado con la naturaleza intrínseca de este tipo de problemas, sino con la organización económica y jurídica de la sociedad y la monopolización del conocimiento, a través de las cuales la actividad es regulada por unos cuantos, quienes lo utilizan para sus intereses privados de clase, derivando en una noción purista de la ciencia y en una mercantilista de la tecnología.³⁵

Así, si en realidad “[...] el mismo tipo de introducción deliberada de los cambios y su manipulación que tiene lugar en el laboratorio se produce también en la fábrica, en los ferrocarriles y en las plantas de energía”,³⁶ la renuncia al control de consecuencias técnicas perfectamente controlables sólo se explica por el carácter pecuniario de la aplicación técnica de la ciencia. Aunado a esto,

³³ Cf. *ibid.*, pp. 150-152.

³⁴ *Ibid.*, p. 152. Es necesario hacer notar que Dewey escribe *The Public and its Problems* en 1927, y su diagnóstico sigue siendo pertinente y acertado noventa años más tarde.

³⁵ Cf. J. Dewey, “By nature and by art”, en *op. cit.*, p. 286; J. Dewey, “El arte de la aceptación y el arte de dominio”, en *op. cit.*, pp. 69-73.

³⁶ J. Dewey, “El arte de la aceptación y el arte de dominio”, en *op. cit.*, p. 73.

la asociación forzada resultante de los procesos de producción, comercialización y de globalización económica y mundialización es todo menos sociable. La inarticulación de las asociaciones resultantes se presenta como obstáculo para la formación de públicos capaces de poner coto a las consecuencias de dichos procesos, es decir, para la formación de públicos organizados o comunidades.

Y poniendo punto final a este artículo con la imagen en la cabeza de la vida infernal de cientos de infantes dentro de una mina de coltán, cobra sentido el ideal deweyano de la Gran Comunidad como ideal regulador, como instrumento mediante el cual comenzar la introducción de cambios para la reordenación de la realidad.

*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 (experiencialista), 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.

*Experiencia, realidad y verdad en el pragmatismo. Entre William James y Henri Bergson*¹

Alberto Villalobos Manjarrez

Antipragmatista: ¡jamás! ¡No quiero saber nada de tus abominables sutilezas y sofismas! La verdad es la verdad, y nunca la degradaré identificándola con viles particulares pragmáticos como los que me propones.

William James, *El significado de la verdad*

Introducción

Si se desea definir la labor de la filosofía mediante la indagación o la búsqueda de la verdad, un problema con el que se encuentra esta tentativa consiste en que, después de todo, la constitución de la verdad depende de una serie de nociones previas como pueden ser los hechos, las cosas, la concordancia, la adecuación, la idea, el discurso o el lenguaje mismo; dependiendo de las características o las modalidades que estos conceptos adquieran, la verdad obtendrá su forma. Por consiguiente, es a través de tal problema que en este trabajo se interroga al pragmatismo de William James, y particularmente a su concepción de lo verdadero. Antes de plantear la pregunta por la verdad en esta filosofía, es preciso preguntarse por aquellas certidumbres que James considera como hechos, que están tanto dados como haciéndose, y que le permiten articular su singular noción de verdad. Estas certidumbres, a las que James accede vía la crítica del intelectualismo de origen bergsoniano, no son otras que determinadas concepciones de la experiencia y la realidad. Ambas mantienen entre sí una íntima correspondencia. De modo que no es azaroso que Henri Bergson, en su introducción a las obras de James, *Sobre el pragmatismo de William James. Verdad y realidad* (1911), considere necesario aclarar lo que el pragmatista entiende por experiencia y realidad, antes de dirigirse directamente hacia el problema de la verdad.

El concepto de devenir, como un flujo de sensaciones, percepciones, ideas y representaciones, pero también de hechos o sucesos, es lo que subyace tanto

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

a la realidad como a la experiencia en la filosofía de James. Por eso, la pregunta que puede servir de guía para el desarrollo de esta exposición es la siguiente: ¿cuál es la forma que debe adoptar la verdad, si la realidad y la experiencia son fundamentalmente un flujo, un devenir, donde no es posible asegurar la permanencia y la estabilidad de modo absoluto? Una respuesta a este cuestionamiento puede, entonces, esclarecer el concepto de verdad en el pragmatismo que fácilmente, incluso en los tiempos de James, ha invitado al malentendido.

La experiencia y el flujo de vida sensorial frente al intelectualismo

Como la filosofía radicalmente empirista que es el pragmatismo de James, antes de investigar la realidad o la idea de lo que puede entenderse como verdadero, hay que preguntar por la composición de aquello que somos en primer lugar. Habrá que dirigirse, en principio, hacia la experiencia. Ella es, según James, la vía de acceso directo a lo real; y es sólo mediante su actividad que pueden averiguarse las posibilidades de lo verdadero. El pragmatista invita a colocarse de modo directo, sin la mediación de un concepto de orden trascendental, en aquello que somos para así constatar que la experiencia es un flujo sensorial compuesto de relaciones que son principalmente de dos tipos: conjuntivas y disyuntivas. Estas relaciones son, a decir de James, la condición para plantear la existencia de categorías tales como tiempo, espacio, semejanza, diferencia o causa; se trata de categorías que ciertamente indican relaciones, tanto en la experiencia como en la realidad, pero a un nivel más bien conceptual. Sin embargo, todas ellas estarían basadas en lo que acontece en el flujo sensorial que es la experiencia.

El empirismo radical insiste en que entre ellas [las sensaciones] las conjunciones están dadas tan inmediatamente como las disyunciones, y que las relaciones, sean disyuntivas o conjuntivas, son, en su original condición sensible dada, tan efímeras y momentáneas (en palabras de Green) y tan “particulares” como lo son los términos. Más tarde, tanto los términos como las relaciones se universalizan al ser conceptualizados y nombrados. Pero toda la densidad, el carácter concreto y la individualidad de la experiencia existe en sus fases inmediatas y relativamente inencontradas, hacia cuya riqueza e inadecuación permanente de nuestras concepciones para corresponderle llama tan enfáticamente nuestra atención el profesor Bergson.²

² William James, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Trad. de Sebastián Puente. Buenos Aires, Cactus, 2009, pp. 175-176.

Es así como James indica que las relaciones conjuntivas y disyuntivas de la experiencia constituyen la condición misma para los conceptos que universalizan estas relaciones. No obstante, en la singularidad de la experiencia, la duración de estas relaciones está sujeta a una variación continua. Un problema presente en esta concepción de la experiencia, y que para James es el más importante de la filosofía,³ es la relación, la correspondencia o la total inadecuación, que mantiene lo múltiple con lo uno. Por consiguiente, las cuestiones que se plantean son: ¿cómo es que la experiencia puede ser *una* al mismo tiempo que está compuesta de *múltiples* estados sensoriales y perceptivos? y ¿cuál es la correspondencia que lo uno mantiene con lo múltiple en este caso?

Para responder, James nombra a la unicidad de la experiencia como la forma-todo de la misma (*all-form of experience*), mientras que a los múltiples estados sensoriales los llama formas-cada de la experiencia (*each-forms of experience*). Habría así una simultaneidad entre la unicidad y la multiplicidad en cuanto a que cada una constituye su propio otro de un modo absolutamente inmanente. Afirmar esta interpenetración entre lo uno y lo múltiple es un problema que desafía a los conceptos intelectualistas que mantienen una identidad total consigo mismos. Por eso es que James, haciendo suya la crítica al intelectualismo de Bergson, refiere que la verdadera forma de la realidad (*reality's true shape*) se encuentra en el flujo de la vida sensorial de la experiencia (*flux of the sensational life*). Sólo en este flujo, considerado de un modo inmediato, puede plantearse que los pulsos concretos de la experiencia no tienen límites fijos como los conceptuales, y que sus identidades no son formas fijas y estables. Por consiguiente, estos pulsos chocan continuamente entre sí, al mismo tiempo que se inter-penetran, lo cual dificulta diferenciar los estados que se relacionan de las relaciones mismas.

Como ya les he recordado, el momento “que pasa” es el hecho mínimo, con la “aparición de la diferencia” tanto dentro suyo como fuera. Si no sentimos el pasado y el presente en un único campo de sentimiento, no los sentimos en absoluto. Tenemos el mismo muchos-en-uno en la materia que llena el momento que pasa. [...] Descubrimos esta vida como algo siempre desequilibrado, algo en transición, algo que sale disparado desde una oscuridad a través de un amanecer hacia una claridad que nosotros sentimos como el amanecer culminante. En el mismísimo medio de la continuidad nuestra experiencia llega como una alteración. [...] En cada *crescendo* de la sensación, en cada esfuerzo por recordar, en cada progreso hacia la satisfacción del deseo, esta sucesión

³ Cf. W. James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad., pról. y notas de Ramón del Castillo. Madrid, Alianza, 2000, p. 128.

de vacío y plenitud que tienen referencia mutua y son como uno, es la esencia del fenómeno.⁴

El desequilibrio del flujo sensorial de la vida corresponde al tipo de relaciones que en ella acontecen. Las relaciones conjuntivas permiten cierta coherencia entre los pulsos concretos de la experiencia; sin embargo, esto no sucede siempre, puesto que estos pulsos pueden entrar en relaciones de otro tipo donde su coherencia se ve interrumpida. La coexistencia entre estos tipos de relaciones, conjuntivas y disyuntivas, coherentes e incoherentes, es lo que conforma la complejidad, la flexibilidad y la unicidad de la experiencia. James explica que esta complejidad se encuentra incluso en el más mínimo pulso de experiencia. Por eso es que Bergson comenta que la vida desde la experiencia, según la entiende James, es también una multitud de cosas inútiles, de gestos superfluos; nada sucede simplemente ni completamente. Los momentos de la vida invaden unos a otros; no hay comienzos ni finales bien definidos. No existe un desenlace enteramente satisfactorio y es como si en ella siempre se estuviera en el medio. Bergson recuerda que si la experiencia es un proceso de este tipo, la realidad, según el pragmatismo de James, estaría constituida del mismo modo.⁵

El punto central del flujo de la experiencia consiste en que cada pulso está indisolublemente vinculado con otro en la vida sensorial. Esta alteridad es completamente inmanente. James señala que en cada singularidad de la experiencia, en cada fragmento, hay una plenitud de contenido que no es equiparable a una lógica conceptual.

Entonces, las experiencias sensoriales *son* sus “propios otros”, tanto internamente como externamente. Interiormente son uno con sus partes, y exteriormente se funden continuamente en sus vecinos próximos, de modo que eventos separados por años en la vida de un hombre están conectados inquebrantablemente por eventos intermedios.⁶

De este modo es como James entiende las relaciones entre lo uno y lo múltiple dentro de la experiencia. No habría un pulso de experiencia, una singularidad de la misma, que esté realmente separada del resto; ellas están más bien fusionadas entre sí; lo que hay es una constante interferencia entre unas y otras. La forma-cada y la forma-todo coexiste simultáneamente en un solo flujo que es irreductible a relaciones puramente lógicas, puesto que sólo

⁴ W. James, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, p. 177.

⁵ Cf. Henri Bergson, *Obras escogidas*. Trad. y pról. de José Antonio Míguez. México, Aguilar, 1959, p. 1 126.

⁶ W. James, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, p. 178.

a los conceptos les corresponde una identidad cerrada e igual a sí misma. En cambio, la naturaleza es aquí un proceso excesivo que se desborda y se bifurca en cada punto. Sin embargo, ¿cómo acceder a esta naturaleza, a este pulso de vida interna, a este flujo sensorial presente en cada experiencia, si la vía del concepto lógico, intelectualista e idéntico a sí mismo no es una opción para captar las relaciones conjuntivas y disyuntivas de estos devenires? James explica:

Mientras uno continúe *hablando*, el intelectualismo permanece en imperturbable posesión del campo. El retorno a la vida no puede acontecer hablando. Es un *acto*; para hacerlos retornar a la vida, debo poner un ejemplo para que lo imiten, debo hacerlos sordos al habla, o a la importancia del habla, mostrándoles, como hace Bergson, que los conceptos con los que hablamos están hechos para servir a los propósitos de la *práctica* y no a los propósitos de la comprensión interna. O debo *señalar*, señalar el mero *eso* de la vida, y ustedes mismos deberán llenar el qué por simpatía interna.⁷

Frente a este problema, James está consciente de que no todo el mundo abandonará la vía intelectualista para pensar en términos no conceptualizados. En su propio caso, el pragmatista recuerda que no fue sino hasta que leyó a Bergson que comprendió el error de proceder mediante un método puramente intelectualista, una pista falsa, para captar la experiencia y la realidad.⁸ Pero, a todo esto, ¿qué es el intelectualismo? ¿Qué significa criticar el intelectualismo y, a continuación, abandonarlo? ¿Cuál es la alternativa que surge en su lugar? Para responder brevemente habrá que desarrollar dos cuestiones: 1) además de explicar en qué consiste este intelectualismo, hay que señalar que su crítica es un procedimiento que James retoma de la filosofía de Bergson; 2) así también, se debe mostrar que el *acto* del retorno a la vida que James propone, y que implica colocarse en la experiencia sin mediación alguna, es un movimiento de simpatía interna que es indisoluble de lo que Bergson define como *intuición*.

James comprende que el intelectualismo es una forma extrema de racionalismo donde se asume que la fijeza, la estabilidad y lo inalterable son propiedades de la realidad y, por consecuencia, las verdades sobre la misma únicamente pueden ser de naturaleza estática. El conocimiento entonces sólo puede ser verdadero si está constituido por conceptos universales. El pragmatista está convencido de que sólo Bergson ha cuestionado seriamente el racionalismo, ya que este filósofo ha sido el único que ha negado que la

⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁸ *Cf. idem.*

lógica conceptual pueda definir el campo de lo posible frente a lo imposible en el ámbito de lo existente.

En primer lugar, siendo que la lógica da primariamente las relaciones entre los conceptos en tanto que tales, y las relaciones entre los hechos naturales sólo secundariamente o en la medida en que los hechos ya han sido identificados por conceptos y definidos por ellos, ella debe sostenerse o caer junto con el método conceptual. Pero el método conceptual es una transformación que el flujo de la vida sufre en nuestras manos, esencialmente en provecho de la práctica, y sólo de manera subordinada en provecho de la teoría.⁹

Es así como se muestra que la idea de que los conceptos responden a problemas prácticos, más que a cuestiones teóricas, es una afirmación que parte de una crítica al intelectualismo que apuesta por un retorno a la vida a través de la intuición. Es hasta a ese grado que el pragmatismo de James se vincula con la filosofía intuitiva de Bergson. Según estos filósofos, si se desea conocer el devenir que es lo real, hay que introducirse de golpe en el flujo tanto de la experiencia como de los acontecimientos.

¿Cuáles son entonces los rasgos peculiares del flujo perceptual que la traducción conceptual deja tan fatalmente de lado?

La esencia de la vida es su carácter continuamente cambiante; pero nuestros conceptos son todos discontinuos y fijos, y el único modo de hacerlos coincidir con la vida es suponiendo arbitrariamente en ella posiciones de detención. Con tales detenciones nuestros conceptos pueden ser convertidos en congruentes.¹⁰

Un concepto, en este sentido, recorta y excluye de sí mismo aquello que no define. Éste es, según James, el origen de los dualismos, incluso de los que pueden entenderse como estrictas oposiciones: el tiempo y el espacio; el movimiento y el reposo; o la presencia y la ausencia. En cambio, en el flujo de vida sensorial los pulsos de la experiencia se interfieren entre sí, por lo que no es posible determinar con precisión aquello que es excluido de lo que no lo es. Cada singularidad de la experiencia está ligada con un otro que es inmanente al flujo. James señala que incluso el pasado y el futuro, aunque sea por breves instantes, coexisten y se pertenecen entre sí dentro de la vida sensorial.

⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 160-161.

Cuando James explica que lo existente no está dado, ni fijo, ni acabado, sino que es un proceso que está haciéndose constantemente, y en el cual uno debe situarse de un solo golpe, de una sola vez, el pragmatista se refiere al procedimiento de la intuición bergsoniana. En *Introducción a la metafísica* (1903), Bergson escribe: “Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”.¹¹ Este conocimiento que busca colocarse de modo absoluto en la realidad de lo que pretende asir, pero que también lo haría de un modo radicalmente simple, al contrario de un análisis que traduce lo conocido a representaciones simbólicas, es el objetivo mismo, según Bergson, de la ciencia que ha de llamarse metafísica. “La metafísica es, pues, la ciencia que pretende prescindir de los símbolos”.¹²

Este distanciamiento de los signos en virtud de un conocimiento absoluto de algo es el procedimiento mismo de la intuición como método de la filosofía propuesto por Bergson. Esta intuición es asimismo la alternativa al intelectualismo. Pero, ¿quién o qué es lo que realiza esta intuición? El *yo* como duración, como tiempo, es, a decir de Bergson, aquello capaz de conocer por *simpatía* interna. Este tiempo no es otro que la temporalidad de la experiencia irreductible a la cuantificación. La duración de la experiencia consiste en la sucesión y la simultaneidad de percepciones, afectos, recuerdos, ideas y representaciones que se incorporan unas a otras de modo tal que constituyen una multiplicidad cualitativa.

Si la experiencia es considerada desde su exterioridad, tanto sus componentes como los fenómenos que percibe mantendrán formas bien definidas e incluso claras y distintas; en cambio, si uno se coloca en la experiencia misma de una sola vez, en su interior, lo que se experimenta es la continuidad del *yo* como duración: una corriente de experiencia enteramente cualitativa. “Es una sucesión de estados cada uno de los cuales anuncia el que sigue y contiene el que precede. [...] En realidad, ninguno comienza ni termina, sino que todos se prologan unos en otros”.¹³ El tiempo de la experiencia, la duración, es virtual en tanto que el pasado se anuncia y continúa en el futuro; habría incluso una identidad entre ambos. La relación que mantiene la experiencia, la duración, con aquello que se conoce a través de la intuición, la *simpatía* interna, corresponde a lo que Bergson llamó “empirismo superior”. La duración y su actividad llamada intuición son entonces algunos de los elementos que permiten realizar una correspondencia entre el empirismo radical de James y este empirismo bergsoniano donde lo que se busca es la experiencia total de lo conocido.

¹¹ H. Bergson, *op. cit.*, p. 1079.

¹² *Ibid.*, p. 1080.

¹³ *Ibid.*, p. 1081.

Realidad, redes y pluralismo

Un aspecto del pragmatismo de James que el filósofo estadounidense Hilary Putnam destaca, es la fuerte tendencia hacia lo que puede denominarse como realismo directo: una doctrina en la cual se afirma la existencia de un contacto directo entre la percepción y los acontecimientos de algo exterior a ella. La experiencia, considera Putnam, no se vincula simplemente con datos sensoriales privados.¹⁴ Y si realmente existe este contacto, ¿qué es lo que podría entenderse por realidad en la filosofía de James? y ¿cómo es que la experiencia se vincula directamente con algo exterior a ella misma? Entre los conceptos involucrados para esclarecer tales cuestiones se encuentran el pluralismo y las redes de contacto.

En *A World of Pure Experience* (1904), James sostiene que el universo, en el que están incluidos tanto los acontecimientos como las experiencias, es un pluralismo que se modifica y crece en cantidad a partir de nuevas experimentaciones que se injertan en lo que conforma su pasado.¹⁵ Estas novedades, estas experiencias, que transforman el pasado, contribuyen a consolidar la forma de este pluralismo. Sin embargo, explica James, el universo no se presenta a la experiencia ni de un modo completamente unitario ni como una multiplicidad radical. Es en la *Conferencia IV. Lo uno y lo múltiple*, de *Pragmatismo* (1907), donde puede rastrearse lo que este filósofo entiende por realidad a partir del tipo de relaciones que componen este universo. La pregunta por la unidad de lo existente, ya sea bajo los términos de mundo, de cosmos e incluso de caos, es lo que a James le interesa esclarecer en esta presentación. Pensar esta unidad implica considerar qué tipos de conexiones hay entre los hechos y la experiencia, y si estos admiten plenamente la existencia de la unidad.

En esta conferencia, James aborda la cuestión a distintos niveles: la unidad como objeto del discurso; la continuidad de las cosas que, a través del espacio y del tiempo, mantiene una cohesión; los tipos de relaciones, de conexiones y de líneas de influencia que las cosas y la experiencia mantienen entre sí; la unidad causal del mundo; la unidad genérica de las cosas; la unidad de propósito; el problema de la unión estética de las cosas como una narración del mundo; y, finalmente, James se pregunta si la unidad del mundo contiene una historia, un propósito y un sistema.

Para abordar el problema de realidad en el pragmatismo de James conviene dirigirse hacia la cuestión de los tipos de relaciones que existen entre las cosas y la experiencia. Frente a la preguntas sobre cómo es que las partes del universo

¹⁴ Cf. Hilary Putnam, *El pragmatismo: un debate abierto*. Trad. de Roberto Rosaspini Reynolds. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 35.

¹⁵ Cf. W. James, *Essays in Radical Empiricism, a Pluralistic Universe*. 8a. ed. Ed. de Ralph Barton Perry. Nueva York, Longmans, Green and Co., p. 90.

se mantienen unidas y no separadas; o sobre cómo es que las cosas son continuas, el pragmatista supone la existencia de incontables vías de continuidad práctica entre las cosas. Estas vías son lo que James entiende como líneas de influencia. Tales líneas permiten que las cosas mantengan cierta cohesión. El filósofo ofrece ejemplos en campos diversos. “Con respecto al mundo físico, esas influencias *omniunificantes* serían la gravedad y la transmisión del calor. Las influencias eléctricas, luminosas y químicas siguen líneas semejantes de influencia”.¹⁶ Empero, habría entidades, fenómenos o cuerpos que interrumpen la continuidad de estas conexiones, por lo que los sistemas de influencia adoptan formas bastante variadas e incluso imprevisibles.

Respecto a otro tipo de líneas de influencia, otro orden de conexión entre cosas, James asegura que existen “redes” de contacto que constituyen un tipo de sistema. “Por ejemplo, los hombres están conectados en una enorme red de *contacto*. Rodríguez conoce a Santos, Santos conoce a Pérez, etcétera, de tal forma que, *eligiendo adecuadamente los sucesivos intermediarios*, puede enviarse un mensaje desde Rodríguez al emperador de la China, o al rey de los pigmeos en África, o a cualquier otra persona del mundo habitado”.¹⁷ Aunque hay continuidades en estos casos, si se eligiera al intermediario inadecuado, esta red de contacto simplemente se detendría. Otro ejemplo de líneas de influencia son las redes o sistemas de afecto. “Los sistemas de afecto, podríamos llamarlos así, están injertados en el sistema de contacto mutuo. A ama (u odia) a B; B ama (u odia) a C, etcétera. Pero estos sistemas son más pequeños en el gran sistema de contacto que presuponen”.¹⁸ Así, un sistema puede contener a otro, pero no reducirse a él. Según James, habría también sistemas de otros tipos que conciernen al mundo humano como son las redes coloniales, postales, consulares y comerciales. Sistemas de comunicación, incluso de dominación; sistemas que hacen posible la división entre las naciones, y redes mediante las cuales circulan, pero también se interrumpen, intercambios, relaciones laborales y comerciales.

El pragmatista se refiere, tan sólo a modo de ejemplo, a tres líneas de influencia que son las redes o sistemas en los que también se incluye la posibilidad de su disyunción, es decir, de su interrupción. Éstos son sistemas físicos que corresponden a la actividad de la materia y sus fuerzas a un nivel físico-químico; sistemas de comunicación que conciernen al mundo humano; y sistemas afectivos que enlazan o distancian a los sujetos. El resultado de estas redes son numerosas interconexiones entre componentes de todo tipo: materiales, discursivos, vivos, inertes, conceptuales, políticos, comerciales,

¹⁶ W. James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, p. 132.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

etcétera. La realidad no es otra cosa que estas interconexiones, estas líneas de influencia, que concatenan o interrumpen las relaciones entre todo tipo de entidades y acontecimientos más allá del género al que pertenezcan. La experiencia es un elemento de estas interconexiones, y ciertamente no cualquiera, puesto que es el punto de partida para acceder a lo real. Ésta es la pluralidad del universo que no es simplemente una multiplicidad inconexa, sino que es un continuo en el que hay tanto conjunciones como disyunciones entre las entidades que lo conforman.

Hay así pequeños mundos de todo tipo que son los operadores de un universo más amplio. Así es como James conjuga, coordina, el problema de lo uno con lo múltiple. “Desde este punto de vista “sistemático”, el valor pragmático de la unidad del mundo consiste en que todas esas redes definidas existen real y prácticamente”.¹⁹ Las extensiones y las formas de estas redes son diversas, y no dejan nada fuera del universo que conforman. Existirían incluso redes cualitativas como los sistemas afectivos que implican la actividad del flujo sensorial de la experiencia. A pesar de que existe la disyunción entre las conexiones de las redes, el pragmatista afirma que todo lo que hay está afectado por algo más. “Planteándolo de una forma más laxa y general, podríamos decir que todas las cosas se vinculan y se adhieren entre sí de *alguna forma*, y que en la práctica el universo existe en formas reticuladas o concatenadas que hacen de él algo continuo o ‘integrado’”.²⁰ Dicho esto, James considera factible asegurar que el mundo es uno, aunque esta unidad no exista de modo absoluto, puesto que sus conexiones pueden fallar o interrumpirse debido a conductores que rompan con su continuidad. Si la realidad del universo está constituida por las redes que conectan o distancian a las entidades o acontecimientos que lo componen, en la conferencia sobre lo uno y lo múltiple se concluye que el mundo es uno en función de la continuidad de sus conexiones y líneas de influencia; y es múltiple ya que existen eventuales desconexiones, fallas y discontinuidades. “El mundo es uno en la medida que sus partes se hallen vinculadas entre sí por alguna conexión definida. Y es múltiple exactamente en la medida en que no se logre obtener alguna conexión definida”.²¹ Sin embargo, para James, el mundo tenderá a ser un compuesto unificado mientras se elaboren sistemas de conexión que lo permitan. La elaboración de las verdades y del conocimiento es lo que precisamente puede contribuir a esta unificación. Así, la doctrina del pluralismo, como la realidad de un universo de interconexiones y disyunciones en constante devenir, señala que la unificación de lo existente es, por el momento, imperfecta.

¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 145.

Tres formas de lo verdadero y la verdad virtual

Si la realidad, según el pragmatismo de James, está compuesta por complejas redes en las que se articulan o desarticulan discursos, experiencias, fenómenos y acontecimientos, el vínculo entre la experiencia y lo real depende de la posibilidad de su correspondencia y de su continuidad. A esta relación, a esta correspondencia, no concierne sino el problema de la verdad. La verdad, como una idea que posibilita la continuidad entre la experiencia y la realidad plástica y plural que describe el pragmatismo, es el elemento conductor que facilita el paso de un pasado hacia un futuro. La verdad es la señal, el signo, de que la continuidad entre realidad y experiencia ha sido posible. Aunque, por otra parte, la experiencia no es sino un elemento más que compone a los intrincados y problemáticos sistemas de lo real. Las verdades dan cuenta de los puntos de contacto entre la experiencia y la realidad que, a otro nivel, son un solo devenir que se encuentra haciéndose. Para explicar el problema de la verdad en el pragmatismo, Bergson, en su prólogo a las obras de James, a la manera de un esquema, distingue tres formas de la verdad que conciernen a la antigüedad, a la modernidad y a esta nueva filosofía, para subrayar el giro que ha dado esta noción.

Para los filósofos antiguos había, por encima del tiempo y del espacio, un mundo en el que se encontraban, desde toda la eternidad, todas las verdades posibles: las afirmaciones humanas eran, para ellos, tanto más verdaderas cuanto más fielmente copiasen estas verdades eternas. Los modernos han hecho descender la verdad del cielo a la tierra; pero ven en ella todavía algo que preexiste a nuestras afirmaciones. La verdad, pues, estaría más depositada en las cosas y en los hechos: nuestra ciencia iría a buscarla ahí, la sacaría de su escondrijo, la traería a la claridad del día.²²

Frente a estas dos descripciones de la verdad, tanto en la antigüedad como en la modernidad, cabe realizar algunas precisiones. Primero, la verdad como afirmación humana que aspira a acceder a formas modélicas, eternas y absolutas es un problema que no puede simplemente extenderse hacia lo que fue la compleja antigüedad grecolatina. Un concepto de verdad como descubrimiento de una Idea eterna puede circunscribirse quizá sólo a los dos tipos de conocimiento de la realidad del mundo inteligible en el platonismo, si se parte de los cuatro tipos descritos en la *República*. Para Platón, mientras la imaginación (*eikasía*) ofrece un tipo de conocimiento que yerra fácilmente

²² H. Bergson, *op. cit.*, p. 1 130.

al ofrecer representaciones equivocadas del mundo, como las del arte o la poesía, hay también otro conocimiento del mundo sensible, físico-natural, al que corresponden creencias (*πίστις*) basadas en hábitos. Sin embargo, este tipo de conocimiento no es aún necesario. Los dos tipos de conocimiento restantes conciernen al mundo de lo inteligible. En la primera sección de lo inteligible hay un tipo de realidad cognoscible mediante las entidades matemáticas y geométricas (*μαθηματικᾶ*); se trata del pensamiento discursivo (*διανοία*) que descubre estas realidades puramente inteligibles. Hay también otro tipo de conocimiento posterior, la inteligencia o intuición (*νόησις*), en el que se busca acceder al principio de todo: las Ideas mismas. Sobre este último tipo de conocimiento, la segunda sección de lo inteligible, Platón escribe en el libro VI de la *República*:

—Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio de todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.²³

La verdad concebida como descubrimiento de realidades ideales y eternas sólo puede aplicarse a dos tipos de conocimiento: pensamiento discursivo e inteligencia o intuición (*διανοία* y *νόησις*), y no a otras formas que conciernen a realidades cambiantes y contingentes sobre las cuales, a su modo, también pueden existir verdades. Así es como puede señalarse que la descripción de la verdad como descubrimiento en la antigüedad por parte de Bergson, sólo concierne a ciertos temas platónicos, ciertamente fundamentales, pero que no pueden extrapolarse a otros problemas donde la verdad adopta otra forma; por ejemplo, lo que ella es en relación con la vida de la *polis*, o el papel que juega en lo que Platón llamó opinión verdadera.

