

# TRAS LA HERENCIA DE KANT. DEL PRAGMATISMO Y SUS GENEALOGÍAS\*

J.Miguel ESTEBAN\*\*  
UAEM, México

U N E D

12 ENE. 2005

HEMEROTECA  
CENTRAL

**RESUMEN:** *En este trabajo trato de evaluar las lecturas de la obra de Kant más representativas dentro de la tradición pragmatista. En (1) discuto algunos textos de Peirce expresamente dedicados al origen kantiano de su pragmatismo. Siguiendo estos textos, en (2) contrapongo inicialmente las interpretaciones de Kant debidas a Rescher y a Rorty, para después aproximarlas por medio del ficcionalismo de Vaihinger. En (3) abordo el pragmatismo kantiano de Philstrom, al tiempo que sugiero otro enfoque, basado principalmente en el tercer capítulo de Razón, Verdad e Historia de Putnam. Siguiendo ese enfoque, en (4) intento desarrollar la lectura kantiana que Putnam hace de Dewey, situando sus orígenes en la recepción decimonónica de Kant en los Estados Unidos. Por último, en (5), intento completar esa lectura kantiana del pragmatismo, analizando algunos pasajes de Las Variedades de la Experiencia Religiosa de William James y de Una Fe Común de John Dewey.*

## I. Kant, Peirce y los orígenes del pragmatismo

En 1981 W.V. Quine convertía el pragmatismo en un episodio de la tradición empirista. Una tradición que Quine siempre se resistió a abandonar, pese a haber proclamado que su contundente denuncia de los dogmas del empirismo

---

<sup>1</sup> Agradezco a Jacinto Rivera de Rosales su invitación para participar en este volumen, a Jaime Nubiola su recomendación de leer a Philstrom, a Mercedes Torrevejano su ayuda para ubicar la paginación crítica de algunos textos de Kant y a Ramón del Castillo, como tantas otras veces, un buen de montón (o un «chingo», como decimos en México) de atinadas sugerencias. Agradezco también a Juan Vicente Mayoral sus correcciones. Si acaso hay algún acierto añadido, se lo debo a Pepe Blasco, *in memoriam*. Este trabajo ha sido posible gracias al Proyecto CONACYT 33105-H, «Sentido y Vigencia del Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea».

\*\* [cloquell@buzon.uaem.mx](mailto:cloquell@buzon.uaem.mx)

significaba un viraje hacia un «pragmatismo más completo»<sup>2</sup>. Más o menos por entonces, K-O. Apel publicaba un influyente libro en el que reivindicaba una transformación semiótica de la filosofía trascendental de Kant, anticipada según él en la obra de C. S. Peirce. Si Quine hacía del pragmatismo fundado por Peirce<sup>3</sup> un hito del empirismo, Apel calificaba al mismo Peirce como «el Kant americano»<sup>4</sup>. Murphey, historiador de la filosofía y filósofo pragmatista, tampoco dudaba en llamar a los pragmatistas «los hijos de Kant»<sup>5</sup>.

En una de las mejores reconstrucciones internas más completas de la filosofía pragmatista, al menos para su tiempo (1925), John Dewey detectaba con interés un doble origen para el pragmatismo: «*En su conferencia de California James declaró que su pragmatismo se inspiraba en muy buena medida en el pensamiento de filósofos británicos, Locke, Berkeley, Hume, Mill, Bain, y Shadworth Hodgson. Pero contrapuso su método con el trascendentalismo alemán, y en particular con el de Kant. Resulta de particular interés reparar en esta diferencia entre Peirce y James: el primero intentó dar una interpretación expe-*

---

<sup>2</sup> Véase «Pragmatist's Place in Empiricism», e R.M. Mulvaney y P. Zeltner (eds.): *Pragmatism: its Sources and Prospects* (University of South Carolina Press, 1981) pp. 21-39, reimpresso en W.V. Quine: *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981) con el título «Five Milestones of Empiricism». Con respecto al viraje hacia el pragmatismo a partir del abandono de los dogmas empiristas, véanse el primer y el último párrafos de «Two Dogmas of Empiricism», en W.V. Quine: *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)

<sup>3</sup> H.S. Thayer y Peter Hare han insistido en que Peirce no fue «el» fundador del pragmatismo; en todo caso, James y Peirce fueron co-fundadores. En su opinión, existen varias razones para cometer este error en la atribución de paternidad. La más importante, desde luego, es que el propio James se refiere a Peirce como «el fundador». Pero en opinión de Hare, esto se debía en parte a la generosidad de James hacia un amigo brillante pero que necesitaba con urgencia cierto reconocimiento y en parte a que por aquel entonces concebía el pragmatismo exclusivamente como una teoría del significado. Para Hare, por el contrario, los principios de la epistemología voluntarista (La ética de la creencia, etc.) son tan centrales como la máxima pragmática, razón de más para considerar a ambos co-fundadores del pragmatismo. Véase THAYER, H.S. *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism* (New York: Hackett, 1968).

<sup>4</sup> Para un análisis crítico en español de la interpretación de Apel, véase Carlos Ortiz de Landáuzuri: «De Kant a Peirce, cien años después (a través de Apel)», en edición electrónica del Grupo de Estudios Peircianos, dirigido por Jaime Nubiola (<http://www.unav.es/gep/AF/Kant.html#nota1>)

<sup>5</sup> M.G. Murphey: «Kant's Children. The Cambridge Pragmatists». *Transactions of the Ch.S Peirce Society*, IV, 1968, pp. 3-33.

rimental, no a priori, de Kant, mientras James intentaba desarrollar el punto de vista de los pensadores británicos» (LW.2.7)<sup>6</sup>.

