
¿QUÉ ENTIENDE EL PRAGMATISMO POR “OBJETIVO”? UNA LECTURA HISTORICISTA DE LA CONCEPCIÓN DE LA VERDAD DE PEIRCE

Ángel Manuel Faerna

Universidad de Castilla–La Mancha

(España)

angel.faerna@uclm.es

Resumen: En su ensayo “Pragmatism, Objectivity, and Truth” (Bernstein 2008), Richard Bernstein presenta algunos desarrollos contemporáneos en torno a las nociones de verdad y objetividad —muy especialmente, las aportaciones de Albrecht Wellmer y Robert Brandom— como intentos de conservar el legado del pragmatismo articulando esas dos nociones en términos falibilistas, anti-escépticos, anti-representacionistas, y vinculados intrínsecamente a “comunidades racionales” más bien que a un sujeto privilegiado de conocimiento (el “yo” cartesiano). Al mismo tiempo, esos desarrollos buscarían sortear las dos grandes objeciones que tradicionalmente ha tenido que enfrentar la definición peirceana de la verdad: 1) el supuesto de que debe haber una convergencia hacia el consenso final de la comunidad de investigadores, supuesto en sí mismo injustificado o puramente desiderativo; y 2) la idea de que podemos proyectar hacia el futuro las normas y estándares de aceptabilidad que consideramos válidos en un momento cualquiera de la investigación, idea incompatible con el carácter históricamente determinado de nuestras prácticas de justificación. Aquí argumentaré que existe un modo alternativo desde el pragmatismo para abordar el problema de la objetividad que no requiere las sofisticadas estrategias meta-lingüísticas que utilizan los autores analizados por Bernstein. Sostendré que una lectura de la propuesta de Peirce como la realizada por John Dewey, que huye conscientemente de las interpretaciones filo-kantianas de dicha propuesta, proporciona una explicación más simple, y a la vez más radical, de la verdadera aportación del pragmatismo al debate en torno a la objetividad del conocimiento y de cómo hacerla compatible con el carácter histórico y socialmente mediado de nuestras prácticas de investigación.

Palabras clave: Dewey, Historicismo, Objetividad, Peirce, Pragmatismo, Verdad

Abstract: In his essay “Pragmatism, Objectivity, and Truth” (Bernstein 2008), Richard Bernstein comments approvingly on Albrecht Wellmer’s and Robert Brandom’s recent developments of the notions of truth and objectivity. Such developments aim at preserving the fallibilist, anti-sceptic, anti-representationalist, and community-oriented aspects of pragmatist views on these subjects, while at the same time they seek to evade two weaknesses traditionally attributed to Peirce’s

¹ Recojo aquí ideas ya expuestas más por extenso en Faerna 2015; el comentario de Richard Bernstein a estas ideas puede leerse en el mismo lugar. Mi participación en el Simposio del XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA/Universidad Nacional del Litoral), de la que procede este texto, fue financiada por los proyectos de investigación “La reconstrucción de la experiencia: el pragmatismo y la crítica contemporánea del conocimiento” (FFI2012-38009-C02-02) y “Lógicas de la experiencia: la herencia contemporánea del pragmatismo” (PEII-2014-015-P). La versión aquí publicada se inscribe en el proyecto “Ciencia, cultura y valores II” (FFI2017-84781-P), financiado por la Agencia Española de Investigación y el Fondo de Desarrollo Regional de la Unión Europea.

definition of truth: 1) the assumption that there must be a convergence toward a final consensus among inquirers, and 2) the idea that we can project into the future our present norms and standards of justification. I contend in this paper that there is an alternative way for pragmatists to tackle the problem of objectivity which does not require such sophisticated metalinguistic strategies as the abovementioned authors adopt. I argue that a development of Peirce's view of the type provided by John Dewey in his *Logic*—a development that departs from Kantian-like interpretations of Peirce—accounts for truth and objectivity in a more simple and radical way. Dewey's account shows that the alleged weaknesses are in fact a misrepresentation of what Peirce was trying to state concerning the evolution of inquiry and the pursuit of truth as a historically developed social practice.