Como segunda precisión, pero ahora respecto a la verdad en la modernidad, un ejemplo de lo que es esta idea como descubrimiento, pero ahora de algo dado en los hechos y los fenómenos, puede encontrarse en el siglo XVII con la filosofía de Baruch Spinoza. Para este filósofo, el alma tiene la capacidad de constituir ideas de diversos tipos según el género de conocimiento en el que se encuentre. En el primer género, el alma genera ideas inadecuadas, tales como

²³ Platón, *Diálogos II. República*. Trad. y notas de Conrado Eggers Lan. Barcelona, Gredos/RBA, VI, 511b-d, p. 221.

la imaginación o la esperanza, donde desconoce las causas y los efectos tanto de sí misma como de la naturaleza. En el segundo género, el alma es capaz de constituir ideas adecuadas que corresponden a la causalidad formal y material de la naturaleza; el descubrimiento de leyes naturales sería una actividad cercana a este tipo de conocimiento. Estas ideas son necesariamente verdaderas y, en ese sentido, son capaces de descubrir la concatenación de las causas y los efectos de la sustancia necesaria que es el Dios-naturaleza de Spinoza. Es sólo en el tercer género del conocimiento donde el alma es capaz de captar, en toda su perfección, la realidad de sí misma, de Dios y del mundo, a través de su entendimiento; es decir, el alma descubre de modo definitivo lo que ella misma es en el mundo y en este Dios-naturaleza que es absolutamente inmanente, y donde los fenómenos y los seres no son sino sus expresiones, sus manifestaciones. Sobre el último género de conocimiento, Spinoza explica: “Nuestra alma, en cuanto se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”.²⁴ Así, las relaciones necesarias entre los componentes de esta sustancia son algo relativamente dado, puesto que es preciso formar ideas verdaderas, adecuadas, que no preexisten, y que son capaces de descubrir la necesidad de la naturaleza, para concluir en el entendimiento infinito de Dios.

Ahora bien, para introducir una tercera forma de la verdad, la del pragmatismo, que se distingue de las otras dos donde lo que ocurre es un descubrimiento, un develamiento, ya sea de verdades trascendentes y eternas o de lo dado en la naturaleza, Bergson propone un ejemplo.²⁵ Una aseveración como “el calor dilata los cuerpos”, si se le considera desde el esquema aquí descrito sobre la verdad moderna, es un enunciado que describe una ley dada que gobierna los cuerpos, algo incluso trascendente a los mismos, que la ciencia buscaría revelar. En cambio, la verdad concebida desde el pragmatismo se refiere a la idea que muestra el punto de contacto entre el flujo sensorial de la experiencia y el devenir de la realidad y sus interconexiones.

La experiencia nos presenta un flujo de fenómenos: si tal o cual afirmación relativa a uno de ellos nos permite dominar a los que seguirán, e incluso simplemente preverlos, decimos de esta afirmación que es verdadera. Una proposición como “el calor dilata los cuerpos”, proposición sugerida por la dilatación de cierto cuerpo, hace que preveamos cómo se comportarían otros cuerpos en presencia de calor; nos ayuda

²⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. 3a. ed. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2011, v, prop. xxx, p. 448.

²⁵ Cf. H. Bergson, *op. cit.*, pp. 1 130-1 131.

a pasar de una experiencia antigua a experiencias nuevas; es un hilo conductor y nada más. La realidad fluye y nosotros también con ella; y llamamos verdadera a toda afirmación que, dirigiéndonos a través de la realidad móvil, nos da una presa sobre ella y nos coloca en mejores condiciones para actuar.²⁶

La verdad en el pragmatismo pasa de ser el descubrimiento de una realidad de uno u otro modo trascendente, a ser sólo un punto de enlace, una conexión efectiva entre la experiencia y los hechos cuyas relaciones son móviles, puesto que ambos conforman el devenir de lo real. Por eso, una pregunta que puede servir para introducirse en la cuestión de la verdad en el pragmatismo, es la siguiente: ¿cómo deben ser nuestras creencias adecuadas a los hechos, si la realidad es un flujo continuo, un devenir, donde lo que hay son interconexiones, redes de contacto o sistemas de influencia móviles, cuyas formas son variables y en cierto modo imprevisibles? Pues bien, si la experiencia, ya sea como multiplicidad cualitativa, como duración, o como flujo sensorial, se encuentra en una transformación continua, la verdad debe ser un constante proceso de verificación que permite actuar desde el conocimiento de tales modificaciones tanto de lo real como de lo que somos.

Definimos de ordinario lo verdadero por su conformidad con lo que ya existe; James lo define por su relación con lo que todavía no existe. Lo verdadero, según William James, no copia algo que ha sido o que es: anuncia lo que será, o, mejor, prepara nuestra acción sobre lo que va a ser.

[...] No niega que la realidad sea independiente [James], en gran parte al menos, de lo que decimos o pensamos de ella; pero la verdad, que no puede referirse más que a lo que afirmamos de la realidad, le parece ser creada por nuestras afirmaciones. Inventamos la verdad para utilizar la realidad, como creamos los dispositivos mecánicos para utilizar las fuerzas de la naturaleza. Podríamos, a mi entender, resumir lo esencial de la concepción pragmática de la verdad en una fórmula como ésta: *mientras para las demás doctrinas una verdad nueva es un descubrimiento, para el pragmatismo es una invención.*²⁷

La verdad como invención, como una afirmación sobreañadida a lo real, ya sea a la realidad de la experiencia o a la de los hechos, es algo que puede modificar el campo donde aparece. Por ejemplo, la emergencia de una verdad en el terreno de la ética puede transformar las realidades de la experiencia

²⁶ *Ibid.*, p. 1 131.

²⁷ *Ibid.*, pp. 1 131-1 132.

y de la práctica de las que pretende dar cuenta. Es por eso que James considera que, en el ámbito de la práctica ética, en ocasiones sólo “[...] nuestra fe anticipada en cierto resultado incierto *es lo único que vuelve verdadero dicho resultado*”.²⁸ Por consecuencia, nuestras acciones pueden consolidar, volviéndola aún más verdadera, determinada valoración moral del mundo. “Si nos rendimos a la visión de pesadilla y coronamos el malvado edificio con nuestro propio suicidio, contribuimos directamente a que el cuadro se vuelva totalmente negro. El pesimismo, completado por nuestro acto, es verdadero más allá de toda duda, al menos por lo que se refiere a nuestro mundo”.²⁹ Así también, la verdad, según el pragmatista, es una idea que concierne a lo que inmediatamente se siente, y no sólo a un ámbito metafísico o epistemológico. Por eso es que la experimentación podría, según este esquema, proporcionar verdades que sólo corresponden a esta modalidad; de ahí que James se interese tanto por lo que a su juicio son verdades y “conocimientos” producto de las experimentaciones místicas y religiosas.³⁰

Ahora bien, si se aborda la cuestión de la verdad desde el problema de su correspondencia, su adecuación o su continuidad con lo real, es decir, desde el punto de contacto entre la experiencia y la realidad, se observa que tal vínculo no se encuentra simplemente indeterminado. La afirmación que da cuenta de la existencia de un contacto entre la experiencia y la realidad es una idea que permite transitar de experiencias pasadas a experiencias futuras mediante un constante proceso de verificación. Este proceso es falible y está siempre sujeto a futuras modificaciones debido a la irreductible contingencia de lo posible. El paso del pasado hacia el futuro, del que una verdad da cuenta, ocurre en virtud de las consecuencias prácticas que una idea, una invención, es capaz de ofrecer.

[...] ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias resultarán diferentes de las que se producirían si la creencia fuera falsa? En suma: ¿qué valor efectivo tiene la verdad en términos de experiencia?”

En el momento mismo en que el pragmatismo se plantea esta pregunta, ya tiene delante la respuesta: *las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no*. Ésa es la diferencia práctica que para nosotros supone tener ideas verdaderas; ése es, por tanto, el significado de la verdad, pues es todo por relación a lo que entendemos la verdad. [...] La verdad

²⁸ W. James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Trad., introd. y notas de Ramón Vilà Vernis. Barcelona, Marbot, 2009, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, p. 100.

³⁰ Cf. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Trad. de J. F. Yvars y pról. de José Luis L. Aranguren. Barcelona, Península, 1986, pp. 363-386.

de una idea no es una propiedad estancada e inherente a sí misma. La verdad *acontece* a una idea. Se *hace* verdadera. Los hechos la hacen verdadera. Su veracidad *es* realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*.³¹

El proceso de verificación que vuelve a una idea verdadera depende del tipo de consecuencias prácticas que resultan de su enlace con los hechos o realidades. Para James, los hechos o realidades son cosas presentes de modo sensible, pero también lo son las fechas, los lugares, los géneros, las actividades y los principios abstractos. Esto significa que el punto de contacto no sólo sucede entre los hechos sensibles y la experiencia, sino que también ocurre entre otras realidades más abstractas, como las reglas lógicas y matemáticas, y lo que puede ser experimentado. Cabe destacar que, en este punto, James toma a las leyes lógicas como realidades ideales a las cuales nuestras ideas deben amoldarse, deben adecuarse. Sin embargo, estas realidades ideales son asimismo contingentes, puesto que, según el filósofo, la experiencia podría ser capaz de coincidir, en el futuro, con nuevas realidades ideales más convenientes a la misma. James invita a vivir conforme a la verdad que se puede obtener en el presente, pero que bien puede tratarse de una falsedad en el futuro. Habría que vivir, entonces, asumiendo que tanto la experiencia como las realidades concretas e ideales pueden ser algo distinto de lo que ahora son.

“La astronomía ptolemaica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica, la metafísica escolástica fueron convenientes durante siglos, pero la experiencia humana ha rebosado aquellos límites, y ahora sólo consideramos a esas cosas relativamente verdaderas, o verdades dentro de aquellos márgenes de experiencia”,³² James afirma que este tipo de verdades son falsas si se les considera de modo absoluto, ya que se trata de estimaciones que pudieron haber sido sustituidas tanto por teóricos contemporáneos a las mismas, como por aquellos que vinieron después. Esto puede saberse debido a que el presente ofrece una mirada retrospectiva sobre antiguos procesos de verdad que fueron eso en su momento, pero que ahora, debido al conocimiento de la posteridad, es posible relativizar. Esto no conduce a negar la posibilidad de la existencia de verdades absolutas; empero, este tipo de verdades, afirma James, habrán de ser producidas.

Esta idea reguladora de una verdad potencial mejor que habrá de establecerse más adelante, o que posiblemente algún día se establecerá de

³¹ W. James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, p. 171.

³² *Ibid.*, p. 185.

forma absoluta, y con poderes de legislación retroactiva, vuelve a la vista, como todas las ideas pragmatistas, hacia la concreción del hecho y hacia el futuro. Como las medio verdades, la verdad absoluta tendrá que ser, *hacerse*, tendrá que hacerse como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencia de verificación a la que todas las medio verdades contribuyen al unísono con su cuota.³³

Para James, los procesos de verdad se adecuan a los hechos para articular una continuidad, un paso, entre la realidad y la experiencia. Los hechos determinan las creencias de un modo provisional, pero también estas creencias, explica el filósofo, son capaces de mostrar o dar existencia a nuevos hechos que determinan, una vez más, nuevas creencias. Como recuerda Putnam, en el pragmatismo de James se afirma que el conocimiento de los hechos presupone el conocimiento de las teorías, mientras que el conocimiento de las teorías presupone el de los hechos.³⁴ Esta inseparabilidad entre los hechos y la verdad, dada en función de las consecuencias prácticas que las ideas son capaces de ofrecer a la experiencia, establece la determinación de su enlace.

A propósito de las verdades que estarían por hacerse, y entre las que James coloca las posibles verdades absolutas, se encuentra el concepto que, en *El significado de la verdad*, se denomina como verdad virtual o potencial. Según lo que se ha planteado en este trabajo, pueden señalarse, al menos, tres modalidades de lo verdadero inscritas en el pragmatismo: 1) las verdades que consolidan valoraciones morales del mundo mediante determinadas acciones; 2) las verdades de sentimiento que dan cuenta de la experimentación (religiosa o mística), y 3) las verdades filosóficas o científicas como procesos de verificación de los hechos. Otra modalidad de lo verdadero, expuesta en la segunda parte de *Pragmatismo*, corresponde a una verdad que todavía no existe de modo presente, pero que sí lo hace de un modo virtual o potencial. Se trata de la verdad virtual. Este problema surge en un diálogo entre un pragmatista y un antipragmatista que James simula, donde se pregunta sobre la posibilidad de las verdades en un mundo en el que la existencia humana todavía no ha tenido lugar, es decir, en la historia planetaria de un mundo antediluviano. El antipragmatista comenta: “Yo te pregunto, hermano pragmatista, si desde tu punto de vista puede decirse que existe alguna verdad en relación con este estado de cosas. ¿Hay o no hay verdad en aquellos casos en los que nunca será conocida?”³⁵

³³ *Idem.*

³⁴ Cf. H. Putnam, *op. cit.*, p. 28.

³⁵ W. James, *El significado de la verdad. Una secuela de pragmatismo*. Trad. de Ramón Vilá Vernis. Barcelona, Marbot, p. 229.

James, el pragmatista, ante esta pregunta cuya solución afirmativa implicaría la existencia de una verdad más allá de las consecuencias funcionales dirigidas hacia un sujeto cognoscente, en un mundo donde este sujeto simplemente no existe, responde que la verdad de ese tipo de sucesos se encuentra predeterminada por la naturaleza de esos mismos acontecimientos. Por eso, el filósofo considera que es perfectamente posible afirmar que esta verdad preexiste virtualmente. Este problema permite, por cierto, aclarar que el concepto de verdad en el pragmatismo de James se refiere asimismo a que cuando un suceso es conocido, ya sea en el presente, en el pasado o en el futuro, la naturaleza de tal conocimiento ya se encuentra parcialmente predeterminada en el suceso. Es el sujeto cognoscente quien, al inventar una idea que corresponda a esa predeterminación, volverá actual esa verdad. Sobre el problema de las verdades en un mundo donde la humanidad no existe todavía, el pragmatista de James comenta:

Sin duda; pues si la verdad y el conocimiento son términos correlativos e interdependientes, como sostengo, siempre que el conocimiento es posible, la verdad es posible; y siempre que el conocimiento es actual, la verdad es actual. Por tanto, cuando me encaras con el primer cuerno, pienso en la verdad *actual* y digo que no existe. Y ciertamente es así, pues por hipótesis no hay sujeto cognoscente, ni ideas, ni posibilidades funcionales. Estoy de acuerdo, sin embargo, en que puede existir una verdad *virtual* o *potencial*, pues cabe la posibilidad de que nazca un sujeto cognoscente; y la verdad en cuanto *concebible* ciertamente existe también, pues en abstracto no hay nada en la naturaleza de los hechos antediluvianos que vuelva inconcebible la aplicación del conocimiento a los mismos.³⁶

La respuesta de James ante el problema de la verdad en el mundo antediluviano no sólo permite responder esta cuestión en sus propios términos, sino que su resolución es aplicable a cualquier otro tipo proceso de verificación en lo real. Las verdades existen de modo virtual, es decir, están parcialmente dadas, en cualquier acontecimiento o hecho del flujo de lo real, del devenir, y sólo faltaría el advenimiento de un sujeto con los instrumentos apropiados para consolidar su invención. Las verdades virtuales, predeterminadas de modo incompleto, que corresponden a los hechos anteriores a la humanidad, no son un problema diferente; lo que sucedería es que habría ciertas verdades de este tipo que no lograrían actualizarse en tanto es posible que no haya ningún sujeto capaz de articular su enlace con la experiencia. Así, la verdad

³⁶ *Ibid.*, p. 235.

en el pragmatismo, además de ser un constante proceso de verificación en lo real; o una idea que enlaza con una acción que afianza representaciones del mundo; o el registro de las más variadas experimentaciones; es una pura posibilidad abstracta, una entidad virtual que existe sin ser actual, que preexiste de modo incompleto en la naturaleza de los hechos y los acontecimientos, y cuya presencia constituye también el eje del realismo de esta filosofía radicalmente empirista.

Conclusión. Actualidad y posteridades del pragmatismo

Para concluir este esbozo del pragmatismo de James, centrado particularmente en las interconexiones entre los conceptos de experiencia, verdad y realidad, se mencionan, a modo de breves indicaciones, sólo dos perspectivas filosóficas contemporáneas fuertemente influenciadas por esta corriente estadounidense de principios del siglo XX. De parte de la tradición anglosajona se encuentra el ya mencionado Hilary Putnam, y, desde el ámbito de la filosofía continental, se ubica el teórico francés Bruno Latour.

La doctrina del realismo interno o *realismo pragmático*, en la que se afirma la existencia de una realidad irreductible e independiente del sujeto, pero que está estrechamente vinculada con las teorías, los valores y las interpretaciones humanas, es una perspectiva que Putnam toma directamente, como él mismo refiere, de la filosofía de James.³⁷ “El realismo interno es, en el fondo, únicamente la insistencia en que el realismo *no* es incompatible con la relatividad conceptual. Se puede ser *al mismo tiempo* un realista y un relativista conceptual”.³⁸ Se trata de una alternativa filosófica que invita a articular un esquema de sentido común familiar con otros de tipo científico o artístico sin la necesidad de apelar a un concepto como la cosa en sí misma. En esta perspectiva se asegura que si bien los conceptos con los que conocemos la realidad son relativos a una cultura, no por ello la verdad o la falsedad de los mismos es meramente decidida por la cultura. La verdad depende entonces de un proceso de continua verificación con lo real. “Si esto es correcto, entonces ha de ser posible ver cómo puede ocurrir que lo que sea en un sentido el “mismo” mundo [...] pueda ser descrito como si consistiera en “mesas y sillas” en una versión y como si consistiera en regiones espacio-temporales, partículas y campos, etcétera, en otras versiones”.³⁹ Lo que es un error, desde

³⁷ Cf. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*. Trad. de Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez. Introd. de Miguel Ángel Quintanilla. Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, ICE, 1994, pp. 11-12.

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

esta perspectiva pragmática, es intentar que las diversas versiones de lo real coincidan en una sola. Así también, Putnam sostiene que, tal y como lo ha hecho James,⁴⁰ él mismo dirigirá su realismo interno hacia la evaluación de las consecuencias prácticas de las creencias sobre ciertas imágenes morales y políticas tales como el problema de la igualdad en la democracia.

En cuanto al teórico Latour, puede aseverarse que su sociología del conocimiento, su "ontología", o su antropología de los modernos, tienen como eje el problema de las "redes". "Nuestro vehículo es la noción de traducción o de red. Más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de esas historias mezcladas".⁴¹ Este plexo de relaciones, que articula entre sí a diversos agentes o actores tanto humanos como no humanos, muestra la coexistencia y los posibles vínculos que habría, por ejemplo, entre sistemas fisiológicos, sistemas legales, instituciones médicas y Estados si de un debate público sobre el aborto se tratara. Este pluralismo ontológico, sustentado desde una teoría del actor-red (TAR), es un heredero inmediato del universo pluralista de James, donde lo que hay son líneas de influencia, sistemas o redes de contacto que establecen conexiones entre sistemas físicos, afectivos, económicos y políticos. De este modo puede decirse que las líneas de influencia que James define son un antecedente directo de esta teoría contemporánea del actor-red. Por otra parte, el proyecto de una antropología de los modernos, en el que Latour procede al análisis de las interacciones entre lo que ha propuesto llamar modos de existencia, es decir, las asociaciones o redes entre elementos heterogéneos, sus valoraciones y sus dominios (ciencia, política, derecho, religión, economía), está enteramente comprometido con el empirismo de James. Es más, Latour sostiene que, con su antropología, él mismo continúa, de algún modo, con la labor del pragmatista.

Recordemos que el *empirismo* radical, el que inspira a James y que toda esta investigación pretende prolongar de manera más sistemática, retoma el hilo de la experiencia uniendo las *preposiciones* a lo que les sigue, a los enunciados que no hacen más que anunciar, enunciar, a los que remiten. Para el segundo empirismo, seguir la experiencia es pues seguir el movimiento que va, por medio de un salto, de un *hiato*, por una minitrascendencia, de una preposición a lo que esa preposición indica, prepara o *designa*. En consecuencia, el sentido es la *trayectoria* dibujada por un modo y que define a la vez los predecesores y los

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 66.

⁴¹ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. de Víctor Goldstein. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 18.

sucesores de un curso *de acción* cualquiera, así como las sinuosidades por las cuales conviene deslizarse para persistir en el ser.⁴²

Lo que interesa a Latour en este punto es conjuntar un empirismo de tipo jamesiano con el problema de la articulación de sentido entre los diversos modos de existencia. Este problema de las preposiciones y sus indicaciones o designaciones está ciertamente vinculado con una verdad de tipo pragmático donde el enlace entre los hechos y la experiencia es ambulante. Con esto, Latour pretende situarse al fin en la experiencia, pero también, y sobre todo, en la inmanencia.

Son estas algunas perspectivas resultantes del empirismo radical de James, donde se asume que la realidad es un dato problemático sujeto a una constante transformación. Sin embargo, ha sido la experiencia aquello que ha dado cuenta del flujo de lo real, pero también de la corriente, de la duración, de su propia continuidad. Y si se ha de responder de algún modo a la pregunta por el tipo de creencias verdaderas que puede haber si tanto la experiencia como la realidad son flujos de cosas haciéndose, de pulsos concretos de la experiencia, de pensamientos y de hechos cambiantes, se deberá decir, a fin de cuentas, que son las ideas las que deben acomodarse, amoldarse, adecuarse, tanto a la regularidad como a las posibles contingencias de lo real, puesto que, con James, la verdad tiene dos caras: la virtualidad que se encuentra parcialmente predeterminada en la naturaleza de las cosas; y la actualidad que completa su invención desde un sujeto que conoce.

⁴² B. Latour, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós, 2013, parte 2, cap. 9, p. 232.

Arte, música, acción: la estética pragmatista de Richard Rorty¹

Jorge Eduardo José Emiliano López López

Introducción

Para Rorty, considerar al arte desde un punto de vista pragmatista, implica que ciertas obras nos causen satisfacción privada, mientras que otras pueden inducirnos a reflexionar acerca de nuestros criterios de acción. En su obra, Rorty sólo se ocupó, de manera explícita, de la literatura, pero sus reflexiones pueden extenderse a otras creaciones. Esta concepción práctica del arte, como herramienta para conducirnos en el mundo, tanto en relación con nosotros mismos como en relación con los demás, se opone a una concepción formalista, según la cual, existen condiciones necesarias que permiten instaurar las propiedades esenciales de los objetos artísticos. El problema de esta postura, aunque su intención es contar con un criterio definitivo para delimitar el campo artístico, es que lo separa de su contexto social, de las prácticas culturales que le dan sentido. Para el pragmatista importan las consecuencias que pueden surgir de la relación del ser humano con el arte, más que respaldar una definición de éste en una realidad no humana. En este sentido, se sostiene que es una herramienta que puede brindar al ser humano bienestar tanto en el ámbito público como en el privado. Asimismo, que la música puede ser una herramienta para ser autónomos o menos crueles, pero esto depende mucho de que la música sea instrumental o textual (que acompañe un texto).

Para defender esto, en primer lugar, se exponen los criterios estéticos y sus motivaciones; en segundo lugar, se explica el formalismo y sus motivaciones; en tercer lugar, el papel de la literatura en el pensamiento de Rorty, y, por último, se llevan las observaciones de este filósofo al ámbito de la música.

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

El problema: propiedades esenciales del arte

Existen objetos, obras, que intuitivamente se distinguen del resto; para el ser humano son especiales por alguna razón. A estos objetos se les suele llamar obras de arte, debido a aquellas características o propiedades que las hacen distintas del resto de los objetos que no lo son. El problema aparece en el momento que se discute acerca de una propiedad esencial que comparten todas las obras, y que las distingue del no arte; o bien, al discutir si en efecto existe esa propiedad esencial.²

Para resolver este problema, se han propuesto seis criterios principales, característicos de algunas obras: 1) la exhibición de destreza técnica, 2) la sensación causada en el espectador, 3) la expresión de los sentimientos del artista, 4) la transmisión de una moraleja, 5) las características formales y 6) la revelación de una nueva percepción de la realidad.³ La idea es que, si no existieran estas características, cualquier objeto podría ser considerado arte, consecuencia anti-intuitiva e inaceptable. Sin embargo, a excepción de (5), todos los criterios abren la puerta a dicha consecuencia, porque son contingentes, es decir, no son necesarios: es posible que no sean el caso debido a distintos factores contextuales relacionados con las obras.⁴ Por ejemplo, el *Gallop* de la suite para violoncello y trío de piano jazz de Claude Bolling puede considerarse una obra que exhibe destreza técnica, en comparación con una pieza sencilla del álbum de la juventud de Schumann, pero sería muy difícil

² La discusión podría ser más extensa si se consideran otros problemas como: ¿puede identificarse el concepto de arte en las culturas no occidentales?, ¿no es un reduccionismo aplicar un concepto occidental como “arte” a objetos no occidentales? Sin duda, son problemas muy importantes, pero por cuestiones de delimitación, basta aclarar que en este artículo se habla del arte y la música desde un punto de vista occidental moderno, a partir de la clasificación de las bellas artes.

³ Julian Baggini y Jeremy Stangroom, *¿Pienso luego existo? El libro esencial de juegos filosóficos*. Trad. de Pablo Hermida Lazcano. Madrid, Paidós, 2008, pp. 141-148.

⁴ “Contingencia” es una característica de algunas proposiciones. Una oración es contingente si es posible que no sea el caso, por ejemplo, “Picasso pintó el *Guernica*” es una proposición verdadera, pero podría no haber sido el caso. Es decir, él podría no haber pintado el *Guernica*, incluso podría no haber nacido. Si los ejemplos anteriores no hubieran sido el caso, es muy probable que el mundo no fuera como lo conocemos, pero es muy probable que siguiera existiendo. Puede contrastarse “contingencia” con “necesidad”. Una proposición es necesaria cuando es imposible que no sea el caso, por ejemplo, “un triángulo tiene tres lados”. Para algunas corrientes (algunos filósofos analíticos, por ejemplo), el propósito de una investigación filosófica sería debe ser la búsqueda de proposiciones necesarias. En este sentido, sólo la búsqueda de características formales de la obra cumpliría este requisito. Como se verá, Rorty no es partidario de este tipo de investigación, porque para él, carece de sentido. El filósofo estadounidense defiende su postura con más detalle, especialmente en sus obras, *La filosofía y el espejo de la naturaleza y Contingencia, ironía y solidaridad*.

aceptar que la segunda no es arte. Es decir, (1) la destreza técnica es contingente porque su definición depende de un grado de dificultad, y porque hay obras que no se distinguen por esta propiedad.

Una manera de evitar la contingencia de los criterios es explicar su aparición a partir de elementos más simples de la experiencia humana. Por ejemplo, el goce como (2) sensación causada en el espectador: "Un objeto es peculiar y predominantemente estético, ofreciendo el goce característico de la percepción estética, cuando los factores que determinan lo que puede llamarse una experiencia se elevan muy por encima del umbral de la percepción y se hacen manifiestos por sí mismos".⁵

Donde el "gocce" es una sensación de agrado, resultado de una "elevación de los factores de la experiencia". Pero, por más elementales que sean estos factores, no dejan de ser contextuales, y, por ende, contingentes. Esto ocurre cuando se concibe la experiencia como la interacción entre el agente y el medio (por ejemplo, en Dewey), una interacción que modifica de manera recíproca a ambos elementos, y que ocurre en circunstancias históricas específicas. Si el goce, como resultado de la elevación de estos factores, fuera un elemento definitivo de las obras de arte, entonces, el *Guernica* de Picasso deleitaría a más personas que diversos espectáculos de entretenimiento. Pero lo anterior no ocurre. No se puede negar que, tanto la contemplación del *Guernica*, como la de ciertos espectáculos masivos son experiencias especiales, pero tampoco se puede aceptar que el *Guernica* no sea una obra maestra, o que los espectáculos masivos sí lo sean.

Una objeción posible contra los criterios (3) expresión de sentimientos, así como de (4) transmisión de una lección moral es que, al adoptarlos, se comete la "falacia intencional": suponer que la interpretación de los espectadores de una obra coincidirá necesariamente con la intención del autor. Es verdad que autor y espectadores pueden coincidir en distintos ámbitos: idioma, época, nacionalidad, contexto socioeconómico. Sin embargo, esta sincronía no garantiza que la intención del autor coincida con el mensaje que recibe el espectador. La única manera de asegurar esto, sería consultar directamente al creador sobre sus intenciones. Acerca de esto: "Nuestro punto es que tal respuesta a tal investigación no tendría nada que ver con el poema 'Prufrock'; no sería una investigación crítica. Las investigaciones críticas, a diferencia de las apuestas, no se resuelven de esta manera. Las investigaciones críticas no se resuelven consultando al oráculo".⁶

⁵ John Dewey, *El arte como experiencia*. Trad. de Samuel Ramos. México, FCE, 1949, p. 52.

⁶ W. K. Wimsatt y M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", en *The Sewanee Review*, vol. 54, núm. 3, julio-septiembre, 1946, p. 487 (traducción mía del fragmento citado): Our point is that such an answer such an inquiry would have nothing to do with the

Es decir, la obra en sí misma pierde relevancia si se solicita la opinión del autor. Wimsatt y Beardsley se refieren a la investigación de “consultar al autor acerca de sus intenciones”, y piensan que no es crítica, porque una vez concluida una obra, el autor se vuelve un “oráculo”, un elemento que sólo puede aportar opiniones aleatorias acerca de su creación. Se le pudo haber preguntado a Juan Rulfo si su propósito al escribir *Pedro Páramo* fue generar una reflexión moral acerca de las consecuencias de la Revolución mexicana en el campo, o si pretendía generar una emoción de frustración en sus lectores. Aunque su respuesta fuera negativa, la opinión del mismo autor no cambia el hecho de que *Pedro Páramo* puede generar tal reflexión o emoción, entre otros muchos efectos que una gran obra puede generar. En este sentido, el mensaje de la analogía irónica de Wimsatt es que una investigación crítica acerca del arte debería centrarse en el objeto artístico mismo. De lo anterior, resulta que la (4) transmisión de una lección moral o (3) la expresión de sentimientos se relaciona más con las características propias de la obra, que con la opinión de su autor acerca de ella. Por tanto, al apelar a estos criterios no necesariamente se comete “falacia” intencional. Sin embargo, estos criterios no dejan de ser contingentes, porque dependen de contextos o auditorios específicos para transmitir determinada emoción o lección. *Tiempos modernos* o *El dictador* de Charles Chaplin son obras particularmente relevantes en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y de la industria moderna. Es probable que continúen siéndolo durante un tiempo, incluso que en un futuro sean capaces de (6) revelar una nueva percepción de la realidad a sus espectadores (a los espectadores del siglo XXX podría revelarles la realidad del siglo XX). Su capacidad de hacerlo depende, en parte, de su contenido, pero también de otros factores circunstanciales.

