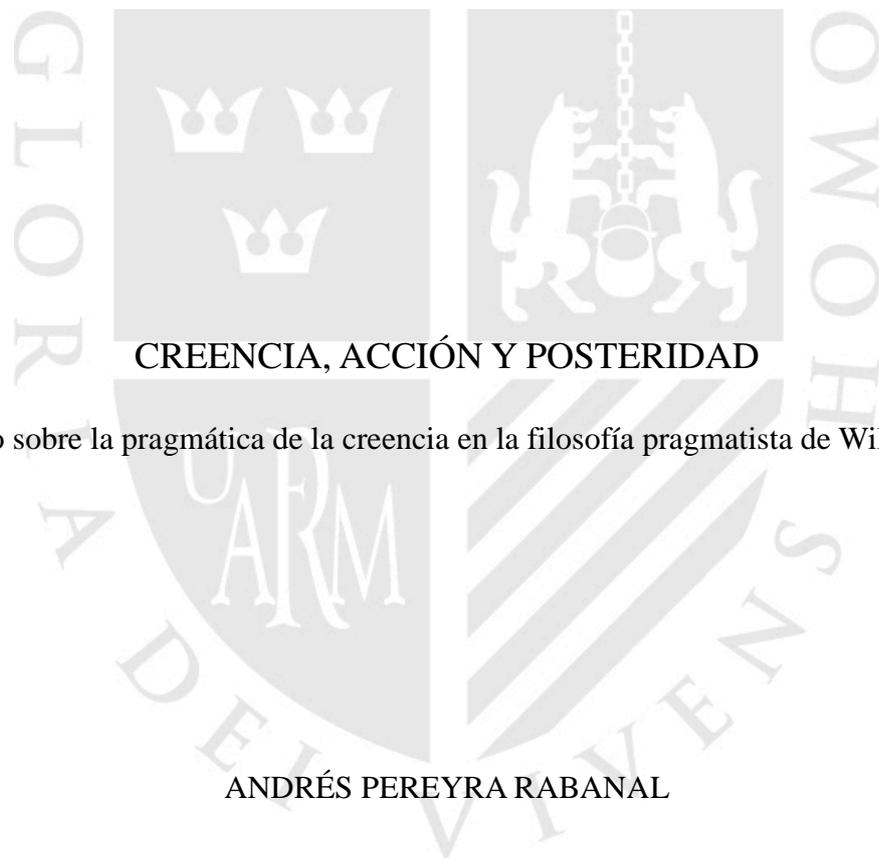


UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

La Universidad Jesuita del Perú

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS POLÍTICAS

Escuela Académico Profesional de Filosofía



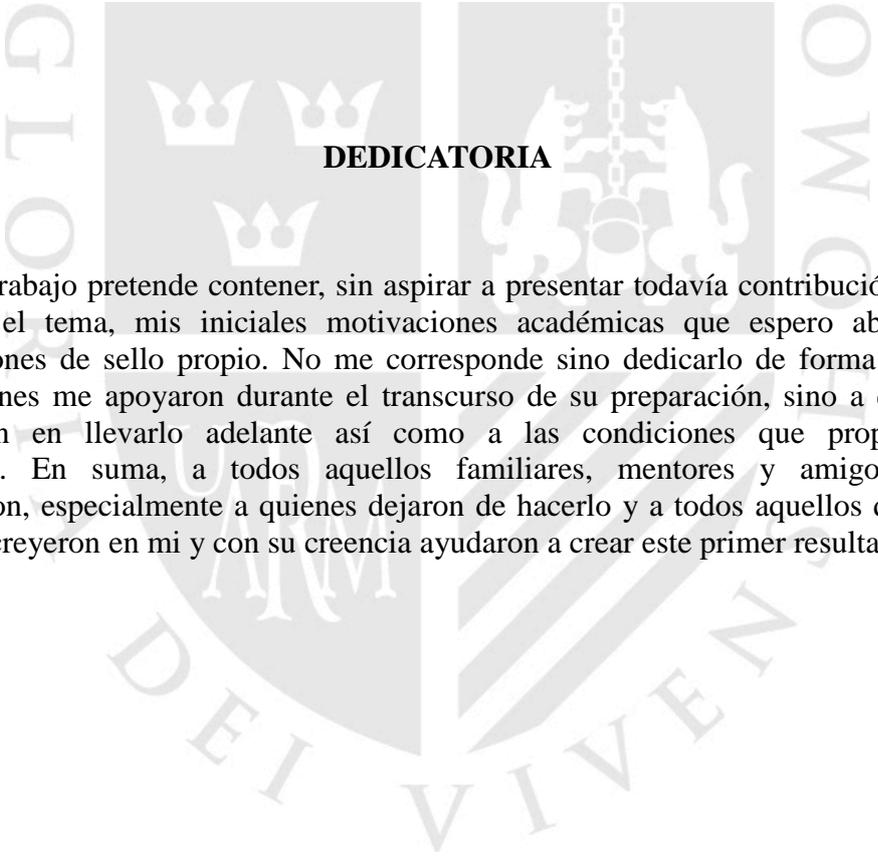
CREENCIA, ACCIÓN Y POSTERIDAD

Un estudio sobre la pragmática de la creencia en la filosofía pragmatista de William James

ANDRÉS PEREYRA RABANAL

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

LIMA, 2011



DEDICATORIA

Tan novel trabajo pretende contener, sin aspirar a presentar todavía contribución auténtica alguna en el tema, mis iniciales motivaciones académicas que espero abran pronto investigaciones de sello propio. No me corresponde sino dedicarlo de forma somera no sólo a quienes me apoyaron durante el transcurso de su preparación, sino a quienes me incentivaron en llevarlo adelante así como a las condiciones que propiciaron su elaboración. En suma, a todos aquellos familiares, mentores y amigos que me acompañaron, especialmente a quienes dejaron de hacerlo y a todos aquellos que durante estos años creyeron en mi y con su creencia ayudaron a crear este primer resultado.

RESUMEN

Se trata de examinar la concepción pragmática de la creencia en el pensamiento de William James con el fin de alinear una filosofía de la creencia y de la acción. Se aspira a evaluar el papel de las creencias al interior del pragmatismo clásico una vez resuelta su naturaleza como hábitos de conducta. Introducido el itinerario del pragmatismo como una lógica filosófica de la investigación tal como fuera planteado por Charles Sanders Peirce, son presentadas las teorías de la creencia de sus principales exponentes. Entramos a la cobertura central del pragmatismo en su aspecto prospectivo con el argumento de la “voluntad de creer” según el cual las creencias como hipótesis son postulados racionales en el mundo para la acción posible. Consideramos así cómo llegan a afectar a la posteridad con respecto a las acciones impulsadas y hechas posibles gracias a nuestras convicciones, descubriéndolas no como opuestas sino como determinantes de la acción.

Palabras claves: William James, Charles Sanders Peirce, Creencia, Hipótesis, Acción, Hábitos, Conducta, Posteridad

ABSTRACT

This is an attempt to consider the pragmatic concept of belief in the thought of William James in order to align a philosophy of belief and action. The aim is thereby to evaluate the role of beliefs within classical pragmatism once resolved their nature as habits of conduct. After introducing the path of pragmatism as a philosophical logic of inquiry as initially proposed by Charles Sanders Peirce, are presented the diverse theories of belief of its main exponents. We will enter the central coverage of pragmatism in its prospective aspect alongside its "will to believe" thesis, according to which our beliefs as hypothesis are posited as rational postulates for possible action. Here we will be considering how they may affect posterity regarding the actions driven and made possible by our convictions in them. Beliefs are to be discovered therefore not as opposite but as guidelines for action.

Keywords: William James, Charles Sanders Peirce, Belief, Hypothesis, Action, Habits, Behaviour, Posterity

Índice de contenido

Introducción.....	1
Capítulo I. Pragmatismo y suficiencia práctica.....	7
Capítulo II. Teorías pragmatistas de la creencia.....	36
Capítulo III. Pragmatismo y posteridad práctica.....	57
Conclusiones.....	76
Bibliografía	
Índice general	

INTRODUCCIÓN

A manera de exordio, el objetivo de este trabajo tiene entre sus orígenes el propósito de comprender el fenómeno de la creencia en clave pragmática. Una fe ciega que se abandonase al dogmatismo o incluso al escepticismo sin tomar en consideración la actividad que promueve así como a la experiencia de donde nace y a la cual debe regresar, no podría ser menos que errónea, casi como dirigir la convicción a algo que se sabe falso o dudar de lo que sabemos certero. Siguiendo la consigna del filósofo fundador del movimiento, no sería sino conforme avanzara la investigación cuando el producto maduraría y el autor del mismo tomaría una postura más crítica al respecto. Se intentaría presentar a la filosofía pragmatista de la manera más correcta y preservando las intuiciones originales de este pensamiento filosófico (como lo demuestran las algo *técnicas* o *áridas* conclusiones a las que dirige) denunciando, cuando el autor lo considerase así necesario, los elementos subjetivistas o relativistas del pragmatismo así como defendiéndolo de los críticos que lo tomasen como poco más que una “filosofía ingenua” o propia de la “ideología estadounidense”. Dejando al arbitrio del lector el dirigirse a las fuentes históricas principales para constatar estas acusaciones, presentamos una comprensión de síntesis que estimamos correcta de la filosofía de la creencia y de la acción. Por mucha que sea nuestra particular deferencia a un movimiento, debe primar el compromiso filosófico por la verdad, recordando la motivación originaria del mismo pragmatismo como una filosofía científica y reconstructiva pero de un siempre talante crítico frente a toda superstición o *exceso idealismo*.

El sentido de esta *Introducción* debe poder orientarnos en el problema de la relación entre las creencias y las acciones. No nos es ajeno cómo la sorpresa generada ante cualquier exabrupto nos enfrenta al descubrimiento de cómo nuestro *modo* de proceder o comportamiento dan cuenta de haber actuado de forma incorrecta o, por lo menos, foránea a expectativas diversas. Si la conducta de un individuo no va acorde a lo que se espera de él, la extrañeza prevalece. ¿Puede extenderse esto a la deducción de una creencia a través de la mesurada observación del comportamiento? No podemos ingresar al recóndito corazón del cristiano quien cree en la encarnación del Verbo o del Jainista quien es fiel al *aparigraha*¹. Sin embargo, ¿es la conducta que el Evangelio profesa lo que hemos de esperar del creyente, o bien el total desapego de lo material del jainista?

Creo que no debo consumir sustancias tóxicas siendo un jainista. ¿Es que acaso soy un *mal* jainista al hacerlo? Creo en la revelación de Mahoma, pero mi conducta es digna de un apóstata. Si la delación ante tal interpelación no perturba al creyente, resguardará la congruencia del modo como carga con sus creencias actuales. Ampará los cambios que ha experimentado su doctrina, la oscuridad de sus textos sagrados, acentuará el contexto obsoleto (cuando no la *mala fe* de quien interroga) o por último, la libre adherencia a interpretar lo que cree en función de cualquier otra razón que encuentre convincente. Sin embargo, sólo ha evadido la cuestión: ¿por qué busca creer? ¿Por qué precisamente aquello? Nuestra sugerencia puede comprometer la integridad de su creencia. Ante la ligera insinuación de que cree lo que *quiere*, la disputa concluiría con un creyente ofendido por haber cuestionado sus creencias como poco más que corolarios de un talante mental.

Una de las corrientes de pensamiento del siglo XX que intentaría dar respuesta a esta interrogante sería precisamente el movimiento pragmatista norteamericano encabezado por William James e iniciado por Charles Sanders Peirce aunque extendido hasta John Dewey, George Herbert Mead, Sidney Hook e incluso C.I. Lewis. Ya en el *Teeteto*, Platón postula hasta tres definiciones de lo que es conocimiento verdadero. En 201a, asegura que sólo es conocimiento la “creencia” u “opinión verdadera” (την ἀληθῆ δοξάν ἐπιστημὴν εἶναι),

1 Para la religiosidad hindú indica la “no posesión” extendida al celibato, la abstinencia e incluso ciertas prohibiciones como la abstención de la violencia.

agregándole, conforme avanza el diálogo, la “explicación de la diferencia” (λογον διαφοροτητος). Esta relación cognitiva entre nuestras creencias y el conocimiento externo sería tematizada por Edmund Gettier en “Is Justified True Belief Knowledge?” (1963) donde arguye que una creencia puede estar justificada pero ser una proposición enteramente equivocada. El pragmatismo pretende superar esta dificultad concibiendo las consecuencias a las que una creencia conduce como indicadores de su veracidad. No es tanto una justificación por exclusividad de la evidencia la que el pragmatista requiere, sino sus implicaciones resultantes: la verdad de una idea requiere que su validez *sea puesta a prueba*. El propio fundador del pragmatismo, Charles Sanders Peirce, acuñaría el término “pragmático” una vez estudiada la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant. Sin embargo, ya en la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant propone un criterio para distinguir si lo afirmado por una proposición es persuasión o convicción subjetiva, es decir creencia firme. No será sino la *apuesta* la que sirve como base al uso real de medios para ciertos actos (KrV A825). Peirce consideraría que esta es la única creencia posible, siendo la principal fuente para su teoría de la convicción acompañada por la propuesta de Alexander Bain (*The Emotions and the Will*, 1865) según el cual creer se expresa en una actuación sobre aquello en lo que se cree.

Buscando comprobar nuestra hipótesis de fondo sobre cómo el pragmatismo ofrece una noción de creencia que, lejos de postularla como mera representación mental, es concebida capaz de modificar la experiencia misma mediante la actividad que promueve, nuestro primer recorrido, “Pragmatismo y suficiencia práctica”, demanda explorar el itinerario general de este movimiento como fuera desarrollado originalmente por Charles S. Peirce y continuado por William James. Presentar una vista panorámica del contexto de surgimiento del pragmatismo clásico coadyuvará para introducir las nociones principales del proyecto pragmatista. La crítica a las escuelas racionalistas y empiristas de la época sería un intento por renovar el pensamiento sin prescindir de una lógica filosófica de la investigación como de los más altos ideales humanos, los mismos que podrían ser puestos en cuestión por el positivismo como poco más que sinsentidos metafísicos. El pragmatismo propone así un punto que concilie las demandas por esclarecer nuestros conceptos intelectuales así como nuestra situación en un mundo que demanda sentido y libertad.

En “Teorías pragmatistas de la creencia” expondré las principales teorías conductistas y funcionalistas de Peirce y James, introduciendo la polémica que tendría este último con W.K. Clifford. El pragmatista defendía la idea de que en muchos casos es necesaria una creencia a pesar de no encontrar evidencias precisas para justificarla. Clifford sostenía, en cambio, que es siempre incorrecto creer sobre la base de evidencia insuficiente. James plantea cómo ciertas creencias *preceden* al hecho, aquellas que propulsan acciones que sólo se ejecutarían o concretarían una vez mantenida una firme convicción en ellas para producir un resultado esperado.

Por último en mi tercer capítulo, “Pragmatismo y posteridad práctica”, ampliaré la discusión sobre la cobertura de la “voluntad de creer” de William James respecto a la posteridad a la que una creencia puede conducir. En esta ocasión, creer en realidades como los predicados éticos se descubre como una demanda por un mundo moral de la cual, a decir de James, una investigación científica no se ocupa, sino la voluntad de creer en la posibilidad de un universo más moral a través de las prácticas que podamos proporcionar para su realización. Precisamente por la eventualidad de generar una diferencia concreta en nuestras reacciones sobre el futuro, algunas creencias serán albergadas por sus consecuencias por encima de otras como *postulados racionales*, sea la creencia en la libertad, en un orden moral o en el perfeccionamiento mismo del mundo, toda vez que se admita la apertura radical de éste como un universo abierto y sujeto a variación.

Se vislumbra así cierto idealismo que pone en cuestión la existencia del hecho moral tal cual como si éste fuera meramente subjetivo o cuestión de fe. Dewey concluye su *Human Nature and Conduct* (1922) advirtiendo que la moralidad es social, pero de esto no se infiere que el hecho moral no exista, sino que es dependiente de los individuos o agrupaciones sociales que la ejecuten, que son cerebros y sistemas materiales y no espíritus inmateriales, a diferencia de las ideas matemáticas que son ficciones pero que no versan, como en el caso de la moral, de hechos y acciones, sino de deducciones y construcciones ideales. De forma ingeniosa, Hook resuelve la tensión en *Pragmatism and the tragic sense of life* (1974) advirtiendo que la extensión de una moralidad *común* puede establecerse en la medida en que los hombres compartan necesidades *comunes*, siendo una cuestión *empírica* el patrón de determinación de los límites de lo permitido y lo requerido, así como

la emergencia de una historia compartida de cooperación entre todos los hombres.

En fin, la cobertura de la "voluntad de creer" parece alcanzar inicialmente, como en el prefacio al artículo del mismo nombre advierte (pp. x-xi), la legitimidad de mantener la fe en asuntos religiosos. El "derecho a la creencia" no podía reducirse a la verificación del cuerpo de verdades científicas, las cuales ocupan un importante sitio en el proyecto pragmatista que ostenta todavía el aporte decisivo del evolucionismo biológico de Charles Darwin así como de las ciencias positivas de la época. Peirce reclama que los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la empresa científica, especialmente de las contribuciones de la matemática y la lógica. James, no obstante, se mostraría partidario del pensamiento humanista de F.C.S. Schiller e incluso de Henri Bergson, muy a pesar de las pretensiones científicas de Peirce. Toda la obra de James parece sugerir que la creencia en la libertad, la mejora del mundo, etc., gracias a nuestro empeño son las que deben ser cubiertas por una defensa genuina de la legitimidad del creer. También John Dewey en "What I Believe" (1930) llega a considerar que la "fe" fue hasta entonces entendida como la adherencia a un credo de artículos definidos, pero si toda idea conlleva a un cierto ejercicio de su puesta en práctica, luego habría de entenderla también como una tendencia conjunta hacia el pensamiento y la acción como un movimiento unitario.

Ironiza Simone de Beauvoir sobre el pensamiento estadounidense (que hemos de pensar referido inexorablemente al pragmatismo) al recordar cómo los franceses plantean problemas sin resolverlos mientras los norteamericanos no los piensan, los *resuelven*². Sin embargo, siguiendo a James, la acción no desecha la reflexión. Quien decide no creer, actuará como quien pudiendo haber alcanzado la gloria se rehúsa a participar de un certamen. Es de su entera responsabilidad la decisión de asumir una convicción con las consecuencias que acarrea en el curso de su vida o con aquellas otras con las que se mostrará esquivo por temor al error, pese a que negarse a poner a prueba a cualquier creencia desde su inicio no sólo conllevaría a la imposibilidad de acertar, sino también al riesgo de perder de antemano toda ganancia posible.

² Cfr. De Beauvoir, Simone (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Argentina: Edhasa, p. 21.

Si mi manera de conducir los argumentos de los pragmatistas es adecuada, estaría desarrollando una lectura de la preponderancia de la creencia en el pensamiento de William James que nos invita a concebir nuestras creencias como susceptibles de modificaciones siempre que no las tengamos por indiscutibles, pues no es dogmático sino quien se niega a replantearlas conforme experimente sus consecuencias, así como enmendar el futuro gracias a nuestras acciones, encontrando así un sitio para nuestras más íntimas convicciones con la expresión que ofrecen a nuestras vidas, aquellas a las que debe conducir, para prestar un término de Unamuno, por el sentimiento trágico e incierto de la vida.



CAPÍTULO I

PRAGMATISMO Y SUFICIENCIA PRÁCTICA

“Pero todo se define de acuerdo con su efecto y sus poderes esenciales, de modo que cuando éstos ya no son lo que fueron, no debe decirse que es lo mismo, sino tan sólo algo del mismo nombre”
Aristóteles, *Política*, Libro I, 2. (335 a.e.c.)

La precariedad de un movimiento filosófico unitario que pudiera recibir la señera denominación de “pragmatismo” nos enfrenta de inmediato a una primera dificultad. No estamos ante una escuela ni una teoría única cuyos exponentes hayan unificado bajo la inscripción de una “filosofía pragmatista”. La insuficiencia de una unidad propia nos fuerza a apreciar su magnitud, como sugiere Faerna, en irónicos *términos pragmáticos*, reconociendo sus efectos discernibles en el pensamiento posterior en lugar de su existencia como doctrina autónoma (1996: 5). Mi propósito aquí es alinear, en la medida de lo posible, una lectura que exponga la teoría del significado que ofrece el pragmatismo clásico como método de esclarecimiento conceptual. Estimo necesario, en el presente capítulo, desarrollar la lógica pragmatista de la investigación científica precedido por el planteamiento del criterio pragmático de significación. Acompañará a mi discusión la relación del pragmatismo con las escuelas filosóficas de su época para explayarme seguidamente con la “teoría pragmática del significado” que introduce la máxima pragmática de Charles Sanders Peirce y la manera como procura esclarecer nuestras entroncadas disputas al presenciar los efectos sensibles como las consecuencias prácticas que aquellas implican. Examinaremos finalmente cómo el pragmatismo abre posibles terrenos para entender una teoría de la creencia que involucra una “teoría de la

investigación” y su relación con la acción que orienta el hilo conductor del presente escrito.

1.1. Pragmatismo y antiguas formas de pensar

La emersión del “pragmatismo” tiene entre sus propósitos iniciales el desarrollo de una lógica de la investigación científica. Es ineludible hacer mención de la instrucción científica profesional del padre fundador del pragmatismo, Charles Sanders Peirce (1839-1914), quien dispone a la ciencia un cometido sustancial para la actividad intelectual a su vez que encuadra posibles cursos de acción. El filósofo pragmatista gesta una corriente intelectual que, a diferencia del pensamiento analítico de medio siglo posterior, no se define como mero disipador de obstrucciones mentales a ser resueltas por el puro análisis lógico del lenguaje. Una lógica de la investigación como método de indagación ha de comprender, por lo tanto, una teoría del conocimiento extendida a una teoría de la acción que comprometa diversos campos de proceder humanos.

No será sino hasta la publicación de *Pragmatism* (1907) de William James cuando el movimiento pragmatista alcance audiencias públicas, aunque tanto en 1896 como en 1898 habría adoptado ya las nociones pragmatistas en “The Will to Believe” y “Philosophical conceptions and practical results” respectivamente. James admite la autoría del pragmatismo a dos opúsculos de Peirce, “The Fixation of Belief” (1877) y “How to make our ideas clear” (1878) donde es introducida la primera formulación de la máxima pragmática como método orientado a la clarificación de las estériles disputas metafísicas de la época. En cierta medida, la historia de la filosofía es, según James, la historia del enfrentamiento de temperamentos humanos que concede un sesgo mayor a una determinada representación del universo que mejor se ajuste a tales preferencias por encima de cualquier premisa de resuelta objetividad (1988: 489). La lectura de James sobre la historia del pensamiento nos dirige a reconocer la colisión entre temperamentos intelectuales que conlleva a la formación de dispares escuelas filosóficas, con lo que apelando al mismo criterio, el pragmatismo llega a entenderse como un talante mental que

aboga por el desprendimiento de certezas absolutas, ampara el realismo³ y la primacía de los acontecimientos externos así como la de los frutos, las consecuencias, el poder y los hechos en lugar de las cosas primeras, los principios y las categorías (Dewey 2000: 81).

La génesis histórica del pragmatismo se debe a la lectura que realiza Peirce de la *Antropología Pragmática* de Kant, entendida entonces como ética práctica, esto es, la aplicación de nuestro conocimiento general en orden a influir sobre nuestra conducta moral (Peirce 1978: 47). Peirce emplea el término “pragmático” a comienzos de la década del setenta ante un grupo de jóvenes de la vieja Cambridge quienes, ante el agnosticismo y el arrogante deslinde contra toda metafísica, fundarían con ironía “El club de los metafísicos” (*The Metaphysical Club*), lugar de afluencia y discusión de las nuevas ideas traídas del Viejo Continente. El pragmatismo, según palabras de Peirce, no sería más que una secuela de la definición de la creencia de Alexander Bain en su *Emotions And The Will* (1859), según la cual una creencia es aquella de acuerdo con la cual el hombre está dispuesto a obrar así como un método para esclarecer estas creencias en forma de hipótesis (1978: 58). Otro distinguido miembro del Club, Chauncey Wright, se proponía amalgamar las ideas de John Stuart Mill, Charles Darwin y Jeremy Bentham, asentándose de esta manera una notoria influencia empirista de carácter británico.