Keywords: Dewey, Historicism, Objectivity, Peirce, Pragmatism, Truth

I

Ya desde sus inicios, el pragmatismo pareció levantar sospechas sobre la compatibilidad de sus tesis con la idea de “objetividad”. Dado que en el momento de su irrupción, a principios del siglo XX, el debate filosófico dominante era el que enfrentaba a idealistas con realistas, las sospechas consistieron en pensar que los pragmatistas no diferenciaban entre la existencia de los objetos y nuestra experiencia de ellos.² Desde entonces la discusión ha ido decantándose en un sentido más nítidamente epistemológico, atento sobre todo al análisis de nociones como la de verdad o la de justificación, de manera que la oposición realismo/idealismo ha dejado paso a la oposición objetivismo/relativismo como eje del debate. Si los representantes del pragmatismo clásico se esforzaron por mostrar que sus ideas no cuestionaban la existencia de una realidad independiente, sus herederos se esfuerzan hoy por convencer a los críticos de que no se han entregado a un relativismo que deje completamente sin efecto el concepto de objetividad.

Aunque hoy en día las posiciones son muy diversas, como prueban las discusiones que los propios pragmatistas mantienen entre sí a propósito de este tema, creo que todavía puede hablarse de una aproximación común del pragmatismo al problema de la objetividad, aproximación que constituye además uno de sus rasgos más característicos, aunque admita desarrollos y matices tan variados como los que se manifiestan en esas discusiones internas pero secundarias. Para ir a lo principal, me parece que la pregunta no debería ser si el pragmatismo acepta o rechaza la idea de objetividad, sino *cómo se concibe la objetividad en términos pragmáticos*. A fin de cuentas, el pragmatismo nació como un método para clarificar conceptos, no para acuñar otros nuevos. Sólo después de contestada esa pregunta, uno podrá considerar si *ese* concepto clarificado de objetividad le parece o no suficiente. Dicho de otro modo: ser pragmatista no consiste en negarse a emplear términos como “objetividad” o “verdad” —aunque, por diferentes razones, algunos pragmatistas prefieran no usarlos—, sino en explicar de cierta manera qué queremos decir en términos prácticos cuando los usamos. Eso sí, la explicación quiere mostrar que, en un sentido importante, la oposición objetivismo/relativismo está mal planteada. En vista de eso, algunos pragmatistas proponen que dejemos de operar con ella, mientras que otros, menos provocativos o más moderados, confían en que podamos seguir usándola una vez despejada la confusión que envuelve. La prueba de que esta disyuntiva ya no es esencial es que

² A este respecto, véase el Prefacio de William James (pp. 172-176) a James 1978.

algunos autores, como el propio Bernstein, se han movido entre una y otra estrategia sin mayores contradicciones.

Para empezar, la oposición objetivismo/relativismo está mal planteada porque parece evidente que hay cosas que son a la vez objetivas y relativas. La longitud o el peso son propiedades objetivas de los cuerpos, pero sólo pueden describirse relativamente a una unidad de medida; izquierda y derecha son términos relativos, pero describen la relación espacial objetiva que existe entre dos cosas. En un sentido apenas controvertible, podría decirse que *todo* nuestro conocimiento es relativo (a un lenguaje, a una red de conceptos, a un contexto temporal, a unas facultades sensoriales o de raciocinio, etc.). Esto es lo que Bernstein llama el “relativismo bueno”. A él se opone el “relativismo malo”, ese que afirma que “no existe realmente una verdad (excepto lo que es verdad para mí o para mi grupo), no hay hechos objetivos ni pretensiones universales de validez” (Bernstein 2010, p. 109).

Una idea característica del pragmatismo es que la única razón por la que se podría pensar que el relativismo del primer tipo conduce inexorablemente a un relativismo del segundo tipo es creer que la meta del conocimiento consiste en proporcionarnos representaciones de las cosas. De hecho, si uno piensa que las creencias verdaderas son aquellas que representan el mundo tal como es en y por sí mismo, entonces no tiene más remedio que decir que ninguna descripción que sea relativa puede ser a la vez objetiva; y dado que la relatividad de nuestras descripciones a nuestro lenguaje, conceptos, facultades, etc., resulta muy difícil de negar, esta posición parece abocada sin remedio al escepticismo.