Un criterio rígido garantizaría que no se colaran artefactos indeseables en la categoría “obra de arte”, y que lo reconocido como tal, lo fuera en cualquier tiempo: pasado, presente y futuro. Pero ninguno de los criterios discutidos hasta el momento puede garantizarlo. La teoría acerca de las características formales de la obra pretende lograrlo, como se verá a continuación.

Una concepción objetivista del arte: el formalismo

El único criterio que pretende evitar la contingencia, puesto que busca propiedades esenciales que permitan distinguir el ámbito artístico de otros, en cualquier espacio y tiempo, es el que considera (5) las características formales

poem “Prufrock”; it would not be a critical inquiry. Critical inquiries, un like bets, are not settled in this way. Critical inquiries are not settled by consulting the oracle.

de la obra. En la consigna esteticista del “arte por el arte”, se encuentra una valoración de las propiedades intrínsecas del objeto artístico, con independencia de sus espectadores, incluso de su misma época:

Al público se le ha acostumbrado mal en todas las épocas. Le pide al arte que sea popular, que satisfaga su falta de gusto, que adule su absurda vanidad, que le diga lo que ya ha oído, que le muestre lo que debería estar cansado de ver, que le divierta cuando se siente pesado por haber comido en exceso, y que le distraiga de sus pensamientos cuando está hastiado de su propia estupidez. Pero el arte no debería intentar ser popular. Es el público quien debería intentar volverse artístico.⁷

Es decir, se desprecia cualquier criterio externo a las propiedades del artefacto artístico, así como cualquier pretensión de que el objeto artístico satisfaga las necesidades del público, pues es el público el que debe educarse para apreciar el arte auténtico. Un paso delante de esta postura es el formalismo, según el cual la condición necesaria para que una obra sea artística, es que esta posea una forma:

Ninguna otra actividad humana [distinta del arte] tiene la manifestación de la forma como su esfera de valor especial o peculiar. Es su preocupación primordial con la exploración de la forma lo que delimita el dominio del arte para separarlo de otras prácticas humanas. Mientras que el contenido figurativo no les es intrascendente a los discursos económicos o los teoremas matemáticos, la representación siempre les es estrictamente intrascendente a las obras de arte.⁸

⁷ Oscar Wilde, *El arte del ingenio. Epigramas*. Trad. de Beatriz Torreblanca. Madrid, Valdemar, 2002, p. 92. Véase también, *ibid.*, pp. 99-100: El arte sólo se expresa a sí mismo. Posee una vida independiente, como el pensamiento, y evoluciona según sus propias normas. No tiene por qué ser realista en una época de realismo, ni espiritual en una época de fe. Lejos de ser un producto de su tiempo, está generalmente en oposición directa a él. La única historia que nos ofrece es la de su propio progreso. A veces vuelve sobre sus pasos y resucita alguna forma antigua, como ocurrió con el movimiento arcaico de la última etapa del arte griego, o con el movimiento prerrafaelista contemporáneo. Otras veces se adelanta por completo a su época, produciendo una obra que hasta un siglo después nadie comprenderá ni apreciará. Pero jamás representa a su época. El gran error que cometen todos los historiadores es pasar del arte de una época a la época misma.

⁸ Noël Carroll, *Filosofía del arte. Una introducción contemporánea*. Trad. de Laura Lecuona. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Secretaría de Cultura, 2017, p. 178.

Ahora bien, la forma se manifiesta en su estructura, en su composición por partes y su relación con el todo. Un ejemplo literario: los criterios que proporciona Aristóteles acerca de la composición de la tragedia, son criterios formales.

Una ventaja del formalismo es que ofrece una condición necesaria, no contingente, que caracteriza a las obras de arte como una propiedad esencial. Ahora bien, ¿qué ocurre con las obras miméticas o representativas, por ejemplo, el *Guernica* de Picasso? El formalista argumentará que, aunque tienen la propiedad de representar, esta propiedad es accidental pero no esencial. Esto mismo sostendrá el formalista respecto de la música, al referirse a las canciones, por ejemplo, la adaptación del poema de Schiller, por parte de Beethoven, para su *Novena sinfonía*: la letra de ésta transmite un mensaje. Por una parte, se podría analizar la estructura de la letra de la canción (si cumple con las características formales de un poema, como métrica, rima, etcétera); por otra, las propiedades formales de la música en sí misma (cómo se entran los elementos como armonía, melodía y ritmo, de cuáles partes se componen, cuál es la relación estructural entre todo y partes). Para el formalista, las conclusiones de este análisis permiten determinar si una canción es arte o no, independientemente del contenido proposicional que la letra de la canción pueda transmitir.

Otro caso musical en el cual se pueden analizar estos elementos, es la música de programa, música instrumental con la intención de reflejar un mensaje textual. Por ejemplo, el *Carnaval de los animales* de Saint-Saëns, o el poema sinfónico *Así habló Zaratustra* de Strauss. Desde el formalismo, ambas obras son artísticas debido a sus propiedades formales, pero no es un asunto artístico si las obras logran representar adecuadamente distintos animales, o la obra de Nietzsche.

Se puede preguntar legítimamente acerca del sentido y del valor de la experiencia musical, de acuerdo con el formalismo. Según el filósofo Peter Kivy:

La consecuencia inmediata de la posición formalista es la siguiente: si la música instrumental no posee significados ni contenidos, sólo son admisibles interpretaciones estructurales. Y la filosofía de la música debe explicar cómo la música puede poseer valor sólo gracias a sus elementos estructurales, a los sucesos sintácticos y formales que la constituyen.⁹

⁹ Peter Kivy, *Introduction to a Philosophy of Music*. Oxford, Universidad de Oxford, 2002. Citado en Alessandro Bertinetto, “El arte de los sonidos. Reflexiones sobre significado y expresividad de la música”, en María José Alcaraz y Alessandro Bertinetto, comps., *Las artes y la filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Secretaría de Cultura, 2017, p. 176.

El formalismo debe defenderse de una inconsistencia: choca con la intuición de que la música causa diversas emociones en sus espectadores. Pocos melómanos estarían dispuestos a aceptar que el componente emocional es accidental en la música. Una de las razones para escucharla, es la emoción que se espera recibir de dicha experiencia estética. Para tapar este hoyo, Kivy ofrece una teoría cognitivista acerca de la relación de las emociones con la música. En este sentido, el cognitivista:

Cree que cuando hablamos de emociones en música estamos hablando de la emoción como propiedad de la música, no de una supuesta capacidad de la música de causar emociones en nosotros. La expresión musical desempeña, según él, un papel "sintáctico" en la estructura musical, porque nos ayuda a seguir la estructura de una pieza musical que se articula de modo temporal.¹⁰

Es claro que, para el formalista, el carácter emocional del arte del sonido no se puede negar. Lo más sencillo para él sería afirmar que la emoción causada por la música es relativa al espectador y no al conglomerado sonoro mismo. El problema es que si el peso de la emoción recae en el espectador, resulta que dicho carácter sería accidental para la música, y una teoría que acepte esta consecuencia no es aceptable.

El formalismo y el cognitivismismo sugieren que las emociones son propiedades intrínsecas a las estructuras musicales. Dicho de otra manera, habría un isomorfismo entre estructuras o formas y emociones, y éstas serían esenciales a la forma y, por ende, a las obras sonoras mismas. Con el argumento anterior, el formalismo pretende defenderse como una teoría que proporciona un criterio duro para distinguir una propiedad esencial del arte. Sin embargo, dado que las emociones son vivencias subjetivas, resulta extraño decir que son propiedades de los objetos y no de los sujetos que las viven.

La discusión acerca de los criterios estéticos está lejos de concluir. Se expondrá a continuación una postura práctica acerca del arte, la literatura y la música, sin apelar a criterios rígidos, a diferencia del formalismo.

Rorty: la función práctica de la literatura

En los textos de este pensador, no se encuentran opiniones explícitas acerca del arte en general o de la música en particular, pero sí hay argumentos acerca de la función de la literatura. Estas ideas son consecuencia, por una parte, del

¹⁰ *Idem.*

rechazo del filósofo de Stanford a criterios rígidos y unívocos para establecer la verdad y para justificar juicios prácticos, y por otra parte, de la capacidad del discurso literario para persuadir.¹¹

De acuerdo con este filósofo pragmatista, toda creencia es contingente, incluso las pretensiones de la filosofía antigua y moderna de ofrecer un fundamento metafísico para todo conocimiento y acción. Y son contingentes porque descansan en una imagen del mundo instaurada como realidad: la metáfora de que la mente es un espejo que refleja la naturaleza de las cosas tal cual son.¹²

¹¹ Rorty desarrolla su postura acerca de la función de la literatura en Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnott. Rev. de Jorge Vigil. Barcelona, Paidós, 1991, especialmente en la tercera parte, caps. 7-9.

¹² Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1983. En las dos primeras partes de este texto, el filósofo estadounidense desarrolla la metáfora de la mente como el espejo de la naturaleza, y explica por qué ha sido una imagen seductora para la filosofía occidental. La idea es que, a través de la historia de la filosofía, cada nueva postura, se presenta como una teoría que ha superado los errores de la anterior (por ejemplo, Descartes en relación con la Edad Media). Sin embargo, aunque la nueva filosofía es en algunos aspectos innovadora, en otros no logra liberarse de los supuestos de la tradición ante la cual reacciona (por ejemplo, Descartes rechaza algunas creencias metafísicas medievales, pero conserva su noción de sustancia). Rorty sostiene que, entre los supuestos heredados que la filosofía occidental conserva hasta el siglo XX, se encuentra 1) la creencia en que la mente proporciona un acceso privilegiado a sus contenidos, 2) los contenidos de la mente reflejan de manera clara y distinta el mundo externo. De esto se desprende que 3) explicar la naturaleza de la mente conlleva la explicación de la relación de la mente con el mundo externo, lo que sería la clave para 4) la solución de problemas filosóficos como el escepticismo, que han atormentado a la filosofía pasando por Platón y Descartes. Después de elaborar una interpretación de la historia de la filosofía, Rorty concluye que (1) y (2) son contingentes, porque entidades como "mente" o "mundo externo" surgen como consecuencia de un léxico, de un lenguaje que es parte de una cultura; es decir, son contextuales, por tanto, no pueden ser planteamientos necesarios ni definitivos. De esto se desprende que (3) y (4) tampoco pueden serlo. Si bien, los argumentos del filósofo estadounidense no son concluyentes, y mucho se ha discutido al respecto, al menos ofrecen razones para dudar de los proyectos filosóficos fundacionistas, o de aquellos que ofrecen criterios rígidos. Por otra parte, Rorty está dispuesto a asumir las consecuencias de sus planteamientos, por más extrañas que puedan ser. Así, en *Objetividad, relativismo y verdad*, sostiene que a las ciencias naturales se les asigna un estatus de superioridad, por el supuesto de que ofrecen explicaciones objetivas, que corresponden a la realidad tal como es en sí misma. Rorty objeta a esto que la ciencia debe valorarse, pero no por las razones anteriores, sino porque es un discurso, contextual y eficaz, capaz de cumplir con propósitos determinados. De este modo, para Rorty, no se le debería dar a la ciencia natural un lugar superior que, a las humanidades, por ejemplo. Ya que las humanidades son eficaces para cumplir propósitos que no podrían cumplir las ciencias naturales. Éste sólo es un ejemplo del tipo de afirmaciones por las que Rorty es un autor controversial.

Por lo anterior, no existen criterios objetivos y rígidos para discernir entre acciones buenas de las malas. El problema es que, de manera intuitiva y cotidiana, los seres humanos distinguen entre ambos tipos de acciones, y pretenden actuar conforme a esa distinción. De acuerdo con esto, no se puede apelar a criterios objetivos para justificar la distinción, por lo que Rorty necesita ofrecer un criterio que encaje con su supuesto de la contingencia.

Para resolver este problema, él propone la figura del ironista liberal: es ironista porque acepta que toda creencia es contingente, y es liberal porque supone que el principio rector de cualquier acción debe ser evitar la crueldad. Aunque sea un supuesto contingente, aceptado de manera más emocional que racional, según él, tiene los mejores efectos en la práctica dentro de una sociedad democrática liberal.

Por otra parte, este pensador retoma la distinción de los filósofos liberales entre los ámbitos público y privado. Esta distinción es útil para separar los asuntos que les atañen a todos los integrantes de una comunidad, como establecer criterios de acción para actuar en relación con los demás; de los asuntos que le atañen a cada individuo de manera personal, como el tipo de actividades que le permiten sentirse mejor consigo mismo.

Ahora bien, como toda creencia es contingente, incluso el principio de evitar la crueldad, no hay una manera de fundamentarlo racionalmente, en un principio metafísico, al estilo de Kant en sus obras de filosofía práctica. Ya que el principio no es demostrable de manera apodíctica, sólo queda recurrir a la persuasión. ¿Cómo persuadir a la comunidad de no ser cruel? A través de la literatura.

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales [...] esa narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas.¹³

Este tipo de narración, no pretende justificar determinadas normas de acción con ayuda de criterios metafísicos, sino que pretende persuadir a los miembros de una comunidad para seguirlas. Es por esta razón que Rorty se refiere al género literario narrativo: a la novela de formación, al relato autobiográfico, o a la novela histórica o política. Estos géneros literarios relatan acontecimientos, verídicos o ficticios, enfatizando caracteres y acciones

¹³ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 87.

humanos en distintas situaciones. A menudo, él menciona *La cabaña del tío Tom*, una novela que relata la situación de esclavitud en Estados Unidos en el siglo XIX. Según él, leer este tipo de obras nos sensibiliza. La idea es que, por empatía, el lector reflexione que podría estar en la misma situación que un esclavo negro en esos días, por lo que evitaría ser cruel con aquellos a quienes considere diferentes. Algo similar pasa con *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsin, o el *Diario* de Ana Frank. Aunque ambas tratan de las situaciones que viven los prisioneros en una prisión rusa y en un campo de concentración, respectivamente, ambos relatos nos invitan a reflexionar acerca de las consecuencias de los regímenes totalitaristas, y persuaden a sus lectores, políticos o no, de evitar acciones que pudieran llevar a cualquier persona a una situación semejante en el futuro.

Como ya se habrá notado, para el tipo de obras literarias con una función pública, Rorty defiende el criterio de que “las obras de arte deben transmitir una importante lección moral o deben ayudarnos a vivir mejor”. En este punto, se le puede objetar al neopragmatista estadounidense que comete la falacia intencional. Pero éste no es el caso, porque él no está diciendo que la comprensión del lector deba coincidir con el mensaje que el autor tuviera en su mente al escribir tal o cual obra. Sencillamente, está diciendo que algunas obras por su temática y contenido, tienen la capacidad de persuadir sobre determinadas acciones. Es decir, uno puede leer *1984* de Orwell, y es muy poco probable que su experiencia de lectura coincida con la idea exacta que motivó a su autor a escribirla. Pero la mayoría de los lectores coincidirán en que la novela es una parodia acerca de los sistemas de gobierno totalitaristas y las consecuencias que pueden tener en los individuos que forman parte de estos gobiernos. Asimismo, es una parodia que puede influir en las líneas de acción de sus lectores.

Pero la literatura no solo tiene la función de persuadir a los miembros de una comunidad para que convivan mejor entre sí. Hay otro tipo de literatura, otro tipo de autores que no marcan líneas de acción para sus lectores en relación con otras personas. Pero no por esto, dichas obras dejan de ser literatura. Porque el propósito de esta literatura es contribuir a la construcción de la autoimagen, a enriquecer la identidad de uno mismo.

Esta distinción entre obras “que nos ayudan a volvernlos autónomos [privadas] y obras que nos ayudan a volvernlos menos crueles [públicas]”,¹⁴ descansa en los argumentos de Rorty para sostener que la comunidad democrática estadounidense es la que garantiza el mayor bienestar a sus integrantes debido a sus preceptos de diversidad e inclusión. La idea es que otros espacios no permiten esta distinción, porque sus preceptos guía rigen todos los espec-

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

tos de la vida de sus integrantes. Como ejemplo de esto, puede pensarse en poblaciones que acatan un código religioso para cualquier tipo de conducta (algunas agrupaciones musulmanas); o que exigen a sus integrantes seguir preceptos y doctrinas acordes a un proyecto nacional (el comunismo durante la Guerra Fría). En estos casos, los integrantes deben acatar estos códigos, en todos los aspectos de su vida, de lo contrario serán castigados. Para garantizar que se cumplan los códigos, el Estado puede implementar métodos de espionaje, como implantar micrófonos en los hogares de sus miembros. Este tipo de comunidades no opera bajo principios como diversidad o inclusión, sino los contrarios como homogeneidad y exclusión; ya que se reprende con crueldad cualquier conducta ajena a los preceptos del Estado. Y es en este sentido que este tipo de espacios no ofrece bienestar a sus integrantes.

En cambio, en el marco de la democracia estadounidense, se permite la convivencia de múltiples formas de vida en un mismo espacio. Es decir, sus integrantes pueden elegir religión, preferencia sexual, etcétera, siempre que se comprometan a cumplir con ciertos acuerdos políticos que les atañen a todos los integrantes de ese espacio. Dentro de la democracia, las personas se guían por el principio negativo utilitarista liberal de Mill, según el cual, los límites de la libertad de un individuo están marcados por las libertades de acción de los demás. Con ayuda de este principio, se separa el campo de la vida pública de la privada. A éste, pertenecen todas las acciones que no obstaculizan las de otros. En cambio, a la vida pública pertenecen las acciones de distintas instancias que pueden entrar en conflicto. Para no exceder estos límites, Rorty propone el principio del ironista liberal que permite un margen amplio de acción, siempre y cuando se evite la crueldad. En relación con esto, es que los géneros literarios ya mencionados, resultan útiles para los propósitos de la comunidad democrática.

Autores como Nietzsche o Schopenhauer no se preocupan demasiado por abordar la vida del ser humano dentro del ámbito democrático, sino que critican este tipo de comunidades por otorgar igualdad de derechos a todo individuo, cuando, al parecer de ellos, no todo ser humano merece los mismos privilegios. Pese a sus posturas antidemocráticas, estos autores son importantes porque permiten conformar una identidad individual, nos permiten “volvernos autónomos”, reflexionar sobre las idiosincrasias que distinguen a un ser humano de sus congéneres.¹⁵ De acuerdo con el filósofo de Stanford, no sería

¹⁵ En relación con esto: “Un metafísico como Sartre puede describir la búsqueda de perfección del ironista como una ‘pasión inútil’, pero un ironista como Proust o como Nietzsche pensará que con esa frase se incurre en una decisiva petición de principio. El tema de la inutilidad podría surgir si uno intentase superar el tiempo, el azar y la redescipción de sí mismo mediante el descubrimiento de algo más poderoso que cualquiera de esas cosas. Para Proust y para Nietzsche, sin embargo, no hay nada más

aceptable efectuar propuestas políticas como la de Nietzsche en el terreno de lo público, pero sí es aceptable acercarse a sus planteamientos acerca de la estética y el arte para conocernos a nosotros mismos.¹⁶

Un aspecto de las categorías literarias estipuladas por Rorty (obras para ser autónomos y obras para no ser crueles), es que no son autoexcluyentes, porque existen obras que pueden satisfacer necesidades de autonomía, así como las de evitar la crueldad. Ejemplos de esto lo ofrecen las obras de Nabokov y Orwell. Por ejemplo, presenta *1984* como la parodia de un Estado totalitarista. La situación, los personajes y las acciones son análogos a los modelos de Estados totalitarios que aparecieron en el siglo XX, el fascismo y el comunismo. Es una obra para reflexionar acerca de la crueldad; pero también, para mostrar hasta qué grado la propia individualidad, la propia identidad, pueden ser afectadas por las acciones de un gobierno que mantiene constante vigilancia sobre todos sus ciudadanos. A pesar de sus acciones crueles, el filósofo estadounidense piensa que O'Brien no es un ironista, pero tiene todos los rasgos que le permitirían serlo: una persona reflexiva, consciente del hecho de la contingencia y capaz de construir su propio yo, pero que decide no hacerlo, por la presión que ejerce el sistema político sobre su autonomía.

Para el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, las obras de Nabokov funcionan para volver autónomos a los seres humanos. Sin embargo, él cree que *Lolita* y *Pálido fuego*, también invitan a sus lectores a volverse menos crueles. De acuerdo con Rorty, los protagonistas de estas obras reflejan un temor que Nabokov tenía, el de convertirse en un esteta con una habilidad sorprendente para crear obras maestras, pero totalmente insensible ante el sufrimiento de los demás. Por lo tanto, estas obras inducen a sus lectores a evitar las acciones crueles.

Aunque el autor de *Contingencia, ironía y solidaridad* sólo se refiere a la literatura, su propuesta puede hacerse extensiva al resto de las artes. A continuación se desarrolla esto en relación con la música.

Especulaciones sobre la función de la música en Rorty

Es claro que hay música vocal que puede persuadir para elegir ciertos cursos de acción y evitar otros. Por ejemplo, en la ópera *Rigoletto* de Verdi, el protagonista, homónimo de la obra, es el bufón de la corte del rey, que se burla de

poderoso o más importante que la redescipción de sí mismo. No intentan superar el tiempo o el azar, sino utilizarlos" (*Ibid.*, p. 118). Es decir, no hay pretensión alguna de trascendencia en Nietzsche, porque autores como él aceptan que el tiempo, el azar y la redescipción con el lenguaje, son todo lo que hay.

¹⁶ Aunque no queda claro que propuestas estéticas como la de Nietzsche puedan

todos los cortesanos para complacer a su amo, a quien alienta para que cometa toda clase de fechorías. Al final del primer acto, en una fiesta de carácter orgiástico, aparece Monterone, el anciano padre de una cortesana, a quien el rey liberó de prisión a cambio de acostarse con ella. El anciano exige venganza y maldice a Rigoletto por sus acciones. En secreto, Rigoletto esconde una hija, para evitar correr el mismo destino del anciano, lo que, de acuerdo con la ópera, no logra, porque su hija corre la misma suerte que la cortesana. De este modo, la trama invita al espectador a reflexionar acerca de sus acciones en relación con los demás. Evidentemente, esta reflexión es producto del libreto, más que de la música. De hecho, la ópera de Verdi está basada en la tragedia *El rey se divierte* de Víctor Hugo. Se podría concluir que esta obra puede surtir el mismo efecto que la ópera. Pero esto no es así: quien haya apreciado tanto la ópera de Verdi como la obra de Víctor Hugo, puede certificar la intensidad emocional de la primera en comparación con la segunda.

¿Qué ocurre entonces con la música instrumental? Es decir, ¿qué función tendría la música por sí misma, sin la compañía de un guion o de cualquier texto? Inducidos por Rorty, lo más intuitivo sería afirmar que la música instrumental, apreciada con independencia de cualquier elemento ajeno a ella, no tiene ninguna relevancia para la vida pública de una comunidad, pero sí para la vida privada de cada individuo. Esto ocurre porque la música instrumental, sin acompañamiento de un mensaje textual explícito, no genera una deliberación sobre asuntos prácticos con consecuencias morales específicos; pero sí puede generar emociones. Puede pensarse que la asistencia colectiva a salas sinfónicas de conciertos es un ejemplo de relevancia de la música instrumental en la vida pública. Sin embargo, en sentido estricto, esto es una concurrencia pública a un evento que tiene un propósito de deleite privado.¹⁷ La música instrumental produce emociones diversas en cada persona. En este sentido, desempeña la misma función que la literatura para deleite individual, que los textos de Nietzsche, Proust o Derrida, cuyas aportaciones no son relevantes para la democracia, pero sí lo son para la constitución y enriquecimiento de la identidad personal.

utilizarse en un plano público, sin consecuencias para uno privado. Esta distinción público y privado no es sencilla. *Vid. infra*, nota 17.

¹⁷ La distinción que hace Rorty entre los ámbitos público y privado es problemática. Se podría continuar con la discusión acerca del carácter meramente privado de la música instrumental y argumentar que el deleite privado de la música instrumental tiene una consecuencia pública, a saber, personas con una disposición reflexiva para tomar decisiones públicas. Sin embargo, lo único que se está sosteniendo aquí es que la apreciación de la música instrumental por sí misma, sin el acompañamiento de elementos ajenos a ella, sólo conlleva, directamente, un deleite privado; mientras que la apreciación de la música, acompañada de otros elementos complementarios puede persuadir, directamente, para tomar ciertos cursos de acción y evitar otros.

Pero, ¿es verdad que la función de esta música se limita al ámbito privado? La apreciación de la ópera *Rigoletto* y la de la obra de teatro original de Víctor Hugo, ¿son experiencias idénticas? Una primera respuesta es que son distintas, y el espectador podrá preferir una u otra, de acuerdo a su gusto. Pero, independientemente de esto, debe reconocerse que la música refuerza el mensaje que se transmite en las distintas escenas de la ópera. La escena de la maldición de Monterone no tendría el mismo efecto terrorífico sin la música de Verdi, lo mismo que la escena de la muerte de Gilda. Este mismo papel de refuerzo tiene la música en las películas. Las escenas nostálgicas y alegres de *Amelié* no tendrían el mismo efecto sin la música de Yann Tiersen; ni las escenas finales de *Requiem for a Dream*, sin la música que interpreta Kronos Quartet. Lo cierto es que esta función de refuerzo sólo la tiene la música en relación con un texto literario; cuando se escucha sin texto, puede evocar ciertas escenas o mensajes, pero esta evocación solo es posible cuando se ha tenido la experiencia previa de escuchar la música acompañada del texto, cuando se ha percibido el material audiovisual. Pero si se pregunta por la función de la música instrumental, sin acompañamiento de recurso textual o visual alguno, se debe admitir, siguiendo los preceptos de Rorty, que su función es únicamente de deleite privado, pero no por esto deja de ser música.

Cabe preguntar, ¿estas funciones de la música en relación con la obra dramática o la representación visual son propias de la cultura occidental?, ¿adquiere la música estas mismas funciones en otras culturas? El intelectual capacitado para responder esto es el musicólogo o el etnomusicólogo, encargado de definir el significado de la música en relación con su contexto. ¿Será esta labor exclusiva del etnomusicólogo? ¿No le compete al filósofo de la música abordar estas cuestiones? No le compete al menos al filósofo formalista de la música, postura discutida aquí. Desde una postura formalista, al filósofo de la música sólo le compete encontrar las condiciones metafísicas, *a priori*, que hacen al arte ser arte.¹⁸ Sin embargo, ¿tiene sentido buscar condiciones necesarias, no humanas, para dar cuenta de una creación humana?

Rorty abandonó la filosofía tradicional analítica y sus parientes, porque estas corrientes buscan que la verdad se corresponda con una realidad no humana. Aunque dicha realidad existiera, el ser humano no tiene la capacidad de verificar si sus creencias se corresponden, en efecto, con aquella, porque no puede ir más allá de sus propias luces, de sus condicionamientos, de su carga teórica. En consecuencia, aunque existieran criterios unívocos para

¹⁸ Por supuesto, la pregunta acerca de la función de la música en contextos específicos le atañe al musicólogo, al etnomusicólogo, y al filósofo de la música que no adopte una postura formalista. De hecho, una filosofía de la música desde Rorty criticaría al formalismo, por dejar de lado aspectos contextuales.

distinguir el arte del no arte, no tendría mucho sentido buscarlos, porque no parece posible que los seres humanos puedan acceder a ellos.

En resumen, la música puede clasificarse de este modo: la exclusivamente instrumental, que no acompaña discurso extramusical alguno, y la que acompaña algún texto o guion dramático o cinematográfico (música textual). La primera funciona para satisfacer las necesidades privadas de los individuos, mientras que la textual también puede satisfacer las mismas necesidades, o bien las necesidades públicas, es decir, les permite a los individuos reflexionar y tomar decisiones acerca de su relación con otras personas. En la música textual, la función musical depende de la función del texto literario que acompaña, pero es claro que en este caso el papel de la música es reforzar el carácter emotivo del mensaje textual.

Conclusión

El arte para Rorty es una herramienta que conlleva un estado de bienestar, tanto en el ámbito público como en el privado. En este sentido, él plantea una estética pragmatista. En las líneas anteriores, se propuso qué concepción podría tener Rorty acerca de la música, aunque él nunca habló de esto explícitamente. En este tenor, se concluye que la música puede ser una herramienta para ser autónomos o menos crueles, pero esto depende mucho de que la música sea instrumental o textual (que acompañe un texto literario).

Carece de sentido aislar al arte del contexto en el que surge. El arte no se refiere a objetos con propiedades esenciales, que las hacen dignos de exhibirse en un museo. Es una práctica social con una gama de significados tan amplia como la cultura dentro de la cual surge.

Si Rorty descalifica de infructífera la tarea filosófica de buscar criterios morales formales, es de esperarse que descalifique la misma tarea en el ámbito de la estética. Sobre esto, cabe recordar:

La imagen neo-kantiana de la filosofía como una profesión va unida a la imagen de la “mente” o el “lenguaje” en cuanto espejos de la naturaleza. Por eso puede dar la impresión de que [...] el [...] rechazo de las imágenes del espejo llevan consigo la afirmación de que no puede o no debe existir tal profesión. Pero esta conclusión no es lógica. Las profesiones pueden sobrevivir a los paradigmas que las hicieron nacer. [...] Pero, ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía “llegue a su fin”.¹⁹

¹⁹ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 354-355.

Es decir, Rorty está dispuesto a aceptar la desaparición de la filosofía como proyecto trascendental que brinda criterios para verificar si el reflejo de la naturaleza que aparece en las mentes humanas es exacto o no lo es. Pero esto no significa la extinción de la filosofía, sino de cierta clase de filosofía.

Una consecuencia indeseable de esta propuesta es que el espectro de lo que se considera arte pueda ampliarse demasiado, y que a esta categoría puedan pertenecer elementos indignos. Sólo queda preguntar, ¿indignos en relación con cuál fin o propósito? Tal vez esta consecuencia indeseable es en realidad una oportunidad de reevaluar ciertas prácticas que, bajo la lente de un criterio rígido, no se considerarían arte.

Bertrand Russell y el pragmatismo¹

Rogelio Laguna
Gonzalo Zurita

Introducción

En este artículo nos interesa abordar la relación del filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970) con el pragmatismo. Consideramos que el estudio de ésta revela que tanto el pensamiento de Russell como el pragmatismo, en su versión estadounidense y británica, se insertan en una discusión que atrajo la atención de la mayor parte de los filósofos de inicios de siglo. Esta discusión no es otra que la cuestión de la verdad, presente desde Nietzsche hasta Wittgenstein, pasando por Bergson, Frege y Heidegger. Como veremos a continuación, Russell habría advertido acertadamente que el pragmatismo estableció una nueva teoría de la verdad en la que no se buscaba la fundamentación última y objetiva de las creencias, sino que, por decirlo de cierta manera, se trataba de una fundamentación débil. De esta manera, Russell abordó al pragmatismo desde la cuestión de la verdad, contrastando la provisionalidad de los postulados pragmatistas con un realismo matemático.²

Cheryl Misak, en cuya interpretación del autor nos basamos,³ mostró, sin embargo, que la relación de Russell con el pragmatismo no es uniforme y se pueden distinguir dos etapas. En la primera, existiría una férrea oposición a

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

² Esta distinción puede recordar la disputa en la Antigüedad entre la *episteme* y la *doxa*, es decir, entre una verdad fundada en el orden de lo real y una creencia individual.