Frente a este panorama, el pensamiento filosófico estadounidense pretendía convertirse en propulsor de una corriente formada por pensadores situados en un contexto netamente norteamericano aunque comprometidos con problemas originarios de Europa, intentándoles dar una respuesta propia (Pérez de Tudela 1990: 34). James aduce cómo el pragmatismo está orientado a poner fin a los dilemas filosóficos que tanto el “racionalismo” como el “empirismo” han resguardado y brindar así un pensamiento innovador que se adecúe a las necesidades del espíritu del joven continente. El primero,

3 El *realismo externo* es la doctrina según la cual la percepción considera a los objetos externos como existiendo de forma independiente al sujeto en lugar de priorizar los datos privados o internos de la consciencia (Putnam 1999: 21), así como un compromiso ontológico y metodológico con el *naturalismo* que prescinde de explicaciones supranaturales confiriendo al discurso científico una actividad central explicativa y predictiva de la realidad. Sería John Dewey quien asumiese un mayor empeño en conciliar la influencia de Darwin en la filosofía que llegaría indudablemente a la propuesta por una 'epistemología naturalizada' de W.V.O. Quine. Estimo, sin embargo, que el término puede llegar a ser confuso ya que el propio James equipararía 'naturalismo' o 'materialismo' con 'cientificismo' y con ello, con 'reduccionismo' y 'determinismo', posturas que confrontaría a lo largo de su obra.

con su predilección por las nociones abstractas y los principios eternos, ha derivado en un “intelectualismo”, posición que sostiene que nuestro conocimiento de las cosas se deriva de las definiciones o la descomposición analítica de las partes; mientras que el segundo, por su preferencia por los hechos en su más cruda variedad, en el “sensualismo”, postura que defiende el conocimiento por el registro sensorial. El temperamento blando (*tender-minded*) de los racionalistas los vuelve susceptibles a inclinarse al idealismo, al optimismo y al monismo según discurren entre totalidades y conceptos generales. Por el contrario, el temperamento resistente (*though-minded*) de los empiristas los vuelve materialistas y pluralistas pues el mundo está disperso en partes a ser organizado por vía de los juicios de la experiencia. Pero también son escépticos e irreligiosos (véase Hume, Huxley o Spencer), mientras los primeros, conservadores y dogmáticos (James 1988: 491). Apresurado esbozo de una descripción del pensamiento y la historia de la filosofía no impide encontrar una “psicología de escuela” que sugiere cómo las culminantes diferencias que atañen al temperamento terminan por alcanzar el proceder práctico y con ello el desarrollo mismo de estas corrientes. El pragmatismo intenta reconciliar ambas posturas adhiriéndose a cualquier exigencia que involucre a la lógica o los sentidos sin comprometer las más íntimas y personales experiencias del individuo (1988: 522).

Ciertamente el pragmatismo no es siempre una evasiva a suscitar una corriente novedosa independiente del panorama filosófico del medio, sino también una *renovación* sobre la base de lo anticuado. La reticencia por aceptar algunas aducidas facultades en el hombre conlleva a Peirce a una temprana distancia con el racionalismo. En “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” (1868) sentencia que no tenemos ninguna facultad de “intuición” ni “introspección” que no descansa en nuestro conocimiento sobre hechos externos. Menos aún tenemos posibilidad alguna de alcanzar certezas comenzando con una duda universal. Como ya adelantado en “Some Consequences of Four Incapacities” (1868), el conocimiento no depende de una única deducción como un eslabón de un cadena, sino de numerosas fibras entrelazadas (1955: 229), apuntando al establecimiento de opiniones adecuadas sobre la realidad acorde a múltiples inferencias.

Pero una acusación mayor de Peirce contra los lógicos e investigadores racionalistas, quienes obstinadamente suponen que sólo nuestras aparentes ideas “claras” y “distintas”

liberadas de toda experiencia pueden contar como conocimiento indubitable, es el haber confundido “familiaridad” con “claridad”, pues una idea clara no es otra sino aquella que, en virtud de su aprehensión directa, puede ser reconocida entre otras casi sin mediación dejando con ello su confusa equivocidad. De ella depende la “distinción” por la cual una idea no debe contener nada que no sea *claro* en ella, o lo que es lo mismo, una idea cuyo contenido esté especificado por *definición* (1955: 23). Pero ¿cómo llegamos a una definición cualquiera? Descartes aclara que el error descansa en la voluntad, pues en el deseo de conocer la verdad e indagarla, no obstante se equivocan por la precipitación en los juicios al tomar por verdaderas cosas a pesar de que no tienen bastante conocimiento de ellas, pero la razón dicta, no obstante, que sólo debemos juzgar acerca de algo si lo conocemos *distintamente antes de juzgar*.⁴ Es una percepción (o intuición) *clara* aquella que es presente y manifiesta, como aquellos objetos que llaman la atención con fuerza a la vista para ser mirados, o que nos es todo conocido; mientras que es distinta aquélla que existe en modo tal separada e inconfundible. De alguna manera, el racionalismo se habría reducido a explicar qué condiciones subjetivas debe cumplir una definición para la comprensión adecuada de su extensión, pero no cómo adquiere objetividad, si es que es posible adquirirla apelando tan solo a esos criterios.

La escuela empirista, por su parte, sucumbe ante un nominalismo de cierto talante escéptico. Los nominalistas confunden la cuestión de nuestras competencias *psicológicas* para la representación, alegando la imposibilidad de tener ideas abstractas que no sean singulares, siendo incapaces de reconocer la naturaleza *lógica* de los universales, es decir, su realidad en cosas individuales como predicados generales (Apel 1995: 55). Nuestro pensamiento y nuestro lenguaje discurren necesariamente en vagas abstracciones y concepciones generales. ¿Por qué negar la existencia de concepciones generales si en la *práctica* recurrimos a ellas traspasando este impedimento psicológico al hablar de objetos reunidos bajo el mismo significado? Si no fueran semejantes, no habríamos de llamarlos bajo igual denominación; pero si lo son, llamarlos de distinta manera comprometería todo

4 Caben anotar las notas de la traducción francesa de la única edición latina de los *Principia* donde se sugiere que las verdades eternas por intuición clara y distinta deben diferenciarse de las verdades comunes o contingentes, identificándose con las ideas lógicas, motivo de reproche de Peirce más no de refutación. Cfr. Descartes, René (2002). *Los principios de la filosofía*. Barcelona: Rba. pp. 46-48 y 458; (2006) *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa, especialmente la *Segunda Meditación*.

propósito experiencial. Considerar que no se debe admitir nada que no sea experimentalmente verificable a un nivel perceptual como real conllevaría a abstenerse de toda admisión de una ley general como realmente operativa que permita la actividad predictiva, como lo es la ley de la uniformidad de la naturaleza, posición que no parece concordante con el proceder mismo de la empresa científica (Peirce 1978: 243).

El reproche que dirige Peirce contra Berkeley y Kant por su desprecio al estudio concienzudo de la lógica y la matemática, no resta la envergadura del empirismo y el criticismo para el surgimiento del pragmatismo. Familiarizado con la tradición empirista por encima de la influencia kantiana⁵, William James no contempla restarle importancia al ámbito de las experiencias particulares de los sentidos. Para James, Berkeley sería un predecesor del pragmatismo cuya crítica al materialismo expuesto en sus *Principles* y *Dialogues* estaría conforme a criterios puramente prácticos. No es la negación de la existencia de la materia lo que le incumbe al obispo, sino por el contrario, la aserción de su realidad en tanto dependamos de las sensaciones que registramos de ella; el *non esse* se define como ausencia de percepciones. Son pues las sensaciones, el único significado e indicativo de la realidad del *percipi* (James 1988: 525). El rechazo de Berkeley al inconsistente concepto filosófico de substancia corpórea o material, así como de *ideas abstractas*, revela que las *ideas* de las cosas reales exigen una mente que las perciba, precisamente, en forma de ideas, es decir, que la existencia de aquellas dependa de una mente que las perciba existiendo actualmente. La naturaleza de las cosas solo es lo que podemos lograr conocer según las diferentes propiedades que las sensaciones informen⁶. Naturalmente no podríamos conocer una propiedad que, en principio, no pertenezca realmente a una cosa. Si como Berkeley sólo admitimos como existentes las cosas que vienen de fuera en forma de sensaciones, también la concepción sensible que tengamos de aquellas será nuestra concepción *total* de las cosas. James iría a afirmar, sin embargo, que

5 Resulta complicado e insuficiente indicar la influencia de Kant en el pensamiento de William James. Tal vez la diferencia más notoria sería el sentido del *a priori* en ambos filósofos. Si para el primero, la estructura de la experiencia estaría determinada por las categorías de la razón humana, para el segundo, las categorías de nuestra experiencia estarían determinadas por el *interés* por un mundo racional y con sentido, así como con un mundo que satisfaga nuestras demandas prácticas vitales. Para ver más de la relación entre ambos autores, Cfr. Carlson, Thomas (2005). "James and the Kantian Tradition" En: *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-383

6 Revisar los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* y en especial el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* donde Berkeley expone el sentido de su empirismo.

no son las sensaciones que recibimos las que designan exclusivamente la realidad del objeto, puesto que no somos capaces de obtener dos veces las mismas sensaciones corporales. Lo que recibimos son tantos objetos como veces recibimos sensaciones, difiriendo objeto y experimentador, percibiendo las cosas de manera distinta a través de los estados de la consciencia, sea que estemos durmiendo o despiertos (Pérez de Tudela 1990: 101).

La recepción de Berkeley por parte de Peirce sería distinta. La cognición de ideas no implica ninguna relación entre *causa y efecto*, pues la experiencia sensible no nos prueba la causalidad sino la contigüidad entre objetos. Lo que implica es la distinción semiótica entre signo y connotación. Esto permite que el significado sea siempre algo más que el objeto referido atañendo primordialmente a las relaciones de significación (Faerna 1996: 81). Berkeley prescinde del lenguaje de objetos externos por un lenguaje fenomenalista de signos o ideas, precisamente porque términos como “sustancia” no difieren en lo más mínimo al tratarse de objetos externos, los cuales no pueden ser probados más que existiendo en una mente. Si bien para Peirce no es lícito ni apropiado negar la existencia de los objetos reales como dependientes de nuestras representaciones mentales, nuestro conocimiento se da como una relación no entre *objetos* sino entre *signos de objetos*. Por lo tanto, nuestro conocimiento del mundo no es ningún conocimiento de los objetos; lo significado por una idea es *otra idea* (Faerna 1996: 81).

Tampoco ha de admitirse, por último, la doctrina del *Ding an sich*, pues algo que no pueda connotarse o indicarse no puede ser objeto de predicación posible siendo un sinsentido alegar su realidad. James habría adelantado en sus *Principles of Psychology* que no hay en lo absoluto ninguna propiedad esencial a ninguna cosa que impida la predicación posible. Advierte sin embargo que la misma propiedad que figura como esencial a una cosa en una ocasión se vuelve *inesencial* en otra (Goodman 2009), defendiendo la idea de que no hay “propiedades intrínsecas” a las cosas que no sean relacionales con otras en razón de “propiedades extrínsecas” o accidentales. Incluso las realidades formales, como las ideas matemáticas y los números mismos son relaciones con otros números que no parecen agotar jamás las descripciones que tenemos de ellos cuando los empleamos, salvo que logremos determinar todas las descripciones posibles que un número puede adquirir, labor

que parece tan infinita como el objeto que aborda. En determinado momento, un mismo número es la suma de otro, su resta, la raíz, el producto o el cuadrado de otro (Rorty 1997: 52). El racionalismo y el esencialismo pretenden presuponer la existencia de estructuras formales del mundo a las que el sujeto deberá “acomodarse” que, como Ruano indica, supone una actitud desinteresada que resta importancia a la participación del sujeto en el proceso cognitivo (2005: 84). Por último, John Dewey ofrecería una peculiar respuesta a las estructuras aparentemente ideales de las matemáticas. El espacio infinito no es una clase de espacio distinto del espacio físico o empírico, es simplemente un nombre con el que se designan operaciones formales que se han liberado de la fijación en la experiencia (Dewey 1952: 139), lo que sugiere que el campo de la infinitud es una proyección de nuestra limitación empírica que cumple una función instrumental, pues permite las anticipaciones ideales y posibles para el campo estrecho y limitado en donde cortamos, marcamos, dividimos, extendemos, juntamos, agrupamos, mezclamos, atesoramos y repartimos.

El pragmatismo surge así como un “nuevo nombre para viejas formas de pensar” que, sin embargo, propone una renovación o reconstrucción del pensamiento ante desgastadas fórmulas racionalistas y empiristas que no satisfacen las demandas del conocimiento y las diligencias humanas. Como pretendía James, puede mantenerse *religioso* como el racionalismo pero al mismo tiempo preservar la valiosa intimidad con los hechos (James 1988: 501) concertando con las escuelas filosóficas de la época y oponiéndose a los sistemas rígidos del pensamiento o aquellos otros donde prevalezca el escepticismo. Las funciones principales del pragmatismo es desembarazarnos de todas nuestras ideas esencialmente oscuras así como brindar su apoyo para *esclarecer* nuestras ideas para que estimulen una adecuada formación de hábitos de acción (Peirce 1978: 241). Como ha señalado Suckiel, hay también una cierta antropología pragmática según la cual el hombre es concebido como un ser que persigue objetivos y un organismo que busca realizar propósitos, por lo que su principal cualidad es su carácter volitivo y la apropiación o proyección de fines. El objeto de la filosofía debe saber clarificar el lugar del individuo en su mundo para enriquecer las posibilidades de su realización humana (*human fulfilment*) (2002: 2-3), por lo que una vez revisado el itinerario histórico del pragmatismo, constatemos ahora lo concerniente a la propuesta propia y las repercusiones que involucra.

1.2. *Metodéutica* y esclarecimiento de aprehensión

Dentro de la enrevesada clasificación de las ciencias de Peirce, el “pragmatismo” se encuentra situado dentro de una rama de la *Lógica* encargada de la especulación filosófica sobre la investigación y metodología científicas. La *Lógica* es para Peirce, junto a la *Ética* y la *Estética*, una de las tres ciencias normativas encargadas de explicitar la conformidad de las cosas con los fines. Es también interpretada como “semiótica” o teoría formal de los signos con los cuales nuestro universo cognitivo (la manera como pensamos y conocemos) estaría compuesto. La “gramática especulativa” es una primera rama encargada del estudio de las combinaciones posibles entre signos y significados; mientras que la “lógica crítica” es el estudio clásico de los modos de inferencia, o lógica en nuestro sentido tradicional de la palabra. El “pragmatismo” pertenece finalmente a una tercera rama, la “retórica especulativa” a la que Peirce denominó también “metodéutica”. Sin embargo, tan reducido lugar en la ordenación de la lógica no ha de restarle importancia, pues la reflexión sobre la investigación permite la continuación del proceso mismo de la indagación científica. La lógica no busca con ello ser empírica, propone por el contrario que el criterio de validez dependa no sólo de la estructura sintáctica de una inferencia puramente formal sino también de la prueba empírica con la que corroboramos nuestros hábitos y pautas de razonamiento. De ahí que años después, John Dewey dedicaría una de sus últimas obras a la investigación lógica y científica (*Logic: The Theory of Inquiry*, 1938) como un único problema.

El pragmatismo se descubre como un *método* para el esclarecimiento de nuestros pensamientos y concepciones generales, por lo mismo, como una rama o herramienta que permita la probidad en el proceso de la indagación científica. Ofrece un procedimiento para aprehender el significado de conceptos intelectuales, aquellos sobre los que pueden versar los razonamientos, los mismos que han contribuido al estancamiento mental en las discusiones científicas y filosóficas. Peirce pretendía poner así fin a las disputas de los metafísicos indicando que se deben en gran medida a la atribución de significados diferentes a las palabras en cuestión o a la ausencia de un significado definido de las

mismas (1978: 51).

Ahora bien, como *metodéutica* el pragmatismo apunta a un mayor grado de esclarecimiento mayor al ofrecido por la filosofía moderna, particularmente por el racionalismo que admitía sólo dos grados de precisión conceptual: “claridad” y “distinción”. Peirce pretende superar este criterio en favor de un método más eficiente y seguro al ofrecido por los lógicos contemporáneos. La terminología filosófica y el lenguaje técnico de los lógicos profesionales habría permitido dejar el asunto sin estimular una mayor celeridad mental, pasando por alto el hecho que tales normas eran propias de filosofías *superadas* como el escolasticismo, o aquellas otras que han comprobado poca fertilidad en el campo de la investigación científica, volviéndose así una exigencia *práctica* el formular un método más perfecto para aclarar el pensamiento (1955: 24). Por una parte, se busca superar el criterio aprehensivo en el cual un concepto es reconocido inmediatamente sin que entre en conflicto con ningún otro, mientras que un segundo criterio a superar es la confusión de “claridad” con “familiaridad” que Peirce subraya en el cartesianismo (Pérez de Tudela 1990: 78). El objeto de la crítica de Peirce no es otro sino la inviabilidad de aumentar información de aquello que nuestro estado actual de conocimiento ya conoce clara y distintamente (1956: 25). Peirce insiste en que la “claridad” de aprehensión no es más que un sentimiento subjetivo de maestría y dominio suplementado por ideas “distintas”, las cuales no serían sino ideas opuestas a concepciones confusas. Con el fin de llegar a un tercer grado de esclarecimiento de nuestras ideas, en 1878 Peirce formularía por vez primera la máxima pragmática en el *Popular Science Monthly*, publicado posteriormente en su “How to make our ideas clear”:

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.⁷

(Peirce 1955: 31)

La máxima ordena tomar en cuenta las consideraciones prácticas resultantes como efectos

7 “Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener alcance práctico, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto”

concebibles que nos veremos forzados de advertir como extensión de determinada concepción intelectual. De igual forma, lo que pensamos ha de ser interpretado en función a lo que estamos dispuestos a hacer en tanto una diferencia en la práctica compele un determinado comportamiento. Si una concepción tiene el mismo efecto o alcance lógico que otra, no modificaría nuestra conducta práctica cuando estemos frente a una u otra, por lo que son en realidad la misma (Peirce 1978: 232). La importancia de este método radica en la manera en la que se ofrece para esclarecer conceptos recurriendo a un ejercicio experimental. Un concepto como la “dureza”, por ejemplo, significará su resistencia a ralladuras por parte de otras sustancias, es decir, su cualidad descansará en sus efectos concebidos (Hookway 2005: 147).

William James parece sugerir, por su parte, que la concepción total del objeto de mi pensamiento ha de expresarse en las *consecuencias prácticas* que la determinen (Peirce 1978: 48). Debemos buscar el significado de los objetos precisamente examinando esta diferencia provocada en la conducta. Si las consecuencias prácticas de dos conceptos diferentes son en realidad las mismas, no estamos ante ninguna diferencia concreta entre objetos. Se nos exhiben bajo distintos nombres, razón por la cual han terminado por confundir y extender las discusiones en torno a cuál término habría de ser el más adecuado cuando debía prestarse atención a las diferencias concretas que ocasionan en la realidad. Junto a Peirce, considera que los filósofos pretenden probar que la facción contraria está equivocada bastando un diminuto malentendido verbal en lugar de la fiel observancia a los hechos y su entorno. El pragmatismo persigue de esta forma la averiguación de la significación real de los conceptos, proposiciones, palabras o signos conforme a sus consecuencias factuales. En el temprano ensayo “Philosophical conceptions and practical results” (1898) James da por sentado todo el programa del pragmatismo acorde a esta reseña. Ninguna seriedad cabría en debatir proposiciones filosóficas que nunca producirán la más mínima diferencia apreciable pues cuando todas las proposiciones son prácticamente equiparables, ¿cómo podemos llamar a una verdadera y a otra falsa? (1992: 1095).

Pero el planteamiento de Peirce no es una sugerencia *puramente* metódica. Una fórmula que no contenga un significado esclarecido y suficientemente nítido, puede incluso ser una

obstrucción para toda realización del vigor intelectual (Peirce 1955: 26). Su máxima pragmática se restringe a las “especies generales” en tanto conceptos o ideas, pues de “objetos individuales” no se conforma la realidad, no porque no existan singulares sino porque su mera existencia supone ya una regularidad general que permita informar la práctica racional. El pragmatismo de Peirce enseña que el significado total de los predicados no es otro sino el mostrar qué tipo de eventos sucederían cuando hagamos uso general de ellos, en la mayor parte de casos, en el curso de la experiencia, bajo ciertos tipos de condiciones existenciales, proporcionado que puedan ser probadas verdaderas (1955: 272-273). De esta manera, también la identidad de un hábito de acción depende de cómo nos encaminaría a actuar en distintos casos posibles del futuro y en toda clase de situaciones, aún si estos fueran improbables (1955: 30). Se busca que el objeto de mi concepción sea una constante de experiencia posible y aquello que no pueda ser concebido o que no pueda ser experimentado, o “...algo que es distinto a todos sus efectos concebibles en la experiencia (como el vino consagrado, que es en todo idéntico al vino y sin embargo es sangre), no son conceptos en absoluto, sino sinsentidos” (Faerna 1996: 113).

El *principio del pragmatismo* de James presenta, no obstante, un importante diferendo con la máxima de Peirce:

To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve- what *sensations* we are to expect from it, and what *reactions* we must prepare. Our conceptions of these effects, whether immediate or remote, is then the whole of our conception of the object, so far as the conception has positive significance at all.⁸

(James 1988: 506-507)

James tuvo una apreciación distinta del método, originalmente aplicado a un universo de discurso estrecho y limitado, “...sustituyendo la regla o método general aplicable a la experiencia futura por consecuencias *particulares*” (Dewey 2000: 61, 66). Puesto que toda concepción es *general*, permite la anticipación de sus implicaciones concretas para

8 “Para lograr claridad perfecta en nuestros pensamientos de un objeto, a continuación, sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de un tipo práctico el objeto puede implicar - qué *sensaciones* esperaremos de él, y qué *reacciones* debemos preparar. Nuestras concepciones de estos efectos, sean inmediatas o remotas, serán entonces la totalidad de nuestra concepción del objeto, en la medida en que la concepción tenga algún significado positivo”. *Las cursivas son mías*.

informar una práctica *posible*. Es decir, no se trata de las consecuencias empíricas sino de todas aquellas repercusiones prácticas que uno puede en principio suponer. A Peirce le interesa toda *anticipación general* que *experimentaríamos* en toda clase de situaciones distintas a la actual (Faerna 1996: 113). James sitúa, en cambio, a las consecuencias *particulares* del momento como índice de experiencias legítimas. La pretensión de Peirce no está en las consecuencias actuales, las cuales son sólo resultados singulares, sino en las descripciones generales que no sean casos aislados, caso en el que no sería posible postular generalidad alguna y se admitirían ciertas fuentes anómalas de la experiencia.

James aplica su versión del método pragmático con la intención de resolver una “feroz disputa” metafísica:

The *corpus* of the dispute was a squirrel- a live squirrel supposed to be clinging to one side of a tree-trunk; while over against the tree's opposite side a human being was imagined to stand. This human witness tries to get sight of the squirrel by moving rapidly round the tree, but no matter how fast he goes, the squirrel moves as fast in the opposite direction, and always keeps the tree between himself and the man, so that never a glimpse of him is caught. The resultant metaphysical problem now is this: *Does the man go round the squirrel or not?*⁹ (James 1988: 505)

La solución de James se dirige a resolver el problema de acuerdo a lo que *prácticamente se conciba* como “dar vueltas alrededor de la ardilla”, si es pasar del norte al este y luego al sur para concluir en el oeste y luego al norte una vez más, entonces la respuesta sería afirmativa. Pero si por el contrario, “girar alrededor” significase estar primero al frente de la ardilla y luego a la derecha, luego detrás, pasar a la izquierda y finalmente situarse al frente, la respuesta sería negativa, pues la ardilla mantiene su vientre vuelto hacia el hombre y su espalda hacia afuera. Todo depende del uso *práctico* del verbo “girar” (1988: 505).

James intentaría afinar esta propuesta a propósito de una discusión sobre la racionalidad en

9 “El *corpus* de la disputa era una ardilla -una ardilla viva que se suponía agarrada a un lado del tronco de un árbol, mientras al pie del árbol, y al lado opuesto, se imaginaba que se encontraba un ser humano. Este testigo trataría de ver a la ardilla moviéndose velozmente alrededor del árbol; pero, por muy rápidamente que lo haga, la ardilla se mueve más rápido en dirección opuesta y siempre mantiene distancia del árbol entre ella y el hombre, de manera que éste no logra verla. El problema metafísico es éste: ¿da vueltas el hombre alrededor de la ardilla o no?”

su ensayo “The Sentiment of Rationality”. La filosofía tiene dos objetivos, el primero es averiguar qué diferencias definitivas surgirían para uno como para otro, en determinados instantes de nuestra vida, si esta u otra formulación resultase verdadera (1988: 508). El segundo objetivo es alcanzar una concepción general del marco general de las cosas que sea más *racional* al estado caótico de la naturaleza (1956: 63). El primero corresponde al aspecto práctico de la filosofía mientras el segundo al teórico. Ahora bien, todo sentimiento racional debe ofrecer al agente un sentimiento de descanso frente a la perplejidad, una *comprensión racional* del mundo circundante. Pretende escatimar los medios en la preferencia por las hipótesis más simples por encima de las complejas. La *abstracción* es descubierta cuando aspiramos a la simplicidad frente a la diversidad sensible. La *claridad* se descubre, en cambio, con nuestra preferencia a la *concreción* frente a los contornos borrosos (*blurred outlines*) del objeto de nuestra experiencia. Ambos anhelos responden al mismo sentimiento de racionalidad pero son, sin embargo, contrarios e incompatibles entre sí. La lealtad por la integridad perceptual de la “distinción” se enfrenta a la aspiración por la universalidad de lo “simplificado”. El reclamo de James por centrarnos en concepciones abstractas dominadas por la parsimonia es que no satisface completamente el deseo de nitidez y apreciación de cada uno de los perfiles, componentes y partes de nuestras consideraciones actuales de nuestras experiencias subjetivas.