Por eso, para el pragmatista la verdadera oposición no es entre objetivismo y relativismo, sino entre concepciones representacionistas y no-representacionistas del conocimiento (cada una de las cuales tendrá su propia noción de objetividad, aunque difícilmente hallarán un terreno común desde el que discutir). La opción del pragmatismo por el no-representacionismo tiene, pues, una motivación clara: rechazar una imagen del conocimiento que nos obligaría a abrazar conclusiones escépticas. Pero esa opción lleva aparejada la necesidad de caracterizar la objetividad en términos igualmente no-representacionistas, esto es, en términos que no invoquen la “correspondencia de nuestras representaciones con lo real” como definición de la creencia objetiva. Como sustituto de esta caracterización en último término escéptica, el pragmatismo propuso (y propone) redefinir la objetividad como *el producto de nuestras prácticas sociales de justificación*.

El problema que plantea esta caracterización, un problema del que tanto los críticos del pragmatismo como sus propios defensores han sido plenamente conscientes, es que, en su compromiso anti-escéptico, parece ir tan lejos como para afirmar que todas las creencias que consigamos validar en nuestras prácticas sociales de justificación son objetivas. Esto no representaría una dificultad si nuestras prácticas de justificación fueran —o pudieran llegar a ser— infalibles, pero, en lo que respecta al conocimiento, el pragmatismo pretende combinar su anti-escepticismo con otro principio igualmente fundamental: el falibilismo. El principio falibilista sostiene que ninguna creencia, por bien justificada que esté en un momento cualquiera, queda libre de ser desmentida por la evidencia y el razonamiento futuros. En otras palabras, para el pragmatista la justificación es un concepto contextualmente dependiente, lo que equivale a decir que es un concepto relativo. Pero si es así, entonces identificar la justificación de una creencia con su verdad (ya que no parece que una creencia objetiva pueda no ser verdadera) haría de la verdad un concepto igualmente relativo, que es justamente lo que sostiene el “relativismo malo”. De este modo, en su esfuerzo por conjurar el escepticismo los pragmatistas habrían terminado por anular toda idea de objetividad al elevar a la categoría de verdadera cualquier creencia que haya podido ser aceptada con alguna justificación por alguien en algún momento.

Se han construido diversos argumentos para elucidar cómo es posible mantener el vínculo interno entre verdad y justificación (propio del no-representacionismo) preservando al mismo tiempo su separación conceptual (para seguir reivindicando una objetividad dentro de los límites del falibilismo). Dichos argumentos, en la línea del neopragmatismo, ponen en juego sofisticadas estrategias metalingüísticas en las que a menudo es difícil reconocer el espíritu del pragmatismo original. Sin entrar a valorar su interés intrínseco, parecería que su mera existencia obliga a conceder que la dificultad señalada es real; quiero decir, que sin el recurso a argumentos de ese tipo las tesis epistemológicas centrales del pragmatismo (anti-escepticismo, anti-representacionismo, falibilismo) no logran proporcionarnos una perspectiva coherente sobre la objetividad del conocimiento. Creo, sin embargo, que esto no es así, y que las ideas al respecto de Peirce o de Dewey no sólo ofrecían esa perspectiva sino que lo hacían de un modo a la vez más inteligible y más radical, y también más revelador de la capacidad del pragmatismo para renovar el discurso epistemológico. Eso es lo que intentaré bosquejar en lo que sigue.

II

Fue precisamente Dewey quien acuñó el concepto de asertabilidad garantizada, que luego inspiraría a otros muchos autores, como equivalente pragmático de la noción de creencia verdadera. Para él, decir de una creencia que es verdadera valía lo mismo que decir que su aserción está garantizada (donde la garantía, obviamente, procede de una investigación adecuadamente conducida y completada). Parecería entonces que los críticos tienen razón al denunciar que el pragmatismo equipara sin más la verdad (la creencia verdadera o conocimiento) con la justificación (la creencia que nuestros métodos de investigación garantizan aquí y ahora), abocándose a la variante mala del relativismo.