³ Cheryl Misak, *Cambridge Pragmatism from Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford, Universidad de Oxford, 2016. Nos interesa esta interpretación por dos razones: 1) la autora realiza un importante contraste entre el pragmatismo de Cambridge, Inglaterra, y Cambridge, Massachusetts, haciendo una exhaustiva búsqueda documental que incluye a autores poco estudiados como Ramsey, y 2) Misak permite establecer una conexión entre los pensadores pragmatistas y la historia de la filosofía, y no, como algunas tradiciones han pensado, considerarlos como un universo independiente.

sus postulados; mientras que en la segunda, habría una apertura por parte de Russell a aceptar ciertas premisas pragmatistas tras su visita a Estados Unidos. El “giro pragmatista” de Russell estribaría en que hacia 1941 el pensador admite que el pragmatismo resulta operativo para explicar la formación de creencias y las acciones de quienes justamente no se mueven en el nivel duro de fundamentación de la verdad, sino en la “*doxa* cotidiana”. Esto implicaría que a partir de los acercamientos de Russell al pragmatismo es posible diferenciar entre dos tipos de prácticas: una sostenida en una verdad dura (cuestión aparte es quién puede acceder a ésta) y otra más bien construida en las prácticas cotidianas, como lo piden algunos pragmatistas, sin tener que apelar a un orden definitivo o separado del sujeto y su contexto.

Hemos dividido el artículo en dos secciones. La primera corresponde al acercamiento crítico de Russell al pragmatismo. En la segunda analizamos el acercamiento posterior de nuestro autor a esta doctrina. Finalmente, ofrecemos las conclusiones.

Russell crítico del pragmatismo

A inicios del siglo xx, Moore, Russell y Wittgenstein coinciden en el Trinity College de Cambridge. Moore se encontraba ya desde 1898, Russell llega en 1910 y Wittgenstein en 1911. Misak explica que para entonces, Russell estaba familiarizado con el pragmatismo estadounidense y que había empezado a estudiarlo años antes de que comenzará su crítica a él.⁴ En 1896 había leído *Principios de la psicología* de James, libro que vuelve a leer en 1902 además de *Las variedades de la experiencia religiosa* del mismo autor. En 1903 Russell reseña el libro de Dewey *Estudios en teoría lógica*.

En esta época, Moore y Russell, que habían sido educados por hegelianos, establecieron en Cambridge una campaña contra el idealismo. Cuando Wittgenstein aparece en escena, la coincidencia de los tres pensadores gestaría lo que Misak llama un *antipragmatismo de la preguerra* que, sin embargo, poco a poco se irá transformando en un giro pragmático en los tres pensadores, pues nos advierte la comentadora, tenían en realidad muchas cosas en común con los pragmatistas.⁵

Moore y Russell, contra lo que llaman idealismo (coherentismo pragmatista), afirman que la verdad es *absoluta*, es decir, sostienen que las ideas refieren a objetos y hechos que trascienden al sujeto y son independientes de nuestra experiencia.⁶ Esta tesis aparece formulada en 1911 en el texto de

⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁶ *Ibid.*, pp. 95-96.

Russell “Conocimiento directo y conocimiento por descripción” en donde distingue dos tipos de conocimiento, el conocimiento directo y el conocimiento por descripción.⁷ Lo que subyace de fondo en el conocimiento directo es una relación sujeto-objeto que mantiene la independencia de los objetos conocidos respecto de quien conoce.⁸ El conocimiento directo es la base del conocimiento, pues nos dice Russell: “Toda proposición que podemos entender debe estar compuesta por completo por constituyentes que conocemos directamente”.⁹ Esto lleva a un *realismo analítico* que supone una conexión directa entre las proposiciones, la mente y el mundo:

La filosofía que me parece la más cercana a la verdad puede ser llamada “realismo analítico”. Es realista porque sostiene que hay entidades no mentales y que las relaciones cognitivas son relaciones externas que establecen una relación directa entre el sujeto y un objeto no-mental posible. Es analítico porque sostiene que la existencia de lo complejo depende la existencia de lo simple y no viceversa [...] ¹⁰

La postura de Russell se trata de un atomismo filosófico, explica Misak, que es tanto una tesis epistemológica sobre el conocimiento del mundo como una metodología (después compartida por Moore y Wittgenstein) para la filosofía, que debe proceder por análisis lógico reduciendo las cuestiones complejas a cuestiones simples¹¹ que pueden referir a elementos simples existentes en el mundo,¹² lo que ciertamente implica un empirismo y un realismo. De esta manera se crea un isomorfismo entre la estructura de las proposiciones y los hechos del mundo que las hacen verdaderas. Esta reducción, nos dice Misak, tiene el beneficio de hacer transparentes cuáles son los supuestos metafísicos de los que se parte.¹³ Russell también señala que describir la verdad de

⁷ Guillermo Hurtado nos dice que en su obra *The Principles of Mathematics* (1903), Russell, por influencia de Moore, ya se había definido como realista y pluralista: “Como realista, Russell creía que el mundo no depende de la mente y, en particular, que los contenidos de nuestras creencias no dependen de ella. Como pluralista, creía que había una pluralidad de entes, y no sólo eso, sino que estos entes eran ontológicamente distintos entre sí” (Guillermo Hurtado, *Proposiciones rusellianas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, p. 20).

⁸ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 99.

⁹ B. Russell *apud ibid.*, p. 92.

¹⁰ B. Russell *apud ibid.*, p. 100.

¹¹ R. Descartes en el *Discurso del método* había establecido la reducción de lo complejo a lo simple como uno de los pasos fundamentales del método a partir del modelo de las matemáticas.

¹² Ch. Misak, *op. cit.*, p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 101.

los hechos del mundo en proposiciones requiere de un lenguaje adecuado capaz de capturar las relaciones (lógicas) que articulan los hechos simples del mundo. Los pragmatistas, criticará el autor, tienen dos problemas: el primero de ellos es que tienen una teoría de la verdad que no se asienta en los hechos; el segundo es que sus palabras son ambiguas. Russell le dice en una carta a Ottoline Morrell: “lo más valioso de mi vida es la verdad. Que es aquello más grande que el hombre que puede ser capaz de darle grandeza al hombre. Es por eso que odio al pragmatismo”.¹⁴

¿Pero cuáles son las críticas precisas de Russell al pragmatismo? Cabe mencionar que las críticas de Russell se dirigen principalmente al trabajo de Ferdinand Schiller (1864-1937) y a William James (1842-1910) en tanto que el trabajo de Charles S. Peirce (1839-1914) parece haber sido de menor interés para el británico, al menos en esta primera etapa.

Es posible rastrear las críticas de Russell en su reseña “Verdad transatlántica” (1907), después rebautizado en su reedición como “La concepción de la verdad de William James” (1910). Lo que le preocupa principalmente a Russell en este texto es la debilidad del concepto de verdad en James que, desde su lectura, se reduce simplemente a aceptar como verdadero aquello que es útil: “se juzga verdadera una creencia en la medida en que las consecuencias de su adopción son buenas”.¹⁵ Para Russell este es un criterio insuficiente para aceptar creencias, pues de esto se seguiría, por ejemplo, que se deba aceptar la sumisión a la Iglesia o a los sacerdotes mientras esto tenga alguna consecuencia deseable en la vida.¹⁶ Resulta difícil calcular qué tan beneficioso puede ser aceptar una verdad útil que implica tolerar el fanatismo o la estupidez.¹⁷

Además de esto, Russell advierte que James aplica de manera imprecisa la utilidad, pues es cierto que en las ciencias inductivas se puede admitir como criterio de verdad lo que funciona (*works*) esto no puede ser usado de la misma manera por el pragmatismo:

Cuando la ciencia dice que una hipótesis funciona, significa que desde esa hipótesis podemos deducir un número de proposiciones que son verificables [...] pero cuando el pragmatismo dice que una hipótesis funciona, significa que los efectos de crearla son buenos, incluyendo, entre otros efectos las emociones implicadas por ésta o por sus conse-

¹⁴ B. Russell *apud ibid.*, p. 104.

¹⁵ B. Russell, “La concepción de la verdad de William James”, en *Ensayos filosóficos*. Madrid Alianza, 2009, p. 140.

¹⁶ Se trata, apuntemos nosotros, de que el pragmatismo carece de criterios de dosificación de la utilidad y, en este caso, el balance que pide Russell resultaría casi imposible de realizar.

¹⁷ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 106.

cuencias, y las acciones que nos incita ésta o sus consecuencias. Esto es una concepción totalmente distinta de “funcionalidad” y razón por la que la autoridad del procedimiento científico no puede ser invocada.¹⁸

Russell considera que el pragmatismo lleva a cabo una serie de usos imprecisos de palabras y aplica erróneamente los conceptos; pero, principalmente, nos dice Misak, nuestro autor acusa al pragmatismo de James de confundir el *criterio* de verdad con el *significado* de la verdad. Pues así como no es lo mismo que un libro aparezca en el catálogo de una biblioteca a que realmente esté en la estantería de la misma, así el criterio de verdad no es idéntico a la verdad.¹⁹ Russell no quiere que sólo veamos libros en un catálogo sino que éstos efectivamente estén disponibles. Por eso, por ejemplo, no deberíamos aceptar la existencia de otras mentes o de Dios, porque nos hacen felices, sino porque realmente existen.²⁰ Di Bernardino nos explica que para Russell:

[...] si [en el pragmatismo] el criterio de la verdad es que existan buenas consecuencias que satisfagan mis intereses, los hechos no cumplen aquí ningún papel fundamental en la determinación de la predicación de verdad o falsedad. Para el autor, a los pragmatistas lo que menos les interesa es apelar a los hechos para dirimir la cuestión de la verdad y de esta estimación se sigue que el acento está en las creencias. Así, sostiene Russell “advertimos que la creencia de que A existe puede ser ‘verdadera’ incluso aunque A no exista”.²¹

Es decir, para Russell, James no ha comprendido adecuadamente lo que se quiere decir cuando algo es “verdadero”, pues cuando buscamos la verdad sobre algún fenómeno, no deseamos quedarnos con cualquier explicación en tanto que funcione, sino que consideramos que aquél es verdadero porque está conectado con los hechos.²² De esta manera, James estaría, por un lado, usando de manera inadecuada las palabras y, por otro, partiría de una noción de verdad que no está sostenida en la realidad objetiva.

En 1909 Russell publica su texto “Pragmatismo” que vuelve a establecer una mirada crítica a esta doctrina. Ahí nuestro autor resume la propuesta

¹⁸ B. Russell *apud idem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

²⁰ *Ibid.*, p. 106.

²¹ María Aureli Di Bernardino, “La concepción pragmática de la verdad. Diálogo entre William James y Bertrand Russell”, en *V Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, 2004, p. 5.

²² Ch. Misak, *op. cit.*, p. 108.

pragmatista de la siguiente forma: “La respuesta del pragmatismo es que si la creencia favorece el objetivo que nos ha llevado a preguntarnos por su verdad, la creencia es verdadera; y si no favorece ese objetivo, se considera falsa”.²³ A partir de este postulado, Russell presenta diversas críticas, considera que la postura de James va en contra del sentido común, en tanto que confunde actuar siguiendo una hipótesis y creer en la misma. Para exponer lo anterior recurre a un ejemplo interesante:²⁴

Si yendo por un camino llego a una encrucijada donde no hay señalizaciones ni ningún transeúnte, tendría, desde el punto de vista de la acción una opción “a la fuerza”. Debo tomar un camino u otro si quiero llegar a mi destino. Y sin tener evidencia de cuál es el camino correcto actúo según una de las dos posibles hipótesis hasta que encuentre a alguien a quien pueda preguntar el camino. Pero no creo realmente en ninguna de las hipótesis. Mi acción es verdadera o falsa, pero mi creencia no es ni verdadera ni falsa en tanto que no alojo ninguna de las dos posibles creencias. El supuesto pragmatista de que creo que el camino que he elegido es correcto es erróneo.²⁵

Detengámonos un poco en este ejemplo, pues ilustra adecuadamente la postura de B. Russell sobre la verdad como algo extrínseco a las creencias del sujeto, y la creencia como algo que por sí mismo es incapaz de garantizar la verdad sin ningún otro referente. El ejemplo además nos deja ver que para Russell, para decirlo con nuestras palabras, la comprensión de la praxis en el pragmatismo se estaría quedando al mero nivel de la creencia, *doxa*, pues no estaría llegando, al nivel de la *episteme* requerida por el autor para justificar una creencia. El mismo ejemplo, sin embargo, es ilustrativo también en un sentido contrario al que el británico va en este acercamiento al pragmatismo y que podría justamente abrir un campo de operación para el mismo: el ejemplo supone que debe reconocerse que hay espacios en donde no poseemos referentes suficientes para tener una creencia verdadera sobre una elección, entonces, como personas que caminan en la oscuridad, habrá que abrirse paso con lo que tengamos a la mano y eso tal vez pueda ser solamente la utilidad, prueba y error.

Regresando a las críticas de Russell en su texto de 1909, nuestro autor se opone a que James suponga como verdadero lo que la gente “toma” como verdadero, pero no lo que sea de hecho verdadero. Para Russell, recordemos,

²³ B. Russell, “Pragmatismo”, en *Ensayos filosóficos*, p. 107.

²⁴ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 108.

²⁵ *Idem.*

los hechos del mundo externo deben ser verdaderos en un sentido distinto a la mera satisfacción o utilidad que produce suponerlos como verdaderos.²⁶ Por ejemplo, la existencia de Dios no puede tomarse como verdadera por más utilidad que la creencia en su existencia resulte beneficiosa para una persona o un pueblo.²⁷ Esto para Russell marca otra diferencia entre el proceder de la ciencia y el del pragmatismo, pues la ciencia elige una creencia para observar consecuencias y ver si es verdadera o falsa pero no busca satisfacer emociones o aspiraciones. Además, de acuerdo con el británico, los deseos o aspiraciones son irrelevantes para la verdad.²⁸

Finalmente, en “Pragmatismo” como en “La concepción de la verdad de William James” Russell señala la ambigüedad del lenguaje en James quien confunde el criterio de verdad con el significado de “verdad”.

Para concluir esta primera sección del artículo, debemos preguntarnos ¿qué tan precisas son las críticas de Russell al pragmatismo en la preguerra? Misak señala que la ambigüedad denunciada por Russell es posiblemente más que un error, la estrategia del pragmatismo que no requiere respaldar la toma de decisiones, como lo pedía Russell, en una verdad absoluta independiente de los sujetos.²⁹ En ese sentido, Russell habría comprendido mal al pragmatismo en esta etapa de su pensamiento, al quererla hacer coincidir con postulados duros de verdad. En eso parece coincidir J. Manuel Escorial, quien sobre la polémica de Russell contra el pragmatismo explica que:

Es evidente que tanto B. Russell como Moore tenían concepciones de la verdad distintas a la de James. El primero, consideraba que era una propiedad de las proposiciones pero, a su vez, éstas eran “copia-retrato” de la realidad (atomismo lógico), El segundo, afirmaba que era una característica “indefinible” e “inherente” a la misma proposición. Para James ambas eran formas equivocadas de entender la verdad, pues el pragmatismo mantiene que dicha propiedad es perfectamente definible en términos de experiencia y que surge en la ejecución de una idea dentro de un proceso cognoscitivo concreto. En definitiva, y así lo señala H. S. Thayer, ni Russell ni Moore llegaron a poseer una plena comprensión de la teoría pragmática de la verdad y, en consecuencia, algunas de las críticas de dichos pensadores resultan fallidas por inadecuadas. Desde luego, el problema de fondo no residía sólo en su diversa concepción de la verdad sino, además, en que los autores británicos y el pensador

²⁶ *Ibid.*, p. 110.

²⁷ B. Russell, “La concepción de la verdad de William James”, en *Ensayos filosóficos*, p. 148.

²⁸ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 110.

²⁹ *Idem.*

americano partían de posiciones metafísicas distintas, de ahí las críticas mutuas y las quejas de incompreensión por parte de nuestro autor.³⁰

Jane Duran, por su parte, también considera que la crítica de Russell es imprecisa porque se realiza entre escenarios inconmensurables, pero eso, nos dice, no significa que no deba ser escuchada por los partidarios del pragmatismo porque la crítica russelliana prevé acertadamente los problemas del pragmatismo a largo plazo. Russell habría visto que la noción coherentista de la verdad pragmatista abre la puerta al relativismo y a todos los efectos de éste para la praxis.³¹ Y en el relativismo parece haber una renuncia al proyecto de la filosofía desde la Antigüedad de encontrar una verdad que no dependa del ser humano ni de sus intereses y que por lo tanto pueda regularle y orientarle.

Russell: un segundo acercamiento

La oposición de Russell al pragmatismo se matizó, sin embargo, tras su visita a Estados Unidos en 1914. Este viaje significó un segundo acercamiento del pensador inglés al pragmatismo. En esta sección nos centramos en 1) mostrar estos cambios en los planteamientos de Bertrand Russell y 2) señalar la forma en que el pragmatismo le permitió al filósofo británico modificar su postura.

Un momento clave para comprender el giro en la filosofía del lenguaje russelliana fue la crítica que recibió por parte de Wittgenstein. Russell mismo lo reconoció así en su autobiografía (1916): “Escribí muchas cosas sobre teoría del conocimiento, las cuales Wittgenstein criticó con la mayor severidad. Su crítica fue un evento de primera importancia en mi vida”.³² Este cuestionamiento puso en entredicho la supuesta objetividad del lenguaje para significar y establecer una relación con el mundo externo. Como ya mencionamos, de acuerdo con los primeros planteamientos del filósofo británico, era suficiente llevar a cabo una reducción del lenguaje a proposiciones atómicas o mínimas que dieran cuenta de la realidad para así construir el conocimiento científico. Esto daba por supuesto —entre otras cuestiones— que los componentes del lenguaje tienen la capacidad de significar objetivamente al mundo.

³⁰ J. M. Escorial, *La teoría de la verdad de William James*. Tesis. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 111.

³¹ Jane Duran, “Russell on Pragmatism”, en *Russell: the Journal of the Bertrand Russell Studies*, vol. 14, núm. 1, verano, 1994, p. 37. Disponible en <https://mulpress.mcmaster.ca/russelljournal/article/view/1858/1884>.

³² B. Russell, *The autobiography of Bertrand Russell*. Boston, Little, Brown & Co., 1967, p. 282.

Una segunda clave para comprender la modificación en los postulados de Russell fue una nueva revisión del pragmatismo. Esto coincidió con los viajes que el filósofo británico emprendió a Estados Unidos y la lectura renovada de autores como Dewey y James.³³

Los principales cambios en la postura de Russell se dieron en el ámbito de la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento, especialmente en la pregunta sobre el significado del significado. En un primer momento, Russell había considerado que la disputa por la naturaleza del significado sólo era relevante para la psicología, pero de poca trascendencia para las tareas de la lógica. “Los lógicos, hasta donde tengo conocimiento, han hecho muy poco por explicar la naturaleza de la relación llamada “significado”, y no deben ser culpados por esto, ya que este problema es, esencialmente, uno para la psicología”.³⁴

Sin embargo, Russell se percató de que el significado y el lenguaje no están exentos de problemas importantes. En un comienzo, nuestro autor sostenía que los símbolos lógicos —y el lenguaje mismo— eran transparentes y no afectaban el conocimiento de la realidad, ni la relación entre significante y significado. Sin embargo, Russell se vio forzado a cambiar su postura debido a la identificación de problemas lógicos y a las críticas anteriormente mencionadas:

Me imaginaba que la lógica podía ser perseguida dando por hecho que los símbolos son siempre, por decirlo de alguna manera, “transparentes” y que de ninguna manera distorsionaban los objetos que se supone, significan. Problemas puramente lógicos me han alejado, gradualmente, cada vez más y más lejos de este punto de vista.³⁵

El camino que Russell siguió para modificar su teoría estuvo influido por la aceptación de propuestas propias de la psicología conductista. A partir de la lectura de Watson, Russell incluyó al juicio y la formación de símbolos —los cuales antes no eran considerados— como partes fundamentales de la lógica. Misak explica que: “Esta transformación fue afectada principalmente porque Russell comenzó a ver que lo que él llama “psicología” apuntala la lógica”.³⁶

³³ Prueba de ello fue la reseña que Russell hizo del libro de Dewey, *Essays in Experimental Logic*, en 1916. Con respecto a James, ya se ha hecho patente su influencia en Russell.

³⁴ B. Russell, “On Propositions: What They Are and How They Mean”, en *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, vol. 2, Problems of Science and Philosophy, 1919, p. 7.

³⁵ “Bertrand Russell’s Review of The Meaning of Meaning”, en *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. Comentarios introductorios de W. Scott Wood, 45(1), enero, 1986, p. 109.

³⁶ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 144.

Este acercamiento a la psicología conductista junto al pragmatismo de James generó que Russell se alejara de la teoría sobre la creencia y las proposiciones que había sostenido en principio; además de que realizó cambios en su metafísica. Lo interesante es que para llevar a cabo lo anterior, Russell se acercó a propuestas propias del pragmatismo, doctrina que, como explicamos en la sección anterior, había criticado fuertemente en la preguerra.

Nuestro autor, recordemos, consideraba a la creencia como una relación entre el sujeto y el objeto dentro de una teoría de la correspondencia (es decir, que una creencia resultaba verdadera cuando el contenido de lo creído por un sujeto corresponde con el objeto al cual es referido). Pero para sostener lo anterior era fundamental afirmar la existencia del sujeto, es decir, la existencia de una entidad capaz de conocer algo diferente de sí misma. La mente era ese agente activo del conocimiento por cuya actividad se conoce al objeto. Russell expresa esto en su libro *Principios de la filosofía*: “La facultad de conocer cosas diferentes a sí misma es la principal característica de una mente. El conocimiento de objetos consiste, esencialmente, en una relación entre la mente y algo diferente de ella; esto es lo que constituye el poder de la mente de conocer cosas”.³⁷

Esta propuesta epistemológica que supone una teoría de la verdad “objetiva”, distingue dos tipos de seres: sujetos y objetos. Sin embargo, en esta etapa, Russell renunciaría a esta concepción de la verdad debido a nuevos cuestionamientos, por ejemplo, la incapacidad teórica de demostrar la existencia de algo como el sujeto y las complicaciones del lenguaje para describir el objeto. Russell prueba entonces una nueva formulación debido a que “La teoría de la creencia que defendía formalmente, a saber, que consistía en una relación múltiple del sujeto hacia el objeto constituyendo lo “objetivo”, *i. e.* el hecho que hace a una creencia verdadera o falsa se vuelve imposible por el rechazo al sujeto”.³⁸

El nuevo objetivo de Russell consistió en tratar de formular un monismo que superase la dicotomía entre sujeto y objeto; entre materia y mente. Para lograr encarar este desafío el filósofo británico se valió de los planteamientos del pragmatismo, particularmente de los de William James. Así lo expresa en el comienzo de su libro *Análisis de la mente*:

La perspectiva que me parece reconciliar la tendencia materialista de la psicología con la tendencia anti-materialista de la física es la postura de William James y los nuevos realistas americanos; de acuerdo con

³⁷ B. Russell, *Principles of Philosophy*, p. 42.

³⁸ B. Russell, “On Propositions: What They Are and How They Mean”, en *op. cit.*, p. 27.

ésta, el “material” [*stuff*] del mundo no es ni mental, ni material; sino un “material” [*stuff*] neutral del cual ambos son contruidos.³⁹

El pragmatismo de William James sostuvo que la oposición clásica entre sujeto y objeto no era más que un error propio del discurrir teórico de la filosofía. En realidad, lo mental y lo físico no pertenecen a dos ámbitos opuestos o diferentes entre sí; sino que, por el contrario, son dos modos de expresar algo que es en sí mismo neutral. Los eventos mentales y los físicos son dos modos distintos de la misma realidad: la experiencia.⁴⁰

La propuesta de James le permitió a Russell la búsqueda de una nueva concepción del conocimiento y de la filosofía del lenguaje que tiene consecuencias en la concepción de las creencias. Aunque para Russell, la experiencia no es el sustrato mínimo de su monismo neutral: son las sensaciones. “Las sensaciones son lo que es común al mundo mental y físico; ellas pueden ser definidas como la intersección de mente y materia”.⁴¹ Las sensaciones son los elementos mínimos a partir de los cuales se genera la experiencia. La diferencia entre los datos sensibles –los *sense data*– y las sensaciones es nominal; pero también indica un cambio importante: las sensaciones pueden formar la base de las construcciones lógicas tanto de la mente como de la materia.⁴² En ese sentido, es importante señalar que esta distinción le permitió a Russell entender que el sustrato es neutral, pero que las leyes que gobiernan un modo no gobiernan necesariamente sobre el otro. Dicho de otra manera: si bien los eventos psicológicos y los físicos se componen, en última instancia, de sensaciones, las leyes que gobiernan a la mente no son las mismas que las de la física. Con esto, Russell anticipa las posturas fiscalistas no reduccionistas contemporáneas. Tully nos dice que: “La convicción que inspiró al monismo neutral es que estos conceptos tienen una base ontológica común a la cual ni la física ni la psicología pueden reclamar ningún derecho absoluto. Estas dos ciencias toman la misma materia, pero para propósitos diferentes”.⁴³

Para Russell esta concepción de la sensación es fundamental, ya que es la pieza angular que le permite sostener su teoría del conocimiento. Aunque, como en la preguerra, Russell continúa rechazando una y otra vez el idealismo,

³⁹ B. Russell, *The Analysis of Mind*. Londres, Allen and Unwin, 1922, p. 6.

⁴⁰ Cf. William James, “Does Consciousness exist?” y “A world of pure experience”, en *Essays on Radical Empiricism*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1976.

⁴¹ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 144.

⁴² T. Baldwin, “Knowledge by Acquaintance to Knowledge by Causation”, en Nicholas Griffin, ed., *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge/Nueva York, Universidad de Cambridge, 2003, p. 441.

⁴³ R. E. Tully, “Russell’s Neutral Monism”, en N. Griffin, ed., *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, p. 336.

ya que para él es evidente que el mundo externo actúa sobre el ser humano. Si bien es complicado distinguir absolutamente qué es una sensación en una experiencia, ésta sigue siendo la fuente del conocimiento del mundo. “Aunque sea difícil determinar qué es exactamente una sensación en cualquier experiencia dada, es claro que hay sensación; a menos que, como Leibniz, neguemos toda acción del mundo externo sobre nosotros”.⁴⁴

Pero lejos de volver a una teoría en la cual los hechos tengan una identidad con los pensamientos, Russell formulará una teoría de la creencia en la que ésta es una *disposición para actuar* y que sin duda demuestra una fuerte influencia del pragmatismo en su pensamiento. Por ello, Russell destaca en su libro *El conocimiento humano: su alcance y sus límites* la importancia de la acción en una creencia. Para Russell la creencia puede ser puesta en palabras y, en su forma más acabada, en forma de proposiciones que hablan sobre hechos en el mundo. Sin embargo, no es necesario que la creencia sea puesta en palabras para que exista. La creencia es un estado mental, pero no es algo pasivo; sino que mueve a la acción al sujeto que la cree. Por ello, Russell ilustra lo anterior con el siguiente ejemplo: “Pero es claro, que inclusive cuando las palabras son usadas, ellas no son la esencia de la cuestión. El olor de algo que se está quemando primero te hace creer que la casa arde; después las palabras llegan, no como siendo la creencia, sino como una forma de conducta”.⁴⁵

La creencia, entendida como una disposición para actuar, puede ser dividida en tres: memoria, expectación o mero asentimiento. Así nos dice que: “Me parece que hay al menos tres tipos de creencia, a saber, memoria, expectación y mero asentimiento. Cada uno de éstos lo considero como constituido por un cierto sentimiento o por un complejo de sensaciones, unido al contenido creído”.⁴⁶ Russell afirma que la creencia es el vehículo de la verdad o la falsedad.⁴⁷ Hurtado explica que Russell abandonó la teoría creencia diádica porque ésta chocaba con su comprensión de las relaciones semánticas y ontológicas. De ahí que este intérprete nos diga que: “Si las proposiciones no son proposiciones-*r*, entonces parece que habrían de tener como constituyentes algo como los significados que Russell había rechazado [...] Russell rechazó la existencia de las proposiciones y sostuvo que los portadores de verdad primario son las creencias”.⁴⁸

Si bien en esto hay un acercamiento al pragmatismo, también se ha de reconocer que Russell no renunció jamás a una forma de verificación empí-

⁴⁴ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 141.

⁴⁵ B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Londres, George Allen and Unwin, 1923, p. 160.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸ G. Hurtado, *op. cit.*, p. 247.

rica dura y metódica. Un juicio verdadero sobre una percepción sensible se da cuando hay una correspondencia entre el contenido de la creencia y un hecho en el mundo externo. Hurtado lo explica de la siguiente manera: “Una creencia es verdadera en virtud de la correspondencia con el hecho que expresa. Por tanto, puede describirse la teoría russelliana como una especie de teoría de la correspondencia de la verdad sin proposiciones”.⁴⁹ En palabras del propio Russell:

La referencia de la creencia difiere del significado de las palabras en varias formas, pero especialmente en el hecho de que es de dos tipos, referencia “verdadera” y “falsa” referencia. La verdad o falsedad de una creencia no depende de nada intrínseco a la creencia misma, sino de la naturaleza de su relación con su objetivo.⁵⁰

La cuestión radica ahora en cómo conectar la creencia con su contenido objetivo sin caer en una falsa identidad. Como ya se mencionó anteriormente, el autor británico ya había abandonado la idea de que había una correspondencia nítida y directa entre los pensamientos y la realidad; esto es, Russell se había apartado de su primer proyecto de reducir analíticamente las proposiciones del lenguaje en favor de una teoría de la creencia como disposición para actuar. Es precisamente esta disposición para actuar lo que nos permite comprender el nuevo giro pragmatista en la filosofía de Russell.