No obstante, ser racionales es poder también determinar una “expectativa”, una forma de predicción racional que organice el mundo. Pero por lo mismo, cada manera de clasificar un objeto es una manera de otorgarle un propósito particular, pues el ingrediente de expectativa permite desvanecer aquella incertidumbre del futuro (James 1956: 77). La función del significado es determinar las reacciones prácticas que producen mi objeto y cómo somos afectados por él. El propio Dewey afirmaría que un “objeto significado” no sería otro sino aquella respuesta futura a las que nos compromete (Dewey 2000: 85). Un pensamiento filosófico debe saber equilibrar estos tres elementos: “simplificación”, “claridad” y “expectativa”. Puesto que no son posibles las concepciones particulares que no comprometan ya algún grado de generalidad en tanto abstracción, comprendemos el reproche de Peirce a la interpretación de James. Sin embargo, con esta última descripción del pensamiento que ofrece James, se soluciona la demanda del sentimiento de racionalidad. James no niega la necesidad de una práctica informada que permita la

formación de hábitos y anticipaciones generales. El individuo "...es esencialmente un organismo que reacciona, que sólo puede ser afectado mediante estímulos asociados a sus propensiones existentes, y que, como resultado de sus reacciones, debe inevitablemente formar hábitos que condicionarían sus futuras reacciones" (Perry 1873: 207). James no aclara, sin embargo, si las consecuencias accidentales formarían también parte del significado de un hábito o idea en el asentimiento de una creencia, o si la maldad de las consecuencias va *siempre* en detrimento de su fuerza verificatoria (Dewey 2000: 92). Cabe mencionar, no obstante, que en ningún momento afirma James que el significado habría de circunscribirse exclusivamente a las consecuencias que preferamos, sino a todas aquellas concebidas y resultantes. Como se resolverá más adelante, la tesis "instrumentalista" de James y Dewey no debe confundirse, por su carácter instrumental, necesariamente como una tesis "manipulatoria" de la realidad.

Para Peirce la dificultad es aclarada en la medida que la *expectativa* que hemos de tener lo sea con respecto a los "efectos sensoriales" propios de un objeto (Apel 1995: 74), pero no necesariamente los actuales sino todos aquellos efectos posibles que podríamos concebir en principio. Ciertamente una determinada expectativa puede alterar el curso del experimento involucrando al observador o alguna carga de subjetividad; la cuestión es si esto es *inevitable*. El análisis pragmático convierte a los efectos sensibles en el índice de significación y estos en reglas operativas de la conducta. La pregunta entonces es si las consecuencias prácticas son el *todo* de una creencia (Peirce 1978: 78). Peirce llega a afirmar que la *suma* de las consecuencias prácticas constituye el significado entero de una concepción (1978: 55). Si no hay variación de la conducta, a pesar de la multiplicidad de usos de términos, nos dirigimos a lo mismo; siendo irrelevante decir que habría, en todo caso, diferencia porque la procedencia física de la emisión locutoria de una palabra es distinta en uno que en otro, pero el pragmatismo no acepta esta clase tan superficial de *practicidad* (1978: 81). En este sentido se aclara que "diferencia práctica" no se remite a la reducción física, si por esto se entiende a la exclusión de objetos o eventos mentales, sino a la particularidad de una premisa frente a otra.

Sostenemos, no obstante, que James no infringe la *literalidad* del planteamiento original de la máxima pragmática de Peirce. Es posible evidenciar las similitudes entre ambas:

(...) Considérese qué <i>efectos concebimos</i> que tiene el objeto de nuestra concepción	(...) considerar qué <i>efectos concebibles</i> de un tipo práctico el objeto puede implicar
(...) que pudieran <i>concebiblemente</i> tener <i>alcance práctico</i>	(...) qué <i>sensaciones</i> esperaremos de él, y qué <i>reacciones</i> debemos preparar. Nuestras concepciones de estos efectos, sean inmediatas o remotas, serán entonces la <i>totalidad</i> de nuestra concepción del objeto,
(...) entonces nuestra concepción de esos efectos es la <i>totalidad</i> de nuestra concepción del objeto	(...) <i>en la medida en que la concepción tenga algún significado positivo</i>

Tanto Peirce como James adjudican a nuestra *concepción* de los efectos del objeto la concepción *total* del mismo. La única diferencia estriba en lo que James entiende por alcance práctico, que no es otro que las *sensaciones* que esperaremos de él así como las *reacciones* que debemos preparar. Tener “concebiblemente alcance práctico” remite a la relevancia de condiciones *concretas* ofrecidas para desarrollar un significado que informe a la conducta. Peirce advierte que sólo pueden anticiparse las repercusiones posibles en condiciones ideales (i.e. controladas por experimento), no así con las consecuencias *ficticias*, por lo que nada estaría más lejano que reemplazar la concepción de las *ideas* con la observación o descripción de sus consecuencias concretas (Apel 1995: 71). Es cierto que Peirce veía en el pragmatismo la posibilidad de asentar un sistema filosófico realista por encima del nominalismo que descansa sobre categorías, en cambio James intenta *superar* esta manera de filosofar, acaso por considerarlo dogmático (Hookway 2005: 148). Pero James también agrega que nuestras concepciones bien pueden ser inmediatas como también *remotas*. ¿Cómo es siquiera posible concebir una *sensación remota*? Pareciese que James acierta en lo que ambos autores entienden por experiencia concebible recurriendo a la “expectativa racional” que ha defendido en “The Sentiment of Rationality”. Por último, agrega que nuestra concepción debe tener algún significado *positivo*, es decir, si las diferencias concretas son indicadoras de objetos diferenciados que pueden ser verificados por evidencia. No aceptaremos ninguna concepción posible que no tenga tarde o temprano como *término* suyo objeto alguno de sensación a la vez permanente y vívido. “Los objetos sensibles son o nuestras realidades o las pruebas de nuestras realidades. Los objetos

concebidos deben mostrar efectos sensibles, pues de otra manera se deja de creer en ellos” (James 1989: 799). Barzun ha intervenido en esta contienda sugiriendo que el análisis pragmático sólo ofrece verdades variables y pruebas incompletas, por lo que implica dejar de rechazar lo imperfecto y aproximado como fuentes legítimas de experiencia. Por lo tanto, el conflicto estaría en la impronta de rebajar nuestro dogmatismo por una pluralidad de nuevas verdades o valores (1986: 99-100).

Ahora bien, la filosofía ha tratado de explicar los conceptos que le permitan construir un discurso inteligible de la realidad, siendo especialmente los metafísicos los que nos han llevado a las más grandes e interminables disputas. El pragmatismo aspira a resolver esas concepciones del pensamiento. Ofrece un método de resolución de problemas filosóficos esclareciendo nuestras nociones oscuras apelando a las *diferencias concretas* que comporten en la práctica. Éstas se vuelven el índice de diferencia entre nuestras concepciones, pues se convierten en el único modo de anticipar situaciones posibles en una experiencia futura. Las consecuencias que comporta un concepto frente a otro sólo se demuestra explicando qué *efectos* se derivan necesariamente del hecho si tal concepción fuera la verdadera. Vemos que no es otro sino un criterio puramente empirista y naturalista, como lo explica Dewey, ya que el objeto es lo que experimentamos que es: duro, pesado, dulce, sonoro, divertido o aburrido y así sucesivamente (Dewey 1952: 115). Finalmente, pese a las dificultades que presenta mantener un criterio empirista para los tópicos epistemológicos actuales (como los ofrecidos por las lógicas paraconsistentes o la mecánica cuántica), nada más lejano que pensar que la verdad para un pragmatista dependa del experimentador mismo y sus prejuicios en lugar de las consecuencias experimentales tal cual se nos muestran en la realidad. La teoría recurre a la disposición conductual a la que nos condicionan los efectos que presenten diferencias concretas y que concebimos del objeto de nuestra consideración; pues si sus efectos no representan mayores alteraciones entre sí, no podríamos distinguir qué *sensaciones* recibimos de cuál, ni que *reacciones* deberíamos preparar, resultando una contradicción manifiesta pretender buscar la concepción de un objeto oscuro que no podemos, en principio, concebir o diferenciar de otro.

1.3. Abducción y la lógica de la experiencia

Si nos retrotraemos a la intención de “How to make our ideas clear”, recordamos cómo se estipula la necesidad de llegar a un tercer grado de esclarecimiento de nuestras ideas. Sin embargo, el artículo concluye con la posibilidad de tener una idea lo suficientemente esclarecida que sea *falsa*. Cómo hacer nuestras ideas *verdaderas* es el principal propósito que tanto el científico como el investigador general deben emprender seguidamente. Previo a abordar esta cuestión en “The Scientific Attitude and Fallibilism”, un importante considerando es introducido en “The Fixation of Belief”, acaso anticipándose a ciertas objeciones que podría hacerse por su vigorosa confianza en la empresa científica como garante de verdad. Peirce subraya una primera separación entre “convicción de verdad” que caracteriza toda creencia mentada del mundo y la “verdad” del mundo real tal cual, en la medida que toda hipótesis debe ser intencionalmente falsada por la experimentación; no sería posible distinguir el valor de verdad y falsedad si no es colocando bajo presión las ideas para que demuestren su semblante real (Putnam 1993: 103).

Todo el curso de la investigación tiene por objeto establecer una firme opinión que apunte a eliminar toda o la mayor parte de una duda contra la que forcejeamos o luchamos (*struggle*) para fijar una creencia que la apacigüe. Pero la indagación *no* es el único método por el cual adquirimos creencias. Peirce presenta hasta cuatro maneras de fijar opiniones que involucren creencias inciertas examinando cuál adviene al método correcto para asentar certidumbres verdaderas. El primero de ellos, el “método de la tenacidad”, admite adoptar cualquier creencia por decisión o veleidad, enfrentándose ciegamente a todo impulso y presión social. Si bien otorga comodidad individual, quien adopte una creencia según dicho método, se encontrará con cualquier otro individuo que piense distinto a él, descubriendo que sus creencias son tan buenas o deficientes como las de aquél, comenzando a perder confianza en ellas (1955:12). Afirma Peirce que los místicos siguen este método creyendo tener acceso privado al conocimiento mediante revelación sin haber desarrollado aun la concepción de la verdad como *pública*. En efecto, salvo nos hagamos ermitaños, necesariamente nuestras opiniones influenciarán en los demás. Más aún, sería prudente constatar que nadie tiene acceso privilegiado a la verdad salvo, naturalmente,

quienes la investigan. Por su parte, un segundo método de “autoridad”, o bien mantiene a los hombres ignorantes (como puede ser guardando el dominio de los alcances del conocimiento), o bien remueve toda causa posible de permuta de creencias mediante la represión a quien se oponga a las creencias establecidas. A pesar que este método de fijación de creencias parece que gobernará siempre a la mayoría de la humanidad, no hay razón para considerar que tales convicciones sean superiores o mejores que las de otras naciones o centurias, descubriendo que dichas creencias son también susceptibles de sospecha (1955: 14). No obstante, es un método eficiente para asegurar algunos resultados pretendidos, pues las grandes obras de la Historia, como la Pirámide de Giza o la Gran Muralla China, no hubieran podido cimentarse si no dependiesen de este mecanismo de administración de la creencia y el poder.

Un tercer método que Peirce presenta considerándolo incluso inferior al de autoridad es el “método *a priori*”. Para Peirce, este método permite a los hombres adoptar creencias porque sus proposiciones guardan la apariencia de estar “acordes a la razón” en lugar al veredicto de la experiencia. Son, en otros términos, aquellas creencias con las que nos encontramos inclinados a creer por criterios puramente lógicos o racionales (1955: 15). La única manera de rebatir este método es mostrando cómo las creencias son determinadas por la experiencia en lugar de ser cautelosamente establecidas por facultades ajenas e independientes de los hechos. Ejemplo de esto es el error de sus defensores al deducir, luego de una reflexión interna, la altura de una columna inaccesible a la experiencia, es decir, extender el método formal o matemático al de las ciencias positivas (1955: 46). Si bien su bondad estriba en la búsqueda de *congruencia*, se convierte en un método que obstruye la búsqueda de la verdad por una conformidad interna. No queda sino un último método que demanda la existencia postulada de entidades reales enteramente independientes de nuestra opinión acerca de ellas. Si la investigación no conlleva a *demostrar* su realidad objetiva o separada, es suficiente que no conlleve a la conclusión contraria. Es el “método científico” que ha comprobado su notoriedad a lo largo de la historia y demostrado su triunfo en el establecimiento de opiniones sólidas, así como en la consecución de grandes frutos, por lo que no se han demostrado razones, excepto por parte de quienes lo desconocen o no saben emplearlo, para dudar enteramente de él (1955: 19). Es un método que permite la solvencia de la autocrítica (*self-criticism*), ratificando o

desmintiendo así como desmitificando las creencias y opiniones de las que está dispuesto a desprenderse.

El método de la ciencia acoge la noción de *publicidad* según la cual la verdad está completamente abierta a todo hombre sin distinción que se dedique a su búsqueda y confirmación. Por lo mismo, a una noción de *comunidad* que permita prescindir de elementos parciales o “desechos subjetivos” (*dross of subjectivity*) hasta conformar una única opinión ecuaníme para todo investigador. Sin embargo, es también el método menos *práctico* excepto a largo plazo, porque no reconoce nada como infalible ni tiene urgencias que requieran alguna creencia momentánea por la cual ser guiado. La *ciencia pura* debe distanciarse de toda cuestión *práctica* pues ha de apelar al “principio de indiferencia pragmática” en la medida en que no debe aplicarse a cuestiones concretas:

(...) la ciencia, que por definición no conoce ninguna proposición de esa naturaleza; que no tiene, pues, “creencias”, sino sólo -y como mucho- una lista provisional de “opiniones” -opiniones que siempre está alegremente dispuesta a abandonar -no tiene nada de “práctico” en el sentido visto.

(Pérez de Tudela 1990: 67)

La *practicidad* se ubica exclusivamente en el orden de las creencias individuales, necesarias para orientar la acción, por lo que la paciente indagación de las generaciones de investigadores que busquen el desentrañamiento de la verdad impregna a la ciencia de una inmediata *impracticidad*. La ciencia se muestra pues no como un saber organizado sino como el amor por aprender por el solo fin de conocer sin ningún propósito ulterior. Una teoría no comprobada y retrasada (*delayed*) puede permitir la adopción de *ciertas* hipótesis provisionales, pero su única función será el asentimiento de una creencia transitoria, pues con la suspensión del juicio no se puede continuar proceso de indagación alguno, salvo alimentar el deseo de plantear nuevas hipótesis para calmar la incertidumbre. Como Putnam ha señalado, quizá proclamar tanto el rechazo de creencias inmunes a revisión como la resistencia al escepticismo alegando que incluso una duda ha de estar justificada, sea la *única* intuición original del pragmatismo (Putnam 1997: 145). En efecto, la duda presupone la certeza de lo que debe representar *realmente* una proposición pero que, sin embargo, se nos muestra confuso o tergiversado. Si incluso se duda de la proposición misma, no habría nada acerca de qué dudar y por lo tanto, la oscilación dubitativa se

muestra como ficticia o improcedente.

La *realidad* se convierte así en el objeto de la opinión final de los investigadores que, sin embargo, es independiente del pensamiento de los hombres a pesar de no ser totalmente independiente del *pensar en cuanto tal* (Pérez de Tudela 1990: 80). En efecto, todas las sensaciones que transmite la realidad a la consciencia lo hace únicamente en forma de creencias (Peirce 1955: 36). Insinúa William James que nuestras funciones mentales son intencionales, no bastando las impresiones sensoriales, sino también operando en aras de fines que no existen en el mundo de las impresiones recibidas pero siendo establecidas gracias a nuestra subjetividad emocional y práctica (1956: 117). Acentúa cómo una creencia puede no estar representando ninguna realidad sensible en su integridad, pero participando en conjunto de nuestras preferencias individuales o colectivas en forma de ideales. Nuestras creencias nos *parecen* verdaderas, siendo disparatado pensar si realmente lo son pues, salvo un delirio consolatorio, buscamos creencias que *creemos* que son ciertas (Peirce 1955: 11). No obstante, quien asegure que hay algo así como una “verdad” pero rehúya de aquello que confirmaría una creencia únicamente por miedo a que la suya resultase falsa, está en un lamentable *estado mental*, pues ni busca la verdad ni huye de la mentira. Una conclusión verdadera de cualquier tipo seguirá siendo verdadera a pesar de que no tengamos el más mínimo impulso en aceptarlo así como una conclusión falsa se mantendrá aun cuando no resistamos la tendencia de creer en ella (1955: 7, 21).

Para Peirce, una lógica de la investigación científica debe poder establecer creencias verdaderas partiendo de la separación entre opiniones y hechos, presentando el itinerario con el cual el pragmatismo alzaría uno de sus más originales aportes con el *falibilismo*. El procedimiento “falibilista” se ubica como un elemento fundacional en la lógica científica de Peirce, pues asegura que no podemos alcanzar absoluta exactitud o universalidad en nuestras alegaciones de verdad y por lo mismo, que la ciencia ha de seguir su curso en un proceso *infinito* de la investigación (Pérez de Tudela 1990: 67). No obstante, el falibilismo no debe presentar impedimento alguno para nuestras alegaciones actuales de verdad, pues permite algunas certidumbres “provisionales” confirmadas o rebatidas conforme avanza el rumbo de la labor científica. Peirce concluye que el obrar científico no es otro que aquella actividad regida por la continuación misma del proceso de investigación asignada a la

“comunidad de investigadores” en un transcurso de tiempo indeterminado, siendo la verdad aquél resultado ideal al que dicha comunidad llegaría únicamente en la terminación de su proceder (Pérez de Tudela 1990: 80). La actitud científica, que Peirce equipara casi en su mayor parte con la actitud falibilista, no se basta a sí misma con conceder la provisionalidad de las hipótesis. Por el contrario, no serán falsadas a menos que busquemos *intencionalmente* falsar la experiencia para mostrar su índice de verdad. La verdad será el objeto de la creencia establecida a través de la indagación sin amparo alguno de alcanzar dicho cometido. No hay, sin embargo, garantía de verdad alguna más que una presunción de convergencia en condiciones ideales. Faerna alude a un eco de las “ideas regulativas” kantianas, acaso propagando un sentido último a la empresa global del conocimiento (1996: 130). Sin embargo, es factible postular que no hay siquiera aval alguno de convergencia posible, esto es sólo una *esperanza* del lógico, el investigador y el científico (Peirce 1956: 132). Proceder científicamente en torno a *paradigmas* o *proyectos de investigación* -por usar términos de Kuhn y Lakatos respectivamente- se erige como alternativa filosófica a la pretendida opinión final a la que se proyecta en apariencia la investigación.

Deberíamos, a propósito, mencionar la enorme distancia entre el pragmatismo de Peirce con el de uno de sus sucesores contemporáneos como Richard Rorty. Si este último se declara seguidor de Kuhn¹⁰, inmediatamente Peirce, marcando mayor diferencia que en el caso de James, acusaría la tendencia de confundir la historia de la ciencia o incluso la historia de los regímenes políticos abolidos con la teoría del conocimiento científico. La validez de la generación espontánea era falsa antes de la experimentación que permitió a Pasteur refutarla, precisamente debido a que pudo comprobarla como tal, o incluso así nunca hubiera sido descubierta. De la misma forma, el unitarismo de Newton, por ejemplo, sólo pudo haber tenido impacto de interés para los historiadores, no para la ampliación actual de su teoría entre los hombres de ciencias, quienes todavía emplean algunas de las nociones clásicas junto con las modernas, es decir, compartiendo los mismos

10 Resulta aquí interesante el diálogo que recrea Susan Haack entre Richard Rorty y Charles S. Peirce exclusivamente en base de citas textuales de cada uno de ellos para hacer notar las claras diferencias de sus propias versiones del pragmatismo. Cfr. Haack, Susan (1998) “We Pragmatists...: Peirce and Rorty in Conversation” *En: Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 31-47. Cabe mencionar cómo Haack considera que Rorty realmente no es un pragmatista seguidor de Peirce o James, sino por el contrario heredero directo de F.C.S. Schiller.

dominios de hechos sin derrocar el conocimiento vigente. De esta manera podría desecharse la noción del pragmatismo como promotor del relativismo conceptual o de la tesis de la inconmensurabilidad entre esquemas o paradigmas¹¹.

Sin embargo no hemos explicado cómo opera el proceso mismo de la investigación (*inquiry*) para llegar a la postulación de la más mínima proposición. Todo razonamiento descansa sobre la consideración de lo que sabemos sobre lo que no sabemos (Peirce 1955: 11). El razonamiento es un proceso de *inferencias* en donde adoptamos una creencia como resultado de un conocimiento previo. En sentido estricto, no todas las inferencias son *razonamientos* si no somos conscientes del motivo o proceso por el cual admitimos como ciertas algunas de nuestras creencias. La naturaleza misma de nuestra constitución orgánica procesa *inferencias* inconscientes desde que somos un organismo embrionario. “La maquinaria de la mente -ilustra Peirce- sólo puede transformar el conocimiento, pero nunca *originarlo*, salvo sea alimentado con los hechos de la observación” (1955: 24). A la lógica le compete explicar los hábitos de inferencias formales del pensamiento racional:

At any moment we are in possession of certain information, that is, of cognitions which have been logically derived by induction and hypothesis from previous cognitions which are less general, less distinct, and of which we have a less lively consciousness. These in turn have been derived from others still less general, less distinct and less vivid (...)¹²
(Peirce 1956: 247)

Todo razonamiento puede dividirse en dos clases de inferencias: la *inferencia deductiva*, en donde la aproximación depende de la fuerza verificatoria numérica de ser un argumento probabilística o estocástico, o bien del silogismo categórico de ser de carácter necesario; y la *inferencia ampliativa*, que contiene la inducción y la hipótesis. La inducción permite verificar experimentalmente una hipótesis enumerando las cualidades de los casos presentados. Una inferencia hipotética, en cambio, permite la indispensable tarea de adición de elementos arbitrarios (Peirce 1955: 197). Para Peirce, la corroboración de

11 Suena aquí necesario hacer mención con motivo similar el artículo de Donald Davidson: “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974) que indudablemente representa tanto una original crítica como una contribución al pragmatismo y a la filosofía analítica en general.

12 “En todo momento estamos en posesión de cierta información, es decir, de cogniciones que han sido lógicamente derivadas por inducción e hipótesis de cogniciones previas menos generales, menos distintas y de las cuales tenemos menos consciencia. Estas por su cuenta han sido derivadas de otras aún menos generales, menos distintas y menos vívidas”

nuestros hábitos de razonamiento, es decir la conclusión de toda inferencia con los *hechos*, permite llegar a la autenticidad de nuestra reserva actual de creencias factuales.

Si todo razonamiento es una inferencia cabe preguntarse cómo es posible, evitando regresiones al infinito, que el pensamiento sea una ilación constante. Ya Peirce ha afirmado que hay estados mentales que anteceden nuestras observaciones perceptuales, sean o no conscientes. Estamos siempre en posesión de información que viene de la experiencia, pero cada argumento ha de conformarse con uno de los tres tipos de inferencias: *deducción*, *inducción* y *abducción* (sinónimo en algunos textos iniciales de '*hipótesis*' también denominada '*retroducción*' o '*presunción*'). La bondad lógica de cada argumento estriba en no pretender hallar en uno lo que debemos buscar en otro, por ejemplo, no aspirar a llegar a juicios universales mediante inducción, pues ella sólo permite descubrir leyes partiendo de casos particulares que dependen de repeticiones de sensaciones (1955: 187). El error del fenomenista descansa en disponer a la inducción como imprecisa por no poder llevarnos más allá del sensible particular pero ser aún así, no obstante, la única fuente confiable de toda experiencia. Otro tanto es con la deducción. Ella permite la predicción de efectos partiendo de reglas y casos para inferir resultados. Si no estamos seguros de la universalidad de nuestro juicio, no nos corresponde emplear ninguna inferencia deductiva para justificar algo.

La abducción es un proceso lógico que conlleva a la postulación de hipótesis explicativas a confirmar mediante inducción. Pretende explicar un conjunto de fenómenos sin *seguridad positiva* alguna de alcanzar éxito, pues eso le correspondería *a priori* únicamente a la bondad lógica de una deducción formal. Lo importante de la abducción es la posibilidad de trascender los juicios perceptuales introduciendo una nueva idea en forma de hipótesis. La abducción se convierte así en el procedimiento *par excellence* del método pragmático, pues el primer paso de toda indagación es la presunción de hipótesis explicativas formulada de la siguiente forma: “El hecho sorprendente C, es observado, pero si A fuese cierto, C sería una obviedad. Luego, hay razones para sospechar que A sea cierto” (Peirce 1955: 151). El segundo paso es una rigurosa inducción, es decir, la experiencia de sus consecuencias. Pero por lo mismo, esta proposición arbitrariamente agregada a los hechos observados es la más “peligrosa” de todas. Advierte Peirce tener cuidado con las consecuencias de las hipótesis

inventadas. Nadie cuestiona una buena inducción y dudar de las deducciones correctas es trivial. Pero en compensación, ni la deducción ni la inducción permiten agregar nueva información ni traer nuevas ideas más que las conjeturas. La mejor hipótesis es, sin embargo, la más proclive a ser refutada (1955: 54). Pero no debemos caer en los contratiempos falsacionistas de los popperianos de aceptar una hipótesis por su mera propiedad de ser susceptible de falsación. Pueden haber infinitas hipótesis formuladas por puro entretenimiento que resistan el criterio falsacionista, siendo sólo importantes las verificables por evidencia positiva gracias a la instrumentaría disponible para aquellas hipótesis inviables de corroborar por medios ordinarios aunque sin prescindir de los grados de contrastabilidad entre proposiciones de diversa índole.