Ahora bien, esta denuncia ilustra a la perfección lo que Dewey llamaba la manipulación “dialéctica” de conceptos tomados al margen del contexto real del que surgen y en el que funcionan. La diferencia entre creer y conocer —o sea, la diferencia entre tener una creencia y tener una creencia *verdadera*— no es algo de lo que podamos hablar en abstracto, es decir, independientemente de lo que entendamos que es “tener una creencia”. Obviamente, si por tener una creencia entendemos tener una representación en la mente o en el lenguaje de algo que es exterior a la mente o al lenguaje, entonces no hay razón para pensar que las creencias garantizadas sean, sólo por eso, creencias que representan correctamente ese algo externo. Pero el pragmatista, naturalmente, no describe el tener una creencia en tales términos. Dewey, en concreto, lo describía como el “estado objetivo de cosas” (que no *consiste en* estados mentales ni en significados, aunque obviamente los incluye) que se establece una vez que la investigación “desemboca en la institución de condiciones que eliminan la necesidad de dudar” (Dewey 1991, p. 15), descripción tomada directamente de Peirce. Por tanto, tendremos que preguntarnos qué sería tener una creencia *verdadera* en estos nuevos términos antes de decidir si estamos ante una tesis relativista en el mal sentido.

Si nos animamos a salir de la dialéctica de conceptos y traemos el problema al contexto de las investigaciones reales y sus resultados, la diferencia que debería preocuparnos en relación con este asunto no es entre creencia y conocimiento o entre justificación y verdad como conceptos abstractos, sino simplemente la que hay entre lo que de hecho creemos y lo que *deberíamos* creer, pues eso que como investigadores consideramos *digno de ser creído* como fruto de nuestros esfuerzos indagatorios es a lo que llamamos por otro nombre “lo verdadero” (siguiendo en este caso a James). Y desde luego, un

análisis que no distinguiera entre los resultados de hecho obtenidos en un momento cualquiera de la investigación y “la verdad” —es decir, un análisis que no admitiera que podamos llegar a conclusiones falsas en nuestras investigaciones— sería imposible de sostener. Ahora bien, si las creencias —verdaderas o falsas— son estados de cosas objetivos consolidados por la investigación, entonces el hecho de que una investigación pueda desembocar en una creencia *falsa* sólo puede significar que ese estado de cosas se ve transformado en el curso de una investigación ulterior que establece un estado de cosas distinto e incompatible en todo o en parte con el anterior. Dicho más claramente: la diferencia entre creer y conocer, cuando tomamos esos términos como designaciones de lo que nuestras investigaciones producen (que es su único sentido palpable), no hace más que expresar esa experiencia tan común y corriente de comprobar cómo una solución que antes había funcionado deja de hacerlo cuando la extendemos a nuevos problemas, a un rango más amplio de objetos o a una situación de alguna manera modificada. La diferencia no es, digamos, estática; sólo aparece cuando miramos retrospectivamente a una conexión de investigaciones en la que el resultado de la última de ellas modifica las condiciones de asertabilidad establecidas en las que la precedieron. En ese momento es cuando decimos: “creía que X, pero debería haber creído que Y”, o “creía falsamente que X”, o “mi creencia de que X quizá estaba justificada en ese momento, pero no era la verdad”.

Hay, por tanto, una diferencia conceptual entre justificación y verdad, pero la diferencia no remite a nada exterior a nuestras propias prácticas de justificación. La idea contenida en esa diferencia, lo que *queremos decir* en la práctica cuando la invocamos, es que la investigación ulterior siempre puede enseñarnos que una creencia diferente podría cumplir mejor los requisitos de la situación para la que nuestra creencia actual parece una buena respuesta. Es, por tanto, una diferencia inherente al falibilismo.

Este análisis sólo deja una definición posible para la creencia *verdadera*: aquella que ya nunca aparecerá como falsa desde la perspectiva de cualquier investigación ulterior. Naturalmente, se trata de la célebre definición de Peirce de la verdad como la creencia a la que seremos conducidos al final de la investigación. Si en algo coinciden todos los neopragmatistas, incluida la minoría que se declara de tendencia peirceana, es en que esta definición es inaceptable, y muchos de los argumentos a los que antes me refería se han propuesto precisamente como intentos de preservar las ideas de Peirce en lo relativo al falibilismo, el anti-escepticismo, el anti-representacionismo, el objetivismo y la vinculación del conocimiento con “comunidades racionales”, pero borrando de la

ecuación su concepción de la verdad o reformulándola, por ejemplo, en términos más o menos abiertamente trascendentales.

A mí, sin embargo, la de Peirce me parece la única definición de la verdad que un pragmatista podría aceptar, y posiblemente la que *debería* aceptar si es que decide tener una. Quizá no con el alcance que el propio Peirce quiso darle, sino ajustada a unos términos como los que Dewey desarrollaría después y que, por etiquetarlos de alguna manera, llamaré “historicistas”.