El significado de las palabras y, por ende, el de los contenidos de las creencias es entendido de forma pragmática. Russell abandonó su primera aproximación del significado en la cual la definición verdadera corresponde con un objeto específico del mundo. El Russell pragmático concibe al significado como algo vago que es obtenido a partir del análisis de su uso en las prácticas concretas del mundo. “Una palabra tiene un significado, más o menos vago; pero el significado sólo será descubierto al observar su uso: el uso viene primero y el significado es destilado de éste”.⁵¹

En lo anterior hay por lo menos dos consecuencias relevantes. Primero: con esta nueva concepción del significado, Russell puede analizar de una manera diferente el lenguaje y la *praxis* humana. El uso de una palabra es mucho más que el conocimiento de su definición o el mostrar correctamente el objeto al que cierto concepto hace referencia. Comprender el significado de algo también implica que se entiendan los hábitos de acción que le acompañan.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁰ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 232.

⁵¹ B. Russell, “On Propositions: What They Are and How They Mean”, en *op. cit.*, p. 19.

Segundo: Russell ahora valora el conocimiento cotidiano, esa especie de saber habitual que es adquirido a través del hábito y de la experiencia. Este conocimiento mundano no siempre está presente, pero se hace patente cuando se da el estímulo apropiado. Misak expone lo anterior de la siguiente manera: “Russell se ha convertido un pragmatista sobre muchos tipos de creencia: son expectativas que guían nuestro comportamiento y pueden no ser cumplidas por la sorpresa de una experiencia recalcitrante”.⁵²

Sin embargo, en la cuestión de la verdad, Russell mantiene en esta segunda etapa su distancia frente al pragmatismo. La apertura a la teoría de la creencia pragmatista no tuvo repercusiones capitales para la concepción russelliana de la verdad. Si bien es cierto que Russell aceptó que ciertas creencias determinan o predisponen nuestras acciones, el investigador británico continuó sosteniendo que la filosofía tenía como finalidad la tarea de llevar a cabo un proyecto reduccionista: es decir, un plan en el cual, por medio de la verificación empírica y la reducción de las creencias, se consiguiera la fundamentación de una ciencia rigurosa. Dicho de otra manera: Russell parece haber sostenido hasta el final que la verdad objetiva es el fin último de la filosofía. Para alcanzarla es necesario llevar a cabo una depuración y un análisis —esto es, una reducción— hasta llegar a los elementos simples que componen el reino de lo psicológico y lo físico:

Yo creo que la realización de la complejidad de una unidad material y su análisis en los constituyentes análogos a las sensaciones, es de la mayor importancia para la filosofía y vital para cualquier comprensión sobre las relaciones entre mente y materia; entre nuestras percepciones y el mundo que perciben. Es en esta dirección, estoy convencido, desde donde debemos buscar la solución de muchas perplejidades antiguas.⁵³

En ese sentido, la postura de Russell con respecto a la verdad no cambió de manera sustancial, sino que fue su teoría lógica, epistemológica y del lenguaje la que tuvo importantes modificaciones. Hurtado nos dice que desde el ensayo “La concepción de la verdad de William James” Russell se comprometió a una teoría de la verdad en la que la correspondencia estaba fundamentada en la existencia de hechos. Así, la principal diferencia entre Russell y los pragmatistas radica en que: “Russell sostuvo que el problema principal con la teoría pragmatista es que divorcia la verdad de los hechos”.⁵⁴

⁵² Ch. Misak, *op. cit.*, p. 148.

⁵³ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 306.

⁵⁴ G. Hurtado, *op. cit.*, p. 251.

La verdad para Russell, entonces, es indisoluble de los hechos. En esta segunda etapa de su pensamiento sostenemos, empero, que la influencia del pragmatismo es importante porque Russell concede que la creencia es el vehículo de la verdad. Por ello, para Russell la verdad se da en una creencia acompañada de un sentimiento positivo o negativo:

Cada creencia que no es meramente un impulso a la acción es, en su naturaleza, una imagen combinada con un sentimiento positivo o con un sentimiento negativo. En el caso de un sentimiento positivo, es verdadero si hay un hecho que guarda con la imagen el tipo de similaridad que el prototipo tiene con una imagen; en el caso de un sentimiento negativo es verdadero cuando no existe ese hecho.⁵⁵

Por otra parte, es importante destacar, como ya adelantamos, que existió una diferencia en la concepción de la experiencia que sostuvieron los pragmatistas y Russell. Si bien para ambos la experiencia es el producto de la agencia del mundo externo sobre el ser humano, para Russell ésta no es el punto de partida, sino el resultado de inferencias y construcciones. De acuerdo con nuestro autor, la experiencia debe ser entendida como el fruto acabado que fue derivado de un cúmulo de datos sensibles. Estos datos sensibles son las relaciones particulares que nos son reveladas en las sensaciones. Y éstos son el objeto de estudio de la física y de la psicología.

En cambio, para los pragmatistas la experiencia es más bien el punto de partida. La experiencia es algo rico desde el punto de vista cualitativo y no puede dejar de lado la intersubjetividad. Por ello, bajo esta concepción de la experiencia, se aprueba la existencia de entidades y propiedades que no pueden ser analizadas por la física. Al respecto, Misak comenta que “los pragmatistas clásicos comienzan con la experiencia, entendida en una forma cualitativamente rica, pero sostienen que el significado de “experiencia” debe ser entendido de manera intersubjetiva”.⁵⁶

Russell criticará al conductismo y a cierta vertiente del pragmatismo que postulen la identidad entre sensación y conocimiento. Para ilustrar este punto, el pensador británico recurre al ejemplo de un termómetro. Este instrumento reacciona sensiblemente a las modificaciones externas de su entorno e indica algo: la temperatura. Pero el termómetro no puede hacer nada más. Esto muestra que de la sensación externa no se sigue el conocimiento de algo, además de que tampoco se sigue una acción necesariamente. El termómetro no conoce nada, sólo señala un dato; pero, además, de la mera sensación no

⁵⁵ B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, p. 170.

⁵⁶ Ch. Misak, *op. cit.*, p. 149.

se desprende una disposición para actuar. Ése es el principal problema del conductismo y de cierta rama del pragmatismo: no logran explicar la diferencia entre sensibilidad y creencias.⁵⁷

Para resolver el problema de la identidad entre hechos del mundo y proposiciones, Russell formuló una teoría doble de la correspondencia. De acuerdo con ésta, las proposiciones no son nombres o etiquetas para los hechos (como ya vimos anteriormente por la crítica al significado) que indiquen de forma inmediata algo en el mundo. Los nombres apuntan hacia los hechos, pero, además, la proposición debe señalar el hecho con el cual corresponde. Esto lo explica nuestro autor con el siguiente ejemplo:

Puedes creer en la proposición “hoy es martes” cuando, de hecho, hoy es martes y también cuando hoy no es martes. Si hoy no es martes, este hecho es el objeto de tu creencia de que hoy es martes. Pero, obviamente, la relación de tu creencia al hecho es diferente en este caso. Podríamos decir, metafóricamente, que cuando hoy es martes, tu creencia de que es martes apunta hacia el hecho; mientras que cuando hoy no es martes, tu creencia señala lejos del hecho. Por lo tanto, la referencia objetiva de una creencia no está determinada solamente por el hecho mismo, sino también por la dirección hacia la cual apunta la creencia: se acerca o se aleja del hecho.⁵⁸

Con esta cita se puede constatar, como ya hemos insistido, que Russell no abandonó del todo la teoría de la correspondencia, sino que intentó enmendarla al añadir un componente pragmatista a la creencia y al significado. Esto le permitirá a Russell analizar las prácticas de la praxis cotidiana en la cual hay creencias y proposiciones falsas sin caer en la aporía de afirmar la existencia de entidades falsas. Sin embargo, también es evidente que, en el fondo, la verdad sigue dependiendo de un hecho extramental, es decir, la referencia objetiva de la creencia.

Finalmente, cabe señalar que Russell concederá que la verdad expuesta en términos de la teoría de la correspondencia tiene problemas. “No creo que la teoría formal anterior sea falsa, pero sí creo que es inadecuada”.⁵⁹ Particularmente, nuestro autor lamenta que ésta no pueda explicar algo que el pragmatismo sí logra: nuestra preferencia por creencias verdaderas. Por ello, la teoría de la correspondencia:

⁵⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁸ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 272.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 278.

No arroja ninguna luz sobre nuestra preferencia por las creencias verdaderas en lugar de las falsas. Esta preferencia sólo es explicable teniendo en cuenta la eficacia causal de las creencias y la mayor adecuación de las respuestas resultantes de las creencias verdaderas. Pero la adecuación depende del propósito, y el propósito se convierte así en una parte vital de la teoría del conocimiento.⁶⁰

La relación entre propósito, creencia, verdad y conocimiento será precisamente la tierra fértil que Ramsey explorará y desarrollará en décadas posteriores.⁶¹ Russell, en esta segunda etapa dejó abierta la cuestión del análisis de las creencias en un ámbito de *praxis* cotidiana, junto con el estudio riguroso y científico del proyecto de reducción epistemológica.

Conclusiones

En las páginas anteriores hemos presentado la relación de Bertrand Russell y el pragmatismo subrayando la cuestión de la verdad y algunas de sus consecuencias en praxis. Hemos indicado que la lectura del pensador británico al pragmatismo se despliega en dos etapas. Una primera en la preguerra, en la que Russell encuentra al pragmatismo como una doctrina que parte de una noción inadecuada de la verdad que no toma en consideración la correlación entre sujeto y objeto, y que, por lo tanto, propone una praxis idealista que no está fundamentada en los hechos. Este primer acercamiento se matiza en una segunda lectura que Russell va formulando en la segunda década del siglo XX cuando entra en contacto con el conductismo y con una relectura de los textos pragmatistas. El giro, hemos insistido, debe leerse en su justa medida; es decir, no como una renuncia a los postulados iniciales de Russell, sino como una ampliación y corrección de éstos, de manera que se puedan apuntalar diversos problemas que Russell debió enfrentar al intentar explicar una serie de cuestiones a partir de la filosofía atómica. La cuestión de la verdad, sin embargo, como hemos expuesto, siguió separando a Russell de los pragmatistas, quienes no requerían establecer una relación fuerte entre las creencias y los hechos del mundo, entre la sensación y el conocimiento; al menos no bajo los criterios que Russell solicitaba.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Cheryl Misak en la obra ya mencionada toma a Ramsey como uno de los grandes puentes entre los pragmatismos estadounidense e inglés, pero también entre las diferentes etapas de los cantabrigenses británicos. Ramsey, sin embargo, moriría a los 27 años y su obra pasó prácticamente desapercibida.

Con el paso del tiempo el pragmatismo también afinó sus propuestas y buscó salvarse de posibles objeciones como las establecidas por Russell. Sin embargo, la discusión con nuestro autor advierte dos cosas: 1) La noción de verdad del pragmatismo tal vez sea uno de sus puntos más problemáticos, desde sus orígenes hasta nuestros días, lo que también inserta esta doctrina en la discusión de la verdad que se generó en la filosofía de frontera del siglo XX y 2) El pragmatismo influyó fuertemente en el devenir de la filosofía del siglo XX. Prueba de ello es que muchos de sus críticos más decididos, en este caso Russell, pero también Moore y Wittgenstein, giraron hacia sus postulados para resolver diversas cuestiones que una teoría clásica de la verdad no podía resolver, especialmente la cuestión de la praxis.

La lógica de la vaguedad. En torno a los presupuestos del sentido común crítico de Charles S. Peirce¹

Eduardo Manuel González de Luna

Introducción

La elucidación de los elementos pragmatistas en Thomas Reid (1710-1796) ha tenido recientemente un interés creciente; así como también las repercusiones que tuvo la *Escuela escocesa del sentido común* en el movimiento pragmatista original, no solo en Charles S. Peirce, sino también en William James y John Dewey.²

La influencia de Reid y la escuela escocesa sobre la filosofía de Charles S. Peirce fue reconocida por el fundador del pragmatismo en varias ocasiones. Diversos aspectos fundamentales del sentido común reidiano fueron adoptados casi por entero en el pragmatismo peirciano. Como muestra de esto basta mencionar que Peirce llamó a su primera filosofía la doctrina del *sentido común crítico*. En esta doctrina se adopta una teoría de la percepción, un realismo y varias tesis epistemológicas y psicológicas de raíz reidiana.

En este artículo mostraré algunos elementos de esta influencia, en especial al papel de la *vaguedad* en la adopción de creencias e inferencias indudables. Esta tesis es fundamental para explicar las certezas provenientes del *sentido común crítico* y del papel que éste juega como un antecedente del pragmatismo.

Comenzaré mencionando algunas de las razones que llevaron a Peirce a reformular y renombrar su doctrina original del pragmatismo, para luego continuar exponiendo el *sentido común crítico*, mediante una breve exposición comentada de sus seis caracteres, poniendo énfasis en los tres últimos, que es donde se expone su lógica de la vaguedad. Aunque centro la discusión principalmente en el artículo “Resultados del pragmatismo”, de 1905, re-

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

curriré a otros trabajos de Peirce y a otros autores para contextualizar mejor mis propios comentarios.

El sentido común crítico como antecedente del *pragmaticismo*

Peirce publica en 1905, “¿Qué es el pragmatismo?”,³ un artículo donde explica con detalle su versión particular de pragmatismo. En este escrito, Peirce examina los presupuestos de su propuesta, que decide renombrar *pragmaticismo*, para distinguirla de otras versiones de pragmatismo y evitar confusiones y malentendidos. Considera con detalle el significado de los términos filosóficos que utiliza en su doctrina, así como sus elementos de prueba, subrayando la importancia de la experimentación. Expone razones para renombrarla con un término “suficientemente feo para no ser secuestrado”: *pragmaticismo*.⁴ Con esto pretende separarse de aquellos que identificaban al pragmatismo con tesis como la variabilidad de la verdad, el experimentalismo ingenuo y el pluralismo relativista en general. Un supuesto básico que adopta es que todo desarrollo mental y todo aprendizaje tienen lugar en el contexto de una masa de concepciones ya formadas, contexto que determina el significado de aquello que concebimos y simbolizamos.

En el mismo año, en un artículo que lleva por título “Resultados del *pragmaticismo*”,⁵ Peirce enumera y discute seis caracteres distintivos de esta

² Se han identificado profundas similitudes y afinidades entre la filosofía del sentido común de Reid y los primeros pragmatistas estadounidenses. Cf. Adrian Sackson, “Avoiding broken noses: How ‘Pragmatic’ was the philosophy of Thomas Reid”, en *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. 6, núm. 2, 2014, pp. 287-303; Peter Baumann, “The Scottish Pragmatist? The Dilemma of Common Sense and the Pragmatist Way”, en *Reid Studies*, vol. 2, núm. 2, 1999, pp. 47-57; Erik Lundestad, “The Skeptic and the Madman: The Proto-Pragmatism of Thomas Reid”, en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 4, núm. 2, 2006, pp. 125-137; Erik Lundestad, “The Necessity of Pragmatism: Overcoming the Stalemate of Common Sense”, en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 6, núm. 2, 2008, pp. 175-187, y P. D. Magnus, “Reid’s Dilemma and the Uses of Pragmatism”, en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 2004, pp. 69-72.

³ Charles S. Peirce, “What Pragmatism is? (*The Monist*, 15, 1905)”, en Charles Hartsorne y Paul Weiss eds., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1933 [CP 5.411-437] (“¿Qué es el pragmatismo?”, en Nathan Houser y Christian Kloesel, eds., *Charles Sanders Peirce. Obra filosófica reunida*. Trad. de Darin McNabb. México, FCE, 2012, t. 2, pp. 411-426).

⁴ Desde 1905 en los artículos de *The Monist* ya utiliza este término, si bien nunca abandonó por completo el nombre *pragmatismo*, pues lo continuó utilizando con cierta frecuencia.

⁵ Ch. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism (*The Monist*, 15, 1905)”, en Philip P. Wiener, ed., *Charles S. Peirce: Selected Writings*. Nueva York, Dover, 1958, v. 15, pp. 481-499. [CP

doctrina, entre ellos la importante doctrina de las ideas vagas.⁶ Además, Peirce reformula su máxima pragmática en términos semióticos. Propone enunciar el significado del pragmatismo mediante una alternativa a su *máxima pragmática* que se refiera no a las concepciones, sino a los símbolos. El objetivo de este escrito es articular el *sentido común crítico* y el realismo escolástico, que considera ambas consecuencias del pragmatismo. Después de una breve discusión sobre la vaguedad, amplía su realismo para incluir en él a las “vaguedades reales” y “posibilidades reales” señalando que “es en la realidad de algunas posibilidades en lo que el pragmatismo quiere insistir”.⁷ Más adelante volveremos sobre este tema.

Ya anteriormente,⁸ el pragmatismo había sido definido originalmente por Peirce, en forma de una máxima pragmática, de esta manera: “Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto”.⁹

Y en “Resultados del pragmatismo” Peirce la reformula en términos semióticos, según había ya sugerido en un ciclo de conferencias en Harvard,¹⁰ de la siguiente manera:

Voy a volver a enunciar esto con otras palabras, ya que a menudo se puede eliminar así alguna fuente insospechada de perplejidad para el lector. Esta vez lo expresaré en modo indicativo, tal como sigue: El significado intelectual total de cualquier símbolo consiste en el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados a

5.438-463]. (“Resultados del pragmatismo”, en N. Houser y Ch. Kloesel, eds., *Charles Sanders Peirce. Obra filosófica reunida*, t. II, pp. 427-441).

⁶ Los editores de los *Collected Papers* denominaron a esta parte “Six Characters of Critical Common-Sensism”, que se ha traducido al castellano como “Seis caracteres del sentido común crítico”.

⁷ Según Fisch, el *pragmatismo* se había convertido en “el pragmatismo purgado de la escoria nominalista de su exposición original” (Max H. Fisch, *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*. Ed. de L. Ketner y C. J. W. Kloesel. Bloomington, Universidad de Indiana, 1986, pp. 227-248).

⁸ Ch. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear (*Popular Science Monthly*, 1878, pp. 286-302)”, Reimpreso e incluido en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* [CP 5.388-410]. (“Cómo esclarecer nuestras ideas”, en N. Houser y Ch. Kloesel, eds., *Charles Sanders Peirce. Obra filosófica reunida*, t. I, pp. 172-188).

⁹ Ch. S. Peirce, “Cómo esclarecer nuestras ideas”, en N. Houser y Ch. Kloesel, eds., *Charles Sanders Peirce. Obra filosófica reunida*, t. I, p. 180. La traducción al castellano de las citas textuales de Peirce se toman de esta compilación.

¹⁰ Peirce planteó primeramente la reformulación de su máxima pragmática en “Three Types of Reasoning”, 1903. [CP 5.151-179].

todos los posibles deseos y circunstancias diferentes, resultarían de la aceptación del símbolo.¹¹

Los rasgos esenciales de la teoría son introducidos por Peirce en contraste con las características de la filosofía escocesa del sentido común de Thomas Reid,¹² a la que se refiere a veces como la “postura tradicional de los antiguos escoceses”. A continuación, presentaremos y comentaremos las ideas esenciales del *sentido común crítico* peirceano.

Los seis caracteres del *sentido común crítico*

Carácter 1. Las proposiciones y las inferencias indudables

El *sentido común crítico* admite que hay no sólo proposiciones indudables, como se sostenía en la escuela escocesa, sino también inferencias indudables. En cierto sentido, todo lo autoevidente es indudable, pero las proposiciones e inferencias que el sentido común crítico mantiene como originales, son indudables por ser acríticas, debido a que han sido fijadas mediante procesos lógicos y prácticos que han formado hábitos de conducta basados en experiencias previas, que dan como resultado el ejercicio de determinadas acciones y la expectativa de determinadas reacciones ante ciertas situaciones.¹³

Peirce llama “razonamiento” al proceso consciente, razonable, deliberado y autocontrolado, de fijación de una creencia por otra. Dichos procesos llevan consiguientemente a la formación de hábitos de acción; tal como ocurre en la indagación científica y la argumentación lógica.

Sin embargo, hay operaciones mentales que no son razonamientos en este sentido, pues en ellas somos conscientes de que una creencia ha sido determinada por otra creencia dada, pero no de que proceda con base en algún principio general.¹⁴ Tales procesos no deberían llamarse razonamientos sino *inferencias acríticas* y son indudables.

¹¹ Ch. Peirce, “Resultados del pragmatismo”, en *op. cit.*, t. II, p. 427.

¹² Cf. Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764). Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1970; Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785). Cambridge/Londres, MIT, 1969, y Th. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788). Cambridge/Londres, MIT, 1969. También Keith Lehrer, *Thomas Reid*. Londres/Nueva York, Routledge, 1989 y Lynd Forgyson, *Common Sense*. Londres, Routledge, 1989.

¹³ Ch. Peirce, “Issues of Pragmatism”, en CP 5.440.

¹⁴ Un ejemplo es el “*Cogito, ergo sum*” de san Agustín.

Carácter II. La imposibilidad de explicitar las creencias e inferencias indudables

Intentar dar una lista completa de las creencias originales es imposible. Si bien los primeros filósofos escoceses intentaron enumerar las proposiciones del sentido común, sólo alcanzaron a dar una lista de ejemplos que no pretendía ser exhaustiva.¹⁵ Según Peirce, los aires de las ideas evolucionistas indican que estos elementos originales, proposiciones e inferencias, cambian de generación en generación y para los hombres reflexivos incluso de año en año. Pero estos cambios son tan imperceptibles que se mantienen casi constantes. Sin embargo, la variación de los elementos originales que el *sentido común crítico* mantiene en contra del sentido común reidiano confiere a ambas doctrinas rasgos epistemológicos radicalmente distintos. Mientras que, según Peirce, la filosofía de la escuela escocesa puede ubicarse dentro de un proyecto fundacionista apriorístico en el que los principios del sentido común son fijos e inmutables y cuya autoevidencia es de un nivel paralelo al de otros principios racionales, el *sentido común crítico* propone un modelo epistemológico naturalista y evolucionista, *a posteriori* y sintético.

En justicia, debemos señalar que Reid concebía al sentido común como una capacidad del mismo nivel que la propia razón, y posiblemente anterior a ella: aquella encargada de juzgar acerca de lo que es autoevidente. Y es por esto, que los principios de sentido común son los mejores candidatos para ser los primeros principios del razonamiento. Además, Thomas Reid concebía a los principios del sentido común como dones naturales enraizados en nuestra constitución fisiológica por lo que su fundacionismo es naturalista y puede considerarse un antecedente de la concepción instintiva del sentido común que Peirce defiende, como veremos a continuación.¹⁶

Carácter III. Las creencias e inferencias indudables son instintivas

La fijación de las creencias e inferencias del sentido común crítico es tan firme que según Peirce adquieren un carácter instintivo, pues son universalmente

¹⁵ Algunos de los primeros principios del sentido común de Thomas Reid son: 1. Existe todo aquello de lo que soy consciente. 2. Los pensamientos de los que soy consciente son los pensamientos de un ser que llamó mi propio yo, mi mente, mi persona. 3. Las cosas realmente han sucedido como yo claramente las recuerdo. 4. Nuestra propia identidad personal y nuestra existencia son continuas, acorde a como claramente las distinguimos. 5. Las cosas que distinguimos claramente mediante los sentidos realmente existen, y son lo que percibimos que son, etc. Cf. Th. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.

¹⁶ *Ibid.*, vi.

compartidas y no cuestionadas a menos que haya una razón suficiente, desde un punto de vista práctico, para ponerlas en duda. Es esta utilidad práctica la que determina su carácter acrítico, no por ser verdaderas, sino porque no podemos ir “más allá de ellas”, en el sentido de que son elementos constitutivos del aparato lógico que usamos cotidianamente y en el cual se basa la conducta más básica, las disposiciones y expectativas innatas, y las “creencias indudables” en las que se basan los “modos primitivos de vida”,¹⁷ que son aquellos seleccionados naturalmente por su eficacia probada, en oposición a las creencias e inferencias del conocimiento científico y las prácticas sofisticadas de la ciencia, basadas en la razón y el consenso racional de los especialistas, pero altamente falibles. En relación con esto, más adelante, en un pasaje del carácter IV, Peirce afirma que la ciencia moderna, con sus microscopios y aparatos, y con sus enteramente nuevos accesorios para la vida, nos ha trasladado a mundos completamente diferentes del cotidiano,¹⁸ para los cuales no estamos instintivamente equipados. Es por esto, que la confianza en las creencias e inferencias de sentido común parece disminuir en la medida en que desarrollamos grados de autocontrol desconocidos para aquel hombre primitivo y surgen nuevas ocasiones de acción para las cuales las creencias originales no tienen suficiente autoridad.¹⁹ Esto es algo que, en opinión de Peirce, los filósofos escoceses no llegaron a divisar. Aunque Reid caracterizaba su filosofía como el punto de vista del vulgo, del hombre ordinario, no alcanzó a considerar su pérdida de eficacia con el desarrollo científico. Y esta diferencia es importante para entender el modo en el que Peirce reivindica el papel epistemológico del sentido común: aunque arraigado en el hombre que no es científico, el sentido común cumple una función de primer orden en la propia conducta científica como condicionante previo de la investigación. Es un fundamento inevitable, que no indudable, del cual partimos y sobre el cual el investigador plantea la crítica racional. A partir del carácter IV, Peirce desarrolla su exposición sobre la lógica de la vaguedad, por lo cual dedicaré más espacio a la exposición y comentarios de este tema.

Carácter IV. Elementos para una lógica de la vaguedad

Dice Peirce: “Incuestionablemente, el carácter más distintivo del Sentido Común Crítico, en contraste con el viejo filósofo escocés, reside en su insistencia de que lo acriticamente indudable es invariablemente vago”.²⁰

¹⁷ Ch. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, en CP 5.445.

¹⁸ *Ibid.*, CP 5.513.

¹⁹ *Ibid.*, CP 5.511.

²⁰ Ch. Peirce, “Resultados del pragmatismo”, en *op. cit.*, p. 431.

Peirce comienza su argumentación definiendo algunos términos. Distingue entre lo *determinado* y lo *definido*; lo *general* y lo *vago*.

Un sujeto es *determinado* respecto de cualquier carácter inherente a él, o que se predica (universal y afirmativamente) de él, así como respecto a la negación de tal carácter [...] En todos los demás aspectos es *indeterminado*. Un signo [...] que sea en cualquier aspecto objetivamente indeterminado (es decir, cuyo objeto no esté determinado por el signo mismo), es objetivamente *general* en tanto que extiende al intérprete el privilegio de desarrollar más su determinación.²¹

Por ejemplo, la proposición: “El hombre es mortal”, es general. Ante la pregunta: ¿qué hombre?, la respuesta es que la proposición hace recaer explícitamente en el intérprete el aplicar su aserción al hombre u hombres que prefiera.

Por otra parte, “un signo, que a cualquier aspecto esté objetivamente indeterminado, es objetivamente *vago*, en la medida en que su ulterior determinación queda a cargo de algún otro signo concebible, o, al menos, en la medida en que no nombra al intérprete como a su delegado en este oficio”.²² Un ejemplo de vaguedad es: “Un hombre, a quien podría mencionar, parece ser un tanto engreído”. Se sugiere aquí que el hombre en cuestión es la persona a la que se dirige la aserción; pero el que habla no autoriza tal interpretación, o cualquier otra aplicación de lo que dice.

Así, cualquier proposición, una vez determinada su identidad, o es falsa o es verdadera. En tanto que, hasta que no esté determinada la identidad de una proposición, ésta puede ser verdadera y puede ser falsa.

Cuando un signo no es vago, se dice que es definido o *preciso*. El rasgo más distintivo del *sentido común crítico* es que sólo reconoce como proposiciones e inferencias acriticas aquellas que son *vagas*. Son vagas en el sentido de que son tan generales e indefinidas que es prácticamente imposible probarlas o refutarlas hasta que no son instanciadas, es decir, hasta que no deducimos de ellas proposiciones particulares que puedan ser contrastadas con la experiencia; momento en el cual tratamos con la creencia interpretada a la luz de una concepción global del mundo y no con la sola creencia general. Este rasgo es una consecuencia del carácter “constitutivo” de las creencias de sentido común en relación con el mundo en que vivimos. Los juicios del sentido común son juicios vagos debido a su ubicación especial en nuestro esquema cognitivo; son, podríamos decir, como los axiomas de una teoría.

²¹ *Ibid.*, p. 432.

²² *Idem.*

Según Peirce, el defecto más importante de la doctrina escocesa del sentido común es que esos filósofos no remarcaron con suficiente énfasis la extrema vaguedad de las creencias indubitables. Por ejemplo, nuestras acciones muestran que es imposible dudar de que hay un elemento de orden en el mundo; pero en el momento en que intentamos definir específicamente en qué consiste tal orden, la certeza disminuye y encontramos un espacio para la duda.

Pero si la doctrina escocesa falla en esta consideración, éste resulta ser un error afortunado. Pues es precisamente en la vaguedad de estas creencias de sentido común donde reside su seguridad. Y esto no es un accidente. Pues el cultivo de la fiabilidad es crucial para la conducta efectiva de los asuntos humanos.

Peirce consideraba que la lógica de la vaguedad había sido lamentablemente ignorada en la tradición filosófica, por lo que presenta una breve y penetrante reflexión sobre los aspectos epistemológicos relevantes acerca de este tópico. En la construcción del conocimiento, los humanos oscilamos entre dos polos, en uno de los cuales está la ciencia, suministrándonos información y precisión, y en el otro está el conocimiento cotidiano, y en particular el sentido común, proporcionándonos seguridad y corrección. La vaguedad es esa característica del conocimiento cotidiano gracias a la cual nos movemos confiadamente en el contexto general de la vida cotidiana, del cuestionamiento al sentido común se van estableciendo los modos de acción propios de la investigación científica y filosófica.

Algunas de las implicaciones fundamentales de la lógica de la vaguedad de Peirce, ha sido analizadas por Nicholas Rescher, de quien retomo las siguientes dos tesis para ampliar mi comentario:²³

Tesis 1: En la medida en que nuestro pensamiento es vago, la verdad es accesible incluso ante la posibilidad del error.

Para ejemplificar esto, podemos considerar una situación en la que aceptamos la verdad de la proposición (P o Q). Supongamos que la verdad de esta disyunción se basa completamente en la de P , mientras que Q es totalmente falsa. Sin embargo, creemos en la verdad de (P o Q) sólo porque estamos convencidos de la verdad de Q ; mientras que P es algo que realmente no creemos. Sin embargo, a pesar de nuestro error, nuestra creencia en la verdad de (P o Q) es completamente cierta.

Consideremos una instancia concreta: creemos que Nicolás compró algunos cactus porque compró unas biznagas. Sin embargo, de hecho, él no compró biznagas sino agaves. No obstante, nuestra creencia de que él compró algunos

²³ Cf. Nicholas Rescher, *Common Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition*. Milwaukee, Universidad Marquette, 2005, pp. 142 y ss.

cactus es incuestionablemente correcta. El error en el que hemos caído, aunque real, no es tan grave como para desestabilizar la verdad de nuestra creencia.