De esta manera, la hipótesis sugerida en la abducción indica que algo *puede ser*, la inducción extiende el conocimiento revelando si esa conjetura es *actualmente operativa*, mientras que la deducción *aclara* el conocimiento probando que los resultados de tal hipótesis *deben ser así*¹³, es decir, desplegando las consecuencias necesarias de una pura hipótesis. Cuando la mente intenta ordenar los hechos modificados por el nuevo descubrimiento “C”, lo hace en algunos casos con una generalización. En otros, no sugiere ninguna “ley” pero sí un peculiar estado de hechos que podrían explicar a futuro el fenómeno sorprendente. Precisamente eso alimenta una concepción general de lo que puede ocurrir y cuál debe ser la reacción adecuada para cuando vuelva a suceder. En lo que compete a la formación de hábitos de acción como resultado de la formación de hipótesis para explicar un hecho, James no estaría muy lejano de concordar con Peirce. Salvo en la noción de 'verdad', como aduce Faerna, James no hace sino girar lo que era un *método pragmático* para el análisis del significado para transformarlo en una *definición pragmática* de la misma (1996: 121).

Si bien el pragmatismo se convierte en una herramienta para el esclarecimiento del pensamiento, aboga también por una reconstrucción de sentido. Los conceptos abstractos y vacíos de la metafísica han permanecido por mucho tiempo en la filosofía, con una relativa esterilidad y sin vistas de mayor solución pero con claras *consecuencias* en la organización

13 Cfr. “Hypothesis” - *Peirce's Terminology in his own words* [En línea]: <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>

social e incluso política. Seremos testigos del esfuerzo de algunos epistemólogos por explicitar criterios de demarcación entre ciencia, ideología y pseudociencia. El escepticismo en filosofía también atrae inútiles disputas, véase por ejemplo la discusión sobre la existencia de otras mentes u otros universos inaccesibles. Peirce pregunta cómo un físico que no admite la realidad de la materia, los hallazgos merced al método científico o que concibe a la ciencia misma como poco más que un mito o una gran narrativa mítica sabría si su nuevo descubrimiento no tiene nada que ver con las conjunciones de los planetas o con un hechizo místico pronunciado hace un siglo por la emperatriz viuda de China, un constructo social o tal vez por un Genio Maligno (1978: 208). El pragmatismo ayuda a tomar saludable consciencia de la falibilidad del conocimiento que permita la revisión de cada una de nuestras creencias, de ser el caso, conforme avance el curso de la investigación (Putnam 1999: 100-101).

F.C.S. Schiller (1864-1937) habría llegado al extremo de sugerir en “Axioms as postulates” (1902) que la aserción en la causalidad o el principio de no contradicción son creencias que reclaman una voluntad de admitirlas como tales. Bain sugiere también que la creencia implica un orden del mundo o conexión entre las cosas. Peirce, realista confeso, afirmaría que los reales existen como las leyes generales de los procesos mentales y naturales independientemente de nuestra motivación (o capacidad cognitiva) para creer en ellos. El principio de regularidad es una condición necesaria para postular generalidades que expliquen los fenómenos particulares, por lo que las creencias pueden ser aserciones contingentes y variables conforme nos enfrentemos a los hechos pero no habremos de abusar del término y sugerir que todo es una creencia sin poder escapar de un idealismo exacerbado o del nominalismo. Tener “fe” en la gravedad o en la existencia del calor (así sea como cualidad secundaria) puede ser un exceso del falibilismo. Pero cuando los pragmatistas postulan el realismo externo, es posible afirmar tanto la falibilidad del conocimiento como la repercusión de nuestras creencias en una realidad fuera de nosotros, evadiendo así el idealismo personal.

Con respecto del conocimiento conseguido tras la investigación y el razonamiento, no es posible organizar ninguna síntesis de la experiencia entre nuestros juicios perceptuales y concepciones generales que no pase primero por una articulación hipotética de los hechos.

Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción deliberada, todo lo que no muestre su “pasaporte” en ambas puertas no está autorizado por la razón a cruzar (Peirce 1978: 246). Ciertamente no podemos denominar “conocimiento” a nuestras percepciones sensibles inmediatas, las cuales son inferencias no conscientes, sino hasta lograr ocasionar razonamientos discursivos sobre el mundo externo, respondiendo a la demanda del sentimiento de racionalidad. Sin embargo, la línea divisoria es difusa. Los juicios de percepción o premisas primeras pueden llegar a ser un caso extremo de inferencias abductivas como el infante que va asumiendo relaciones de causalidad en el mundo casi por instinto o durante el aprendizaje (1978: 218).

Si Peirce asentía la idealidad de una *verdad última* que pueda ser representada en una opinión adecuada, James agrega que tal *verdad* debe ser en *principio* el punto de convergencia de todas nuestras demás opiniones (o *half-truths*) que sin embargo, se moldea acorde a nuestros intereses y demandas actuales (James 1988: 581). No podemos, sin embargo, negar sin más la “teoría de la verdad” de James exclusivamente por dos motivos. En primer lugar, consideramos que no hay por lo pronto algo así como una “teoría de la verdad” en James sino una “teoría de la creencia” que desarrollaremos en el segundo capítulo, por lo que James confunde los términos tal vez prescindiendo de una noción de 'verdad' y enredando cuestiones epistemológicas con cuestiones éticas o psicológicas. Luego, carecemos de razones para aceptar la “teoría de la verdad” destinada a la opinión final de Peirce. Parece poco más que una seductora idea regulativa que intenta demarcar la distancia entre alegación de verdad y creencia necesaria para mantener vivo el curso de la *esperanza* en la investigación como empresa humana, o incluso de la comunicación, pues de lo contrario sería imposible la garantía de disenso. Es cierto que, como Russell señala, permite no divorciar (aunque sin confundir) *hecho de verdad* (1986: 175), pero no menos cierto es que la “verdad” para el pragmatismo es algo dinámico que se va construyendo, agregando valores, modificando antiguos y descartando otros en busca de lo más deseable para el género humano, en lugar de una función reiterativa de adecuar nuestros juicios lingüísticos con la realidad (como Rorty reclama en *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979).

Finalmente, el *significado pragmático* no es pues una *descripción* de un objeto cualquiera sino la manera como nuestra *concepción* general de sus *efectos prácticos* conduce al establecimiento de creencias. La “máxima pragmática” es una admonición metodológica para el esclarecimiento de nuestras ideas considerando las experiencias en forma de efectos posibles que podemos concebir de nuestro objeto mediante nada menos que inferencias hipotéticas¹⁴, mientras que la clarificación de la verdad de estas hipótesis dependerá de la inducción (Apel 1995: 170). La versión del pragmatismo de William James afirma que las *diferencias prácticas* de las ideas es el *significado total*. De ahí que sea acertado considerar que el significado de nuestras operaciones matemáticas no sea sino la conducta que acompaña nuestra concepción y todo aquello que deba esperarse del aritmético tratando con fracciones. De lo contrario, resulta absurdo pretender descubrir un significado exacto de números irracionales o variables inconmensurables. Sin embargo, Peirce advierte en todo momento que la metodéutica se aplica a cuestiones de hecho y no a cuestiones formales o de cálculo, que son sistemas métricos de nuestra creación. Comprendemos también cómo el índice de corroboración positiva de nuestras concepciones o hipótesis no es otra que una rigurosa inducción de sus consecuencias prácticas¹⁵ o bien de la revisión de las especies generales ante casos verificados y contraejemplos encontrados las cuales indican todo el *alcance práctico* de aquellas. El pragmatismo relaciona así al experimentador con el objeto experimentado, pero evita confundirlos, pues concibe la diferencia práctica como propiedad real de los objetos y no del sujeto, la misma que deberá ser descubierta en forma de sus efectos concebibles o consecuencias. De hecho, la existencia o inexistencia de cuantones no genera mayor diferencia práctica para el individuo medio, pero en sí misma, la cuestión presenta diferencia concreta, razón por la

14 La máxima pragmática no aspira a ser una prueba *empírica* sino de *pensamiento* (*thought-experiment*), por lo que nuestra facultad de concebir los efectos sensibles de nuestro objeto no es otra sino la operación misma de abducir qué efectos, que pudiesen tener alcance práctico, tendría nuestro objeto para anticipar una acción determinada. La inducción permitirá, finalmente, examinar la generalidad con las consecuencias o efectos sensibles.

15 Pienso que Peirce logra rebatir de forma crucial a Hume demostrando que la ciencia no versa sobre inducciones ordinarias (la cuales muestran regularidad psicológica pero no lógica), sino sobre la abducción. Pero puesto que Peirce no desarrolla una noción clara de “mecanismo” como *modi operandi*, al volver a la necesidad de la inducción para comprobar la abducción, vuelve a ser atrapado en cierto descriptivísimo del cual su pragmatismo no puede escapar fácilmente aunque recalando, correctamente, que no dispone a la inducción ser garante de inferencia conclusiva alguna que no sea más que un registro de lo experimentado. Cfr. Bunge, Mario (2007). *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa, pp. 175-208 y pp. 235-262 para una discusión de la mecanística y el lugar de la inducción en la explicación científica.

cual los físicos experimentales hacen ciencia: para explicar y comprender mejor la realidad.

Pretendo extenderme ahora en la descripción de las competencias prácticas de las creencias, el segundo gran alcance del pragmatismo acompañando al criterio pragmático de diferencia conceptual. Si la lógica de la abducción nos ha presentado el desplazamiento correcto de una investigación teórica, ahora corresponde centrarnos en las abducciones cotidianas que forman parte de nuestras creencias ordinarias.



CAPÍTULO II

TEORÍAS PRAGMATISTAS DE LA CREENCIA

“Quien no coma hasta que se le demuestre que ese alimento lo nutrirá, quien no se mueva hasta que sepa de una manera infalible que lo que va a emprender tendrá éxito, tendrá poca otra cosa que hacer excepto quedarse tranquilo sentado y morirse”
John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690)

El capítulo anterior ha mostrado cómo el pragmatismo propone un procedimiento que permite el *discernimiento* entre nuestras concepciones oscuras recurriendo al alcance práctico a las que conllevaría cada una de ellas de ser ciertas; si no comprenden diferencias prácticas, no estamos sino ante las mismas concepciones bajo distintas denominaciones. Su verdad será constatada, finalmente, una vez que las hipótesis que explican esta diferencia sean corroboradas por la experiencia. La idea según la cual el conocimiento teórico tiene motivaciones prácticas, interpretando las ideas no sólo en función de los efectos prácticos que inducen sino también de las consecuencias del asentir o no a determinadas creencias, estaría muy presente en las teorías empiristas y especialmente utilitaristas. Desde esta vertiente, la decisoria influencia británica se asentaría una vez más en el pragmatismo, siendo el propio John Locke uno de sus precursores directos.

También Alexander Bain ingresa a las discusiones del “Club de los Metafísicos” a través de uno de sus más prestigiosos miembros, Nicholas St. John Green, quien urgía tomar en cuenta su definición de creencia según la cual ésta es aquella por la que un hombre se dispone a actuar (Peirce 1978: 57). El pragmatismo sería, en palabras de Peirce, poco más que un corolario de la definición de creencia del pensador escocés. Ciertamente “duda” y “creencia” son términos comúnmente empleados en

discusiones de índole religiosa, pero para el pragmatismo representan poco más que designar el comienzo de toda cuestión (1955: 26-27) pues incluso términos como “fe” o “convicción” se convierten prontamente en “hipótesis de trabajo” (James 1956: 95). Por lo tanto, nos concierne explicar ahora la formación y el significado de nuestras creencias dentro del horizonte pragmatista. Entre mis propósitos de este capítulo está la discusión de sus teorías principales de la creencia. Por una parte, abriremos con la teoría peirceana del establecimiento de nuestras creencias como hábitos de acción dentro de un panorama conductista para pasar a la polémica que despertaría la interpretación del criterio pragmático para su formación en William James, terminando por exponer la acusación de arbitrariedad contra su doctrina de la “voluntad de creer”. Sugerimos que, una vez resueltas las discrepancias internas, podemos sentar el principal apoyo para justificar una relación más firme entre creencia, conocimiento y acción promovida por la filosofía pragmatista.

2.1. Teoría conductual de la creencia¹⁶

Las creencias comportan un protagonismo que no debe ser desdeñado ni diferido a un nivel secundario. Operan como actitudes proposicionales que nos comprometen o disponen a acciones concretas, por lo que lejos están de ser opiniones desinteresadas. Si bien uno se encuentra queriendo o deseando antes de cavilar sobre tales actitudes, no es posible desterrar completamente la consideración sobre el ámbito práctico de cada una de nuestras creencias vitales. El filósofo pragmatista concuerda en que ninguna creencia por justificada que se encuentre, es suficiente para cerciorar una certeza absoluta; por el contrario, está dispuesto a habituar cada una de ellas que presente impedimento para informar una práctica racional conforme otras creencias vayan engendrándose.

Ya Peirce ha indicado que el único efecto de las cosas reales y diferenciadas es causar creencias, pues las sensaciones estimuladas sólo son procesadas por el pensamiento en forma de creencias y opiniones (1955: 36). Una creencia es una guía de acción futura, pues desemboca en la generación de un hábito mental adquirido luego de una serie de experiencias semejantes. No es sino el “principio rector de la inferencia” (*guiding principle of inference*) que posibilita la conformación de

16 Peirce elabora una teoría *conductual* de la creencia que presenta semejanzas con la escuela conductista de John B. Watson (1878-1958), e.g. Watson, J. (1995). *El conductismo*. Buenos Aires: [n.a.]; (1973) *¿Qué es el conductismo?* Buenos Aires: Paidós. El conductismo (*behaviorism*) enfatiza la observación del comportamiento externo que explique la conducta humana condicionada por estímulos exteriores prescindiendo de estados mentales interiores postulando un modelo de tipo acción y reacción. Comporta, sin embargo, diferencias que limitan nuestro uso de la acepción “conductual” para referirnos a la propuesta de Peirce, por lo que el uso del término será restringido.

hábitos mentales, los mismos que nos encaminan a actuar en distintos casos posibles por improbables que sean (1955: 30). Si nuestras creencias se encontrasen difusas u oscuras, sería una creencia incapaz de dirigir nuestras acciones. Una creencia que exhiba un perfil incierto no tendría capacidad alguna de inducir acción alguna. No es admisible, por lo demás, separar una “creencia” de la “acción” que dirige, ni condenar una sin hacer lo mismo con la otra (Clifford 2003: 96). Si las creencias son guías de acción, la identidad de las mismas serán los actos a las que nos conducen en la práctica.

Toda controversia supone tanto una duda como una creencia, siendo el único objeto de toda investigación el asentimiento de una opinión. Subraya la pertinencia de una opinión por provisional que sea para guiar nuestras acciones y satisfacer nuestras demandas. Estrictamente, una creencia carece de sitio en una ciencia particular puramente teórica. Pero en cuestiones prácticas, estamos prestos de necesitar determinados hábitos para actuar. El pensamiento es estimulado e irritado por la presencia de la duda y la incertidumbre, logrando cesar al momento de llegar a un estado de reposo cuando una creencia se ha albergado (Peirce 1955: 26). En tales situaciones, uno no repara en cambiar su creencia por ninguna otra. Si bien insistimos no sólo en creer aquello que se nos presenta al pensamiento, pues el *resultado* final de todo pensamiento no es otro sino el ejercicio de la volición, también buscamos creer lo que creemos sin más. Por otra parte, mientras una creencia *propulsa* una cierta actitud o una acción, la duda es incapaz de generar tal comportamiento, aunque conlleva a organizar una investigación que pretenda establecer una opinión.

El pensamiento como actividad cerebral está sujeto a leyes generales del procesamiento nervioso. Cuando un grupo de nervios son estimulados por condiciones externas, son alterados hasta llegar a un estado activo, lo que explica los movimientos corpóreos. Si la estimulación continúa, entonces la irritación se propaga fatigando la actividad nerviosa (Peirce 1955: 29). Con esta explicación fisiológica, Peirce describe el proceso inferencial como la descripción física de cómo somos afectados por estímulos particulares que involucran una acción. Una acción refleja es lo primero que intentará apaciguar la irritación hasta que sea removida, lo que en términos físicos equivale al cese de una red nerviosa o un movimiento muscular. Pero todo proceso se vuelve más flexible conforme se repita la estimulación nerviosa. Cuando una irritación es reiterada, las acciones reflejas previas también reincidirán. Consecuentemente, se conformará una relación entre la irritación nerviosa y una acción refleja determinando un hábito cerebral que implique el movimiento condicionado. Un hábito es una *regla general* (a la que Peirce denomina también *premisa mayor*) que involucra una acción determinada cuando una ocasión específica surge. Por su parte, cada

ocasión es una *premisa menor* que permite llegar a otra premisa a manera de *conclusión*. Por esta razón, una creencia está parcialmente determinada por premisas anteriores, como lo son otras creencias antiguas, así como también por nuevas. Si alguien está dispuesto a creer en las premisas, actuando conforme a ellas, está igual de listo para actuar conforme a la conclusión. Los actos mentales se descubren similares a las inferencias válidas, e incluso las falacias, aquellas que deberán ser rebatidas por una investigación pertinente, son procedimientos conforme a la fórmula de una inferencia (1955: 231). Recordemos, por lo demás, que la creencia es una “inferencia práctica” que habrá de esperar al veredicto final de una adecuada investigación.

William James tendría su propia lectura de lo que implica una acción refleja en “Reflex Action and Theism” (1881). Si bien es innegable que nuestros actos son el resultado de descargas eléctricas de centros nerviosos y que éstos son resultado de impresiones sensibles transmitidas a través de los nervios sensoriales, olvidamos que toda impresión sólo existe en aras de despertar el proceso central del acto reflejo. ¿Pero cuál deviene a ser su función? El reflejo apunta al surgimiento de un acto final como respuesta, por lo que una acción es en realidad una *reacción* o respuesta sobre el mundo exterior (1955: 113). El registro sensorial del objeto a través de las impresiones permite concerlo, pero una reacción supone las medidas activas que demanda su presencia. Nuestras reacciones serán firmes o inciertas dependiendo de la identidad de los efectos que concebimos de un objeto o una situación; cuando es lo suficientemente familiar, se asentará una creencia casi inmediata, por no decir *instintiva* (1955: 122-123). No habrá, por su parte, creencias superficiales que no involucren e informen una cierta práctica, con lo que podría advertirse que toda creencia significativa compromete la concordancia entre una acción y su respectiva convicción.

En lo que concierne al aspecto puramente conductual, James llegaría a ofrecer un modelo similar en lo relativo a la formación de hábitos mentales también en sus *Principles of Psychology*. Un hábito es una rutina usual de conducta diaria, sea innata o implantada al nacer, o bien como resultado de la educación. El hombre nace con la tendencia a hacer más cosas de las que sus centros nerviosos están preparados a ejecutar. Si con una práctica constante no se perfecciona el movimiento muscular con la reiteración de ejercicios orientados a disminuir la fatiga y el gasto de energía nerviosa, no podrá llegar a ningún resultado adquirido (1989: 92-3). Este proceso no tiene que ser consciente por cuenta propia. El hábito mismo disminuye la atención consciente con el que ejecutamos los actos una vez que los hemos dominado con el ejercicio y la repetición. Por ello, no importa nuestras máximas reservadas ni nuestros buenos sentimientos o intenciones. Si no aprovechamos las *oportunidades* concretas de *actuar*, nuestro carácter no adquirirá ningún hábito de comportamiento,

permaneciendo igual y no mejorando en lo absoluto (1989: 102).

Ahora bien, corregir cada uno de nuestros juicios es el curso mismo de nuestro raciocinio. Por lo mismo, los prejuicios son premisas útiles que permiten examinar hipótesis distintas, recordando que no son inmunes a revisión. Lo que debemos considerar es cómo llegamos a aprobar cada argumento. El criterio pragmático ratifica que el consecuente de todo razonamiento es necesario para comprobar la validez de cada una de nuestras premisas, pues un argumento sólo es válido cuando no es posible que sus antecedentes sean verdaderos mientras que su conclusión sea falsa. El “concebible alcance lógico” que Peirce reclamaba no es otro sino la fuerza con la que una conclusión es implicada por una serie de premisas anteriores, pues sería contradictorio afirmar el antecedente pero negar la conclusión.

Ciertamente es posible admitir una implicación en donde la negación del antecedente conlleva a la afirmación del consecuente. Pero es una *sutileza lógica* tan pronto se descubre que podemos generar insólitas hipótesis que no comprometan la verdad de su conclusión como cuando aducimos un antecedente falso (“Vancouver es la capital de Alemania...”) y su conclusión conectiva es cierta (“...luego, la raíz de cuatro es dos”). Tal inferencia es verdadera, pues la conclusión conlleva a una verdad imprevista. Pero carece de mayor fuerza de explicación, pues independientemente del antecedente, la verdad del consecuente se mantiene indiferente (i.e. no responde a ningún mecanismo determinado ni cobertura causal alguna). Más aún, este desconcierto del condicional lógico con respecto a los imprevistos conlleva a la ansiedad, la sorpresa y la esperanza y sólo la explicación científica resolverá esos estados de ánimo postulando regularidades y relaciones causales bien definidas o profundizando en las implicaciones materiales (Peirce 1955: 238). Una hipótesis por entretenimiento no permite orientar la acción futura ni precisar qué expectativas racionales deberíamos esperar. Cualquier antecedente de este tipo no representa ninguna diferencia práctica pues el consecuente no está contenido, es irrelevante o no puede ser deducido precisamente por esas premisas.

La naturaleza de una creencia como una inferencia es ilustrada de la siguiente manera:

That which determines us, from given premises, to draw one inference rather than another, is some habit of mind, whether it be constitutional or acquired (...) let a man venture into an unfamiliar field, or where his results are not continually checked by experience, and all history shows that the most masculine intellect will oftentimes lose his orientation and waste his efforts in directions which brings no nearer to his goal,

Advierte Peirce que uno no razona por el placer del razonamiento, sino para evitar la decepción y la sorpresa de los hechos que no siempre consistirán en lo que pienso acerca de ellos (1955: 125). La creencia orienta nuestros procedimientos y no puede distinguirse de la consecuencia resultante que concebimos que conllevaría una acción. Los hábitos mentales que se conforman luego de estímulos experienciales son equiparables a lo que el pragmatismo entiende a grandes rasgos por creencia como una cierta disposición a actuar de una determinada manera bajo circunstancias dadas. Pero una creencia, estrictamente, es únicamente aquel hábito deliberado o controlado. Precisamente debemos ser conscientes de ella, pues calma la irritación que las dudas producen al intelecto y logra establecerse como regla de acción racional (1955: 28). Según el criterio pragmático de significado, para esclarecer cuáles son las creencias que disponemos, sólo nos cabe determinar qué hábitos produce cada una de ellas, pues el significado de toda concepción vendría a ser el reconocimiento de qué hábitos de concebible alcance práctico involucran. Toda distinción real del pensamiento, por sutil que fuese, consistirá en una posible diferencia que registre cuál es la creencia que informa nuestra práctica (1955: 30).

Probablemente, el mayor cuerpo de nuestras creencias son inferencias indubitables en el sentido de ser acríticas por ser causadas por la evidencia directa, es decir, acompañar a un hecho o la percepción del mismo, pero sólo el pensamiento filosófico discernirá criterios de inteligibilidad. No somos sino *inmediatamente conscientes* de lo que percibimos sin poder ir detrás de lo inmediato advertido, por lo que sólo mediante el pensamiento discursivo llegamos a fijar creencias controladas y deliberadas sobre la realidad. Es así que acorde a esta teoría conductual expuesta puede destacarse, como alude Apel, que es posible comprobar qué creencias guardaría una persona anticipando qué conductas se esperarían en tal caso. Pero no es posible lo contrario, a decir, determinar que alguien tenga una determinada creencia simplemente por la mera observación externa (1995: 43). Distintas creencias se exhiben realmente de muy diversas maneras modificando nuestra conducta pero respondiendo a las mismas demandas del individuo. De reconocerlas en su alcance práctico, podríamos incluso resolver nuestras disputas irreconciliables respecto de nuestras creencias más personales apuntando a las convicciones o demandas por las cuales éstas existen y

17 “Lo que nos determina, a partir de premisas dadas, a realizar una inferencia y no otra, es un hábito mental, ya sea constitucional o adquirido (...) dejemos que un hombre se aventure en un campo desconocido, o cuando sus resultados no son continuamente comprobados por la experiencia, y toda la historia nos muestra cómo el intelecto más masculino suele perder su orientación y gastar sus esfuerzos en direcciones que no lo lleven más cerca a su meta, o incluso puedan conducirlo a mal camino”

que nos acercan en lugar de distanciarnos.