La definición de Peirce se enfrenta a dos críticas recurrentes. Por un lado, se la acusa de asumir sin mayor justificación que el desarrollo de la investigación “idealmente” debe producir una convergencia de los investigadores hacia el consenso en la creencia. En segundo lugar, incluso si entendemos la convergencia como un principio regulativo y no como un resultado ideal, se dice que la definición supone también injustificadamente que las normas que rigen la investigación actual seguirán estando vigentes en toda investigación futura. Empezaré por la segunda de estas críticas, ya que me parece la más fácil de desmontar. Bernstein, que la suscribe, la formula de la siguiente manera:

A menudo decimos que si en algún momento futuro rechazamos lo que hoy damos por plenamente justificado, lo haremos porque tendremos buenas razones. Pero ¿podemos especificar hoy qué cuenta o qué contará como “buenas razones”, o incluso los criterios de lo que constituyen buenas razones? [...] Es ilusorio creer que existen estándares determinados y ahistóricos a los que apelar que distingan claramente de una vez para siempre qué son “realmente” buenas o mejores razones. Lo que cuenta como “buenas razones” es algo esencialmente controvertido. Si miramos atrás a la historia de la ciencia desde Aristóteles hasta hoy —o incluso desde los principios de la ciencia moderna hasta hoy— descubrimos que los estándares de argumentación y justificación han cambiado en formas que ningún científico o filósofo podía haber anticipado. Por tanto, aunque no niego que podamos tener una vaga noción de lo que son condiciones epistémicas “ideales”, con demasiada frecuencia eso resulta ser retórica vacía o una “glorificación de lo que en el presente consideramos que es bueno” (Bernstein 2010, pp. 113-114).³

Yo veo aquí una confusión. Peirce jamás identificó lo que él llamaba “el método de la ciencia”, esto es, el único método de fijar creencias cuya aplicación sistemática y colectiva conduce según él hacia la verdad, con un conjunto determinado de “estándares de argumentación y justificación”. Denominó “método de la ciencia” simplemente al que

³ El entrecomillado final es una expresión tomada de Misak 2007, p. 50.

descansa en la experiencia y el razonamiento, por oposición a otros también usados pero que no se atienen exclusivamente a esos criterios (el método apriorístico, el de la autoridad y el de la tenacidad). En lo que respecta a los estándares de argumentación y justificación, Peirce fue quizá el primer filósofo en percibir claramente su naturaleza histórica, hasta el punto de afirmar que “cada paso importante [en la historia] de la ciencia ha sido una lección de lógica” (Peirce 1992, p. 111). Pero que la práctica del método de la ciencia vaya modificando en el tiempo nuestras reglas de inferencia y justificación no puede hacer que, a partir de un determinado momento, este deje de basarse en la experiencia y el razonamiento, porque en tal caso estaríamos abandonando el método mismo. Esto, claro, puede ocurrir. Tal vez las generaciones futuras renuncien a la experiencia y el razonamiento y adopten otros métodos para fijar sus creencias. Pero ¿diríamos que nuestros conceptos de objetividad, de verdad o de justificación tienen que ser tales que admitan esa eventualidad? Si ese cambio supusiera una vuelta al método apriorístico, o al de autoridad, o al de la tenacidad, ¿sería una simple “glorificación de lo que en el presente consideramos que es bueno” el decir que la humanidad habría retrocedido en su búsqueda de la verdad y la objetividad? Si, por otro lado, se tratara de un método enteramente nuevo y desconocido para nosotros, capaz de acercarnos más a la verdad que el razonamiento y la experiencia, ¿de qué forma esa misteriosa herramienta cognitiva, de la que nada sabemos, puede iluminar lo que los científicos y filósofos llaman hoy “objetividad” y “verdad”?