La ignorancia se refleja en la incapacidad de responder preguntas con precisión, lo cual no impide que podamos estar en lo correcto en lo general. Pero tengamos cuidado al considerar esto. Contestar una pregunta de manera informada no es sólo una cuestión de ofrecer una respuesta *correcta*, sino también un asunto de ofrecer una respuesta *precisa*. Si nos preguntan ¿cuál es la población de la Ciudad de México?; y respondemos “más de 100 y menos de 100 millones”, hemos dado una respuesta correcta, aunque quizás, por su imprecisión, no sea útil.

Entonces, la ironía de esto es que, en la medida en que nuestra ignorancia de asuntos relevantes nos lleva a ser vagos en nuestros juicios, podemos lograr con esto mejorar la probabilidad de estar en lo cierto. De donde se desprende la siguiente:

Tesis 2: Al obligarnos a hacer juicios vagos, la ignorancia mejora nuestro acceso a información correcta (aunque a costa de menos detalle y precisión). Por lo tanto, si he olvidado que Zapopan está en Jalisco, entonces, sin embargo, mi juicio más vago de que “Zapopan está ubicado en el occidente de México”, es correcto. Este estado de cosas significa que cuando la verdad de nuestras creencias es dudosa, generalmente buscamos la seguridad y hacemos juicios menos definidos y detallados para así mantenernos en lo cierto.

Carácter v. Una diferencia fundamental del sentido común crítico respecto de la doctrina tradicional es el gran valor que otorga a la duda

El *sentido común crítico* asume la *duda sistemática* como método, no a la manera cartesiana, que pretende cuestionar en bloque el conocimiento ordinario, sino como un instrumento para distinguir entre proposiciones de sentido común y el resto de las proposiciones. El *sentido común crítico* no acepta cualquier proposición como del sentido común, sino que por método busca agotar las posibilidades de la duda hasta llegar a encontrar aquello que en realidad es prácticamente imposible de poner en duda. Por otro lado, nunca podemos esperar la completa infalibilidad en la determinación de tales creencias.

Peirce sostenía una visión del conocimiento, y en particular de la ciencia, profundamente anti-cartesiana y enemiga de todo fundacionismo. Concebía a la percepción y al conocimiento como procesos inferenciales. Propugnaba que el conocimiento debe empezar en la experiencia, pero no entendida como “experimentalismo” o como primeras impresiones de los sentidos, sino como

todo aquello que encontramos al enfrentarnos con el mundo: “la producción mental completa”. No podemos partir de una duda fingida ni de condiciones artificialmente creadas, sino que la investigación de cualquier género debe comenzar con una pregunta real, con una duda real, y debe concluir estableciendo una creencia que responda a esa cuestión y que se convertirá, según la concepción pragmatista, en un hábito de acción. Para Peirce, no es posible un conocimiento en el vacío o que no dependa de otros conocimientos anteriores. En ese sentido, todo conocimiento tiene carácter inferencial, y depende de la experiencia y de la situación concreta de la que se parte. No es posible tampoco un conocimiento de la realidad intuitivo o introspectivo en un sentido *apriorístico*.

Este asunto se relaciona directamente con el tema del realismo. Para mostrar esto y ampliar el comentario debemos remontarnos a “La fijación de la creencia”, de 1877,²⁴ donde Peirce desarrolla una teoría de la duda y establece qué es dudar y en qué condiciones podemos considerar justificadamente que una proposición es realmente acrítica e indudable. Afirma que el establecimiento de la opinión es el fin último de cualquier indagación, y analiza cuatro métodos para desarrollar las indagaciones que llevan a fijar creencias: el de tenacidad (el método del hombre que se aferra a sus propias creencias y rechaza toda duda), el de autoridad (la aceptación de lo que otros nos imponen), el método *a priori* (el de creer lo que se tiende a creer según la propia razón) y el de la ciencia. El método de la ciencia es el único que está basado en la experiencia y presupone la existencia de cosas reales, independientes de nuestras opiniones, que afectan a nuestros sentidos según leyes regulares. El método científico supone que podemos saber cómo son esas cosas, y también que cualquier hombre con la suficiente experiencia y razón llegará a la misma conclusión. Por eso es superior a otros métodos, pues nos permite satisfacer nuestras dudas al determinar nuestras creencias, no por algo que dependa de lo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno.

Entonces, la noción de investigación científica de Peirce, que no se reduce a un mero experimentalismo y que sirve para investigar cualquier aspecto de la realidad, tiene como su fundamento el realismo. Peirce no es un idealista, como a veces se le ha considerado, sino que su trayectoria intelectual puede considerarse como una evolución hacia el realismo. Lo real es para Peirce aquello que es, independientemente de lo que nosotros podamos pensar sobre ello. En particular, Peirce adopta un tipo de realismo de los universales inspirado en Duns Scoto. Como Boler y Beuchot han caracterizado, en el ámbito

²⁴ Ch. Peirce, “The Fixation of Belief”, 1877. Se publicó originalmente en el *Popular Science Monthly*. El texto se encuentra en CP 5.358-387.

del problema de los universales, el realismo se contraponen al nominalismo. El nominalismo ve los universales como puros conceptos o meras palabras; en contra del realismo, que puede ser extremo (platónico), cuando se consideran los universales como entidades subsistentes, o moderado (aristotélico), cuando se ven los universales como dependientes de los individuos en los que se realizan. La posición de Duns Escoto ante los universales consistía básicamente en postular una naturaleza común que se halla dividida en las cosas individuales, teniendo en ellas una unidad menor que la numérica o real, pero mayor que la meramente racional.²⁵

Lo que distingue a las creencias de sentido común de, por ejemplo, las creencias empíricas en general, es que cuando surgen dudas acerca de éstas últimas como resultado de una investigación científica tendemos a abandonar la creencia, mientras que las proposiciones de sentido común no pueden ser puestas en duda fácilmente ni aun mediante los más rigurosos intentos de desaprobación. Peirce afirma, como ya hemos señalado, que las razones que nos llevan a mantener estas creencias originales residen en los hábitos que siempre han estado con nosotros sin cuestionamientos. Al ser tales creencias de la naturaleza general de los instintos, son premisas básicas y no requieren de pruebas precisas.

La hipótesis fundamental del método de la ciencia afirma la realidad de cosas independientes. Peirce justifica esta hipótesis acerca de un mundo independiente con el argumento siguiente, que apela al sentido común de los humanos:

Se me puede preguntar cómo sé que hay cualesquiera realidades. Si esta hipótesis es el único apoyo de mi método de indagación, mi método de indagación no debe usarse para apoyar mi hipótesis. La respuesta es ésta: 1) si no puede considerarse que la investigación prueba que hay cosas reales, por lo menos no conduce a una conclusión contraria; pero el método y la concepción en la que se basa permanecen siempre en armonía. Por tanto, ninguna duda sobre el método surge necesariamente de su práctica, tal como sucede con todos los demás; 2) el sentimiento que da lugar a cualquier método de fijar la creencia es el de una insatisfacción ante dos proposiciones incompatibles. Pero aquí hay ya una concesión vaga de que una proposición representaría *una* cierta cosa. Nadie, por tanto, puede realmente poner en duda que hay

²⁵ Cf. John Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle, University de Washington, 1963, pp. 147 y ss., y Mauricio Beuchot, "El realismo escolástico de los universales en Peirce", en *Anuario filosófico*, vol. 29, núm. 3, 1996, pp. 1 159-1 172.

reales, pues de dudarlo la duda no sería entonces una fuente de insatisfacción. La hipótesis, por lo tanto, es la que todo el mundo admite. De manera que el impulso social no nos lleva a ponerla en duda; 3) todo el mundo utiliza el método científico en un gran número de cosas, y sólo deja de hacerlo cuando no sabe cómo aplicarlo; 4) la experiencia del método no nos ha llevado a cuestionarlo, sino que, por el contrario, ha sido la investigación científica la que ha cosechado los más maravillosos triunfos en el modo de establecer opinión. Estos proporcionan la explicación del no cuestionar yo el método, o la hipótesis que éste presupone; y al no tener duda alguna, ni creer que la tenga nadie de aquellos en los que yo pueda influir, sería una mera verborrea seguir hablando de ello. Si hay alguien con alguna duda viva sobre el tema, dejemos que la considere.²⁶

El anterior argumento se apoya en el sentido común para defender la necesidad de adoptar a la hipótesis realista como un principio previo a cualquier proceso de indagación científica. En consecuencia, Peirce sostiene como punto de partida una particular forma de realismo, que consiste en la creencia en un mundo independiente de cosas externas con cualidades muy cercanas a las que percibimos ordinariamente, pero que a la vez se relaciona, desde una perspectiva epistemológica, con cierta forma de realismo científico, ya que el acceso al conocimiento de ese mundo real está determinado por la aplicación del método científico. Peirce, ninguno de los vanos mundos de “meras apariencias” o de oscuras realidades de “cosas en sí mismas” supuestos a lo largo de la historia de la ontología desde Platón, han representado un papel útil para la ciencia y el conocimiento del sentido común. Afirma que los enunciados sobre el *ser* (en un sentido metafísico ontológico) no tienen significado puesto que no tienen efectos concebibles, por lo que la filosofía debería investigar problemas generales capaces de ser estudiados por métodos científicos.

En cuanto a la verdad, para Peirce es la opinión sobre la que se llega finalmente a un acuerdo por aquellos quienes continuamente someten sus opiniones a la investigación experimental, y lo real es el objeto de tal indagación.

Pero las creencias acerca de lo real se fijan mediante un método con base en algo no humano, que es permanente y externo, y que afecta a cada hombre de tal forma que los resultados de la indagación sean los mismos:

Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estos reales afectan a nues-

²⁶ Ch. Peirce, “La fijación de la creencia”, en N. Houser y Ch. Kloesel, eds., *Charles Sanders Peirce. Obra filosófica reunida*, t. 1, p. 168.

tros sentidos siguiendo unas leyes regulares... y nos permiten llegar a conclusiones acerca de cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera.²⁷

Las cosas reales, entonces, son el objeto de un consenso al que llegan los agentes racionales como resultado de la acción externa de la realidad sobre sus sentidos y en consecuencia sobre sus opiniones. La nueva concepción implicada aquí es la de una realidad expresada en un lenguaje común.

Carácter vi. Sobre algunas distinciones del sentido común crítico y otras teorías, en particular la escuela escocesa

La última característica es una justificación del nombre de la doctrina considerando el trasfondo filosófico que toma como base. Según Peirce, el *sentido común crítico* somete cuatro “opiniones” a un criticismo estricto: *a)* el mismo *sentido común crítico*; *b)* la escuela escocesa del sentido común; *c)* el psicologismo, la teoría de los que basarían la lógica, o la metafísica, en la psicología, o en cualquier otra ciencia especial, que para Peirce es la menos sostenible de todas las opiniones filosóficas que hayan estado en boga, y *d)* la filosofía de Kant.²⁸

Nos concentraremos en la segunda “opinión”, la escuela escocesa del sentido común: Según Peirce, la más clara diferencia entre él y Reid es que, si bien la posición de Reid era más acertada que la de Kant y otros filósofos, su debilidad reside en que parece concebir el sentido común como infalible. Luego debemos creer en el sentido común en la medida en que apoye a la investigación crítica y científica.

El *sentido común crítico* tiene un papel epistemológico cuya función es aportar un trasfondo contrastante y un fundamento ineludible en la investigación científica. Las creencias de sentido común son falibles, como lo son las creencias científicas. Pero es la crítica del método científico lo que nos permite alcanzar el consenso necesario para alcanzar un acuerdo acerca de la opinión verdadera. El sentido común no es verdadero, pero es una fuente de certeza, dada su fuerte estabilidad y universalidad. Sin embargo, es sólo mediante el método científico que podemos aproximarnos a la verdad de las proposiciones. En la concepción escocesa tradicional, del sentido común emanaba en cierto modo verdad. Este punto diferencia también a Peirce de otros defensores del

²⁷ *Idem.*

²⁸ Ch. Peirce, “Issues of Pragmaticism”, en CP 5.452.

sentido común, como G. E. Moore,²⁹ para quien los dictados del sentido común no son sólo ineludibles, sino también verdaderos.

En el último carácter del *sentido común crítico*, Peirce termina por adoptar un realismo escolástico, inspirado en Duns Scoto, en contra de las tesis nominalistas que a su juicio adoptan otros pragmatistas, y ésta es una de las implicaciones de su pragmatismo. La doctrina escolástica del realismo,

[...] se define habitualmente como la opinión de que hay objetos reales que son generales, entre los que se cuentan los modos de determinación de los singulares existentes, si es que, en efecto, éstos no son los únicos objetos tales. Pero la creencia en esto difícilmente puede escapar de ser acompañada por el reconocimiento de que hay, además, *vaguedades* reales, y especialmente *posibilidades* reales, pues siendo la posibilidad la negación de una necesidad, que es una clase de generalidad, es entonces vaga, como cualquier otra contradicción de un general. Efectivamente, el pragmatismo se preocupa más en insistir en la realidad de algunas posibilidades.³⁰

Conclusión

Pese a sus diferencias, podemos decir que el análisis de Peirce sobre el sentido común complementa a la noción de Reid más que la contradice, al introducir el papel de la crítica para el avance del conocimiento. Porque el primero estudia a la dinámica mediante la cual una creencia de sentido común adquiere precisión en la indagación científica derivándose a partir de primeros principios generales, problema que Reid no analizó con detalle. La principal diferencia estriba en que la epistemología de Peirce no es fundacionista en ningún sentido, pues todas nuestras creencias, aun las más instintivas, pueden sufrir cambios cuando son sometidas a la crítica racional. Reid, por el contrario, siguió la tendencia de su tiempo al sostener ciertamente un fundacionismo, aunque moderado, naturalista y pragmático, en relación con la existencia de un conjunto incuestionable de primeros principios del razonamiento: el sentido común. Además, Reid distingue entre estos primeros principios, y otros juicios o creencias del

²⁹ Cf. George E. Moore, "A Defense of Common Sense (1925)", en *Philosophical Papers*. Londres, George Allen & Unwin, 1959. Como Reid, Moore considera paradójicas las proposiciones escépticas debido a que van en contra de las creencias y acciones de las personas comunes. Se ha considerado que Moore busca proporcionar un paradigma de certeza absoluta, si es que la hay, cuando contrapone nuestra certeza de que existen las sillas que vemos en una habitación al escepticismo filosófico sobre los objetos materiales.

³⁰ Ch. Peirce, "Resultados del pragmatismo", en *op. cit.*, pp. 435-436.

conocimiento ordinario de una comunidad, que en ocasiones son llamados también de “sentido común”, pero que al ser de menor generalidad y más precisos que los primeros, son instancias que pueden ser sometidas a una crítica empírica y sufrir cambios en caso de que sean refutadas.

Por otra parte, ambos autores conciben al sentido común propiamente dicho como compuesto por nociones difíciles de precisar, al estar éstas de alguna manera implícitas en nosotros aún antes de aprender a razonar, siendo este carácter instintivo lo que les suministra en parte su certeza. Y también aceptan que, una vez formulados, los primeros principios se refieren siempre a cuestiones filosóficas de gran generalidad, como son las inherentes a la existencia de los objetos externos, a la identidad personal y de los otros, a la racionalidad común a todo ser humano, etcétera.

Peirce basa la fiabilidad de las creencias e inferencias del *sentido común crítico* en cuatro factores que son epistemológicos y pragmáticos: 1) Surgen de un acuerdo universal, que se manifiesta en la conducta que es comúnmente significativa para todos los hombres; 2) Su fuerza lógica es resistente a cualquier acto de voluntad para rechazarlas, esto es, en principio son acríticas, salvo que surjan razones de gran peso para ponerlas en duda; 3) Son los presupuestos inevitables de nuestra visión global del mundo; cumplen un papel similar a los axiomas de una teoría y por ello mismo no es posible dar una prueba de ellas ni la requieren; y 4) Son una fuente de certeza y por lo tanto es casi imposible encontrar razones reales para rechazarlas. Estos planteamientos estaban presentes también en la raíz de la doctrina tradicional de la escuela escocesa, por lo que, aunado a un realismo científico y escolástico, representan un antecedente del pragmatismo.

En cuanto a la lógica de la vaguedad y la indubitabilidad, tenemos un conjunto de creencias de las que no podemos dudar, pero que tampoco somos capaces de formular con precisión. Mientras más precisas hagamos estas creencias básicas se vuelven más susceptibles de cuestionamiento, en tanto que en su vagamente definida forma cotidiana adquieren la firme certeza de los fundamentos filosóficos. Sin un análisis previo, su contenido e implicaciones son tan plásticos que nada puede falsarlas o ponerlas en duda. En la vaguedad de una proposición de sentido común, cuando hay una amplia gama de indeterminación, una gran multitud de diferentes escenarios caben perfectamente bien en la descripción de eventos posibles compatibles con la proposición. Y esta vaguedad claramente proporciona una capa protectora para esa proposición contra una acusación de falsedad. Independientemente de cómo las cuestiones en realidad podrían estar dentro de un amplio rango de circunstancias y condiciones alternativas, la proposición permanece segura, su verdad no se ve afectada. Y en la práctica, sobre asuntos particulares, tal aproximación es a menudo suficiente. No necesi-

tamos saber exactamente cuánta lluvia caerá para que sea sensato llevar un paraguas.

Sea como sea, en términos de confiabilidad y verdad, es una característica clave del sentido común el ser vago e impreciso. De hecho, esta aparente deficiencia nos proporciona una ventaja en lo que respecta a la seguridad y estabilidad sobre los asuntos involucrados.

Para finalizar, Peirce elige el realismo escotista de los universales porque en su opinión, éste mantiene el mismo espíritu realista de la ciencia. Y todavía más, ve en el espíritu de la ciencia un espíritu de devoción cuasi religiosa hacia el descubrimiento de la verdad universal.

*Una posible respuesta de Ch. S. Peirce al problema tradicional de la inducción*¹

Ricardo Vázquez Gutiérrez

Sección I

Hume entiende la inducción como un proceso de generalización con base en la experiencia y le otorga, junto con el razonamiento causal, un lugar primordial en el razonamiento científico. Sin embargo, Hume considera que lo que guía o fundamenta el razonamiento inductivo no puede modelarse lógicamente, y a esta posición se le conoce como el *problema tradicional de la inducción*. El argumento de Hume que origina dicho problema puede ser reconstruido del siguiente modo:²

- 1) Las inferencias inductivas suponen el principio de uniformidad de la naturaleza (PU).
- 2) Si el PU no puede justificarse a través de la razón ni a través de la experiencia, entonces las inferencias inductivas no están justificadas racionalmente.
- 3) El PU no puede justificarse a través de la razón ni a través de la experiencia.

Por lo tanto,

Las inferencias inductivas no están racionalmente justificadas.

La premisa 1) establece que al llevar a cabo generalizaciones de la experiencia suponemos tácitamente que la naturaleza es uniforme, *i. e.*, que “casos de

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

² Jonatan García y Ricardo Vázquez, *Nuevas perspectivas en epistemología contemporánea*. 2a. reimp. México, Universidad Juárez de Durango/Trillas, 2014, p. 65.

los que no he tenido noticia serán semejantes a aquellos que conozco porque la naturaleza sigue un curso uniforme”. Así, si hemos observado dos objetos distintos reunidos invariablemente en el pasado *asumimos* que se reunirán nuevamente la próxima vez que aparezca uno de ellos. Y esta actitud implica que asumimos, según Hume, que el curso de la naturaleza es uniforme. Si no asumiéramos la uniformidad de la naturaleza, simplemente no podríamos llevar a cabo generalizaciones y, por consiguiente, no estaríamos justificados en realizarlas.

La premisa 2), por su parte, plantea que si aquello en lo que se basa la inducción no está racionalmente justificado, a saber, el PU, entonces ninguna inferencia inductiva particular estará racionalmente justificada.

Por último, la premisa 3) advierte que el PU no puede ser establecido por medio de ningún argumento. En la época de Hume sólo hay tres formas en las que se podría establecer el PU, y éstas correspondían a tres tipos de conocimiento aceptados en el XVIII: el conocimiento intuitivo, el demostrativo y el probable. Hume se pregunta si el PU corresponde a alguno de estos tres tipos de conocimiento. No es un conocimiento intuitivo porque el conocimiento de este tipo es uno que es perceptiblemente indudable sin requerir de ningún argumento. El principio que dice que “El todo es mayor que la parte” es un conocimiento de este tipo. Pero el que dice que “El curso de la naturaleza es uniforme” no lo es porque esto no es autoevidente. Por otra parte, el PU no es un conocimiento demostrativo porque, si lo fuese, implicaría que el PU no puede ser pensado de otro modo sin caer en contradicción: no es lógicamente posible concebir un objeto que no tenga figura sin caer en contradicción, por lo tanto que “todo objeto tiene figura” es un conocimiento demostrativamente cierto; sin embargo, es lógicamente posible concebir un cambio en el curso de la naturaleza sin caer en contradicción, por lo tanto, el PU no es un conocimiento demostrativo. Por otra parte, intentar establecer el PU a través de un argumento probable requeriría de proporcionar reportes de observaciones particulares de fenómenos reunidos invariablemente en el pasado con base en los cuales se concluyera el principio general de que la naturaleza es uniforme; pero, al hacerlo así, al pasar de las observaciones particulares al principio general estaríamos cometiendo petición de principio, pues se estaría dando por supuesto aquello que queremos demostrar, a saber, la uniformidad de la experiencia. A grandes rasgos, ésta es la manera en la que Hume establece que no hay un argumento —ni puede haber—, ni deductivo ni inductivo, a través del cual sea posible justificar el PU.

La conclusión del argumento de Hume es que las inferencias inductivas no están racionalmente justificadas, es decir, nuestras generalizaciones no están respaldadas por algún tipo de principio general que esté justificado racionalmente. La importancia de este problema, por supuesto, son sus repercusiones

aparentemente negativas para nuestra manera de entender las leyes de las ciencias empíricas.

Sección II

El problema de la inducción, como Hume lo caracteriza, trata sobre la inducción bruta; trata sobre la legitimidad de concluir que todos los As son Bs o de que la próxima A será una B con base en el hecho de que todos los As observados han sido Bs. Peirce supone que el problema de Hume se resuelve de manera directa por el falibilismo y el comunsensismo crítico. Estamos en lo cierto al creer que el sol saldrá mañana, pero de ninguna manera tenemos la certeza de que lo hará. Para mostrar que la inducción es válida, no necesitamos mostrar que podemos tener la certeza de la exactitud de la conclusión de una inferencia inductiva bruta. El falibilismo sostiene que esto es un sueño imposible. Lo que tenemos que mostrar, más bien, es que la inducción es un método confiable de investigación.

Cheryl Misak

En esta sección se examinará cuál podría ser la opinión de Peirce acerca de las premisas anteriores. Específicamente se preguntará: a) si Peirce pensaba que las inferencias inductivas implican algún supuesto de uniformidad de la naturaleza y b) si para Peirce dicho supuesto estaba justificado de alguna manera o si no, qué pensaba sobre la racionalidad de las ciencias. Particularmente en este trabajo asumiremos que, de la posición de Peirce con respecto de b), obtendremos una posible respuesta de su parte al problema de la inducción de Hume.

Con respecto al primer punto, si Peirce pensaba que las inferencias inductivas implican algún supuesto de uniformidad de la naturaleza, sabemos que en “El orden de la naturaleza”, quinto ensayo de su libro de 1878 *Ilustraciones de la lógica de la ciencia*, Peirce se enfrenta a la opinión de J. Stuart Mill de que la uniformidad de la naturaleza es la única garantía para la inducción.³ Peirce señala también en su artículo de 1901 “Las leyes de la naturaleza” que desde el año de 1860, en el que las ideas evolucionistas tuvieron mayor aceptación, una nueva idea comenzó a ganar fuerza:

³ En efecto, en contra de la opinión de Stuart Mill expuesta en *Un sistema de lógica*, Peirce escribe: “[...] si la uniformidad de la naturaleza fuera la única garantía de la

Ya no pensamos en los arreglos de la naturaleza como si hubieran sido fijados de una vez por todas, o bien, desde 4004 a. C. o en el pasado infinitamente distante. Pensamos, más bien, que un desarrollo gradual del pensamiento ha estado sucediendo y sigue sucediendo, un proceso que es, a la vez, una creación desgastada, una revelación y un sometimiento a la razón.⁴

Lo anterior significa, a grandes rasgos, que en la época de Peirce se rechazaba la concepción metafísico-teológica de la uniformidad *fija e inalterable* del curso de la naturaleza a la que Hume parece estarse refiriendo y, en cambio, se admitía una concepción naturalista-evolucionista y, por supuesto, realista del mismo.⁵ Dado que el concepto de “uniformidad” implica la idea de un curso inalterable, y dado que lo anterior no está implícito en la noción de “regularidad”, en adelante distinguiremos el *Principio de uniformidad de la naturaleza* (PU) del *Principio de regularidad de la naturaleza* (PR). Así, en “El orden de la naturaleza” Peirce advierte que:

inducción, no tendríamos derecho a hacer ninguna respecto de un carácter acerca de cuya constancia no supiésemos nada” “[...] if the uniformity of nature were the sole warrant of induction, we should have no right to draw one in regard to a character whose constancy we knew nothing about” (Charles Sanders Peirce, *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1986, vol. 3, p. 315. La traducción es mía).

⁴ “We no longer think of the arrangements of Nature as having been fixed once for all, either 4004, B.C. or in the infinitely distant past. We think rather that a gradual unfolding of thought has been going on and is still going on, a process which is at once a long worn out creation and revelation and subjugation to reason” (Ch. S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*. Ed. de Carolyn Eisele. Berlín, Mouton Publishers, 1985, vol. 2, p. 886. La traducción es mía). Para entender esta (extraña) formulación, recordemos que para Peirce el universo es “una mente en constante evolución, igual que lo está la mente humana. [...] sostenía que hay tres elementos que se combinan en la evolución del universo: el azar, la ley y la formación de hábitos a través del amor” (Sara Barrera y Jaime Nubiola, *Charles S. Peirce (1839-1914): un pensador para el siglo XXI*. Navarra, EUNSA, 2013, p. 35).

⁵ Una concepción que, Peirce sugiere, no debería estar en contraposición con una concepción teológica y religiosa que pudiera ser tolerantemente inteligible (Cf. Ch. S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, p. 889). En efecto, en “Las leyes de la naturaleza”, Peirce sostiene también que “todo evolucionismo, en su propia evolución, debe restaurar finalmente aquella idea rechazada de la *ley como una razonabilidad energizándose en el mundo* (sin importar a través de qué mecanismo de selección natural, o de qué otra manera) que pertenecía a la metafísica esencialmente evolutiva de Aristóteles, así como a sus modificaciones escolásticas, por Aquino y Escoto” (Ch. S. Peirce, *Obra filosófica reunida*. Ed. de Nathan Houser y Christian Kloesel. Trad. de Darin McNabb, revisión de la trad. de Sara Barrera. México, FCE, 2012, p. 126. Cursivas mías).

Si se encuentra en el universo un orden notable y universal, debe haber alguna causa para esta regularidad, y la ciencia tiene que considerar qué hipótesis podrían explicar el fenómeno. Una manera de explicarlo, sin duda, sería suponer que el mundo está ordenado por un poder superior. Pero si no hay nada en el sometimiento universal de los fenómenos a las leyes, ni tampoco en el carácter de las leyes mismas (como que sean benevolentes, bellas, económicas, etc.) que probara la existencia de un gobernador del universo, difícilmente puede preverse que se encontrará alguna otra clase de evidencia que tenga mucho peso en mentes emancipadas de la tiranía de la tradición.⁶

Por consiguiente, dado el pasaje anterior, podemos concluir que, en relación con la premisa 1) de nuestro argumento inicial, Peirce, *si bien no pensaba que hubiera una noción de uniformidad de la naturaleza implícita en las inferencias inductivas, sí pensaba que al menos una noción de regularidad de la naturaleza lo estaba* y para nosotros es importante aclarar de qué noción se trataba. En otro pasaje del mismo texto Peirce señala:

Si pudiéramos descubrir alguna característica general del universo, cualquier costumbre en los caminos de la Naturaleza, cualquier ley aplicable en todas partes y universalmente válida, tal descubrimiento nos sería de tan singular ayuda en todo nuestro razonamiento futuro, que merecería un lugar casi a la cabeza de los principios de la lógica. Por otra parte, si pudiera demostrarse que no hay nada por el estilo que descubrir, sino que cada regularidad detectable tiene un alcance limitado, esto tendría, de nuevo, una importancia lógica. Qué clase de concepción deberíamos tener del universo, cómo pensar el conjunto de las cosas, es un problema fundamental en la teoría del razonamiento”.⁷

⁶ “If a remarkable and universal orderliness be found in the universe, there must be some cause for this regularity, and science has to consider what hypotheses might account for the phenomenon. One way of accounting for it, certainly, would be to suppose that the world is ordered by a superior power. But if there is nothing in the universal subjection of phenomena to laws, nor in the character of those laws themselves (as being benevolent, beautiful, economical, etc.) which goes to prove the existence of a governor of the universe, it is hardly to be anticipated that any other sort of evidence will be found to weigh very much with minds emancipated from the tyranny of tradition” (Ch. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, p. 306. La traducción es mía). Por supuesto, Peirce no pensaba que este argumento pudiera significar el colapso de la religión.

⁷ “If we could find out any general characteristic of the universe, any mannerism in the ways of Nature, any law everywhere applicable and universally valid, such a discovery would be of such singular assistance to us in all our future reasoning, that it would

Y más adelante en el mismo texto Peirce dice: “[...] algunas de nuestras inducciones presentan una aproximación a la universalidad tan extraordinaria que, incluso si supusiéramos que no son verdades estrictamente universales, no podemos pensar que hayan sido alcanzadas simplemente por accidente”.⁸

Los pasajes anteriores deben bastar para convencernos de dos cosas: que Peirce tenía un interés primordial en explicar la regularidad de la naturaleza y que no pensaba que hubiera un único PR, sino distintas instancias del PR que probablemente eran materiales y disciplinares; es decir, no es la misma concepción de regularidad respecto de su objeto de estudio la que tiene el biólogo que la que tiene el físico o que tiene el economista, pero es indispensable partir de la regularidad de los tipos de objetos que cada ciencia estudia. En su forma general, el PR describiría la exigencia de regularidad en las diferentes inferencias inductivas de las distintas ciencias.