2.2. Teoría funcional de la creencia

Mayor extensión nos demanda el núcleo de nuestro capítulo, la teoría funcional de la creencia propuesta por William James en “The Will to Believe” (1896). Si propusimos relacionar anteriormente la teoría de Peirce por sus semejanzas con el conductismo de Watson, en esta ocasión sugerimos una “teoría funcional” de la creencia de quien pensamos es su defensor más apropiado. Es William James quien instaura la primera corriente funcionalista, de peculiar afluencia norteamericana, con el aporte de sus *Principles of Psychology*¹⁸. El funcionalismo, en palabras de Levin, se define como:

(...) the doctrine that what makes something a thought, desire, pain (or any other type of mental state) depends not on its internal constitution, but solely on its function, or the role it plays, in the cognitive system of which it is a part. More precisely, functionalist theories take the identity of a mental state to be determined by its causal relations to sensory stimulations, other mental states, and behavior.¹⁹
(Levin 2009)

James se convertiría en el exponente principal de la relación histórica entre pragmatismo y funcionalismo. Sin embargo, como psicólogo y filósofo encontrará graves dificultades para asimilar ambas vocaciones. La ciencia psicológica debe remitirse al estudio de los centros neurales de nuestras reacciones determinadas por los estímulos. En la psicología deberá incluirse una buena dosis de fisiología del cerebro, por lo que el psicólogo está llamado a ser neurofisiólogo (1989: 7). Pero como filósofo, sin embargo, era necesario buscar un espacio para la creencia religiosa y la libertad, a los que dedicará “The Will to Believe” y “The Dilemma of Determinism” respectivamente. Cómo responder a la tensión entre el determinismo científico y la consciencia de autonomía sin comprometer una aceptando la otra será el enfoque principal de su pensamiento. La figura de Willian Kingdon Clifford y su notable artículo “The Ethics of Belief” (1877), publicado el mismo año que “The Fixation of Belief” de Peirce, estimularía una rauda resolución.

18 También Perry considera que James interpretó las escuelas clínicas de psicología como *funcionales*, opuestas a las analíticas. Si bien serían más vagas, resultan adecuadas al dar un cuadro completo de cómo funciona la mente en su totalidad o en su operatividad, teniendo una importancia práctica también más urgente (1973: 199).

19 “(...) la doctrina de la idea de que lo que hace algo un pensamiento, un deseo o una aflicción (o cualquier otro tipo de estado mental) depende no de su constitución interna, pero exclusivamente de su función, o el rol que juega, en el sistema cognitivo del cual es parte. Más aún, las teorías funcionalistas consideran que la identidad de los estados mentales es determinada por sus relaciones causales con estímulos sensoriales, otros estados mentales, y conducta”

Todos dan por sentado, a decir de James, que hay una diferencia crucial entre imaginar una cosa y creer en su existencia, de la misma forma como no son equiparables el suponer una proposición con el consentir su verdad (1992: 1021). La diferencia es que la creencia es una percepción de la realidad, por lo que nos predispone a asumir una actitud con respecto a ella. Sin embargo, ¿se reducen las creencias a ser representaciones externas o bien podemos ser activos en producirlas? W.K. Clifford, insigne matemático y filósofo británico, se convertiría prontamente en la ocasión oportuna para la eclosión de la “voluntad de creer” de James. Clifford subraya la necesidad de la indagación crítica contra el hábito de aceptar medias verdades no examinadas, sea que vengan por autoridades políticas, religiosas, costumbres sociales o sentimientos indisciplinados (Hollinger 2005: 75). De nada cuenta la sinceridad de la convicción, pues no se trata de cuál creencia guarda uno, sino cómo se alcanzó; no sobre si resultó verdadero o falsa, sino si tenía *derecho a creer*. Su rechazo a la libre adherencia a creencias no justificadas por la evidencia positiva despertaría la objeción de un James quien insistía en el legítimo derecho de adoptar una actitud de creencias en cuestiones religiosas (James 1956: 1). Nuestras convicciones no siempre se encuentran enraizadas en justificaciones epistémicas sino amparadas muchas veces por nuestra naturaleza pasional.

Advierte James que todo enunciado propuesto al individuo en forma de creencia puede recibir el nombre de “hipótesis” si es que se presenta como una posibilidad real. Para el mahometano, la hipótesis de la encarnación del Verbo sería una “hipótesis muerta”, pues carece del mayor efecto de generar alguna modificación conductual, salvo el creyente la aceptase luego de una conversión. De ahí que la creencia esté vinculada a las emociones psíquicas, principalmente al *asentimiento* individual. Reciben el nombre de “hipótesis vivas” o “hipótesis muertas” no por propiedad alguna intrínseca al enunciado sino acorde a la disposición del individuo a asentirlas. Puesto que la propensión para generar una acción es el índice de medida de toda creencia, una mayor vivacidad de una hipótesis significa una mayor disposición o *voluntad* de actuar irrevocablemente (1956: 2). Sin embargo, si nos encontramos frente a dos hipótesis igualmente aceptables pero contrapuestas, es necesario optar por una. Entre estas hipótesis puede haber, no obstante, todavía algunos atributos que permitan una mejor determinación. Todo dilema real se reduce a una oposición entre hipótesis “forzadas” por encima de las “eludibles”, basadas en disyunciones lógicas completas sin la posibilidad de no escoger una u otra (1956: 3). Por el contrario, la eludibilidad del otro tipo de hipótesis no limita las opciones en forma de tercio excluido, pues puede haberlas A, B como C, D, E, entre otras.

Si bien no es posible ningún posible dilema entre “hipótesis muertas”, puede haber opciones

“eludibles” que sean a su vez “triviales”. James no se ocupa de discutir las, pues en las primeras es posible no escoger y volcar el pensamiento a otras cuestiones, mientras que las segundas son irrelevantes para asuntos prácticos, teniendo una mínima importancia por la vida, o también cuando el resultado es reversible. En cambio, sólo será una “opción genuina” aquella que sea a la vez “viva”, “forzada” y “crítica” o de “suma importancia” (*momentous*). Una opción de este tipo será aquella que se presenta una sola vez y quien rehúye a elegir, pierde las ventajas del mismo modo como quien hubiera participado de algún certamen y hubiera perdido (1956: 4).

Nunca nos encontramos, por lo tanto, en “desamparo” por parte de ninguna creencia. Sin embargo, ¿cuál vendría a ser el verdadero propósito de la admonición al deber de investigar por parte de Clifford? Su intención parece identificarse con una pretensión cercana a Peirce:

Peirce brought science to bear on the entirety of belief, explicitly including religious belief, and he did so with a spirit of moral rectitude. To 'avoid looking into the support of any belief from a fear that it may turn out to be rotten' Peirce intoned with a righteous indignation worthy of Clifford, 'is quite as immoral as it is disadvantageous.'²⁰ (Hollinger 2000: 75)

El propio Clifford llegaría a considerar que el patrón de medida de toda creencia son las consecuencias, observándose dónde radica su preocupación por albergar creencias no justificadas que, sin embargo, conllevan a secuelas acaso funestas e irreparables. Son las acciones las que proporcionan el criterio de verdad en una creencia. El lema de “The Ethics of Belief” reza así: “creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo” (2003: 102). Todos sufrimos debido a ideas falsas que nos conducen a obrar erradamente. Más aún, concluye que quien no tenga tiempo suficiente para alcanzar las competencias en determinadas cuestiones mediante la debida investigación, *simplemente* tampoco debería tener tiempo para creer (2003: 105). William James consideraría esto inconcebible, pues vivir sin ninguna creencia durante toda una vida por temor a ser engañados es tan indeseable como el hecho mismo de serlo. Pero al pragmatista le es posible imaginar peores cosas que pueden ocurrir en el mundo que el engaño, cosas que pudieran haberse evitado *gracias* a una creencia falsa.

James afirma resueltamente que la necesidad de acción, y con ella de una creencia cualquiera que la oriente, es, en determinadas ocasiones, tan urgente que albergar una falsa creencia puede ser mejor

20 “Peirce responsabilizó a la ciencia el alcance de la entereza de la creencia, incluyendo explícitamente las creencias religiosas, y lo hizo con un espíritu de rectitud moral. El 'evitar buscar por apoyo de cualquier creencia por miedo a que resultase podrida' entona con una justa indignación propia de Clifford, pues 'es tan inmortal como desventajoso”

que no tener ninguna en lo absoluto. Una suspensión de juicio de tal clase equivaldría a una ausencia total de acción. Considera así que el origen de toda creencia no es siempre el sentimiento de evidencia, sino por el contrario:

Our passionate nature not only lawfully may, but must decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances: "Do not decide, but leave the question open is itself a passionate decision – just like deciding yes or no, - and is attended with the same risk of losing the truth."²¹ (James 1956: 11)

En "The Sentiment of Rationality" propone un experimento mental en el cual estamos en una situación complicada en los Alpes. Nuestra única oportunidad de salvar nuestras vidas es haciendo un salto arriesgado. No habiendo tenido ninguna experiencia similar, no tengo garantía ni justificación para confiar en mi habilidad y realizar el salto mortal satisfactoriamente; sólo una esperanza y una confianza en que lo lograré. Si prepondera el miedo y el temor al error ante la espera de prueba definitiva, caeré al vacío en un momento de desesperación. En este caso, la voluntad de creer lo que uno desea es indispensable para realizar cualquier acción (1956: 97).

Como Hollinger subraya, el pragmatismo de James exhibe cómo hay elecciones aun cuando las alternativas no siempre estén lo suficientemente claras y convincentes o de las cuales no podamos esperar a obtener pruebas precisas (Hollinger 2005: 71). El ejemplo expuesto, sin embargo, no es suficientemente afortunado. Podríamos aducir desconcierto expedito de nuestra habilidad, pero no podríamos lamentarnos de carecer de experiencia suficiente o adecuada para saber las ventajas que detenta realizar o no un salto. No necesitamos el conocimiento de medidas longitudinales exactas sobre la base de la medición de mi distancia o posición espacial. Lo que busca la "voluntad de creer" es describir el valor operativo de toda creencia como causa o hábito de acción.

El error, por su parte, no es tampoco motivo para dudar de ninguna creencia en particular. Clifford advierte que el carácter de Mahoma es de por sí prueba excelente de que era honesto y decía la verdad hasta donde la conocía, pero no hay manera de determinar que supiera realmente cuál era la verdad. Distinto es también creer en el contenido de una doctrina y creer en alguien quien afirma ser su predicador o profeta, dándose un legítimo caso de descreimiento (*disbelief*), aunque este sea un claro caso de una hipótesis muerta para el espectador. Ni porque conciernen a creencias religiosas

21 "Nuestra constitución pasional no sólo puede instarnos, sino debe, decidir una opción entre proposiciones, siempre y cuando sea un opción genuina que no pueda, por naturaleza, decidirse en suelo intelectual; puesto que bajo esas circunstancias: "No decidir, pero dejar la cuestión abierta es en sí misma una decisión pasional -casi como decidir entre un si o un no,- y es atendida con el mismo riesgo de perder la verdad"

podríamos asumir como verdaderas una serie de creencias de este tipo, aunque no queda claro si rehuir a su asentimiento por falta de justificación conllevaría al repentino descubrimiento de su falsedad por necesidad. James critica este agnosticismo epistémico de Clifford directamente, pues “...por encima del riesgo de incurrir en el error (...) existe otro riesgo a considerar, el de perder la verdad” (Perry 1973: 221). No hay buenas razones para sostener que las creencias en mejor condiciones de justificarse sean probablemente las más verdaderas a pesar que sus indicios, en forma de consecuencias, pueden ser buenos indicativos de su verdad. Pero por lo mismo, tampoco hay razones para sostener que toda creencia, por falta de justificación, sea más propensa a ser falsa (Rorty 1997: 34). En efecto, algunas proposiciones pueden ser absolutamente verdaderas y confirmadas a futuro por la experiencia y nueva evidencia aun cuando una comunidad presente de creyentes, como los que afirmaban el geocentrismo, dado el contexto de su experiencia limitada se rehuse a aceptarlas (Suckiel 2002: 114).

James es lo suficientemente claro cuando afirma que ni la búsqueda por la verdad ni la evasión del error son mandamientos idénticos o complementarios. ¿Por qué estima el escéptico que para encontrar la verdad debemos evitar el error? Son dos leyes distintas, pues cuando creemos en la verdad A podemos ciertamente escapar incidentalmente de la falsedad B. Pero por dudar de B no llegamos a la verdad por necesidad. Podemos escapar de B y caer en otras falsedades y mentiras C o D, las cuales pueden ser peores; o bien al determinar libremente no creer en ninguna, también descartaremos de antemano la posibilidad de llegar a la verdad A (1956: 17). Ya Peirce en sus *Lecciones de pragmatismo* aborda en qué sentido se habla de una voluntariedad en el acto de creer. Insistir en un experimento para comprobar una teoría es un acto voluntario que aprobamos (1978: 172). Existen operaciones mentales que están fuera de nuestro control, como las imperadas por el sistema nervioso autónomo. Decir que una proposición, como una creencia, es falsa no es veraz salvo que el hablante la haya comprobado como falsa y *actúe como si lo fuera*. La voluntad se restringe a la aprobación del acto de inferencia mismo.

Ahora bien, retomando a Clifford, ni Buda ni Mahoma pueden estar infaliblemente inspirados a la vez, pero ambos profesar la verdad según cada quien. Uno u otro debe haber sido víctima de una ilusión y pensó saber lo que realmente no sabía (2003: 115). Aun cuando este argumento sea razonable, hay una mayor probabilidad de llegar a la verdad creyendo que dudando, o al menos, una misma probabilidad a la que se agregarán ciertas ventajas como la paz interior o la serenidad que nos hará preferir una sobre otra (Perry 1973: 221). Quien no cree en una determinada proposición, usualmente cree en algo que contradice la primera cosa (James 1989: 785). Como subraya Peirce, el

verdadero opuesto de la creencia no es otra creencia contraria, sino la duda que involucra una indagación.

Clifford declara que lo único que podemos deducir de una hipótesis religiosa es la aparente excelencia o los medios que diseñó el profeta para influir a su feligresía, sea mediante una maquinaria social o política, no así con la verdad revelada que profesan e instan a creer (2003: 112). En medida que sólo aceptemos la afirmación de otra persona cuando haya base razonable de lo que sabe no pudo saberlo sino por métodos normales ni dejando para ello de ser un ser humano, podemos prescindir de una investigación directa. Caso contrario, adoptar cualquier creencia es tan inaceptable como inmoral por las consecuencias que acarrearían no solo al individuo sino a su comunidad. Si el sentimiento de racionalidad ha sido descubierto como un sentimiento de dominio predictivo, la máxima de Clifford según la cual debemos abstenernos a adherirnos a toda creencia injustificada, llega no obstante, a presentar dificultades que lindan muchas veces con lo *irracional*. Ciertamente el futuro incierto envuelve peligro de frustración y fracaso, de error y temor al engaño. No es de extrañar porqué un principio rector de la investigación es el de la regularidad de la naturaleza (2003: 133). Pero el acierto no siempre se debe a una justificación, por lo que no se resuelve el problema de las creencias rehuendo a creer:

Algunos deciden creen sin justificación (los teóricos de la racionalidad les llaman 'dogmáticos'), pues nadie puede asegurarles tajantemente que no estén acertando; otros rechazan todas las creencias, incluso las justificadas (los 'escépticos'), pues nadie puede garantizarles sin margen de error que esas creencias sean verdaderas. Con todo, ni unos ni otros serían racionales: aquéllos, porque con el método de creer cualquier cosa se exponen a más errores de los estrictamente necesarios o inevitables; éstos, porque con el método de no creer nada renuncian innecesariamente a toda posibilidad de acierto. (Faerna 2005: 48)

Pero en un segundo ámbito, la crítica de James arguye por la necesidad de una creencia previa de la cual *proceda* un hecho y sin la cual no podría existir ninguna evidencia en un primer momento. Una organización social, dice James, sólo existe bajo la condición de una creencia implícita previa, la que cada miembro procederá a cumplir su deber con confianza en que los demás cumplirán el suyo (1956: 24): una creencia sin la cual no sólo nada se lograría, *sino nada siquiera se intentaría*. Un gobierno o un ejército requieren una fe preliminar del cumplimiento del deber de sus individuos ante la ausencia de evidencia empírica de su victoria. Sin esta fe, incluso en forma de ideales, el hecho nunca se concretaría, por lo que es absurdo pedir evidencia como causa de una creencia en

lugar de asumirla como consecuencia de la misma²². En estos casos, la fe puede llegar a *crear* el resultado (1956: 25). La pregunta que el individuo debe hacerse es qué consecuencias tendría dudar o no creer en tal o cual proposición (1989: 788).

No podemos pasar por alto el elemento del espíritu de la ética protestante en el cual con toda seguridad James transitó gracias a la influencia de su padre, Henry James, teólogo y seguidor de Emanuel Swedenborg. No es de extrañar cómo el propio James hijo declara que la religión es el gran interés de su vida (Perry 1973: 51), aunque el pragmatismo no se convirtiese ni en apologetico ni antitético del camino religioso. Rehúye de la mecanización desde el comienzo hasta el final de los ritos ceremoniales e institucionales, cuidándose del “...día en que el pragmatismo se transforme en automatismo en nuestras bocas” (1973: 273). La acción perfila una suerte de redención, soslayando que perder las ventajas de una creencia si ésta resultase verdadera, sería sumamente reprehensible pues no perderíamos otra cosa que la “salvación” misma. Frente a Ralph W. Emerson, ensayista y líder del movimiento trascendentalista norteamericano, pensaba:

Emerson no podía satisfacer a James debido a lo que éste consideraba como una insuficiencia personal, pues según él le faltaba algo más: la “consciencia”. Emerson encarnaba la inocencia del tipo prenatal, más bien que la madura beatitud que se nutre del conflicto y la lucha. Al no tener convicción alguna acerca del pecado, era incapaz de arrepentimiento, y por lo tanto, no podía conocer el supremo gozo de la unión con Dios, que es el instante más elevado de la vida y el propósito de la creación. (Perry 1973: 48)

James insiste en que la ausencia de justificación no equivale a considerar falsa a una creencia *per se*, pues el tiempo de corroboración no debería sosegar el mantenimiento de una creencia, dure aquél unos cuantos segundos, como la demostración de una ecuación matemática, o toda una vida. Contra Clifford, James advierte que la fe o las creencias sólo hacen daño cuando quienes las adoptan se olvidan que son sólo hipótesis y las ponen en pretensiones autoritarias y racionalistas (1956: xiii). Sin duda, debemos procurar que nuestras creencias demuestren ser verdaderas, pero albergar cualquiera como si nunca pudiese ser corregible o interpretable es una actitud equivocada. Por lo mismo, suspender el pensamiento debido a la falta de justificación es desacertado, pues el

²² Precisamente ese es el punto controversial que distingue a los pragmatistas de críticos británicos como Bertrand Russell y G.E. Moore. Evidenciamos por una parte que el argumento de James no es otro que decir que “si no aprobamos una serie de premisas, no inferiríamos ni llegaríamos a comprobar si el consecuente viene implicado en el antecedente”. En este sentido, la “voluntad de creer” en asuntos prácticos y urgentes no estaría lejano del procedimiento de una abducción como la que Peirce propone. En realidad, toda creencia involucra ya una abducción o una hipótesis sobre una realidad (si existe un Dios personal, si hay un mundo ideal, si hay un imperativo categórico, si existe algún principio espiritual, si hay una infinita cadena de causas, si hay una necesidad eterna, si existe libertad, si no hay propósito, si hay infinito, si esto o si lo otro, etc.). Pero en el caso de Russell, la única diferencia que estriba entre su postura y la de John Dewey con respecto de la creencia es que el pragmatista la juzga por sus *efectos*, mientras que el primero, por sus *causas* de ocurrencias pasadas (1972: 826).

riesgo de perder la verdad se mantiene en un mismo grado de probabilidad. En este caso, los hombres miran la felicidad que una creencia religiosa les aporta como prueba de su verdad; *creemos lo que nos hace felices* (Pérez de Tudela 1990: 128).

Lo insólito de sostener una tesis que nos inste a creer lo que nos satisface no estaría lejana de la sentencia de Clifford según la cual el hecho que los creyentes hayan encontrado alegría y paz al creer sólo nos autoriza a decir que la doctrina es confortadora o agradable al espíritu, pero *no* que es verdadera (2003: 112). James parece confundir las consecuencias de una creencia por la *conveniencia* que supondría albergar tales creencias así sean falsas, sin embargo, insiste en que las hipótesis sólo son admisibles cuando hemos agotado toda evidencia posible y nuestras facultades intelectuales no nos permiten discernir entre proposiciones contrarias. La creencia religiosa se presenta como una hipótesis crucial, pues nos impele a escoger, consideración que nos conlleva a consentir que las hipótesis religiosas son vivas y pueden ser verdaderas, no debiendo cerrar el camino de la investigación ni su posibilidad, menos aún dados sus posibles beneficios (1956: 26). Pero si mediante las consecuencias medimos la pertinencia de una creencia y la conducta inspirada por una hipótesis de este tipo y acreditamos que no es distinta -o incluso peor- a la ofrecida por una hipótesis naturalista, entonces la fe religiosa se convierte en pura superficialidad. Según el método pragmático, se descubre como una misma hipótesis, por lo que el ser religioso o no serlo en nada aumenta el valor práctico de una creencia. Cabría conceder a sus críticos el hecho de que no siempre una creencia que nos haga felices es útil o verdadera, pues a pesar de la satisfacción en grado sumo que ocasiona la menor innovación popular, ésta puede ser, no obstante, inútil para el conocimiento o el progreso, sea artístico o tecnológico.

Ahora bien, ciertamente si mantenemos una actitud escéptica en la cual no creemos nada, escapamos al error mientras esperamos, pero esto ya es una hipótesis asumida. James asegura que no actuar según una cierta creencia suele ser equivalente a actuar como si la creencia opuesta fuese cierta, por lo que la inacción no es ciertamente una espera pasiva. El dudar y el creer son actitudes voluntarias que involucran nuestra conducta. Rehuir a afirmar una creencia y negarse a rechazarla tajantemente también se interpreta como continuar actuando como si no fuera verdadera (1956: 54; 1988: 1096).

No obstante nos damos ahora con el irónico cuadro que refleja el verdadero propósito de Clifford:

(...) Clifford with his major theme: that beliefs have social consequences and must,

on that account, be held responsibly, which is to say, “ethically”, on the basis of the best evidence to be obtained through conscientious investigation (...) It is the pragmatism James, after all, who is properly remembered in the history of thought for insisting on the transcendent importance of the practical consequences of belief.²³
(Hollinger 2005: 76)

Percatándose del inconveniente de su doctrina, inmediatamente eleva James otra siguiente interrogante: ¿es posible hablar de modificar o corregir nuestras creencias y opiniones a voluntad? (1956: 4). Se entiende la acusación de credulidad y condescendencia, pues mientras que Clifford expresa el sentido común racionalista en lo que significa proceder racionalmente en la determinación causal de nuestras creencias por la verificación y el experimento, James estaría del lado del aspecto más emocional y especulativo, con aquellos que no encuentran ni buscan el apoyo sólido de los hechos (Faerna 2005: 46).

Si una fe errónea conlleva, paradójicamente, a un resultado óptimo, esto no desmerece el problema. Ese hombre no habría sido inocente, simplemente no se habría descubierto su culpabilidad (2003: 93). Reclama Clifford que no debemos juzgar las acciones de nadie sin juzgar también sus creencias y convicciones. Si respetamos sus creencias, ¿tendríamos que respetar las acciones que fomentan?. Denominamos a este argumento la *tensión de Clifford* que no versa sobre el *hecho* de creer sino sobre el *derecho*, pues las consideraciones prácticas de cada caso pueden, si no rebatirlo, al menos ponerlo en cuestión. Si bien James defiende la sensibilidad individual, removida de todo factor de poder externo que dictamine qué es lo que debe ser creído o no, evidenciando una tendencia a conceder a la preferencia emocional un rasgo distintivo, Clifford levanta la preocupación por los actores sociales de la injusticia, el crimen y el error que acontecerían por los “regímenes de la verdad” injustificados (Hollinger 2005: 78).