La superioridad que Peirce atribuía al método de la experiencia y el razonamiento no tenía que ver con criterios de ningún tipo sobre lo que debemos considerar “buenas razones”, y que por supuesto no son ahistóricos sino que están circunscritos a las prácticas sociales de justificación que en cada momento se tienen por buenas (o, como diría Dewey, al grado de desarrollo que haya alcanzado la lógica en cada momento).⁴ Su superioridad procedía según él de la pura y simple constatación de que se trata del único método capaz de corregir las creencias que él mismo genera independientemente de las preferencias o los intereses del investigador:

Puedo empezar por hechos conocidos y observados para avanzar hacia lo desconocido; y sin embargo las reglas que sigo al hacerlo [en términos de Bernstein, mis “estándares

⁴ “Cuando en el futuro los métodos de investigación sufran nuevos cambios, la teoría lógica cambiará también. No hay base para suponer que la lógica se ha perfeccionado tanto, o lo hará alguna vez, que ya no requerirá más modificaciones salvo, si acaso, por detalles nimios. La idea de que la lógica es susceptible de formulación final es un *eidolon* del teatro” (Dewey 1991, p. 22).

de argumentación y justificación”] pueden no ser los que la investigación aprobaría. La prueba de si estoy realmente siguiendo el método no es una apelación inmediata a mis sentimientos y propósitos sino que, al contrario, implica ella misma la aplicación del método. De ahí que sean posibles tanto el buen como el mal razonamiento; y este hecho es el fundamento del lado práctico de la lógica (Peirce 1992, p. 121).

De manera que, lejos de glorificar nuestros estándares actuales, el método de investigación se limita a imponer el experimentalismo y la autocorrección a *cualquier* estándar posible de justificación, ya sea presente o futuro, y excluye *cualquier* estándar que viole esos principios, se parezca o no a los que tenemos hoy.

En mi opinión, la definición de la verdad de Peirce en esencia dice dos cosas, y ambas me parecen correctas. Primero, que ningún método alternativo al de la investigación crítica nos pone en mejor situación de conocer la verdad; y segundo, que no cabe pensar en una verdad que no sea el resultado de una investigación crítica llevada lo suficientemente lejos. El único sentido en el que podría decirse que su definición de la creencia verdadera depende de “condiciones ideales” es que exige de los investigadores que se atengan férreamente al método y lo apliquen sin desmayo, actitud que contraviene otros hábitos e instintos muy arraigados en nuestra naturaleza. Por eso Peirce, que era perfectamente consciente de ello, pensaba que la opción por el “método de la ciencia” no era una simple decisión intelectual y comprometía por completo la vida de una persona⁵. Sólo a este respecto la situación que Peirce describe representa un “ideal epistémico” (en realidad, un ideal de virtud moral). En cualquier otro aspecto, es una descripción que coloca a la investigación en una relación inmanente con el proceso histórico y que no invoca “estándares ahistóricos” de ningún tipo.

De ahí que haya una continuidad natural entre la teoría de la investigación de Peirce y la de Dewey, que se limita a ahondar en ese camino insertando la lógica del conocimiento en el proceso temporal y socialmente situado en que se despliega (haciendo, podríamos decir, una lectura de Peirce más hegeliana que kantiana). Precisamente la idea deweyana de que la justificación de las creencias es una praxis social proporciona una réplica adecuada a la otra crítica que normalmente recibe la definición de la verdad de Peirce. La crítica decía que esa definición se compromete con una discutible convergencia

⁵ “Una elección que va mucho más allá de la adopción de una opinión intelectual, que es una de las decisiones determinantes de su vida, a la cual, una vez tomada, está condenado a atenerse” (Peirce 1992, p. 122).

de las creencias y un improbable acuerdo al final de la investigación. Pasemos, pues, a ella.

Por un lado, es fácil entender por qué ha de haber una conexión entre la idea de objetividad y el hecho de que todos los investigadores converjan hacia la misma creencia. Una vez abandonada la idea representacionista de una verdad que trascienda a las prácticas de justificación, la posibilidad de que diferentes personas que usan el mismo método llegaran a creencias incompatibles pero igualmente justificadas nos llevaría al “relativismo malo”, ya que eso sería tanto como decir que no hay hechos objetivos ni pretensiones de validez universal. Pero, por otro lado, la investigación no es un proceso que tenga lugar en un popperiano “Mundo 3”, un mundo en el que sólo existieran las hipótesis y sus relaciones lógicas atemporales, abstraídas de todo contexto humano material o cultural. No, al menos, la investigación de la que habla el pragmatismo, que no es una tarea ideal sino práctica. Si uno se toma en serio el carácter *social* de las prácticas de justificación (es decir, su existencia como partes inseparables de una realidad histórico-social concreta), entonces no puede representarse expresiones como “el final de la investigación” o “la convergencia hacia la creencia verdadera” como si fueran culminaciones intangibles de una comunidad inmaterial que se mueve en un espacio de razones puramente lógico. Si leemos a Peirce *desde* Dewey, la idea de un “consenso final” tal como suele ser interpretada nos parecerá otro caso más de esa dialéctica de conceptos (conceptos como objetividad, universalidad, comunidad) abstraídos de los contextos prácticos en que surgen y donde funcionan.