Lo que sigue será, de acuerdo con nuestro propósito en este trabajo, preguntarnos si, para Peirce, la exigencia de regularidad está justificada de alguna manera. El punto parece ser importante para el propio Peirce porque él mismo reconoce que se está buscando regresar a un punto de vista acorde con la manera en la que en la época de Hume se veían las leyes “sólo que menos arbitrario y más razonable”,⁹ es decir, una manera no metafísica de verlas, como Peirce reconoce que se las interpreta en su época.¹⁰

Sección III

Que el supuesto de regularidad está justificado es algo que Peirce sugiere muchas veces. Por ejemplo, frente a la concepción sostenida hacia finales del siglo XIX de que las leyes de la naturaleza no eran más que descripciones de similitudes o analogías entre un número de sucesos observados, Peirce señala que el hecho de que los rayos X atravesen la mano humana en cualquier experimento intentado hasta ahora no es una mera coincidencia; podemos

deserve a place almost at the head of the principles of logic. On the other hand, if it can be shown that there is nothing of the sort to find out, but that every discoverable regularity is of limited range, this again will be of logical importance. What sort of a conception we ought to have of the universe, how to think of the *ensemble* of things, is a fundamental problem in the theory of reasoning” (*ibid.*, p. 307. La traducción es mía).

⁸ “[...] there are certain of our inductions which present an approach to universality so extraordinary that, even if we are to suppose that they are not strictly universal truths, we cannot possibly think that they have been reached merely by accident” (*ibid.*, p. 317. La traducción es mía).

⁹ Cf. Ch. S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, p. 886.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 887.

estar razonablemente seguros de que esto continuará pasando en experimentos futuros.

Pero la circunstancia de que nuestra predicción de que ocurrirá lo mismo en experimentos futuros va a ser cierta no es una invención de nuestras mentes; porque nuestros pensamientos no pueden influir en ese resultado en lo más mínimo. No hacemos que la predicción se haga realidad. La naturaleza lo hace. Esa característica de las leyes naturales es bastante distinta de una mera semejanza entre los fenómenos; y es *evidencia concluyente de que la naturaleza realmente se ajusta a una fórmula general*.¹¹

En “El orden de la naturaleza”, por ejemplo, concluye:

[...] un mundo de azar es simplemente nuestro mundo real visto desde el punto de vista de un animal en el momento mismo en el que ha desaparecido su inteligencia. El mundo real es casi una mezcla de azar para la mente de un pólipo. El interés que las uniformidades de la Naturaleza tienen para un animal mide su lugar en la escala de la inteligencia.¹²

Ahora, si bien Peirce parece aceptar que el supuesto de regularidad está justificado ¿cómo ha de estarlo? No hay una indicación clara y accesible, al menos para mí en este momento, en la que sin lugar a duda se encuentre la respuesta a esta pregunta en los textos de Peirce. Sin embargo, considero que puede ofrecerse la reconstrucción de un argumento que plausiblemente tomaría a la abducción como la base de esta suposición. Veamos.

A grandes rasgos el argumento de Peirce a favor del PR podría reconstruirse del siguiente modo. Hemos dicho que para Peirce sólo existen tres tipos de razonamiento, la deducción, la inducción y la abducción. Si el PR ha de estar justificado, debe estarlo por alguno de estos tres tipos de razonamiento. Sin embargo, el supuesto de la regularidad de la naturaleza no puede ser justificado

¹¹ “But the circumstance that our prediction that the same thing will happen in future experiments is going to turn out true, is not a fabrication of our minds; for our thoughts cannot influence that result, in the least. We do not make the prediction come true. Nature does it. That feature of natural laws is quite distinct from a mere resemblance between phenomena; and *is conclusive evidence that nature really conforms to a general formula*” (*ibid.*, p. 888. La traducción y las cursivas son mías).

¹² “[...] a world of chance is simply our actual world viewed from the standpoint of an animal at the very vanishing-point of intelligence. The actual world is almost a chance-medley to the mind of polyp. The interest which the uniformities of Nature have for an animal measures his place in the scale of intelligence” (Ch. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, p. 312. La traducción es mía).

por una inducción porque, como hemos visto en la sección I, coincidiendo con Hume, procederíamos en círculo si intentáramos justificar el PR en la experiencia. Estaríamos dando por supuesto aquello que queremos demostrar, el PR, al recurrir a las experiencias de regularidad de la naturaleza. Por otra parte, plausiblemente para Peirce el PR tampoco podría ser el producto de una deducción, porque un argumento deductivo implicaría premisas más generales que el supuesto de la regularidad de la naturaleza y estas premisas sólo podrían hablar del pasado y del presente, pero no podrían decir nada acerca del futuro, aun tratándose de un principio menos fuerte que el de uniformidad, pues lo que queremos asegurar es que la regularidad se va a mantener en el futuro;¹³ a este respecto, considero que Peirce argumentaría que la regularidad de la naturaleza sólo podemos, primero, *suponerla*, luego deducir las consecuencias observables que tendría tomarla como verdadera y, posteriormente, *confirmarla* en la experiencia.¹⁴

Dada esta reconstrucción del posible argumento de Peirce a favor del PR, el supuesto de la regularidad de la naturaleza sería una *hipótesis* abductiva, ya que no se justifica ni deductiva ni inductivamente; ha de ser, entonces, una hipótesis creativa surgida del instinto. El proceso inferencial que plausiblemente para Peirce justificaría nuestra confianza en la regularidad de la naturaleza sería, pues, la abducción.

David Wiggins señala que la diferencia entre cómo interpreta Peirce la extensión de la regularidad del pasado hacia el futuro y cómo la concibe Hume es que:

[...] cuando inferimos sobre la base de que el pan nos ha alimentado en el pasado que nos alimentará en el futuro, *no* estamos, según Peirce, simplemente extrapolando una regularidad pasada. Eso nunca es, en su opinión, un procedimiento válido. Si eso era lo que Hume estaba atacando, entonces Hume tenía razón, diría Peirce, pero estaba muy

¹³ Cf. Brian Skyrms, *Choice and Chance*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985, cap. 1.

¹⁴ En efecto, el primer paso del método científico comienza con la observación de una “masa de hechos” o de fenómenos y, tras ponderarlos, “permitir que de esos hechos surja una teoría”, alcanzar una conjetura que aparece como una posible explicación. “Pero esa hipótesis, que aparece ante el investigador como algo plausible y que despierta en él una inclinación a creer, ha de ser probada. A la fase abductiva, que supone el surgimiento de la hipótesis creativa, ha de seguirle la fase deductiva, en la que a partir de la hipótesis se infieren, a través de un análisis lógico, una serie de predicciones experienciales. La tercera fase sería la inductiva, en la que esas predicciones deben ser comprobadas empíricamente. Esa última fase nos dirá ‘si la hipótesis es lógicamente correcta, o si requiere alguna modificación no esencial, o si bien debe ser rechazada por completo’. (CP 6.472, 1908)” S. Barrena y J. Nubiola, *op. cit.*, pp. 33-35.

lejos de la conclusión a la que aspiraba Hume. Cuando extrapolamos una regularidad, tiene que haber otra razón para hacerlo, además del hecho de que la regularidad se ha mantenido hasta ahora. Incluso en el caso especial de los “métodos particulares”, amados por los fiabilistas inductivos, Peirce diría que sería completamente inválido argumentar desde el mero éxito pasado de un método hasta su éxito futuro. Con cualquier método, tiene que haber algo más para recomendarlo. Y aquí está el papel del pensamiento abductivo.¹⁵

Cabe señalar que, en algunas obras no tradicionalmente tan importantes a la exposición peirciana de la abducción, como “El pragmatismo como lógica de la abducción”, Peirce dice concebir la abducción como una facultad de naturaleza general del instinto, *i. e.*, no racional, parecida al instinto de los animales que “nos dirige como si estuviéramos en posesión de hechos que están completamente más allá de nuestros sentidos”, es decir, la regularidad de la naturaleza sería primero, una conjetura o hipótesis, que es el resultado de “una peculiar operación de la mente por la que surge una conjetura o hipótesis capaz de explicar los fenómenos de la experiencia que nos sorprenden”.¹⁶

Por último, podemos preguntar: a su vez, ¿qué justifica la abducción? “La mejor justificación del razonamiento abductivo, afirma Peirce, es la asombrosa frecuencia con la que acierta, tal y como nos muestra la historia de la ciencia. Y eso es posible, afirma, por una peculiar sintonía entre la mente del investigador y la naturaleza, por un instinto o luz natural que permite al hombre acertar con la respuesta adecuada”.¹⁷

Con base en lo anterior, podríamos pensar que, en última instancia, la suposición misma de la regularidad de la naturaleza se justifica en la medida en que la mente del investigador corresponde con dicha regularidad de la naturaleza. Recordemos que para Peirce el hombre está inmerso en el universo

¹⁵ “[...] when we argue from past nourishings by bread to future nourishings by bread, we are *not*, according to Peirce, simply extrapolating a past regularity. That is never, in his view, a valid procedure. If that was what Hume was attacking, then Hume was right, Peirce will say, but far short of the conclusion that Hume was aiming for. When we extrapolate a regularity, there has to be another reason to do so beside the fact that the regularity has held so far. Even in the special case of the “particular methods” beloved of the inductive reliabilists, Peirce would say, it would be utterly invalid to argue from the mere past success of a method to its future success. With any method, there has to have been something else to commend it. And here is the role of abductive thought” (David Wiggings, “Reflections on Enquiry and Truth arising from Peirce’s Method for the Fixation of Belief”, en Cheryl Misak, ed., *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2016. p. 121).

¹⁶ Cf. Ch. S. Peirce, *Obra filosófica reunida*, pp. 293-210.

¹⁷ S. Barrena y J. Nubiola, *op. cit.*, p. 34.

que evoluciona y tiene su propia tarea dentro de él, “la de ir encarnando la razonabilidad a través de la abducción”. La abducción, como hemos dicho, es una luz natural que le permite al hombre, a largo plazo, descubrir la verdad. “El ser humano se encuentra en armonía con el mundo: hay una cierta conmensurabilidad entre la mente del investigador y las verdades del universo. La mente es continua con el resto del cosmos y no hay nada que sea radicalmente incomprensible”.¹⁸

Sección IV

A continuación, a manera de conclusión de este trabajo, haré una evaluación de la posible respuesta de Peirce al problema de Hume que acabamos de delinear. Para ello, en primer lugar, voy a distinguir dos problemas: el problema de la justificación del PU y el problema de la racionalidad de la inducción. Como hemos visto en el argumento de la sección 1, el segundo problema, planteado en la conclusión del argumento, se basa en el primero, establecido en las premisas 2) y 3); una respuesta al problema constituido por el argumento de Hume *sólo* la constituiría el establecimiento del PU a través de un argumento deductivo suficiente o de uno inductivo no circular. No obstante, ambos problemas pueden ser entendidos como dos problemas independientes. Alguien puede negarle justificación al PU y, de todas formas, tratar de defender un sentido de *racionalidad* de la inducción que no involucre establecer el PU. Me parece que este es el caso del propio Hume. Tras reconocer que el problema de la inducción es irresoluble, él mismo ofrece una respuesta cuya estrategia consiste en afirmar la *racionalidad* de la inducción, en el sentido de que es *razonable* el empleo de la inducción en la vida cotidiana y en las ciencias, sobre la base de una interpretación naturalista del PU.

Con base en lo anterior, podemos iniciar la evaluación de la posición de Peirce diciendo que lo desarrollado en b), en realidad, *no* constituye una respuesta al problema de Hume, porque, como hemos visto, Peirce, de entrada, abandona la pretensión de fundar lógicamente la uniformidad de la naturaleza —a través de un argumento deductivo o inductivo— y pasa a reflexionar, más bien, sobre la regularidad de la naturaleza —y, plausiblemente, recurriría, como hemos visto, a la abducción para justificar el PR. Esta estrategia sería enteramente cuestionable para Hume. Así pues, el interés de Peirce al apelar a la abducción para justificar el PR no sería, desde el principio, ofrecer una respuesta al problema tradicional de la inducción, entendido como el problema de justificar lógicamente un principio general de inferencias inductivas, sino,

¹⁸ *Idem.*

acaso, decir algo sobre la racionalidad de la inducción. Por ello, nos concentraremos ahora en evaluar la posición de Peirce sobre la racionalidad de la inducción. ¿Por qué es razonable emplear la inducción en la vida cotidiana y en las ciencias, a pesar de que es imposible fundamentar lógicamente el PU?

Si tomamos b) como una posible respuesta al problema de la racionalidad de la inducción, en mi opinión, independientemente de sus supuestos metafísicos, la solución peirciana resulta interesante. Hemos establecido en la sección anterior que plausiblemente Peirce sostendría que el supuesto de la regularidad de la naturaleza estaría justificado *abductivamente*. Su argumento podría reconstruirse de la siguiente manera:

- 1) Las inferencias inductivas suponen la regularidad de la naturaleza.
- 2) Si la regularidad de la naturaleza no puede justificarse a través de la razón ni a través de la experiencia, entonces las inferencias inductivas no están justificadas racionalmente.
- 3) La regularidad de la naturaleza no puede justificarse a través de la razón ni a través de la experiencia.
- 4) Por lo tanto, las inferencias inductivas no están racionalmente justificadas.
- 5) Sin embargo, la regularidad de la experiencia sí puede justificarse abductivamente.
- 6) La abducción es la facultad que permite la creación de nuevas hipótesis que, si son correctas, han de tener consecuencias prácticas.
- 7) Si la regularidad de la experiencia puede justificarse abductivamente, entonces las inferencias inductivas están justificadas por sus consecuencias prácticas, es decir, pragmáticamente.
- 8) La regularidad de la naturaleza puede justificarse abductivamente.

Por lo tanto,

Las inferencias inductivas están justificadas pragmáticamente.

Con relación al reto de Hume, dado que para Peirce la abducción es un tercer tipo de razonamiento, no se comete petición de principio al abducir la regularidad porque en el paso de las premisas a la conclusión no se asume aquello que se quiere demostrar, a saber, la regularidad misma, simplemente se la plantea como una hipótesis a ser probada, una hipótesis que no parte de la experiencia. Del mismo modo, al no ser un supuesto pretendidamente apoyado por una deducción, no se está sugiriendo que es un principio (analítico) a priori de la razón, sino que, como es resultado de un proceso creativo, es un principio sintético, en principio, revisable y corregible —aunque Peirce

parece asumir que, si el supuesto de la regularidad de la naturaleza coincide con la estructura de la Naturaleza misma, ya no lo sería. Hasta aquí la respuesta al problema de Hume funcionaría *metodológicamente* bien: es necesario suponer *un tipo distinto de argumento* para responder el problema— la cual, por cierto, sería la misma estrategia de Hume al proponer un argumento naturalista a favor del PU e, incluso, la de Kant al proponer el argumento de carácter *trascendental* a favor del PU.

En relación con las premisas 7) y 8), una diferencia importante entre la posición naturalista de Hume (que no fue desarrollada en este trabajo) y la de Peirce, es que para Hume el PU, como el propio Peirce reconoce en “Las leyes de la naturaleza”, es un instinto natural, una tendencia psicológica inmediata, automática e irreflexiva a suponer que el curso de la naturaleza es inalterable; mientras que para Peirce, el supuesto de la regularidad de la experiencia se basa, como hemos visto, en un proceso igualmente natural (evolutivamente atrincherado), pero que debe exigir a sus productos, a saber, las inferencias inductivas, unas consecuencias prácticas que han de cumplirse, si el principio de la regularidad de la naturaleza está bien establecido.

Reseñas y notas

Pensar la vida: entre la finitud y el holocausto

Bily López

Greta Rivara Kamaji, *Para una ontología del relato testimonial: holocausto*. México, Monosílabo, 2018.

I

Pensar es un ejercicio temerario cuando se lleva a cabo desde los abismos más profundos de la existencia. Pensar es poner en riesgo la vida cuando lo que se piensa es de tal manera problemático que es capaz de paralizar el pensamiento y la existencia toda. Pensar es un riesgo en sí mismo cuando no se está dispuesto a caer en autocomplacencias sólo para tratar de mostrar cuán inteligente es uno mismo cuando está pensando. Pensar, en fin, cuando se hace frente a una realidad apabullante, ominosa, cruda y doliente, es siempre un ejercicio en el que va de por medio la vida misma —esa vida zozobante, trémula, pero igualmente potente, afirmativa, a la que se le hace frente.

El pensamiento de Greta Rivara es así: fuerte, riesgoso, temerario y vital.

Hace aproximadamente quince años que apareció su primer libro, *El ser para la muerte*,¹ en el que a través de cuatro ensayos se pensaba furiosamente la vida a partir de su radical finitud. En este libro, a través de varios autores que asumieron o pusieron en marcha la crisis de la razón, Greta Rivara planteaba una ontología *para la vida* desde algunos de los rasgos más olvidados o despreciados por la triunfante tradición racionalista de Occidente. En él, cuestiones como el cuerpo, el deseo, la pasión, el delirio, el eros, lo sagrado y lo divino se articularon alrededor de la humana finitud para mostrar la indisoluble relación entre vida y muerte, así como para fundamentar la extinción de toda posible trascendencia, en aras de una afirmación de la vida finita que, en su finitud, posibilita su sentido mismo, su original apertura y posibilidad. Autores como Nietzsche, Heidegger, Zambrano, Freud, Bataille y Cioran pueblan desde sus

¹ Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte: una ontología de la finitud (fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Itaca, 2003.

reflexiones más crudas, más sombrías, este libro que, al explorar la muerte, no hacía sino explorar la vida y sus posibilidades más propias.

Tan sólo tres años más tarde tuvimos en nuestras manos *La tiniebla de la razón*,² libro en el que Greta Rivara propuso una sistematización filosófica del pensamiento de María Zambrano, y en el que reconstruyó el pensamiento de la filósofa española como uno de los más originales, no sólo en nuestra lengua, sino en la filosofía toda, con sus propios temas, sus métodos y sus propuestas que se presentaron no sólo como novedosas, sino también como originarias frente a una forma racionalista de la razón —la de Occidente— obcecada en concebir la verdad desde la racionalidad de un sujeto autofundado, neutro, ascético, así como desde la asunción de ciertos problemas epistémicos antes que vitales. Para construir y sistematizar esta interpretación de la filosofía de Zambrano, Greta Rivara hizo suya una serie de tópicos zambranianos de fuerza poética y filosófica de no poca monta: lo sagrado, lo divino, la razón poética, el cuerpo y, sobre todo, el descenso a los ínferos se volvieron partes fundamentales de su lectura para proponer, a través de Zambrano, una forma distinta de la racionalidad que la reinante en Occidente. Hablar de una razón poética pareciera, en principio, un oxímoron, pero ni para Zambrano ni para Rivara lo es, y constituye, por el contrario, una propuesta filosófica que intenta aprehender la vida desde sus experiencias más originarias, como el delirio, la palabra y la creación. Heidegger y Nietzsche aparecen en este libro como permanentes compañeros de viaje que le ayudan a localizar, a precisar, a realzar, pero también a criticar, la propuesta de la filósofa española.

El ser para la muerte y La tiniebla de la razón. Se trata de dos títulos que marcan el proceder de un pensamiento —a los cuales habría que agregar *Vocación por la sombra*,³ otro título de un libro que apareció bajo su coordinación. *El ser para la muerte*, *La tiniebla de la razón*, *Vocación por la sombra* —vaya títulos, ¿no? Hay aquí una impronta, una marca que hay que notar. Si prestamos atención a la producción intelectual de Greta Rivara, desde finales del siglo pasado y a principios de este, podemos notar que desde antes de estos libros su obra abundaba ya en apuntes que —desde Nietzsche, Heidegger o Zambrano— intentaban de muchas formas trazar rutas para conseguir eso que podríamos llamar, junto con Nietzsche, *afirmación de la vida*. Y, pese a que siempre es temerario hacer afirmaciones a *posteriori* y emitir juicios de corte teleológico sobre una obra, si seguimos la trayectoria de la doctora Rivara, podemos observar cómo las preocupaciones que se encuentran en sus

² G. Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*. México, Itaca, 2006.

³ G. Rivara Kamaji, coord., *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. México Edère, 2003.

primeras publicaciones sobre el placer, la risa, lo sagrado, la danza, así como la relación entre pensamiento y vida, se hacen más pulcras, más complejas y más decididas cuando las traslada de estos temas luminosos hacia la reflexión por la sombra, la tiniebla y los ínferos de la existencia; en ese tránsito, es como si los problemas —siempre de corte existencial— que encontramos en su obra temprana permanecieran, pero el pensamiento que los piensa hubiera advertido que, metodológicamente, es más pertinente comenzar por eso que cuesta más trabajo pensar: lo oculto, lo proscrito, lo informe, lo maldito; es como si ese pensamiento hubiera advertido que, antes de poder contemplar la aurora, es necesario atravesar la media noche en toda su profundidad. En este sentido, estos libros forman coordenadas del pensamiento de Greta Rivara que marcan un tránsito, un desplazamiento: en ellos, es como si el pensamiento rivariano en busca de la luz y la afirmación de la existencia se hubiera colocado deliberadamente en la sombra y el descenso a los ínferos para lograr su cometido.

Herederero siempre de Nietzsche y Zambrano, pero también de una buena parte de la tradición romántica y hermenéutica —Nerval, Novalis, Baudelaire, Heidegger, Gadamer y Ricœur, son sus influencias permanentes— el pensamiento de Greta Rivara ha insistido, a lo largo de los años, en pensar problemáticas vitales irrenunciables a partir de la crítica a la tradición filosófica de corte racionalista que ha triunfado en Occidente. En este sentido, la crítica al sujeto, a la verdad, a la moderna racionalidad que se pretende autofundada, universal y unívoca, así como a los planteamientos filosóficos que de una u otra manera arrastran consigo una negación de la vida, son líneas que construyen la totalidad de la obra de esta filósofa mexicana. Tanto en sus libros como en sus artículos podemos encontrar siempre la búsqueda de nuevos horizontes, el trazo de problemáticas vitales, así como la construcción de salidas a algunos de los problemas más apremiantes de la existencia toda. Y esto se puede constatar con mayor vehemencia si ponemos atención a los últimos años de su producción, en los que ha insistido en pensar el relato, el testimonio y la experiencia concentracionaria desde sus más desgarradores aspectos con la finalidad de arrojar luz sobre este tipo de tinieblas, es decir, con la finalidad de pensar filosófica y vitalmente una problemática que, en diversos sentidos, nos compromete a todos. Así, en este contexto, en medio de una descomunal fuerza de existir y de una radicalización en esa vocación por la sombra del pensamiento rivariano, aparece el libro que aquí presentamos.

II

Para una ontología del relato testimonial: holocausto, es un volumen compuesto por nueve ensayos —incluidos la introducción y el posfacio— que

tienen como trágica misión crear conceptos y herramientas filosóficas para representar lo irrepresentable, hacer inteligible lo ininteligible, o bien, decir lo indecible.

Decimos *misión trágica* porque, en principio, y por definición, no se puede representar lo irrepresentable; y, sin embargo, es aquí que, partiendo de esa tragicidad, el pensamiento de nuestra autora, más pulcro, más cuidadoso, y también más fuerte y más oscuro que en el resto de su obra, es capaz de arrojar luz sobre el fenómeno que somete a su escrutinio filosófico: el asesinato sistemático de seis millones de judíos perpetrado por el régimen nacional socialista durante la primera mitad del siglo pasado.

Se trata de un tema sobre el que sin duda se ha escrito mucho, pero que no había sido abordado en un intento de sistematización filosófica como el que se intenta en el libro que hoy presentamos.

Lo primero que hay que destacar de este trabajo es el exhaustivo acervo bibliográfico del que se nutren sus páginas. En él se puede asistir a la reconstrucción de un panorama completo del tipo de obras que se han producido sobre el tema, desde los primeros relatos testimoniales, hasta los estudios más recientes, pasando por novelas, películas, así como posibles clasificaciones y periodizaciones que ayudan a cualquiera a formarse un panorama claro de la literatura existente sobre el tema.

Lo segundo que es preciso destacar es su estructura y organización. En los primeros siete ensayos se plantean una serie de consideraciones teórico-metodológicas para el abordaje del fenómeno desde una perspectiva filosófica. Como se reconoce en el libro, ya antes se ha abordado el fenómeno filosóficamente, lo novedoso de este planteamiento es la pauta interpretativa mediante la cual se le aborda. El camino para abordar el fenómeno es el *relato testimonial*, concepto creado por Greta Rivara para poder acceder a una posible reconstrucción de lo acontecido en el holocausto. Evidentemente, ya antes, tanto en el horizonte de la historia como en el de la filosofía, así como en el campo de los estudios sobre el holocausto, se ha hablado del testimonio, de sus características, su fiabilidad, sus presunciones de verdad y sus fisuras teóricas. Al tanto de estos debates, nuestra autora renuncia a la figura del testimonio y lo analiza desde el relato que construye; de esta forma, no se trata sólo de un individuo contando una perspectiva falible, ni de una persona intentando ser objetiva, se trata de la transmisión de una experiencia con pretensiones de verdad que dibuja los contornos de lo acontecido en varios niveles. Con este primer movimiento —de la mano de autores como Paul Ricoeur y Dorrit Cohn—, la doctora Greta Rivara hace efectivo el ejercicio de la filosofía que anunciara Nietzsche y en el que insistiera Deleuze: partir de la determinación de problemas específicos e inventar los conceptos que sean necesarios para hacerlos pensables.

Localizado el relato testimonial al interior de la tensión entre el relato histórico, el relato de ficción y la expresión en el relato de una experiencia interior, el libro recorre de pies a cabeza algunos de los más infames paisajes, territorios y experiencias construidos jamás por los seres humanos. Nos referimos a los diferentes tipos de campos construidos durante el nazismo —campos de concentración, de exterminio, de trabajo, de tránsito—, hablamos del tipo de actividades a las que eran sometidos los prisioneros —que van desde la transportación en los trenes, hasta el pase de lista, la marcha de la muerte y la recolección de los cadáveres—, hablamos también de los innumrables experimentos médicos —que pasan por la tortura simultánea de los gemelos para examinar sus reacciones, así como por la inyección de gasolina u otros fluidos en el cuerpo de los prisioneros para ver qué pasaba—, hablamos también del registro de diferentes tipos de resistencia operados por los prisioneros de los campos —que van desde el registro de su experiencia en papel higiénico, hasta rebeliones armadas y efectivas.

La reconstrucción de todos estos horizontes, sobra decirlo, se hace en el libro con base en los distintos tipos de testimonios clasificados exhaustivamente por la doctora Rivara para su disposición y análisis filosófico. Los resultados, en consonancia con muchos otros estudios, señalan la existencia de un régimen político único en su tipo, en el que gobernó una “economía de la destrucción”, una racionalidad instrumental que permeaba todos los procesos burocráticos y administrativos (sobre todo los de producción de muerte); señalan que se trató de un Estado con leyes, con instituciones, y también señalan que “ese infierno fue producto humano, en cuya gestión y realización participaron infinitud de personas, ordinarias, civiles y no civiles, gobiernos enteros, comunidades, instituciones, organizaciones. Lo sabemos bien. / La banalización radica en decir que todo fue culpa de un señor malvado y diabólico que manipuló a todos” (p. 203).

Sin embargo, pese a que muchas de estas apreciaciones coinciden con algunos de las investigaciones ya existentes —en buena medida porque también fueron tomadas en cuenta—, hay que notarlo, no se está haciendo historia o, cuando menos, no cualquier tipo de ella. En el libro se parte del relato testimonial como un documento válido hermenéuticamente para re-construir una imagen que sin él sería i-rre-construible. Y el tipo de imagen que se reconstruye a partir del relato testimonial es con repercusiones filosóficas de no poca monta.

El octavo ensayo del libro —el más voluminoso— nos obliga a repensar la filosofía, y en particular la ontología, desde otro lugar desde el que ha sido pensada hasta ahora. Su título es: “Descenso: precisiones para otra ontología de los ínferos desde el relato testimonial del holocausto”. Vale la pena detenernos aquí, pues, desde nuestro punto de vista, es aquí en donde acontece lo más relevante de este documento. Es el punto de llegada.

III

Es en este apartado en el que confluyen todos los apuntes y precisiones teórico-metodológicas en torno al relato testimonial, la historia, la imagen, la justicia, y todos los temas abordados en los ensayos precedentes. Pero es también aquí —y en esto nos gustaría ser muy enfáticos— en donde se nota un quiebre, una transformación en el pensamiento rivariano.

De lo que se trata es de concebir una otra ontología que nos permita pensar o vivir de manera diferente a la racionalista, desgastada y enajenada experiencia planteada por el horizonte moderno y tardomoderno —objetivo, por lo demás, compartido con sus otros libros. En este sentido, los lugares que pueblan este capítulo son lugares transversales en la obra rivariana —la muerte de Dios, el descenso a los ínferos, el abismo, el cuerpo, la experiencia de la muerte y la finitud, etcétera. Sin embargo, al estar construido el horizonte problemático a partir de los relatos testimoniales de sobrevivientes y no sobrevivientes del holocausto, el resultado es, en definitiva, muy diferente al de sus otros libros.

Un ejemplo notable de lo anterior es la *muerte de Dios*, ese concepto tan relevante para la filosofía que nos anuncia la muerte de una época, de una forma de la experiencia, del fundamento mismo en la filosofía; ese concepto anunciado de manera tan contundente, bella y dramática en el §125 de *La gaya scienza* es reposicionado en el pensamiento rivariano a partir de testimonios como el de Charlotte Delbo, que le hacen concebir que

Dios —y todo parámetro— muere en el niño ahorcado en el campo, Dios muere colgado y torturado, el niño pende de la cuerda nazi en el campo de concentración. Dios muere en cada *kadish* no dicho, silenciado, mutilado, Dios muere en el alma humana destruida, en la experiencia de deshumanización, en las madres que acompañan a sus hijos a la muerte.

Dios muere [...] en el andrajoso oso de peluche tirado en algún lugar del campo de exterminio, Dios murió en el dueño del oso, Dios muere cuando pensamos en lo que le sucedió y la razón sin-razón por la que le sucedió.

Dios muere cuando la identidad del propio ser comienza a destruirse, cuando la palabra “yo” se pronuncia y no remite ya a más nada, sino a un pasado que el perpetrador también ha buscado destruir, Dios muere ahí incluso en la memoria del sobreviviente que recupera algo no destruido de su ser y se levanta y declara y escribe y nos pone enfrente lo imposible mismo (pp. 119-120).

En este sentido, la muerte de Dios cobra un matiz en el pensamiento rivariano que no tenía antes; se trata de un matiz brutal, descarnado, histórica-

mente localizado y vitalmente desesperanzador; aquí se oscurece todo aspecto positivo de la muerte de Dios y no queda más que concebir la ignominia en toda su crudeza.