Que debamos ser independientes de la investigación para determinar las creencias no deja de ser, sin embargo, una de las tantas miradas parciales por las cuales la obra del pragmatista ha sido malinterpretada. Se le acusaba de terquedad o de mala creencia por la creencia misma (Perry 1973: 221), cuando sólo quería ofrecer una justificación de la creencia. Más aún, el propio James afirmaría que la voluntariedad del creer no plantea liberar absolutamente a la volición de motivos

23 “Clifford con su temática principal: que las creencias tienen consecuencias sociales y deben, por tal razón, ser albergadas con responsabilidad, esto es, 'éticamente', sobre la base de la mejor evidencia obtenida a través de una investigación consciente (...) Es el pragmatista James, después de todo, quien es propiamente recordado en la historia del pensamiento por insistir en la importancia trascendente de las consecuencias prácticas del creer”

iluminados por razones (1973: 221). ¿Por qué habría de imputársele objeciones si en ningún momento James afirma que la “voluntad de creer” se extiende a recibir a voluntad determinadas experiencias o resultados? En este caso, la voluntad de creer sólo es indicativa de la satisfacción de demandas que el sujeto no podría ver cumplidos bajo otros medios salvo mediante la creencia (Faerna 1996: 148).

¿Es entonces posible hablar de una modificación voluntaria de las creencias que tenemos por verdaderas? Ante el miedo y la esperanza, los prejuicios y las pasiones, nos encontramos creyendo sin más, sin saber cómo ni por qué. Las creencias guían nuestras acciones en el momento mismo que las ejecutamos. Incluso donde la creencia colabora con la constitución del hecho, nuestro aporte es igualmente parcial, aunque necesario no suficiente, lindando con otros factores que no dependen de nosotros. James afirma que precisamente son este tipo de creencia las que conforman nuestra fábrica de verdades en las que creemos (James 1956: 5). La cobertura de la doctrina se devela, entonces, restringida:

The freedom to 'believe what we will' you apply to the case of some patent superstition (...) is misapprehension (...). *In concreto*, the freedom to believe can only cover living options which the intellect of the individual cannot by itself resolve (...) ²⁴ (James 1956: 29)

Mientras no haya un real contrapeso a la posibilidad de una proposición frente a otra, James considera la decisión más racional optar por la que presenta mayores beneficios. Sabemos que la creencia consiste en una reacción emocional y no podemos controlar nuestras emociones, por lo que pareciese que no podemos creer abruptamente a voluntad. Pero asegura James que lo único que necesitamos es actuar a partir de cierto punto como si la cosa en cuestión fuera real y seguir actuando como si fuera real; infaliblemente terminará produciendo una conexión tal en nuestra vida que acabará siendo real (1989: 816). El racionalista que desautoriza una creencia por no estar justificada equivoca su blanco. No es dogmático quien cree más de lo que los hechos le autorizan creer, sino quien se niega a examinar las consecuencias o rendimiento práctico de sus creencias (Faerna 2005: 59). La fe, en términos pragmáticos, es poco más que la disposición a actuar cuando no tenemos garantía de sus consecuencias por adelantado pero que consideramos importante y lo suficientemente próspera como para sostenerla. Quién sabe si nuestra creencia sin evidencia resulte ser la verdadera, no habría manera de saberlo sino es decidiendo creer (James 1956: 108). Su

24 “La libertad de 'creer lo que queremos' que aplican al caso de alguna superstición patente (...) es una equivocación (...) *In concreto*, la libertad de creer sólo puede cubrir opciones vivas que no pueden ser resueltas solamente por el intelecto del individuo”

significado dependerá pues de la función de la creencia para conducir al creyente a una serie de experiencias distintas a las que llegaría si se hubiera negado a admitirlas en un principio.

Creo que podemos reunir la advertencia de Clifford con la propuesta de James en la medida que nos opongamos a quienes deciden arbitrariamente creer *pese* a la evidencia, si rehuyen de ella por mero capricho o incredulidad injustificada. El pragmatista se ve en la obligación de moldear sus creencias futuras, incluso las más íntimas o religiosas, para que se *ajusten* a las demás creencias. Por lo tanto, no es justificado creer en lo que deseamos si compromete en grado la manera otras verdades vitales; es la nueva creencia la que debe acomodarse al arbitrio de toda nuestra red de creencias, con mayor razón si producen un beneficio moral o espiritual. De esta manera, una creencia estaría justificada pragmáticamente si cumple la función de predecir una experiencia que satisfaga un fin determinado (Suckiel 2002: 10) sin involucrar contradicción salvo sea en aras de la novedad con los nuevos hechos presentados. No siempre resulta razonable evitar una creencia porque no cuente con evidencia alguna a su favor, salvo estemos ante una comprobación indirecta de la hipótesis, o bien cuando otro tipo alternativo de evidencia la explique satisfactoriamente.

Clifford nos recuerda que nuestras creencias no son un *asunto privado* que nos concierne exclusivamente a nosotros. Aclara que la concepción general del curso de las cosas, creada por la sociedad con propósitos sociales, guía nuestras vidas (2003: 97). Nuestras formas de pensar son propiedades comunes, actualizadas y perfeccionadas en cada época. Somos conscientes, por lo visto, de que la certidumbre científica debe tener un nada deleznable lugar a largo plazo (*in the long run*) para confirmar nuestro cuerpo de creencias o conjeturas. Pero esto no equivale a decir que estamos en falta grave al admitir algunas veces ciertas creencias injustificadas sin esperar a evidencia positiva, pues “¿quién ha asegurado al escéptico, con su morboso temor al error, que un error debido al miedo es peor que uno causado por la esperanza?²⁵” (Pérez de Tudela 1990: 124); no sólo porque habrían casos urgentes donde es necesario asumir una conjetura, o aquellos otros que requieren una creencia previa para ayudar a conformar un hecho sin la cual no existiría, sino porque en principio “una regla de pensamiento que nos impida y prevenga absolutamente de conocer algunos tipos de verdades si es que esas verdades estuviesen realmente ahí, sería una *regla irracional*” (James 1956: 28).

25 La “fe” o “esperanza” no ha de entenderse como una palabra técnica. Significa el tipo de creencia que una persona puede tener en un caso dudoso como una disposición a respaldar algo hasta el fin (Perry 1973: 215), hasta que las consecuencias vayan comprobándola en el curso de la experiencia.

2.3. Genética de la creencia

No será sino hasta *Pragmatism* cuando James desarrolle una nueva controversia respecto de la creencia verdadera. Quisiera concluir este capítulo explicando en qué sentido no habremos de considerar a esta noción de verdad sino como una teoría de la creencia a la que, recurriendo a uno de los múltiples términos que el propio James emplea, hemos denominado “genética”. También Putnam lo entiende así cuando afirma que James nunca llega a ofrecer una definición de la verdad a pesar de prometer su discusión tanto como un método como una teoría al interior de *Pragmatism* (2005: 171). La “genética” intentaría no solo explicar la relación entre todo el cuerpo de nuestras creencias sino circunscribir la cobertura general de la voluntad de creer.

Toda creencia debe cumplir un rol funcional en la medida en que represente un atajo (*short-cut*) para relacionar cada una de nuestras otras creencias que hayamos asumidas como ciertas. Por lo mismo, James emplea el término “satisfacción” si es que permite enlazar nuestras ideas con todas las demás partes de nuestra experiencia. Toda creencia nueva debe poder satisfacernos si es que concuerda con nuestras demás ideas; o bien, si descarta alguna antigua, permitimos tener una visión más esclarecida de las cosas que nos conduzca adecuadamente en la realidad. De ahí que estimemos como verdadera de forma subjetiva una creencia que preserve nuestro *stock* de verdades con un mínimo de modificación, pues la novedad es permitida si ensancha nuestra red de creencias antiguas. La *satisfacción* que encontramos en una creencia *consiste* en su concordancia con otras, pues nos permite adquirir un discurso racional y coherente al que estimamos verdadero por la fuerza de sus conexiones. Las ideas, que son a su vez partes de nuestra experiencia, se vuelven ciertas precisamente hasta donde nos ayudan a entablar una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia, principalmente cuando embona con una experiencia ulterior pertinente (Barzun 1986: 98). De lo contrario, el supuesto contenido objetivo del mundo nos sería dado en un orden tan foráneo a nuestros intereses subjetivos como a nuestra manera de entender el mundo hasta entonces que cabría preguntarse cuál es el esfuerzo intelectual que nos demanda figurar cómo es el mundo en realidad si estamos tan obligados a abdicar del mismo (James 1988: 118). Una nueva idea que viole *todas* nuestras concepciones previas nunca será admitida como cierta, pues somos ante todo, *leales* ante nuestras viejas verdades (1988: 513). Clifford no se mostraría ajeno a tal realidad, pero aun cuando una creencia está tan arraigada que no permite pensar de otra forma, todavía es posible ejercitar alguna opción en lo que respecta a la acción. Insiste Clifford que siempre es posible recurrir al deber de investigar las razones que dan fuerza a las convicciones (2003: 95).

En un sentido puramente empirista, todo objeto que no sea contradicho por la experiencia será *ipso facto* creído y postulado como realidad. El niño confunde las ficciones como imágenes de lo real. Si persiste esta confusión a lo largo de la experiencia, postular este objeto ficticio puede resultar incompatible con cualquiera otra cosa que conozca de este mundo externo y sensible en particular. Debe “elegir” si va a sostener las percepciones presentes o el conocimiento anterior del mundo. O bien, si sostiene el otro conocimiento, resultarán contradichas las percepciones presentes, *al menos en la medida de su relación con ese mundo* (James 1989: 790). Las cosas que no podemos conectar con nuestros intereses personales son cosas que desde un punto de vista práctico podrían no existir y no darnos por enterados. Tienen que cumplir una serie de requerimientos, como el tener una conexión íntima en nuestra vida, pero también ser aquellas sensaciones que se muestren más permanentes y aprehensibles para ir formando hábitos. En un segundo nivel, están las sensaciones que nos *inducen* a prestarles atención, como las que producen goce o dolor y finalmente que nos inciten a la acción (1989: 803-4). De esta manera se va forjando redes de creencias en la cual las sensaciones tienen un puesto crucial, pero no se reducen a ellas sino también las relaciones con nuestras creencias anteriores o ideales. Recalquemos que, si bien las propiedades físicas de los objetos externos no cambian, o al menos no lo suficiente como para dejar de tomarlos en cuenta, las relaciones que establezcamos con ellos si, pues son generados por nosotros y no apuntan a *hechos*, sino a *relaciones entre hechos*.

Si admitimos como ciertas un sinfín de creencias, como las religiosas, tenemos que recordar que así como involucran modificación de nuestras viejas creencias, ellas mismas son susceptibles de ser modificadas gradualmente por aquellas otras que surgirán posteriormente. En realidad, la hipótesis presentada termina por “adecuarse” a factores existentes en el individuo, pero también modifica a la persona misma. Surge así un importante punto de convergencia entre James y Clifford:

Si una creencia no se materializa de forma inmediata en hechos públicos se almacena para servir de guía en el futuro, pasa a formar parte del conjunto de creencias que enlazan sensación y acción cada momento de nuestras vidas, un conjunto tan compacto y organizado que ninguno de sus elementos puede ser aislado del resto, aunque cada nuevo añadido modifique la estructura del todo. Ninguna creencia real, por nimia y fragmentaria que pueda parecer, es realmente insignificante: nos prepara para recibir otras como ella, confirma aquellas previas que se le parecen y debilita otras; y además va preparando una sigilosa conexión entre nuestros más íntimos pensamientos que puede en algún momento estallar en un comportamiento público, y dejar su marca en nuestro carácter para siempre.

(Clifford 2003: 96)

Una creencia nueva, por lo tanto, es ciertamente el resultante de nuevas experiencias pero también de la combinación de antiguas creencias que se modifican unas a otras. Las que tenemos por más ciertas e indubitables no son sino aquellas que han sobrevivido a tiempos remotos y hemos podido preservarlas en el tiempo subsecuente (James 1988: 560). Pero no queda claro si James sostiene que las creencias son útiles para conducirnos a la verdad o si son ellas mismas verdaderas de ser útiles. Como admite Russell, hay muy pocos casos, si es que hay alguno, en que resulte útil creer lo que es falso (1986: 172). Si James hubiese sido más claro y advertido que la utilidad es un *criterio* que acompaña nuestras alegaciones prácticas de verdad, no hubiera abierto tanta polémica. Lo que James busca es justificar el grueso de nuestras creencias con respecto de sus consecuencias y sus relaciones internas. No creemos lo que es bueno o nos *parece* bueno creer; *creemos porque es bueno creer*, porque hay hechos que requieren creencias sin las cuales ninguna acción sería posible. Puesto que nuestras acciones determinan ciertamente también lo que sucederá, entonces podemos considerar que determinarán también qué será verdadero en el mundo (Putnam 2005: 167).

Russell considera que la creencia de que existen otras personas puede ser una creencia pragmáticamente verdadera, pues sus realidades contribuirán a mi felicidad, pero que esto no resuelve el *hecho* de si existen realmente. Sin embargo, el pragmatismo sostiene que tampoco el escéptico de la existencia de otras mentes ha logrado *demostrar* que otras mentes *no existan*. Tanto una creencia como una duda deben acreditarse por igual. Por lo demás, no sería sino el propio Russell quien argumentaría que no hay inconsistencia lógica en la creencia de que el mundo ha sido creado hace exactamente cinco minutos, como ha sido y será, con una memoria incorporada (*built-in*) de un pasado irreal²⁶.

Por lo visto, incluso una hipótesis religiosa puede ser una creencia legítima si no irrumpe trasgrediendo el orden de nuestras creencias anteriores, salvo ambos polos se adecúen recíprocamente. Para James, la historia nos ha mostrado cómo una hipótesis religiosa específica ha sido descartada frente a otra por nuestro conocimiento del mundo actual (1956: xii). Pero también nos muestra cómo una fe particular ha sido extirpada apelando a la violencia. Lo que importa es cómo relacionar adecuadamente estas creencias, cómo combinarlas satisfactoriamente para no comprometer la verdad de ninguna. Y si estamos dispuestos a aceptar que nuestras creencias deben concordar entre otras, estaremos también dispuestos a aceptar que la totalidad de las mismas deberán concordar con la de otras personas o investigadores en nuestra misma condición de apertura

26 Ver Russell, Bertrand (1921). *The Analysis of Mind*, London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

ante la realidad. Incluso una verdad sencilla o fundamental puede ir más allá de la experiencia si es que informarán prácticas futuras de las cuales no tengo evidencia. La única condición, añadiría Clifford, es que supongamos que lo que no sabemos será semejante a lo que sabemos; o bien, acrecentar nuestras hipótesis bajo el supuesto de la uniformidad de la naturaleza: “podemos completar nuestro cuadro de lo que es y lo que ha sido, tal como nos lo da la experiencia, de manera que hagamos que el conjunto sea consistente con su uniformidad” (2003: 128). En cualquiera caso, la fe debe mantenerse práctica y no dogmática. Tiene que convivir con la búsqueda de las hipótesis más probables y con total consciencia de las responsabilidades y los riesgos (James 1988: 1097).

Hemos visto que nuestras creencias comportan acciones, ¿qué podemos esperar de creencias opuestas y contradictorias? Parece que para el pragmatismo no hay conflicto de creencias personales. Como regla general, descreemos de hechos y teorías de las que no podemos servirnos (James 1956: 10). Toda creencia, metafísica o científica, teórica o práctica, abstracta o concreta, debe ser vista como un hábito encaminado a relacionar estos aspectos de la experiencia, siendo la “satisfacción” que produce la manera como recompensa al portador que actúa conforme a ella en tanto sea su alcance esclarecido y operativo (Faerna 1996: 53). La “voluntad de creer” pretende superar las restricciones de una acumulación indicativa de hechos sin regularidad ni explicación general siendo, en este sentido, la apropiación del método abductivo de Peirce.

La genética restringe la cantidad de creencias o su cobertura, pero permite asumir proposiciones que explican el conjunto sin oponérsele. Finalmente el “sistema” teórico que daremos por verdadero será aquel que incluya la realidad de los objetos sensibles y sus relaciones entre sí, pudiendo ofrecer una explicación general de sus efectos en nosotros (James 1989: 808). Pero también buscaremos aquellas creencias que cautiven nuestras aspiraciones y necesidades, sean emocionales o estéticas, lo que complica en qué medida pueden ser éstas creencias particularmente susceptibles de verificación científica pues no se ha discutido cuál es el método para esclarecer estas alegaciones prácticas del valor. Si James asume esta postura, enaltece el papel de la totalidad de nuestras convicciones en conjunto pero también deja abierto otros problemas. Si por una parte, una idea clara puede llegar a ser falsa, no resuelve bajo qué criterios podemos verificar que una consecuencia sea *buena* o *mala*. Insistir en cómo representarlas apreciadas para nuestras vidas concretas compromete tal vez el aspecto más apretado del pragmatismo.

CAPÍTULO III

PRAGMATISMO Y POSTERIDAD PRÁCTICA

“Perdonados serán aquellos que no poseen ni la voluntad ni el poder de juzgar y que se han lanzado a buscar el conocimiento puro sin referencia a sus consecuencias, el conocimiento -claramente dicho- que no lleva a nada”
Friedrich Nietzsche, “Uso y abuso de la historia” (1874)

Mi intención por proponer una comprensión de las teorías pragmatistas de la creencia demandó una primera mirada al aspecto teórico del esclarecimiento de nuestras ideas. Examiné cómo debemos considerar el alcance práctico que involucre cualquier disparidad concreta, por sutil que sea, para reconocer si no nos encontramos realmente enfrentados ante conceptos indiferenciados. La naturaleza de nuestras creencias se manifestaba en permitir la modificación de nuestros hábitos de conducta involucrando una relación irreductible entre creencia y acción. La operatividad de una creencia se ratifica según las consecuencias previstas acorde a nuestras expectativas, pues los pragmatistas rechazan que las aserciones de verdad sean *absolutamente* independientes de nuestros modos de afirmarlas.

No es de extrañar cómo un autor tan ajeno al pragmatismo como el propio Friedrich Nietzsche, por lo demás desconocido por la época, compartiese sustantivas semejanzas con las teorías elaboradas por los pragmatistas, en especial con William James, como exhibido en su crítica a la “voluntad de verdad” de una metafísica *tradicional* que no hace sino ocultar cómo la “verdad” se forma exclusivamente en función de nuestras utilidades o intereses de poder. El pragmatismo rechaza toda insistencia en una esencia de lo “verdadero” que no sea, haciendo eco del pensador alemán, expresión y creación de la necesidad humana de sociabilidad (Ruano 2005: 84). No obstante, no basta con las consecuencias inmediatas de nuestras proposiciones mientras no esclarezcamos el

patrón de *medida* con el cual evaluamos la *bondad* de sus consecuencias. En este capítulo conclusivo pretendo centrarme en el planteamiento con el que el pragmatismo pretende resolver no sólo las disputas que han impedido la diligencia especulativa o disputas verbales ante la cual se presenta como metodéutica, sino también ahora por aquellas pugnas vitales que comprometen nuestra propia realidad. Con tal fin, plantearé en qué medida James complementa el falibilismo de Peirce con el *meliorismo* que conduce, por medio de la creencia, a postulados racionales sobre nuestra posteridad. El pragmatismo cede así su aspecto puramente procedimental para sobrevenir al interés por el mejor *porvenir*, horizonte a explorar en este último recorrido.

3.1. Meliorismo y pragmatismo

Se ha sostenido que William James transforma lo que debía limitarse a ser una teoría del *significado* de conceptos generales o un *método* para *alcanzar* la verdad en una teoría de la *verdad* (Hookway 2005: 146). Peirce, en cambio, posiciona al discurso de la verdad en el horizonte de la investigación. Lo cierto es que James iría a asegurar que la verdad supone un *standard* externo del pensador al cual sus proposiciones y creencias deban corresponder, proclamándose realista y conforme a las teorías contemporáneas del sentido común (*common-sensism*). El lenguaje mismo exige detallar qué es lo que hay, dónde y cómo, sea el modo como se presente al objeto o sean las condiciones existenciales del enunciado. En la medida en que su significado sea *desarrollado* en una *expresión*, el pragmatismo puede mantener una noción de realidad independiente del pensador conforme a la experiencia social ordinaria del lenguaje (1988: 935).

No obstante, para James la realidad no se mantiene completa o inmutable pues siempre puede conducirnos a nuevas experiencias. Están por una parte las sensaciones o el registro sensorial con el que vamos formando una idea de lo real. Sin embargo, las sensaciones no son verdaderas ni falsas, pues sólo al pensamiento discursivo le compete formar proposiciones y aserciones. En segundo lugar estarán, evidentemente, las relaciones entre sensaciones o entre nuestras ideas. James presenta un caso sobre cómo una misma *referencia* sensible no supone necesariamente un mismo significado. Un *Magen David* puede significar un símbolo religioso, pero también dos triángulos cruzándose entre sí, o bien seis triángulos colgando de un hexágono, etc. (1988: 597). Todos sus tratamientos resultan verdaderos, pues la experiencia sensible resiste cada una de tales descripciones y nosotros mismos creamos sus predicados. Por lo mismo, mi enunciado “corresponde” con la realidad, pero no simplemente “concordando” sino “ajustándose” (*fit in*) con

las diferencias concretas que nuestra experiencia va señalando. De acuerdo a ello, James consideraría una definición de verdad como “...la posibilidad de una sola respuesta, *una vez que se plantea la cuestión*” (1988: 880). La realidad se nos muestra así como una amalgama indiferenciado cuyo único propósito es causar el asentimiento y la formación de creencias. El realismo que James defiende admite que la existencia de un objeto como un escritorio se reduce a agitarlo frente a uno y asegurar que existe (1988: 935). La realidad sería entonces un bloque de mármol que recibimos y en el cual esculpimos la estatua (1988: 594). De ahí que la experiencia nos otorgue un flujo de sensaciones que recibimos en forma de creencias cuando la ordenamos acorde a predicados de la realidad. No obstante, cabe advertir que James no poseería algo así como una teoría formal de la referencia o semántica, más aún cuando parece que aquí la respuesta depende de la manera como adornemos la pregunta acorde a las operaciones disponibles de nuestra imaginación.

Una notable desavenencia entre James y Peirce se vuelve la interrogante sobre si representamos la verdad de forma independiente a toda contribución personal como en el caso de los valores *factuales* de la ciencia frente a los valores *existenciales* del mundo de la vida ordinaria. Por ello, si hay tanto un punto de convergencia como de divergencia en el pensamiento de Peirce y James lo será con respecto al *status* ontológico de esta realidad. Sugiero que James complementa el falibilismo de Peirce extendido no solo a la actitud científica sino a sus implicaciones humanistas bajo el nombre de “meliorismo”²⁷. Si para Peirce, la investigación es falible para asegurar que la paciente indagación de desciframiento de la realidad tomará un tiempo prudente de ensayo y error, para James, por el contrario, es la realidad misma la que es susceptible de ser cambiada o modificada por nosotros, al menos en lo que compete a los asuntos humanos.

Ya Peirce ha señalado que no hay absoluta certeza, exactitud, necesidad o universalidad, pero esto debe aplicarse en parte a la investigación y las aserciones de la comunidad de investigadores para garantizar la continuación misma del proceso de indagación científica:

On the whole, then, we cannot in any way reach perfect certitude nor exactitude. We never can be absolutely sure of anything, nor can we with any probability ascertain, the exact value of any meaning or general ratio.²⁸ (Peirce 1955: 58)

27 En efecto, “falibilismo” y “meliorismo” son términos complementarios. El primero subraya que toda aproximación a la verdad será parcial mientras que el segundo advierte que es perfectible mediante una mejora en la metodología o en las condiciones de la indagación. En términos prácticos, debemos haber anotado que la falibilidad moral se opone al infalibilismo o absolutismo moral, consintiendo que la *verdad* moral será aproximada, aunque el pragmatismo insiste en nuestra contribución para su establecimiento. Para un argumento similar desde el punto de vista evolutivo, ver Singer, Peter (2001). *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. Oxford: Oxford University Press.

28 “En general, por lo tanto, no podemos llegar a una certeza o exactitud perfectas. No podremos estar nunca

Puesto que esta descripción es puramente metódica, no es susceptible ella misma de ser probada falible y por lo tanto contradictoria o autorefutada dado que se refiere al objeto de la investigación, es decir, los hechos u objetos reales, no así a las metodologías o prescripciones. Más aún, también se podría afirmar que no habría mayor problema de considerar el “principio del falibilismo” como falible en sí mismo, pues puede ser asumido provisionalmente hasta llegar a un método más exacto para las ciencias. Ahora bien, el imperativo de toda indagación (e incluso de toda especulación filosófica) debe rezar así “no bloquear el camino de la investigación” (Peirce 1955: 54). Como lógico, Peirce no podría consentir evidencia por *revelación*. Esta no pretende exactitud matemática ni universalidad o regularidad pues es esporádica y milagrosa. No podemos penetrar los designios de ninguna consciencia divina ni sus propósitos inescrutables, por lo que no puede haber certidumbre de aquello que no podemos en principio comprender (1955: 57). Tampoco la experiencia directa o intuición, por su parte, son certeras o siquiera inexactas porque no afirman nada. Más aún, hay ilusiones, sueños y alucinaciones y la experiencia directa sólo testifica la aparición del fenómeno, no su regularidad ni su explicación. Finalmente, tampoco los principios *a priori* como los axiomas de la geometría son *certeros* pues sólo guardan precisión formal o lógica, como cuando es preciso suponer que en un cuarto con dos personas *habría* un total de cuatro ojos, pero no es certero asumirlo sin ningún atisbo de experiencia como el cambio imprevisto que la presencia de un tuerto podría representar, dado que no se trata del sistema numérico empleado sino de los hechos a poner a prueba.