Si por “hecho objetivo” queremos entender la descripción que resultaría de *cualquiera* indagaciones sobre un aspecto concreto de la experiencia con independencia de los fines e intereses socialmente determinados que llevaron a emprenderlas; o si por “pretensión de validez universal” queremos entender una afirmación que *cualquier* persona haría con independencia del significado de tal afirmación en términos de la existencia individual y social de esa persona, entonces es cierto que esta perspectiva niega la objetividad y las pretensiones universales de validez. La cuestión es que *eso* que niega carece de implicaciones prácticas: las condiciones reales de nuestras investigaciones reales no cambiarían en nada por el hecho de que tales ideas pudieran ser afirmadas.

En cambio, en esos términos prácticos seguiría teniendo todo el sentido decir que, *relativamente* a una duda real y determinada, existe un “estado objetivo de cosas” que, de

perseverar nosotros lo suficiente en la investigación, satisfaría todas las demandas de *esa* situación real específica. Ese estado de cosas sería “la verdad” a propósito de esa cuestión, y hacia ella convergerían todos los que la investigaran sobre la base exclusiva de la experiencia y el razonamiento⁶. Tal sería la traducción pragmática de nuestras ideas de objetividad y de validez universal, y la creencia en ellas es lo que a mi juicio marca la verdadera diferencia entre ser objetivista y ser relativista.

Como decía al principio, uno puede considerar si este sentido de objetividad le resulta o no suficiente. A mí me parece que no deberían tener reparos con él quienes hayan aprendido de Dewey que, del mismo modo que carecemos de criterios ahistóricos para definir las buenas razones, tampoco existen problemas ahistóricos a los que tengamos que hacer frente con esas razones. El significado de las preguntas que ponen en marcha las investigaciones viene dado en un marco de experiencia social que proporciona también las condiciones de sus respuestas posibles. Tampoco en esto Dewey se apartaba de Peirce, para quien el punto de partida de cualquier investigación debía ser una duda *real*, lo cual quiere decir una duda histórica y culturalmente situada. Y todo lo que satisface una duda real está igualmente situado, incluso lo que la satisfaría idealmente de manera completa. Yo diría que esta forma de historicismo está todavía dentro de los límites del “relativismo bueno”, porque no cuestiona el carácter objetivo —aunque sea también relacional— de los resultados que podemos alcanzar cuando investigamos adecuadamente las cosas.

Referencias:

- Bernstein, Richard J. (2010). “Pragmatism, Objectivity, and Truth”, en *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press, pp. 106-124.
- Dewey, John (1991). *Logic: The Theory of Inquiry*, en *The Later Works*, vol. 12, ed. por Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville (Ill.), Southern Illinois University Press.

⁶ Otra cosa es, por supuesto, que el logro efectivo de ese estado de cosas esté siempre, o siquiera a menudo, a nuestro alcance. Recordemos que el punto en discusión es qué entendemos por “verdad” *cuando investigamos*. Si a los partidarios de otras definiciones más abstractas de la verdad no se les exige que la definan de tal modo que la hagan sistemáticamente alcanzable o constatable (o que la definan de modo que podamos “representárnosla” aunque no la conozcamos), tampoco debería exigírsele tal cosa a la de Peirce.

Faerna, Ángel M. (2015). “Relativism, Good and Bad: Bernstein on the Pragmatic Conception of Objectivity”, en R. del Castillo, Á. M. Faerna & L. A. Hickman (eds.), *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*, Leiden & Boston, Brill/Rodopi, pp. 95-109.

James, William (1978). *The Meaning of Truth. A Sequel to “Pragmatism”*, en *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Misak, Cheryl (2007). *New Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.

Peirce, Charles S. (1992). “The Fixation of Belief”, en N. Houser & C. Kloessel (eds.), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. I, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, pp. 109-123.