Este tipo de reflexiones suscitadas por los testimonios obligan a Greta Rivara a reexaminar sus más preciadas influencias filosóficas y a criticar, por ejemplo, la ontología *neutra*, demasiado neutra, de Heidegger, cuya forma no nos permite siquiera acercarnos “a lo que ocurrió en los campos” (p. 222). La obliga a criticar también, aún más radicalmente, “el feliz descenso nietzscheano por los ínferos y toda la connotación positiva que en él tiene la necesidad de abismarse por las zonas oscuras y abismáticas del ser” (p. 222). “Las ideas de Nietzsche sobre el abismo –dice Rivara–, la horrenda verdad, etcétera, dejan de ser algo que debemos ver gloriosamente, asumir, vislumbrar y experimentar” (p. 223). El abismo y los ínferos experimentados en el holocausto son algo que nunca nadie debió haber padecido; la exaltación de Nietzsche por el caos, el abismo y el descenso resulta infantil, risible e ingenuo frente a esta experiencia. Incluso la idea del eterno retorno –afirma Rivara– “no tiene el más mínimo sentido para quien vivió en un campo de exterminio, para quien vio fulminada a su familia, enterrada su cultura, vacío su pasado, deteriorado su cuerpo y extirpada su alma” (p. 224). “Ningún autor sobreviviente del Holocausto diría: ¡que venga otra vez!” (p. 225).

Otros de los lugares que se reposicionan en el pensamiento rivariano a partir del relato testimonial son el cuerpo y la finitud. Lugar de posibilidad, liberación y afirmación en otras partes de su obra, aquí el cuerpo aparece como el lugar por excelencia de la vejación, el martirio y la deshumanización. El cuerpo no es ya más el lugar de la vida, ni el de la muerte, sino también, y sobre todo, el lugar, la vía de un no-estar-tampoco-viva. Así lo dice a partir de la reseña de un apartado en la obra de Delbo:

En un apartado que se llama “El adiós” narra cómo sacan de las barracas a las mujeres que serían enviadas a la muerte, andrajosas, gimientes, abatidas, dice, solamente ojos hundidos, puro sollozo y desesperación, había quienes ya no hablaban ni alcanzaban a emitir sonido alguno, “pero nosotras tampoco estábamos ya vivas. Esperábamos nuestro turno”. El estar-ya-tampoco-viva, ésta es una forma distinta de ser, un modo de ser diferente con respecto a la muerte, la finitud humana se torna una experiencia inédita, Heidegger ya no viene al caso, otra es la estructura de la finitud en esta experiencia de no estar viva “tampoco” (p. 247).

Sin duda, esta precarización del cuerpo, analizada sobre todo a partir de la obra de Primo Levi y Charlotte Delbo, empuja al pensamiento rivariano a

caminar más y más por un descenso a los ínferos que está sin duda alejado del otrora feliz descenso planteado en otros de sus libros. A partir del relato de Delbo, el cuerpo no puede volver a pensarse, en definitiva, de la misma manera. Así describe Charlotte Delbo su estado corporal en su proceso de *musulmanización*:

Tenía los labios agrietados, las encías hinchadas, la lengua como un trozo de madera. La hinchazón de las encías y la lengua me impedían cerrar la boca, que llevaba siempre abierta, como una perturbada con las pupilas dilatadas y la mirada huraña, como una perturbada. Al menos eso me dijeron después las demás. Creían que me había vuelto loca. Yo no oía nada ni veía nada. Creían incluso que me había quedado ciega [...] no estaba ciega pero no veía nada. Tenía los sentidos anulados por la sed (p. 262).

En suma, temas como la muerte de Dios, el descenso a los ínferos, el abismo, el cuerpo y la finitud, son repositionados en el pensamiento rivariano a partir de la absoluta precarización del cuerpo, la experiencia de la muerte continua y la imposibilidad de un regreso absoluto desde esas experiencias hacia una presunta normalidad planteadas por los relatos testimoniales. El pensamiento se trastoca y, en definitiva, no vuelve a ser el mismo después de tener frente a sí las imágenes construidas por los relatos testimoniales. Después del examen de dichas imágenes, se tiene la clara sensación de que la filosofía no ha pensado lo suficiente sobre la muerte, el crimen, el asesinato, la tortura; más aún, se tiene la clara y terrible sensación de que es necesario hacerlo. Para ello se necesita, afirma Greta Rivara en este capítulo, “otra ontología para otro universo”. Y continúa:

Es necesaria, como se ve, otra ontología de la finitud, otra concepción de la muerte en la cual, la condición finita no es sólo lo que se trae a cuentas sino el ser o estar muerto, la transformación del ser y del cuerpo de modo tal, que se es un cadáver que parece vivo y que en un momento deviene muerto, pero ese devenir muerto está ya presente en el ser que está siendo un cadáver vivo, en el ser que deviene muerte mientras está siendo, siendo en el modo no de la vida sino de la vida que ya, de hecho, deviene muerte, de la persona, que de hecho, es muerte (p. 233).

La muerte del hombre, esa tesis tan deslumbrante y concienzuda en el pensamiento foucaultiano, tiene otro sentido a partir de los testimonios del holocausto. El hombre no muere porque Dios haya muerto, ni por un influjo

del cruce de espistemes o *a priori*s históricos: “El hombre se deshizo lentamente en lo concentracionario” (p. 233).

Otra ontología que tome esto en cuenta, pues, es necesaria.

IV

Pensar —decíamos al inicio de estas líneas— es peligroso, temerario. Y, sin embargo, es necesario no dejar de hacerlo. Mientras haya fenómenos que reclamen nuestra atención, no hay que dejar de pensar. Mientras haya una vida que quiera ser afirmada, es preciso seguir pensando, es preciso seguir descendiendo a los ínferos, aun cuando corramos el riesgo de no poder volver.

Quienes hemos tenido la fortuna de conocer a Greta Rivara en el salón de clases sabemos que se trata de una filósofa comprometida con el pensamiento en la misma medida en la que está comprometida con la vida, y que sabe, como pocos, que la relación pensamiento-vida no es una relación transparente, armoniosa ni libre de contradicciones. Quienes hemos asistido a sus clases hemos podido reconstruir la búsqueda de la jovialidad y la afirmación en el pensamiento de Nietzsche, que pasa siempre por un previo *hundirse en su ocaso* y mirar de frente al abismo; hemos emprendido, de la mano de María Zambrano, la búsqueda de una razón poética que afirme la existencia, procurando siempre un desgarrador y meticuloso *descenso a los ínferos*; hemos leído la analítica existencial de Heidegger con particular énfasis en la finitud, la angustia y el *ser para la muerte*, pero siempre con miras a una comprensión ontológica de la existencia que rebasa las desgastadas, nihilistas y racionalistas comprensiones modernas de la misma; hemos tenido la posibilidad de leer a Nerval y a Novalis buscando obcecados la luz que la oscuridad es capaz de arrojar en la humana existencia.

Simultáneamente, quienes hemos tenido el privilegio de ser sus alumnos, hemos tenido la oportunidad de aprender a pensar, sin que ello signifique necesariamente aprender teorías o autores, sino que hemos tenido la oportunidad de aprender que un pensamiento que se presume como tal es siempre un pensamiento vehemente y riguroso sobre la existencia, sobre la vida, sobre las problemáticas que nos acosan cotidianamente, sobre los fenómenos vitales más apremiantes y su complejidad; hemos aprendido, pues, que pensar es siempre pensar la vida con fuerza y franqueza, acaso con melancolía, pero sin rencores ni resentimientos. Son pocos los profesores que, como Greta, en sus textos y en sus clases tienen la habilidad de plantear ese tipo de preguntas que se convierten en un asedio del pensamiento, en auténtica angustia, incertidumbre y necesidad vital. El libro que aquí presentamos no es la excepción en este sentido; al terminar su lectura es imposible no

sentir que algo se ha violentado en el pensamiento, en lo más profundo de nosotros mismos.

Alguna vez, en alguna charla, la doctora Rivara sentenció que “una escribe para sus alumnos”. No he dejado de pensar en la enorme responsabilidad que implica la confección de esta sentencia, ni he dejado de asumir su ineluctable verdad. Con este nuevo libro, Greta Rivara nos ofrece la posibilidad de reposicionar una serie de elementos teóricos colocados de diversas maneras a lo largo de su obra, para, reformulados, seguir pensando juntos. Los trazos de una posible ontología a partir de la experiencia concentracionaria pueden, estamos seguros, servir como basamento de posibles ontologías de la producción de muerte en tiempos tan oscuros como los nuestros (la producción de muerte es un tema fundamental para nosotros en la medida en la que, en el mundo contemporáneo, dicha producción parece ser estratégica, compleja, masiva e inasible: necesitamos ontologías que nos permitan ver cómo se hace posible, y este libro ofrece pautas irrenunciables para ello). No se tratará, de ninguna manera, de un trabajo feliz, pero es sin duda una labor necesaria, pues de algún lado tiene que venir la luz, aunque esta proceda —como el trabajo que aquí hemos intentado presentar— de la más profunda oscuridad.

Gracias, Greta, por este invaluable y arduo trabajo.

Figuras

Diego A. Fernández Peychaux

Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy y Laskmi de Mora, comps., *Figuras del discurso II. Temas contemporáneos de política y exclusión*. México, Bonilla Artigas, 2017.

I

El libro que reseño tiene una particularidad altamente encomiable. Sobre todo para un libro “colectivo” firmado por “compiladores” que recogen una serie de textos de otros autores. En el caso de *Figuras del discurso II. Temas contemporáneos de política y exclusión* tales reflexiones expresan el resultado de un trabajo de investigación colectivo y continuado a lo largo del tiempo. Esta particularidad se manifiesta en que, más allá de las desavenencias, los textos que componen la compilación comparten una misma perspectiva de aproximación a las “figuras del discurso”. En particular, las figuras que, como recoge de forma concisa y clara Érika Linding, operan una “exclusión”. Esto es, “aquellos términos o expresiones que inventan y reproducen una interpretación específica del otro –individuo o colectividad, humano o no humano– y con ello lo colocan en posiciones de sometimiento o subordinación en las relaciones sociales” (p. 15).

Según esta línea de investigación, cuando decimos “mujer”, “animal” o “indio” estamos haciendo dos cosas. Primero, fijamos en una unidad de sentido a una serie de significados singulares que se asocian arbitrariamente con esos “otros”. Nada hay de “natural”, de “dado”, de “objetivo” en considerar, por ejemplo, al “indio” un ser incapaz de gobernarse. Ahora bien, lo segundo que hacemos es ampararnos en esa fijación de significados para poner a ese otro en un lugar de subordinación. Al decir “indio”, por tanto, estamos diciendo que no puede gobernarse, pero también que no debe ser tenido en cuenta. Misma exclusión que opera al conferirle idéntica pasividad al cuerpo humano y no humano, a la mujer, al niño, al refugiado, etcétera.

Estos actos del lenguaje se sostienen en el tiempo, más allá de sus inestabilidades (sobre las que volveré en unos instantes), porque dichas figuras adquieren la capacidad de presentarse como evidentes. Dice Armando Villegas, “es

como si ese signo, su evidencia, no fuera problemático y su referencia hubiese sido siempre la misma”. Dicho de otro modo, borran su propia historicidad. A fin de identificar esas atribuciones arbitrarias de sentido, el seminario del que nace este libro, en general, y el libro, en particular, han apostado por restituir esa historia de diversas figuras de exclusión para mostrar que esa “evidencia” no es tal. ¿Desde cuándo se comenzó a utilizar la palabra “indio”, por seguir con el mismo ejemplo, en el sentido que le damos nosotros ahora? ¿Quién la dijo? ¿Qué relaciones se hacen evidentes ahora que sabemos quién y cuándo comenzó a emplear esa “figura”? ¿Siguen vigentes esas relaciones? ¿Cómo han variado? Éstas, y otras muchas más, son interrogaciones a la historia de la figura para intentar desentrañar no sólo qué hace (excluir), sino cómo se reproduce en el tiempo.

Este aspecto de la investigación colectiva resulta fundamental. Porque no ya una figura, sino una relación de exclusión, no se fija de una vez y para siempre, en parte, porque como afirma Derrida no hay posibilidad de cerrar el campo de significación. ¿Qué implica esa “imposibilidad de cierre”? Que no existe la capacidad de controlar que nuevos significados ingresen en ese campo y subviertan lo que parecía evidente. Por ejemplo, cuando una misma figura, en el caso que vengo mentando, la de “indio”, adquiere nuevos significados y altera las relaciones. Por ejemplo, cuando el “indio” deja de ser el salvaje, para convertirse en “el originario” y se le asigna con dicha condición de “originario” una suerte de legitimidad en el habla. Lo que se altera, por tanto, es tanto lo que la figura hace como la relación que con ella se crea y reproduce.

Volviendo sobre el argumento, si una figura no queda fijada, incrustada de una vez y para siempre, se hace necesario una reiteración constante de sus efectos performativos. Esta misma necesidad de “repetición” de la sujeción a lo largo del tiempo comporta su misma inestabilidad. En parte, señala Butler, en *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, porque el poder que lleva adelante esa reiteración, no proviene de fuera sino que, ese mismo que resulta sujetado, participa del poder que lo sujeta. De nuevo, el poder mismo no es una fuerza exterior que se sob reimprime en el que ahora está sujeto, sino que es la resultante de una relación entre el sujeto y su otro. El sujeto, dice Butler, en tanto acepta la interpelación que esas figuras le dirigen, acepta ubicarse en la relación tal como dicha figura dispone, repite en el tiempo su propia subordinación.

Lo cual, lejos de ser un efecto de la voluntad autónoma del excluido es el resultado de un abuso, de una extorsión, pero, no obstante, ahí está. Y, si ahí está, dice Butler, no debiéramos espantarnos por esa autocensura, sino observar en ella la condición de posibilidad para la subversión de las relaciones en las que nos encontramos. Dicho de otro modo, si somos capaces de actuar se debe, precisamente, a esa naturaleza heterónoma del poder. Esto implica,

precisamente, recuperar e interrogar a la historia de los conceptos de diversos modos. Si lo que buscamos es restituir el carácter contingente, histórico y no objetivo o natural de las relaciones, en las figuras se anuncia no sólo “en positivo” el deseo de dominio, sino que aparece “en negativo” el deseo de los excluidos. En el libro se recurre a una erudición ingente para poder captar ese doble aspecto de las figuras.

Así, por ejemplo, es posible advertir que si América fue el escenario en el que se construye la imagen del salvaje, dicha relación entre “civilizados” y “salvajes” supone una participación activa de todos los involucrados en la relación. Entonces, podemos descubrir en positivo la intensión de dominio del conquistador, pero también la lucha contra la conquista que desencadena ese régimen de exclusiones.

Precisemos, aún más, el ejemplo. El “indio”, el “salvaje” son figuras empostradas en lo que se conoce como el régimen de castas que impone el conquistador español en América para ordenar la población y mantenerla subordinada. Podemos ver en ellas la mera exclusión de sujetos pasivos, y, por tanto, hacer confluir nuestros análisis en la restitución de dicha exclusión. Pero también podemos ver en ellas una lucha durante la Colonia por la configuración de una alianza multiétnica de sujetos avasallados por el régimen colonial. De modo que no sería el atraso mercantilista de las otrora Colonias españolas (tesis liberal y marxista de la caída del imperio español), sino la contradicción de dos bloques históricos la que señala la hora de la independencia en los siglos XVIII y XIX.

II

En el marco de estas luchas, *Figuras del discurso II. Temas contemporáneos de política y exclusión* se propone indagar cómo en las sociedades conviven diversas formas de concebirla y habitarla. Si la sociedad se compone de conjuntos de relaciones, esas otras formas, aunque no sean dominantes, implican tanto un juego de dominación y resistencia, como el anuncio de otros modos posibles de configuración. Ya la mera puesta en palabras de esta pluralización implica rasgar el velo de una sociedad mítica cerrada sobre sí misma para dejar a la vista “lo que está entre lo que está”, “lo nómade que se fuga de lo inmóvil” o “las horizontalidades entre lo erguido”. En otras palabras, dejar a la vista un espacio “entre” los grandes bloques del pensamiento dominante donde proliferan prácticas diversas de agenciamientos, de modalidades de concebir los cuerpos, de imaginar la presencia espectral de lo otro. A ese espacio “entre” se lo identifica en el presente volumen con el concepto de “intersticio”: un espacio en donde se enquistan experiencias de todo tipo negociando, opo-

niéndose o viviendo “como algo distinto de las relaciones de propiedad y de las relaciones estatales” (p. 9).

La apuesta metodológica de pensar a partir del intersticio muestra su potencia toda vez que, como ya hemos dicho, no se detenga la indagación en un solo estrato. Como quien al observar formas geométricas “fractales” descubre que al pasar de una escala a otra (re)aparece una miríada de formas en apariencia ocultas. Precisamente esto es lo que proponen los compiladores al empotrar pequeños intersticios textuales entre los capítulos que componen el libro. Ofreciendo, de ese modo, una pluralidad de escalas de lectura a través de las cuales el sentido del libro deviene apuesta y búsqueda.

Por ejemplo, si, por un lado, se renuncia a pensar las relaciones de dominación sin ocultar sus resistencias, por el otro, la emancipación ya no aparece como el efecto de una transformación radical de la sociedad. Al contrario, sugiere Armando Villegas en su texto “De la revolución al intersticio”, tales enquistamientos abren al mismo concepto de emancipación a una multiplicidad de prácticas cotidianas, precarias, no definitivas, pero que en cada instante están desbordando los comportamientos normados. A partir del texto “¿Qué puede un cuerpo? Los límites de Spinoza” de Cecilia Abdo Ferez cabría operar un cambio de escala y trasladar el interrogante de la sociedad hacia el cuerpo singular. Si no hay que esperar a “cambiarlo todo” para desbordar lo normado ¿por qué seguir esperando una emancipación total del cuerpo? ¿Por qué no abandonar también una imaginación del cuerpo como un todo cerrado y pensarlo a partir de la multiplicidad de relaciones que lo producen? El cuerpo ya no sería el polo pasivo del ser racional ni la fuente de un saber transparente e inmediato. En definitiva, concluyen Abdo Ferez y Villegas, estos interrogantes abren un espacio en el que reconocer los entramados relacionales y esforzarse por transformarlos sin las dilaciones propias de una lógica de la totalidad y la espera.

Mismo juego de escalas podemos practicar con el texto “La imagen de la desaparecida. La emergencia de una cartografía de las sensibilidades” de Laskmi de Mora Martínez. ¿Qué puede una imagen? Nadie sabe lo que puede una imagen –nos responde el texto. Los efectos incontrolables, impensables, de las imágenes marcan sus límites. Ninguna deja de causar sensibilidades diversas a partir de las cuales se multiplican experiencias que exceden necesariamente la intencionalidad de su autor. Con gran lucidez de Mora Martínez delinea el pasaje entre un mirar normado de la fotografía de una desaparecida a un mirar político de los efectos de “aparición” de esas imágenes en el espacio urbano. O, en sus palabras, delinea un triple desplazamiento que va de la normalización, a la producción y a las resistencias reconocibles en tales fotografías y apariciones.

En el intertexto “El entre. El refugio ante la verticalidad” Laskmi de Mora Martínez y Roberto Monroy Álvarez tensionan algunas conclusiones de “El re-

fugiado II” escrito por Luis Fernando Montes Saucedo. Se preguntan ¿por qué seguir apelando a la verticalidad y no quedarse mejor en lo soterrado? ¿No vive mejor el campesino fuera de la ley? Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de habitabilidad de esa intemperie del Estado? El refugiado, o el campesino, en sus prácticas no recrean ecosistemas cerrados en relación con el Estado como la planta que anida en la grieta de un muro. Al contrario, éste las tolera en la medida en que necesita nutrirse de ellas. A su vez, nos recuerda Natalia Talavera Baby, en los intersticios también habitan “máquinas de guerra” que inmovilizan, matan o desestructuran poblaciones enteras.

III

Al recomponer estas tramas se activa la lucha hegemónica. Rescato, por tanto, el mismo carácter performativo que tiene el trabajo del seminario y del libro. Como dice Ernesto Laclau, la lucha hegemónica comienza cuando se reconoce una metáfora y se restituye la metonimia contingente entre las figuras y las relaciones que estas actúan. Entonces, lejos de tratarse de una mera especulación académica, diría que este libro se encuentra arrojado hacia esa tarea hegemónica. Dicho de otro modo, el libro se propone superar las lecturas mecánicas del pasado para encontrar en esas figuras, en esos lenguajes, no solo la exclusión, sino también la presencia de lo que se busca excluir y, como pepenadores, innovar y crear a partir de ello.

Desde la perspectiva del libro, lo que aquí importa no sería tanto el valor museológico de esta erudición, sino, más bien, permitirnos observar cuánto de esa lucha continúa hoy en el presente y, en correlato, cuán ardua continúa siendo la afirmación de la diferencia. Diría, por tanto, como miembro del seminario y pensando ya en los trabajos que siguen, cuán interesante sería profundizar en este segundo aspecto de las figuras. Es decir, no sólo en su producción, sino también en su reproducción, en tanto en ella se manifiesta el aspecto más productivo de nuestro trabajo en relación con las luchas hegemónicas de nuestro presente.

Abstracts

“La visión de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana” (Ambrosio Velasco Gómez). The main purpose of this paper is to interpret the main contributions of Carmen Rovira to the study of the historical development of Mexican philosophy in its hermeneutical aspects as well as in the rescue and interpretation of the original works of Mexican philosophers since the xvi Century. In first place I analyze her hermeneutical methodology for the history of Mexican philosophy that highlights the importance of interactions between texts and contexts. Secondly, I refer to the archives rescue made by Carmen Rovira to reconstruct a Mexican philosophical corpus, especially for xix and xx centuries. But the most relevant of Carmen Rovira’s philosophical work is her original and critical interpretations of Mexican and Iberoamerican works, both from colonial and independent period. The most outstanding thesis of these interpretations is that during the colonial epoch Mexican philosophy was determinant for the construction of an idea of authentic nation that was very important for Mexican independence in the first decades of Nineteenth Century. Unfortunately, after Mexican independence the great cultural and political relevance of Mexican philosophy decayed. The most outstanding contribution of Carmen Rovira is precisely to recover the cultural and political relevance of philosophy in present Mexico.

“Convergencias y divergencias dialécticas en la Antigüedad griega: Platón y Aristóteles frente a los estoicos” (María Teresa Padilla Longoria). For Plato, philosophy is essentially dialectical, that is, for the philosopher of Athens, philosophy and dialectic are interchangeable terms. Likewise, the dialectical activity implies in Plato a specific way of carrying on dialogue as a philosophical conversation which requires a method in order to be developed properly that is, scientifically. The Socratic-Platonic originality resides in the fact that with this idea of dialectic is made explicit the essence of the act of philosophizing as a dialogic act par excellence, that is, as a loving and unselfish search for truth which is made jointly and in a transpersonal way.

Aristotle shows us a radically different idea of dialectic in relation to his master, because he reduces its importance and we can even say that he demotes it. For the Stagirite, dialectic

will be, at the very best, a non-scientific procedure for searching the truth, with no demonstrative character and it will have the purpose of providing general principles to sciences, but it will not be a synonymous with philosophy and therefore of the highest science anymore. Equally, dialogic interchanges based on questions and answers will not be essential at all, neither for particular sciences nor for philosophy itself.

The Stoics have a Socratic-Platonic and Aristotelian influence in relation to their idea of dialectic, but they have their own coinage and they will develop, on this matter, a proper project. For the Stoics, dialectic will be a virtue itself and one cannot become a wise man if one is not a dialectician. Even more: dialectic will play a pivotal and agglutinative role in the Stoic system as a whole. Thus the central purpose of this article will be to show the similarities and differences that the Stoics have in relation to their Socratic-Platonic and Aristotelian antecedents regarding the dialectical topic and where do their originality and proper deploys reside.

"Los límites de la imagen: ¿representar lo irrepresentable?" (María Antonia González Valerio y Greta Rivara Kamaji). This paper deals with the controversies and discussions that many important authors, particularly in France and Germany, have had concerning the question on existence in relation to the extermination of Jews during the National Socialism regime in Germany. The paper discusses and analyzes the possibility of representing what many authors consider to be unrepresentable, focusing on a deep reflection about images and testimonies in so far as they seem to make possible the impossible, i.e., representing what seems to be unrepresentable.

"La imaginación activa y las manifestaciones del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento" (Alejandro Flores Jiménez). This paper aims to develop the thesis according to which both the psychic phenomena conceived as the manifestation of the active imagination by Carl Gustav Jung, and the manifestations and gifts of the Holy Spirit described in the New Testament, especially according to the Gospel of Pablo, are analogous phenomena whose enormous similarities authorize us to establish that both are diverse modes of manifestation of a same spiritual source that springs in the field of the human soul.

To fulfill this objective, I use the *amplificatio* as a method, which, by searching for analogous or parallel phenomena, enriches the understanding of both, whether they are found in the texts or in the present experiences. In the present case, the assimilation of the active imagination to the Holy Spirit gives us light on the similar nature of both phenomena as phenomena of the soul.

"Justificación, educación y libertad" (Mónica Gómez Salazar). This paper argues the thesis that education should be understood as a guide that directs the young people towards reflexive and imaginative social practices that allow them to formulate new and varied hypotheses as well as alternative justifications. Based on Dewey, we will expose that a goal such as this is only applicable to members of a democratic society. Next, we present some features of

onto-epistemological pluralism in relation to freedom and responsibility. It is concluded that there is no justification that is closer to truth or reality. The relevance of a justified belief with good reasons lies in its practical consequences for specific conditions of existence.

“Ciencia, acción y articulación social: una mirada desde John Dewey” (José Ramón Orrantía Cavazos). In this article we relate John Dewey’s theory of science, according to which there has been a harmful excision in the core of scientific activity between knowledge acquisition and scientific practice, with his democratic proposal regarding the creation of publics capable of setting limits to the consequences resulting from transactions between social agents. In order to do that, in the first place we will use his notion of instrument as that which helps realize relations and reconstruct aspects of reality not given in advance; secondly, we will use the enlightening distinction he and Bentley make between interaction and transaction, which will shed some light on the kind of methods that could be used to understand the complex interweaving of social phenomena and, thus, project some kind of control through the creation of democratic publics and communitarian associations whose base is constituted by active social agents capable of transforming reality.

“Experiencia, realidad y verdad en el pragmatismo. Entre William James y Henri Bergson” (Alberto Villalobos Manjarrez). The aim of this work is to explore the relations between the concepts of experience, reality and truth in the philosophy of William James, through a dialogue with Henri Bergson, a decisive influence for the pragmatist. This text is divided into five parts: 1) a brief introduction to the problem; 2) the development of the concept of experience in James philosophy; 3) the explanation of the concept of reality in this radical empiricism; 4) the exposition of three forms of truth that correspond to antiquity, modernity and pragmatism; 5) and, finally, a brief conclusion about the posterities and the actuality of this empirical philosophy.

“Arte, música, acción: la estética pragmatista de Richard Rorty” (Jorge Eduardo José Emiliano López López). In this article, Rorty’s conception of literature, music and art in general is defended. According to this conception, art is a tool that can provide human wellbeing in both the public and private spheres. This conception is opposed to a formalist position of art, which seeks the universal characteristics of art through a univocal criterion.

“Bertrand Russell y el pragmatismo” (Rogelio Laguna y Gonzalo Zurita). This paper analyzes the two stages of the relationship of the British philosopher Bertrand Russell with pragmatism. The first section reviews the criticisms that the author made to American pragmatists. The second exposes Russell’s pragmatic turn, exposing the causes of this turn and its consequences. This paper argues that both stages should be understood in the context of the discussions about truth that were observed in philosophy in the first decades of the 20th century.

“La lógica de la vaguedad. En torno a los presupuestos del sentido común crítico de Charles S. Peirce” (Eduardo Manuel González de Luna). In this paper I will show some elements of the influence of the Scottish Thomas Reid in the doctrine of Critical Common-sensism of Charles S. Peirce, especially, about the role of the logic of vagueness in the adoption of undoubted beliefs and inferences. This thesis is fundamental to explain the certainties coming from the Critical Common-sensism and the role that it plays as an antecedent of Pragmaticism.

“Una posible respuesta de Ch. S. Peirce al problema tradicional de la inducción” (Ricardo Vázquez Gutiérrez). Ch. S. Peirce recognizes induction as one of the three moments of the scientific method. This means that he thought that the induction was, in a way, justified. In this paper I intend to review what Peirce’s response might be to the traditional problem of induction, namely, the problem of justifying a general principle of inductive inferences. This principle is traditionally characterized as the Principle of uniformity of nature (PU). Particularly, then, I am interested in evaluating Peirce’s opinion regarding the justification of a PU version, namely, the Principle of regularity of nature (PR). The work is composed of three sections, the first will present a version of the argument that gives rise to the traditional problem of induction; in the second, a reconstruction of the characterization of Peirce’s PR will be offered; and in the third, it will be reviewed in which way for Peirce the PR could be justified—which would seem to solve Hume’s problem; finally, in the fourth section, as a conclusion, a brief evaluation of this possible answer of Peirce to Hume’s problem will be offered.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía,
núm. 34 se terminó de editar y producir en
versión electrónica en el mes de abril de 2019
en la Coordinación de Publicaciones de la Fa-
cultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
Se utilizaron en la composición, elaborada
por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino de
17 puntos e ITC-Garamond de 12:14, 9:11 y 8:10
puntos. El diseño de la cubierta fue realizado
por Alejandra Torales M., y el cuidado de la
edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas
y Fernando Espinosa Pérez.

CONTENIDO

Artículos

La visión de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana
Ambrosio Velasco Gómez

Convergencias y divergencias dialécticas en la Antigüedad griega:
Platón y Aristóteles frente a los estoicos
María Teresa Padilla Longoria

Los límites de la imagen: ¿representar lo irrepresentable?
María Antonia González Valerio y Greta Rivara Kamaji

La imaginación activa y las manifestaciones del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento
Alejandro Flores Jiménez

Pragmatismo

Presentación

Mónica Gómez Salazar

Justificación, educación y libertad
Mónica Gómez Salazar

Ciencia, acción y articulación social: una mirada desde John Dewey
José Ramón Orrantía Cavazos

Epistemología y pragmatismo
Jorge Armando Reyes Escobar

Experiencia, realidad y verdad en el pragmatismo.
Entre William James y Henri Bergson
Alberto Villalobos Manjarrez

Arte, música, acción: la estética pragmatista de Richard Rorty
Jorge Eduardo José Emiliano López López

Bertrand Russell y el pragmatismo
Rogelio Laguna y Gonzalo Zurita

La lógica de la vaguedad. En torno a los presupuestos del sentido común
crítico de Charles S. Peirce
Eduardo Manuel González de Luna

Una posible respuesta de Ch. S. Peirce al problema tradicional de la inducción
Ricardo Vázquez Gutiérrez

Reseñas y notas