Por lo tanto, los errores que obstaculizan el correcto proceder de una investigación serán principalmente cuatro. Por una parte, está asumir que hay aserciones absolutas sobre un mismo objeto; luego, que algo no puede ser conocido; en tercer lugar que existen principios últimos, básicos o inexplicables; y por último que las Leyes han encontrado su fundamento definitivo (Peirce 1955: 55-56). Contra eso sólo cabe admitir la investigación falibilística (*fallibilistic research*). Mientras contemos con la menor cantidad de hipótesis erróneas de nuestras ideas preconcebidas, el campo se liberará cada vez más para llegar a la verdad a través de la investigación. Pero el programa metafísico que acompaña el falibilismo metodológico no puede ser otro sino el *sinequismo* (*synechism*).

El sinequismo es la doctrina del *continuum* en la naturaleza. Para Peirce, las posibilidades de

absolutamente seguros de nada, tampoco tendremos la probabilidad de acertar el valor exacto de cualquier significado o *ratio general*”

determinación no pueden ser exhaustas por los individuos o las multitudes, lo que no equivale a decir que hay algo inexplicable como barrera de la ciencia, lo que sigue siendo una premisa arbitraria. Lo que muestran las ciencias es que el universo no ha sido siempre el mismo ni se ha encontrado en la misma condición, sino en expansión o recesión, por lo que es posible hacer una historia del tiempo y su origen. En el caso de las especies, es admitido que comparten un ancestro común a partir del cual las demás subespecies se han venido desarrollando a través de diversas líneas evolutivas. Por lo tanto, el sinequismo responde a la “diversificación” de la que la realidad misma participa a partir de un único punto homogéneo hacia un crecimiento cada vez más heterogéneo, siendo, por lo tanto, la objetivación de la idea del falibilismo (Peice 1955: 354). En lógica, el falibilismo responde finalmente a la posibilidad de que el valor de verdad de una proposición puede ser negado, o según una interpretación cercana, que el conocimiento es falible pero *perfectible*.

Ahora bien, si en el falibilismo, el valor lógico de verdad puede ser revertido, para el meliorismo de base sinéctica el valor de satisfacción o bondad puede ser también negado para ser sustituido por otros valores. Esta doctrina se presenta como la condición metafísica del pluralismo que James abordaría años más adelante así como la base para asumir algunas creencias o postulados que nos remitan a un universo abierto o mutable. Para el meliorismo, las condiciones de “perfeccionamiento” se vuelven cada vez más posibles gracias a nuestros actos, los cuales son las partes del mundo con las que estamos más cercanos (James 1987: 615).

Se pregunta James de forma similar a Peirce por qué tendríamos que creer que en algún lado del universo en expansión algo debe estar absolutamente terminado y concluido. Si la realidad crece de forma heterogénea, es lícito asumir la tesis del universo abierto afín a la tesis de Popper con el beneficio de las consecuencias de creer en ello, como la existencia de posibilidades e incertidumbres que den pie a novedades y por ende a la libertad. Pero a nivel cotidiano, esto prueba cómo nuestros juicios y creencias pueden afectar el carácter de la realidad futura simplemente por los actos a los que éstos conducen (1987: 875). La modificación sólo será satisfactoria si no contradice estas redes hacia una combinación fructífera. Los hechos venideros deberán, a su vez, conformarse a ella, lo que explica porqué James define a la “verdad” como extensiva a la “verificación”, jugando con el sustantivo latino “*verum*” y el verbo “*facio*” sugiriendo una “ejecución” de la verdad. Este meliorismo permite verificar nuevas verdades morales, pero no imponerlas de forma arbitraria y ajena a la situación histórica que comprende el proceso civilizatorio de las sociedades humanas en expansión. Visto entonces cómo el meliorismo de James debe ser entendido

como una especie de falibilismo de corte humanista que permite concebir la apertura de la variabilidad del mundo para su mejora, pasemos inmediatamente a vislumbrar sus implicaciones prácticas en el plano del valor.

3.2 Creencia práctica y enunciados de valor

Revisando el itinerario anterior, observamos que el pragmatismo no logra responder aun cómo podemos afirmar la realidad de un enunciado ético. No nos basta saber qué es lo que existe como hecho fáctico, sino qué es *bueno* o qué sería *bueno* si existiese (James 1956: 22). En la sexta conferencia de *Pragmatism*, James discute tanto la noción de “verdad” como de “bondad”. De la misma forma como lo verdadero es la conveniencia (*expediency*) en el modo de conocimiento, lo “correcto” será la conveniencia en el modo de comportamiento (1988: 538). Con todo, si no podemos refutar el escepticismo intelectual, tampoco podremos probar al escéptico en materia moral que está equivocado. La “voluntad de creer” se enfrenta así a la existencia del valor y las cuestiones morales, pues lo que está en juego es si podemos o no generar hipótesis morales que conlleven a una práctica de tipo ético y en qué sentido son susceptibles de comprobación positiva.

La posibilidad de generar una hipótesis de valor puede conllevar a distintas acciones concretas, por ejemplo, la *esperanza* de la mejora del mundo gracias a nuestra fe, o bien, al suicidio que supondría concebirlo como una eterna condena. James interpela a los pesimistas sobre la evidencia que tienen para considerar que nada vale el esfuerzo de una iniciativa. Pero por la otra parte, ¿qué experiencias albergan los optimistas para rebatir esta postura? En la primera lectura de *The Varieties of Religious Experience*, James destaca un procedimiento correcto para determinar juicios de valor. Hay quienes piensan que una experiencia como la religiosa debe explicarse por su naturaleza histórica, su constitución o el aspecto neurológico que comprende. Si los creyentes estuviesen determinados por estamentos económicos o por una condición patológica, los incrédulos no estarían menos determinados por un mal funcionamiento del hígado, con lo que ninguno de los dos sería garante de la verdad de sus sentencias y opiniones. Por lo tanto, debemos buscar otro tipo de juicio propiamente de valor que señale la importancia y el significado de la creencia para el individuo (1988: 22). El pragmatista tiene que asegurar un criterio que incorpore tanto los juicios existenciales como los espirituales o de valor, no reduciéndose a su origen, sino a la manera como funciona en su totalidad (1988: 26).

Lo que uno inmediatamente percibe bajo alguna categoría de “bondad” tendrá que esperar al veredicto del resto de la experiencia. Si sólo el placer inmediato bastase, la embriaguez sería una experiencia humana supremamente valiosa por el placer que provoca (1988: 23). Lo que se necesita es una crítica filosófica sobre lo que es *razonable* y *útil* para constituir valores. Una visión puramente científica se convierte en despersonalizada, manteniéndose en conflicto con la visión radicalmente personalizada de la consciencia (Pérez de Tudela 1990: 96), por lo que el patrón de valor debe saber equilibrar ambas demandas tanto para un mundo íntimo como para uno estrictamente racional. Pero el pragmatismo no puede apelar al recurso de lo incondicional, lo eterno o lo absoluto, sino al entorno y sus consecuencias prácticas. Es necesario, por lo tanto, esclarecer esta astringencia y sus posibilidades dentro del pensamiento de James.

En “Great Men and their Environment”, James lanza la interrogante sobre cuáles son las causas que generan los cambios de una sociedad de generación a generación. Frente al determinismo social de Spencer, lo que impulsa a una comunidad a conservar distintos tipos de valores no es tanto el entorno, las circunstancias, la geografía física u otras condiciones generales, sino la influencia concreta de los individuos, sus ejemplos, sus iniciativas y decisiones para la sociedad. James considera que la influencia darwinista en la filosofía social no ha tomado en cuenta la distinción que haría el propio Darwin entre la producción de nuevas especies y su conservación. La primera corresponde a la tendencia natural de producir *variaciones espontáneas*, es decir, la selección natural por medio de la preferencia sexual. Sin embargo, también existen cambios de *adaptación* que determinan cómo el medio ambiente produce sus propios ajustes, es decir, la aptitud de las especies para su supervivencia en el entorno. Quienes prescinden del valor originado por individuos, prescinden también de la manera en la que el ambiente mismo es modificado por la influencia en la forma original que puede ofrecer un individuo del mismo modo como una nueva especie introducida altera el equilibrio de la flora y la fauna natural en un ambiente foráneo (1956: 226). La mutación de las sociedades se deberá así a los actos o ejemplos de los individuos y genios, cuyas influencias operan como *fermentos* que indudablemente cambiarán el curso y la dirección de la historia²⁹.

29 Si bien resulta impropio recurrir a terminología evolutiva para dar cuenta de niveles de organización sociales o artificiales al no referirse estrictamente a la biología o a la genética de poblaciones, cabe notar que acusación similar podría ser ofrecida por algunos críticos del naturalismo que repliquen que el evolucionismo sustituye la posibilidad de una verdad general por una con valor de supervivencia, minando así su objetividad dado que todo lo real sería verdadero por selección natural y no habría forma de conocer una falsedad dado que no ha podido sobrevivir. En este tono concluyen que no podemos fiarnos de nuestros órganos cognoscitivos con el que conocemos la realidad ya que ellos mismos son productos de selección natural. Consideran erróneamente que los naturalistas sostienen que la verdad evoluciona, cuando la evolución es un proceso de los organismos o de manera más exacta, de los descendientes de una misma biopoblación, no de proposiciones semántico-formales, las únicas que poseen

Las comunidades son orgánicas, se encargan de adoptar o denegar, fomentar o frustrar las variaciones singulares. Pero de la misma manera en la que se confunde la forma de producción de especies con su conservación, también se ha confundido las condiciones *necesarias* para generar un cambio con las condiciones *suficientes* para ello. Ciertamente los ingredientes específicos para componer una obra son necesarias, pero no son suficientes para culminarla. Se requiere el trabajo de los agentes y la transformación de los materiales sin los cuales nada se concretaría. Los hombres y las condiciones materiales de supervivencia son condiciones necesarias, pero la aparición esporádica de grandes hombres es, para James, condición extraordinaria para generar cambios en la sociedad. Como señala, no todo producto del individuo especial agrada o desagradará a la comunidad. La ética pragmática concibe pues que el bien y el mal moral, lo correcto e incorrecto así como las obligaciones son expresadas y establecidas dentro del contexto de actividades morales reales individuales o comunales, es decir, objetivos cumplidos, fines realizados, sentimientos tomados en cuenta, compromisos y demás (Suckiel 2002: 46), toda vez que concebir una dimensión moral separada de la dimensión física acrecienta el problema sobre la comunicación entre ambos.

Sin embargo, esclarecer el contenido de estos fines y proposiciones éticas demanda desentrañar por lo menos tres fundamentos principales. En primer lugar, está la cuestión psicológica. Comprende el origen de nuestras ideas y juicios morales. Cuando se intenta asociar el “bien” con el “placer remoto” no se termina por esclarecer cómo nuestros sentimientos y preferencias secundarias serían explicadas. Existen afecciones secundarias, como las impresiones de entorno y nuestros impulsos que también colaboran a nuestra adecuación y prescindan del placer, como el terror, la angustia, las pasiones y las emociones que conforman nuestras creencias y valoraciones. James deja en claro que la condición de posibilidad de todo juicio de valor descansa en la cualidad de sentimiento (*feeling*) que un objeto evoca para el individuo según excite o no su organismo. La proclividad para causar emociones, incitar reacciones, excitar un interés o dirigirnos a ciertas acciones contribuye en la admisión de una mayor realidad del objeto de una creencia. Aun cuando el placer o el dolor son reacciones neurobiológicas, pueden ser ocasionados por un objeto suprafísico como una idea. Pero por lo tanto, es necesario pasar a un segundo fundamento que explique no sólo el asentimiento subjetivo de juicios, sino el *significado* de los conceptos de “obligación”, “bueno” y “perverso” en el individuo. Es la cuestión metafísica que, acompañada de la psicológica, presupone una consciencia sintiente que perciba el impacto de estas nociones en su vida (1956: 190). El mundo

propiedad lógica de verdad y falsedad. Dado que no se superponen, tal acusación es superflua o, al menos, equívoca.

está compuesto de hechos factuales, no de proposiciones éticas.

James nos propone imaginar un caso en el que exista un único *creador* de predicados de valor. En tal caso, una “soledad moral” (*moral solitude*) habitaría el universo. Si se introduce, por su parte, un segundo pensador, la situación ética se complica. James lo denomina “dualismo moral”. No obstante, ambos pensadores pueden hacer sus vidas sin interferir uno con el otro. La filosofía debe partir de una constante real, la presencia de múltiples pensadores coexistiendo en un “pluralismo moral”, con lo que se deberá buscar la proposición ética con mayor autoridad o con mayor índice de verdad que comprenda algún modelo objetivo de “deber”. Los predicados “bueno”, “malo” y “obligación” carecen de naturaleza absoluta independiente de algún soporte personal o social pues son ellos mismos los objetos de nuestros sentimientos y deseos (1956: 197). El significado de mis creencias morales no es otro que aquél que concibo como las consecuencias que se desprenden de cada una de ellas.

Sin embargo, esto no es suficiente para resolver los conflictos surgidos dentro de una comunidad moral. Un tercer fundamento es la cuestión casuística, la que permite el patrón de medida de los fines. James comprende el problema de los dos fundamentos anteriores. ¿Hemos de proclamar nuestras demandas como leyes que deberían ser cumplidas por todos? Debemos evitar el escepticismo moral, pues las consecuencias de un mundo moral son más deseables que las de uno inmoral³⁰, pero a la vez, ¿cómo escapamos de cargar nosotros mismos con nuestro propio *standard* de normas personales? (1956: 199). Aspiramos a una evaluación imparcial, pero hemos visto que toda demanda supone su encarnación en la exigencia de una persona o consciencia sintiente. ¿Cómo escogemos una en particular sin comprometer nuestra parcialidad? Los intentos filosóficos no han logrado resolver la aporía: hacer al género humano feliz a largo plazo, buscar el justo medio, no injuriar a otros, seguir la ley divina, actuar con compasión, promover la supervivencia de las especies, obedecer al imperativo categórico, etc., no han probado ser idóneos para generar valores universales. Las constantes interpretaciones y reivindicaciones de los sujetos de los sistemas éticos no hacen sino sugerir que los edificios éticos no resultan lo suficientemente competentes salvo como vagos estándares abstractos y requieren una constante revisión, la cual no puede sino ser empírica o será en todo caso *a fortiori*:

(...) there is no such thing possible as an ethical philosophy dogmatically made up in

30 El argumento, subsidiario de la “voluntad de creer”, insiste en no pretender *demostrar* con carácter necesario que un mundo moral como tal existe. Pero esto no supone que no podamos ayudar a constituir tal realidad ahí donde no la hay por medio de nuestras acciones derivadas de nuestras creencias.

advance. We all help to determine the content of ethical philosophy so far as we contribute to the race's moral life. In other words, there can be no final truth in ethics any more than in physics, until the last man has had his experience and said his say. In the one case as in the other, however, the hypothesis which we now make while waiting, and the acts to which they prompt us, are among the indispensable conditions which determine what that 'say' shall be.³¹ (James 1956: 184)

La apelación a las hipótesis que hagamos, es decir, a los predicados morales que consideremos adecuados se vuelve decisiva para fomentar una evaluación posterior de nuestras aserciones de valor. Debemos buscar la esencia o el objetivo general al que todos apuntamos con nuestras demandas. Lo que estriba al fondo es mostrar cómo las fuerzas éticas son probablemente tan plurales como las de la física. La filosofía puede crear universos *a priori* y proveer todas las condiciones mecánicas en un sistema ideal o el mejor sistema imaginable. Todas las demandas serían *prima facie* respetadas y satisfechas apenas surjan. Pero un mundo así sería enteramente diferente incluso en su constitución topológica, al menos para nuestra situación tangible actual. La cuestión casuística es en realidad *inexistente* en el campo teórico de la filosofía. Pero por lo mismo, es *trágicamente* práctica (James 1956: 202). El mundo actual es mucho más restringido del mundo que requerirían nuestras demandas para cumplirse, por lo que parte de nuestros ideales serán dejadas atrás en una escala subordinada de otras creencias.

La originalidad será pues un componente estimado para la conformación de nuevos valores, pues aun si habremos de asentir a la existencia de leyes morales acordes al derecho natural, podemos romperlas si encontrásemos unas mejores. Pero no hemos de interpretar esta admonición como la entrada a un fuerte relativismo. Stuart Mill había advertido anteriormente que la originalidad es un elemento de valor en los asuntos humanos, pues son necesarias las personas para descubrir nuevas verdades y señalar aquellas otras cuyas prácticas dejan de ser vigentes, pues exceptuando quienes piensan que el mundo ha alcanzado la perfección en todas sus maneras y costumbres, la falibilidad del pensamiento y la acción requieren una apertura a la novedad y la experimentación continua³².

El objetivo fundamental es llegar a un ideal superior al que llegaríamos si las leyes y las máximas antiguas no cambiasen. Llega James a afirmar que una vida ética consiste en la ruptura constante de

31 “(...) no hay tal cosa posible como una filosofía ética dogmática hecha de antemano. Todos ayudamos a determinar el contenido de una filosofía ética en la medida en que contribuimos a la vida moral de la especie. En otras palabras, no puede haber una verdad definitiva en la ética como no la hay en la física, hasta que el último hombre haya tenido su experiencia y haya dicho su última palabra. En un caso como en el otro, sin embargo, la hipótesis que ahora ponemos mientras esperamos, y los actos a los que nos impulsan, son algunas de las condiciones indispensables que determinan lo que aquélla “última palabra” será.”

32 *Cfr.* Stuart Mill, John (1984). *Sobre la libertad*. Madrid: Sarpe. pp. 104-105

las reglas morales cuando restrinjan la novedad y las demandas actuales de casos recientes, así como una vida científica se basa en la refutación de hipótesis (1956: 208). Entre dilemas morales, las consecuencias resultantes de una por encima de otra determinarán su valor, mientras que éste se definirá como la estimación que tiene una demanda a través de una obligación. Valoramos lo que consideramos digno de preservar a través de las variaciones espontáneas que involucren las iniciativas e ideales como el entorno en el que deberán confrontarse. Lo que buscamos es satisfacer en todo momento la mayor cantidad de demandas que podamos, despertando la menor suma de insatisfacciones para cada individuo o comunidad.

Pero si en virtud del falibilismo del conocimiento estamos dispuestos a considerar que algunos de nuestros propios intereses son unos cuantos más revelantes entre sí, también partiremos de la constatación de que nuestros intereses son unos entre otros y algunos pueden estar equivocados. Nos encontramos en un campo del pluralismo ético, con lo que James afirma que la historia nos muestra que las luchas entre los hombres de generación en generación es la lucha por adaptarse a un orden inclusivo, surgiendo una máxima moral: “inventar algún modo de satisfacer tus demandas que logren satisfacer también las ajenas” (1956: 205). Los grandes ideales deben prevalecer al mejor costo pudiendo complementarse con el de los otros, aunque también adecuándose a las demandas plurales. La acción moral requiere la subordinación de algunos deseos sensuales particulares hacia esta demanda o ideal superior (Carlson 2005: 376). James estaba convencido, a decir de Barzun, de que la acción moral exige a menudo el sacrificio del ego. Pero así como combatimos el mal a grandes riesgos, tampoco hay garantía de que nuestra decisión moral sea la correcta ni seguridad de que la petición atendida no se convierta en mala (1986: 165). Con el mismo criterio con el que organizamos nuestras creencias epistémicas, un nuevo valor es tan complicado de albergar como una nueva verdad, pues debe concordar con los valores antiguos como con las nuevas prácticas y estimaciones que hacemos. James replantea el “reino de los fines” kantiano como el final ideal de un proceso evolutivo determinado por variaciones espontáneas en el cual la libertad, la igualdad, la unidad o la esperanza conlleven a un mundo más humano y moral (Carlson 2005: 377-8). Surje así el centro de un individualismo compatible con un pluralismo que abarca tanto un plano epistemológico como también uno ético:

(...) tolerate, respect and indulge those whom we see harmlessly interested and happy in their own ways (...) neither the whole truth, nor the whole of good, is revealed to any single observer, although each observer gains a partial superiority of insight from the peculiar position in which he stands.³³ (James 1992: 860)

33 “(...) tolerar, respetar y consentir a quienes vemos inofensivamente interesados y felices en sus propias maneras (...)

Haciendo una concesión al realismo moral, podemos insistir en que son necesarias las hipótesis morales para obtener resultados en forma de consecuencias concretas sobre la base de los más altos ideales humanos, conseguidos una vez que toda la humanidad constituya una emergente sociedad unificada, es decir, compartiendo necesidades y prescribiendo obligaciones, lo que es una cuestión empírica, pues la moralidad no puede reducirse al trabajo de rechazar las tradiciones sin ser también constructiva o normativa. Visto finalmente cómo la “voluntad de creer” impele a la acción moral posible, mientras que “la demanda moral” tiene un correlato en el sentimiento de realización social o individual, cabe determinar con mayor detenimiento qué postulados en particular, como manifestaciones de aquellos ideales humanos, son ofrecidas por el pragmatismo de James como dirigidas a resolver las grandes disputas morales del ser humano.

3.3 Postulados pragmáticos y posteridad

Visto en un sentido *retrospectivo*, el pragmatismo aspira a esclarecer proposiciones, creencias e ideas que incitan nuestras disputas recurriendo al alcance práctico de cada una de ellas, según el cual las diferencias particulares que comprendan se convertirán en nuestra concepción *total* de ellas. El criterio pragmático no busca, sin embargo, ser normativo puesto que no prescribe cuáles aserciones habremos de albergar. Sólo aquellos enunciados metafísicos que reclamen esclarecimiento de aprehensión requieren de la máxima pragmática, desenredando las ideas oscuras por las particularidades prácticas con las que los hombres son guiados en su conducta. Como metodéutica, el pragmatismo de Peirce pretende clarificar las secuelas concretas a las que nuestras ideas nos conllevan en condiciones generales, por lo mismo, no sería más que un método de reflexión que tendría como propósito el hacer claras las ideas que nos ocupan (Peirce 1978: 60). No sería otra sino la filosofía, en tanto disciplina teórica de la reflexión por excelencia, quien se encargue de establecer los cimientos del pragmatismo. En resumen, no podemos determinar cuáles proposiciones *debemos* asimilar, habiendo de limitarnos a esclarecerlas a través de la prueba pragmática para comprobar su significado.

En un sentido *prospectivo*, no obstante, el pragmatismo de James anhela a indicar cuáles son aquellas creencias cuyas diferencias prácticas *comprometerían* nuestra situación. Cuando

ni la completa verdad ni la completa bondad es revelada a un único observador, aunque cada uno gana una superioridad de visión desde la posición particular en la que se encuentra”

configuramos suposiciones sobre el mundo, buscamos una concepción de las cosas que nos ofrezca una satisfacción personal mientras no comprometa su razonabilidad según la forma de una expectativa racional. Siguiendo el objetivo general de “The Will to Believe”, James parece conducirnos a la discusión de ciertas hipótesis que, a diferencia de aquéllas otras que requieren verificación positiva o son posibles de dejar de lado, se postulan como tesis impostergables que permiten la apertura a nuevas experiencias demandando como única condición creer en ellas. Si bien no es sino la hipótesis religiosa la que defiende en el prólogo, hemos visto cómo la cobertura de la “voluntad de creer” alcanza los predicados éticos y los predicados de valor. En esta ocasión, resta extender su alcance hacia otras proposiciones de un mayor carácter “metafísico” como las de libertad y mundo para proponer así una lectura sobre la repercusión de su argumentación.

El determinismo es una de esas tesis que formamos para explicar el curso del universo cuyas partes están ya absolutamente establecidas en su totalidad y decretan cómo deben ser cada una de las otras que contiene. El indeterminismo apela, en cambio, a las *posibilidades*, las cuales son ilusorias para el primero y exceden a lo establecido permitiendo las oportunidades abiertas (*chances*) (James 1956: 150). ¿Cómo evaluar suposiciones acerca del mundo que constriñan aspectos de la libertad? Una u otra se ofrecen al individuo con considerandos afines, con lo que conllevan a contraposiciones que no permiten juicios decisivos.

Aparentemente, el conocimiento científico no puede esclarecer el dilema en la medida en que discurre entre hechos y comprobaciones empíricas. Sin embargo, advierte James, que los hechos factuales tampoco resolverían a favor del determinismo o del indeterminismo. Luego de un hecho determinado, cualquier universo en el cual se hubiera optado por una proposición como por otra, en términos observacionales aparentaría ser tan racional como el otro (1956: 156). Por tanto, la interrogante no es propiamente científica, sino filosófica.

Ya Peirce habría defendido la idea de que la interrogante sobre la libertad de la voluntad responde al sentimiento de remordimiento que implica la cuestión sobre si hubiera podido actuar de manera distinta, por lo que la solución apuntaría al ordenamiento de hechos, es decir, si hubiera deseado actuar de una manera distinta con el fin de no sentir remordimiento en el futuro, o si hubiera tenido otras consideraciones, como una tentación, cuyos efectos me hubieran propulsado a realizar alguna otra acción (1955: 32). Esto supone un arreglo de nuestros actuales hábitos de conducta para informar acciones no reincidentes. Más aún, es posible el ideal de una filosofía científica: no nos vemos en la obligación de prescindir del principio rector de la inferencia o el de la regularidad de la

naturaleza. Peirce aclara que el azar puede *coexistir* en un mundo regido por leyes, razón por la cual estaríamos ante una nueva disputa verbal:

74

(...) each die moves under the influence of precise mechanical laws (...). But it appears to me that it is not *these* laws which made the die turn up sixes; for these laws act just the same when other throws come up. The chance lies in the diversity of throws, and this diversity cannot be due to laws which are immutable.³⁴

(Peirce 1955: 333)

Es un error equiparar las probabilidades del mundo con las leyes mecánicas que rigen un fenómeno, pues pueden haber causas diversas, entre las cuales puede intervenir alguna imperada por una voluntad. Sin embargo, la cuestión metafísica no quedaría del todo resuelta a la vez que se ha reducido al concepto empírico de libre determinación, como objetaría Schopenhauer, en el que puedo *hacer* lo que *quiero*, eludiendo el asunto sobre si puedo *querer* lo que quiero³⁵. Si realmente la controversia no ha podido ser resuelta hasta la actualidad en su aspecto teórico, el pragmatismo intenta resolverla esclareciendo el alcance práctico de las proposiciones contemplando las diferencias prácticas que comportaría *postular* un mundo con probabilidades frente a uno determinista (James 1956: 159).

Para James, un mundo determinista y uno indeterminista son maneras de configurar el mundo acorde a nuestros ideales, sin embargo, las diferencias prácticas que comprendan son indicativas de dos maneras distintas de situarnos en el mundo. Para los deterministas, tanto los crímenes como el mal, así como los *prisioneros* del optimismo, estuvieron fijados por necesidad desde la eternidad (1956: 159). La existencia del sentimiento de remordimiento (*regret*) es un hecho revelador de nuestra aspiración a contribuir a que las cosas sean distintas a como son, lo que es otro posible origen de la preocupación moral (*moral concern*), pero por lo mismo, el determinista se verá obligado a prescindir de él, dado que cambiar las cosas es imposible pues no puede admitir que en su lugar halla algo distinto de lo establecido. El remordimiento lo seguirá como una condena, por lo que la única manera de escapar de esta mortificación es de la manera *práctica*.

Ahora bien, el determinista no puede sino retorcerse ante la interrogante sobre si puede haber un mejor universo con algo distinto o que se oponga al mal. Aun cuando conciba que las cosas *deban*

34 “Cada dado se mueve bajo influencia de leyes mecánicas precisas (...). Pero no me parece que sean *estas* leyes las que hacen un tiro resultante en seis, porque estas leyes actuarán de la misma manera para cualquier otro tiro resultante. La oportunidad (*chance*) reside en la diversidad de lanzamientos, y esta diversidad no puede ser debido a leyes inmutables”

35 *Cfr.* Schopenhauer, Arthur (2000). *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza, p.49

ser distintas, sabrá que no es posible que lo sean. La cuestión del valor de continuar viviendo surge así como un choque entre temperamentos; los optimistas no podrán concebir que algo *realmente* malvado exista, mientras que los pesimistas contestarán que, una vez ponderado el sufrimiento, no estamos sino en el peor de los mundos posibles. Para James, la creencia en el determinismo se sitúa en esta última ubicación al lado del pesimismo. Surge entonces la pregunta: ¿vale la pena vivir? Incluso la suspensión del juicio será interpretado en términos prácticos como un “anestésico” desinteresado (1956: 43) descubierto inoperante para la acción posible, no estando por su parte distanciado del pesimista temeroso de la experiencia y la afirmación del poder y la vida con sus sufrimientos. En efecto, nuestras sensaciones o percepciones no siempre están bajo nuestro control, pero si determinamos a cuáles prestamos mayor atención. Podemos descifrar los mismos hechos de forma distinta: el optimista verá que el universo exclama victoria, mientras que el pesimista: derrota.

Las proposiciones éticas establecen la medida del valor que atribuimos a los hechos, por lo que nuestras aserciones del valor de las cosas dependen de la demanda racional respecto de un mundo moral. Una mirada carente de sentido o desesperanzada de la vida no responde a nuestras demandas, por lo que nuestro escape del pesimismo será únicamente por la vía de la *creencia*. Ciertamente el pragmatismo no permite resolver por su cuenta los argumentos deterministas e indeterministas, pero propone diluirlos postulando una lectura del mundo en el cual lo que sucede es subsidiario de lo que pensamos, sentimos o creemos de él (1956: 165). Los hombres infelices seguirán pensando que la salvación del mundo es imposible, mientras que los optimistas pensarán que es inevitable. Hemos visto inicialmente cómo el pragmatismo ofrece un punto intermedio desde el cual la salvación no es ni inevitable ni imposible, sino admisible gracias al *meliorismo*³⁶ (1988: 612). En su aspecto religioso se librerá del absoluto dogmatismo de los temperamentos blandos tendiendo al pluralismo de los temperamentos resistentes, pese a que muchos difícilmente lo llamarían siquiera religioso. Sin embargo, cederá esta tercera vía como postulado racional de un mundo en libertad y que permita la libertad y la moralidad en el mundo.

Un mundo que afirme que *puede* ser salvado detenta importantes ventajas: explicaría la presencia del mal en el mundo, por nuestra incapacidad de alterar el curso de las cosas; y exigiría la participación consciente y activa de los individuos para su perfeccionamiento (Pérez de Tudela

36 Como revisamos, tal doctrina es presenta especialmente en la última conferencia de *Pragmatism* (“VIII. Pragmatism and Religion”), ahora defendida como una intersección entre el pesimismo y el optimismo. Resulta de la probabilidad de la salvación, no por ser prometida ni inalcanzable, sino viable si actuamos en su favor contribuyendo con su posibilidad.

1990: 132). Tal teísmo pragmático supone que de existir algún Dios, deberá ser *finito, limitado y garante* para dar pie a la apertura radical del hombre al mundo. Naturalmente, James era consciente de que carecemos de evidencia conclusiva sobre la existencia de alguna consciencia divina, o más importante, ignoramos cuál sería su jerarquía de demandas (Suckiel 2002: 62), por lo que no nos queda sino recoger la sustancia de las expresiones religiosas de manera plural cuando no ecuménica.

Ahora bien, el optimismo y el pesimismo son en realidad descripciones precisas del mundo, por lo tanto, suponen una conducta y una expectativa específicas que debemos preparar. El único motivo pragmático para postular un mundo abierto de posibilidades es la *esperanza* en que el futuro puede ser mejor que el pasado. El pragmatismo no puede sino tratar al pluralismo o al meliorismo, así como a cualquier proposición ética como hipótesis legítima. Finalmente, el sentimiento de sobreponerse al mal y las desgracias hará que enfrentemos la vida con honor y valentía:

This life is worth living, we can say, since it is what we make it, from the moral point of view; and we are determined to make it from the point of view, so far as we have anything to do with it, a success.³⁷
(James 1956: 61)

Como arguye Hookway, esta peculiaridad del pragmatismo en James permite concebir nociones cognitivas o intelectualmente vacías como la libertad en clave moral, pues el creyente en el libre albedrío puede mantener un optimismo en el mundo y sobrellevarlo de la mejor manera; quien postule la libertad actuará de manera distinta a quien no lo haga (Hookway 2005: 160). Si bien Peirce subrayaría la importancia de la científicidad de toda hipótesis, con lo que cualquier concepto fuera del método de investigación correspondiente a alguna ciencia en particular carece de sentido, no negaría el espacio que ocupa la *esperanza* en la libertad sin la cual no sería posible ninguna modificación racional de la conducta que no sea ilusoria. Sería finalmente inútil aspirar a la contención y reflexión que exige una empresa científica así como las medidas y reacciones a preparar si no somos libres para hacerlo. Ahora que podemos indicar hipotéticamente que toda novedad y libertad en el mundo no son *imposibles* como para censurarlas como creencias legítimas, queda aclarar la diferencia entre postular un mundo *inconcluso* frente a uno conclusivo. En estas condiciones, como explica Dewey, el mundo será diferente a como habría sido si el pensamiento y la acción no hubieran intervenido. La doctrina del valor de las consecuencias, como ya se ha explicado, nos obliga ante todo a tomar consideraciones sobre el futuro, lo que implica que tenemos

³⁷ “Esta vida vale la pena vivirla, podemos decir, ya que es lo que lo hacemos desde el punto de vista moral, y estamos decididos a hacerla desde este punto de vista, en la medida en que tengamos algo que ver con ella, un éxito”

aserciones psicológicas sobre un destino no preestablecido o *plástico* (Dewey 2000: 72).

Si concebimos un mundo en el que ninguna diferencia práctica puede ser introducida ya en el curso de la experiencia, tanto una tesis materialista³⁸ del mundo frente a una tesis religiosa habrán mostrado sus consecuencias. Disputar sobre si la causa del universo es un Dios o las leyes de la Física, si no hay mayor detalle futuro sobre las experiencias o conductas cuyos alcances prácticos puedan deducirse, se muestra trivial. Si la filosofía es retrospectiva, será indiferente ante cualquiera de las dos hipótesis si han comprobado la misma respuesta satisfactoria en este experimento mental. Pero si nos preguntamos en un sentido prospectivo cómo sería el mundo si ofreciera alguna *promesa*, tendríamos que asegurar que ambas hipótesis conducen a dos vertientes diferentes sobre el mismo. Advierte James que contra el materialismo no hay objeción positiva posible, la hipótesis religiosa se muestra inferior. Pero en su aspecto prospectivo, el materialismo conlleva al desencanto del mundo, mientras la segunda, mantiene una superioridad práctica en forma de ideales y esperanzas (James 1956: 531).

Comprendemos en un segundo momento que no importa si creíamos en la libertad mientras asumamos que el mundo está concluido, pues nuestra libertad sólo significará libertad para *empeorarlo*; por el contrario, la única demanda racional posible supone concebirlo también incompleto (James 1988: 539). Para el pragmatismo, el mundo está aún *cimentándose* (James 1988: 599) con nuestras aserciones prácticas de la verdad y el valor, nuestras creencias, ideales, iniciativas y conjeturas, a diferencia del universo racionalista en el que la realidad está ya constituida (*ready-made*) como una estructura formal a descifrar por medio del análisis.

Inmediatamente la teoría pragmatista del valor se concentra en la pragmática de la creencia: “actúa de la mejor manera para que el mundo sea perfeccionado” bien puede ser una máxima, pero no un hecho. James es lo suficientemente claro para afirmar que nos encontramos ante un silogismo *hipotético* del cual ninguna conclusión puede deducirse excepto aquella que podamos proporcionar con otra premisa. Es decir, aquella que ayudemos a constituir con nuestra fe precursora en la verdad de su conclusión (1988: 1097). No será otro sino el largo curso de la historia y la experiencia que mostrará cuales fueron las creencias más desatinadas (*foolish*), por lo que James no niega que será la realidad quien imponga finalmente su veredicto. Pero no menos cierto es reconocer que sin

38 Supone James que tanto la tesis materialista como la religiosa han probado ser igualmente satisfactorias para explicar el contenido del mundo, por lo que la comparación presentada aquí es adecuada. Mantengo, por otra parte, la oposición que hace entre una hipótesis materialista frente a otra religiosa o teísta como si fuesen necesaria y mutuamente excluyentes.

ninguna creencia, el mundo al que aspiramos nunca hubiera llegado a ser perfeccionado, si hubiera podido serlo en un primer momento gracias a nuestras deliberaciones e intenciones en él (1988: 1101).

En efecto, si las soluciones del mundo se encontrasen cerradas, toda acción resultará imposible o inútil quedando la contemplación, lo que es, sin embargo, ya una actitud desinteresada. Finalmente, aquél quien esté dispuesto a vivir en un esquema de posibilidades no certeras en las que confía, estará igual de dispuesto a pagar con su propia persona, si es necesario, por la realización de estos ideales que postula (1988: 618). No es de extrañar cómo Apel considera exactamente a tres filosofías de los siglos XIX y XX que median entre teoría y práctica: el pragmatismo, el marxismo y el existencialismo (1995: 1). También este último comparte con el pragmatismo que toda acción como toda creencia crea una imagen de lo que consideramos que el hombre debe *hacer* en nuestra situación, afirmando el valor de lo que elegimos y comprometiendo a todos en nuestra decisión³⁹. La “voluntad de creer” no es sólo una defensa legítima de la creencia, sino también una admonición a la elección entre hipótesis donde no es posible dejar de elegir. El pragmatista había defendido la idea de que en muchos casos no creer es actuar como si la creencia contraria fuese cierta. No sólo están las consecuencias de mi acción, sino la necesidad de elegir en una pluralidad de posibilidades de acción, pues tengo que saber que si no elijo, también elijo⁴⁰.

Nuestras creencias se descubren amparadas frente al desencanto de un mundo sin esperanzas, por lo que tendemos a recurrir a tales ideales para sobrellevarlo. Sin embargo, como indica Russell, el pragmatismo no se aproxima a la conclusión de que algún Dios existe, sólo afirma las consecuencias de la creencia en su existencia sobre nuestra vida en el mundo (1986: 180). Pero sólo las creencias vivas cubiertas como trascendentes, forzadas e ineludibles estarán a nuestra disposición. Por lo mismo, no se trata de una actitud ingenua dado que no es una cuestión puramente empírica a pesar de descansar sobre una metafísica de la experiencia⁴¹, sino de una solución original a los viejos tópicos de la ontología (libertad, mundo, realidad) que aspira resolver algunos problemas de la ética. El grueso de las hipótesis científicas seguirán su curso regular, pero las hipótesis que generamos respecto del futuro demandan una primera apertura, en este caso, asumirlas. De esta forma, puesto que la creencia es hipotética e involucra una acción a la que

39 Cfr. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Orbis, p. 63

40 Cfr. Sartre, Jean-Paul, *op. cit.* p. 88

41 Resulta necesario, ante la falta de sistematicidad del programa pragmatista, un aporte como el ofrecido por Sidney Hook en *The Metaphysics of Pragmatism* (1927) a ser discutido a la par de los póstumos *Essays on Radical Empiricism* (1912) de James donde rehuye de la actitud fenomenista pero sin abandonar el compromiso por la experiencia real.

conduce, se esclarece el problema de cómo verificar la conducta del jainista o el mahometano, pues no se trata de evaluar la rigidez del sometimiento a una doctrina, sino la apertura de este tipo de experiencias para sus vidas. El individualismo que defiende James permite que sea el sujeto mismo quien interprete el modo como una creencia ofrece un sentido o un valor, aunque sin descartar la convergencia de todos los ideales en el rumbo de un tiempo humano compartido. Finalmente, no por nada cambiar la actitud propia debe entenderse como comprometerse con el mundo de forma distinta (Suckiel 2002: 29).

Estos postulados racionales, según lo descrito por “The Sentiment of Rationality”, son realidades hipotéticas pero por lo mismo, *realidades posibles*. No obstante, en la medida en que toda hipótesis descansa sobre una disposición a admitirlas, no nos encontraremos sino en el ámbito de la subjetividad humana. La voluntariedad de creer afirma que el hombre debe sobrellevar tanto la decepción como la esperanza motivada por las consecuencias de una creencia por sí mismo, encontrando exclusivamente en él toda la *expresión* con el que asume la vivacidad de una hipótesis. Pero De Beauvoir aclara que, así como el conservador declara imposible la reforma porque de ese modo contribuye a que lo sea⁴², esa lucha de temperamentos no sólo se libra a nivel de las descripciones del mundo: se despliega a lo largo del mundo de los hombres y de su historia.

Supo James hasta qué punto la humanidad dependía de sí misma, “...todo lo que conocemos y somos es por medio de los hombres. No hay otra revelación sino a través de los hombres” (Barzun 1986: 98). Como insiste la existencialista francesa, se debe asumir el riesgo y fundar con certidumbre su presente, pues el fracaso no puede admitirse sin implicar a la acción misma⁴³. Si deseamos esperar, lo hacemos con el mismo riesgo de creer. En cualquier caso, afirma James, actuamos *colocando* nuestro porvenir en nuestras propias manos. El pragmatismo nos insta así a considerar cómo hemos de concebir una posteridad que nos impele a actuar de una u otra manera, con lo que no veo mejor manera de cerrar esta cuestión que recurriendo a Richard Rorty, quien expresa en inmejorables palabras el espíritu del pragmatismo norteamericano proclamando que “...[s]ólo después de haber renunciado a la *esperanza* de alcanzar el conocimiento de lo *eterno*, los filósofos comenzaron a proyectar imágenes del *futuro*”⁴⁴.

42 Cfr. De Beauvoir, Simone (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Argentina: Edhasa, p. 72

43 Cfr. De Beauvoir, Simone (1972). *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: La Pléyade, p. 92

44 Cfr. Rorty, Richard (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, p. 15. *Las cursivas son mías*.

CONCLUSIONES

1. La competencia de una creencia debe medirse en función de la diferencia práctica que ocasiona requiriendo como condición previa, asumir su factibilidad. Es el alcance de las teorías pragmatistas de la creencia el que permite alinear creencia con acción, no solo propulsando un determinado acto como medio de comprobación de la creencia sino con respecto a las diferencias que originaría en el mundo, siendo la única disposición el creer y actuar conforme a ellos como medio de experimentación de una diferencia real de resultar aquéllos operantes.
2. El pragmatismo propone una metodéutica para el esclarecimiento conceptual del significado. El reconocimiento de los efectos demanda la postulación de una expectativa mediante un proceso de inferencia de hipótesis (o abducción) donde el indicio de verdad de una proposición sea su consecuencia prevista. La teoría del esclarecimiento permite explicar cómo los efectos concebibles y las relaciones que involucra son el significado total del objeto de nuestra concepción. Lo que recibimos de este registro de la realidad lo hacemos en forma de predicados sobre el mundo bajo la forma de “creencias”, es decir, predicados con respecto al mundo que conllevan a diversas reacciones en él.
3. El único efecto de las cosas reales es causar creencias en la medida en que las sensaciones recibidas del mundo externo son procesadas en forma de proposiciones que configuran los predicados del pensamiento. El objetivo de una investigación es apaciguar todo tipo de dudas, estableciendo creencias firmes en su lugar. Una creencia es un predicado certero sobre el mundo que especifica nuestra disposición a actuar en determinadas ocasiones, como una guía general que dirige tanto al pensamiento como a la acción. Por consiguiente, una creencia es un hábito de conducta que nos orienta en la experiencia, pues propulsa una

acción que una duda no puede producir, salvo sea, naturalmente, la de estimular una investigación pertinente hasta establecer creencias.

4. En ocasiones, una creencia puede ser necesaria como condición previa a un hecho. La falta de convicción en un resultado impide que la acción requerida se realice, por lo que rehuir a afirmar una creencia, a pesar de no contar con un real contrapeso a la posibilidad de que la proposición contraria es la verdadera, se interpreta como continuar actuando como si la actual fuese de antemano falsa. Luego, es desacertado considerar siempre erróneo asumir una creencia por ausencia de algún tipo de justificación, pues en ciertos casos el resultado procede de una convicción cuyo rendimiento será las consecuencias experimentadas no contando sino con una “voluntad de creer” para ellas.
5. La cobertura de una “voluntad de creer” se extiende hacia la postulación de la existencia de predicados éticos y predicados de valor, lo que conllevaría a generar expectativas de distinta índole al caso de postular su irrealidad. Por lo mismo, son necesarias las hipótesis que hagamos al respecto, puesto que no hacerlas impediría conducirnos a la comprobación de las posibles diferencias prácticas que hubieran generado.
6. De ahí que, en su sentido prospectivo, el pragmatismo aprueba albergar creencias que en tanto predicados de valor conduzcan a consecuencias más estimadas entre otras. Más que una teoría de la verdad, ofrece una “teoría de la creencia” que busca ajustarse con una realidad sin prescindir de nuestras valoraciones, intenciones, propensiones, deseos, decisiones, etc., contenidas en cada una de nuestras convicciones. Sin ninguna creencia de este tipo, el resultado que aspirábamos no se cumpliría aun si hubiera podido ejecutarse gracias a nuestras acciones dirigidas por aquellas creencias. Es pues posible acoplar una “teoría de la creencia” dentro de una “teoría de la acción” de acuerdo a la filosofía pragmatista en razón de las hipótesis que permiten generar reacciones distintas con respecto a la apreciación por una mejor posteridad o una experiencia diferente al caso de no haber admitido creencia alguna.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto** (1995) *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*. USA: Humanities Press International.
- Barzun, Jacques** (1986) *Un paseo con William James*. México: FCE.
- Carlson, Thomas** (2005) “James and the Kantian Tradition” En: PUTNAM, Ruth Anna (ed.) *The Cambridge companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, W. K.** (1999). *The Ethics of Belief and other essays*. USA: Prometheus Books.
- Clifford, W. K. y James, W.** (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Tecnos: Madrid.
- Dewey, John** (1952) *La búsqueda de la certeza : un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México D.F.: FCE.
- (2000). *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*. Madrid: Nueva Biblioteca.
- Faerna, Miguel Ángel** (2000). “Consecuencias de la creencia: a propósito de la 'Voluntad de creer'” En: MARTÍN, Félix, y SALAS de, Jaime (ed.). *Aproximaciones a la obra de William James : la formulación del pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Goodman, Russell** (2009). “William James” En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [En línea] <http://plato.stanford.edu/entries/james/>
- Hollinger, A. David** (2005). “James, Clifford, and the scientific conscience” En: PUTNAM, Ruth Anna (ed.). *The Cambridge companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hookway, Christopher.** (2005) “Logical principles and philosophical attitudes: Peirce's response to James's pragmatism” En: PUTNAM, Ruth Anna (ed.). *The Cambridge companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, William.** (1989). *Principios de Psicología*. México: FCE.
- (1956) *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*. New York: Dover (“Great Men and their Environment”; “Is Life Worth Living?”; “Reflex Action and Theism”; “The Dilemma of Determinism”; “The Importance of Individuals”; “The Moral Philosopher and the Moral Life”; “The Sentiment of Rationality”)
- (1992) *Writings 1878-1899* New York: Library of America (“On a certain blindness in human beings”; “Philosophical conceptions and practical results”; “The Psychology of Belief”)

- (1988) *Writings 1902-1910* New York: Library of America (*The Varieties of religious Experience; Pragmatism; The Meaning of Truth*)
- Levin, Janet** (2009) "Functionalism" En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En línea]: <http://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>
- Peirce, Charles Sanders** (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1955) *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover ("Abduction and Induction"; "Critical common-sensism"; "How to make our ideas clear"; "Pragmatism in Retrospect: A last formulation"; "Some consequences of four incapacities"; "The Criterion of Validity in Reasoning"; "The Essentials of Pragmatism"; "The Fixation of Belief"; "The General Theory of Probable Inference"; "The Scientific Attitude and Fallibilism"; "What is a Leading Principle?")
- (Agosto de 2011) The Commens Dictionary of Peirce's Terms [en línea]: <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>
- Pérez de Tudela, Jorge.** (1990) *El pragmatismo americano : acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid: Cincel.
- Perry, Ralph Barton** (1973) *El pensamiento y la personalidad de William James*. Buenos Aires: Paidós.
- Putnam, Hilary** (1999) *El pragmatismo : un debate abierto*. Barcelona: Gedisa.
- (2005) "James's theory of truth" En: PUTNAM, Ruth Anna (ed.). *The Cambridge companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997) *La herencia del pragmatismo*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard** (1997) *¿Esperanza o conocimiento? : una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.
- Ruano, Yolanda** (2005) "Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo 'desencantado'" En: MARTÍN, Félix, y SALAS de, Jaime (ed.). *Aproximaciones a la obra de William James : la formulación del pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Russell, Bertrand** (1986) "La concepción de la verdad de W. James" En: *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza.
- (1972) "XXIX. William James" ; "XXX. John Dewey" En: *A History of Western Philosophy*. USA: Touchstone.
- Suckiel, Ellen Kappy** (2002) *The pragmatic philosophy of William James*. USA: University of Notre Dame.

Índice general

Introducción	1
Capítulo 1. Pragmatismo y suficiencia práctica.....	7
1.1. Pragmatismo y antiguas formas de pensar	8
1.2 <i>Metodéutica</i> y esclarecimiento de aprehensión	15
1.3 Abducción y la lógica de la investigación.....	24
Capítulo 2. Teorías pragmatistas de la creencia.....	36
2.1 Teoría conductual de la creencia	37
2.2 Teoría funcional de la creencia	42
2.3 Genética de la creencia	53
Capítulo 3. Pragmatismo y posteridad práctica	57
3.1 Meliorismo y pragmatismo	58
3.2 Creencia práctica y enunciados de valor.....	62
3.3 Postulados pragmáticos y posteridad	68
Conclusiones	76
Bibliografía	
Índice general	

7. admitido creencia alguna. admitido creencia