Pero hoy cabe matizar la diferencia que Dewey entonces señalaba. Aunque que James tendía a minimizar la importancia del kantismo para la instauración del método crítico en filosofía —según él, «el único método adecuado para hacer de la filosofía un estudio digno de hombres serios»<sup>7</sup>— al menos algunos pasajes de la Dialéctica Trascendental de Kant, como veremos al final, influyeron en la concepción de la instrumentalidad de las ideas puras que James desarrolla en *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*<sup>8</sup>. Y es cierto que Peirce reconocía haber dedicado a la *Crítica de la Razón Pura* dos horas diarias durante cuatro años, lo que invita a pensar que esa lectura pudo servirle de *praeparatio evangelica* para su formulación del pragmatismo. A sus treinta años, confiesa Peirce, «creía en las dos tablas de las funciones del juicio y de las categorías como si fueran las mismísimas tablas del Sinat»<sup>9</sup>. Si algo le faltaba a la Crítica, según Peirce, era una buena dosis de Duns Scoto<sup>10</sup>. Kant se habría salvado así de su presunto nominalismo, la doctrina filosófica que a Peirce más le disgustaba y que atribuía a los seguidores hobbesianos y ockhamistas de Locke, incluyendo a Hartley, Berkeley, Hume, James Mill, John Stuart Mill y Alexander Bain. No obstante, como es sabido, ese dis-

<sup>6</sup> Los textos de John Dewey citados en estos ensayos corresponden a la edición crítica de su obra completa publicada por la Southern Illinois University Press, bajo la dirección editorial de Jo Ann Boydston: *The Early Works*, 1882-1898, 5 volúmenes; *The Middle Works*, 1899-1924, 15 volúmenes; *The Later Works*, 1925-1953, 15 volúmenes. Citamos con la abreviatura (ew. mw. lw.) seguida por el volumen y la paginación en la edición crítica. mw.6.78, por ejemplo, indica John Dewey, *The Middle Works*, volumen 6, pág. 78.

<sup>7</sup> William James: *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (Barcelona: Península, 1999), pp. 332.

<sup>8</sup> Thomas Carlson ofrece una interpretación relativamente reciente del kantismo de James en «James and the Kantian Tradition», en Ruth A. Putnam (ed.): *The Cambridge Companion to William James* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 362 y ss. Carlson piensa que historiadores como Ph. Wiener y B. Kuklick sugirieron, sin argumentos sólidos, el kantismo de James. Carlson se pone a la tarea comparando las respuestas de Kant y James a las grandes preguntas kantianas. En mi opinión, su tesis, *la filosofía de James como kantismo evolucionista*, aunque tan sugerente como las de Wiener y Kuklick, también requiere mayor argumentación.

<sup>9</sup> Ch.S. Peirce, *Collected Papers* (4): *Simplest Mathematics*, Preface, §2. en *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (InteleX-Past Masters: Nashville 1994) Edición electrónica a partir de Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935), vols. I-VI y (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935) y Arthur W. Burks (ed.), (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958) vols. VII-VIII.

<sup>10</sup> *Collected Papers* (4): *Principles of Philosophy*, § 19

gusto no le impidió reconocer en Alexander Bain al «abuelo del pragmatismo»<sup>11</sup>: su máxima pragmática retomaba explícitamente la noción de creencia de Bain, quien concebía una creencia, no como un sentimiento mental, sino como un hábito o disposición preparatoria para la acción.

En la entrada «pragmatismo» del diccionario de Baldwin<sup>12</sup>, Peirce cuenta que la lectura de las *Críticas* le sugirió tanto la idea como el término. Peirce nos remite a aquellas partes de la obra de Kant donde éste diferencia entre el ámbito de lo práctico, regido por leyes morales *a priori*, y el ámbito de lo pragmático, regulado por los consejos procedentes de la experiencia, a cuyo dominio, aunque heterónimo, éstos han de atenerse. *La Metafísica de la Moral* es práctica por ser pura, esto es, por quedar completamente exenta de todo elemento de la naturaleza empírica humana que, como tal, pertenecerá más bien a lo que Kant denominaba *antropología en sentido pragmático*<sup>13</sup>. De hecho, en una importante nota de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define una historia pragmática en este sentido: «Llámanse pragmáticas las sanciones que no se originan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias sino de la providencia o del cuidado de la felicidad universal. Una historia es pragmática cuando nos hace sagaces, esto es, cuando enseña al mundo como podrá procurar su provecho mejor, o al menos, tan bien como sus antecesores»<sup>14</sup>. Tales enseñanzas pragmáticas de la sagacidad sólo pueden formularse en consejos, cuya necesidad es subjetiva y condicional, dado que todos los elementos que atañen al concepto de felicidad son empíricos. Los imperativos categóricos gobiernan, por el contrario, como mandatos: implican necesidad incondicionada y validez universal, por lo que son necesarios en la práctica pura de la razón.

También en la sección primera del Canon de la Razon Pura, después de establecer la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de

<sup>11</sup> Citado por Ramón del Castillo *Conocimiento y Acción* (Madrid: UNED, 1994), p. 367

<sup>12</sup> «Pragmatic and Pragmatism» en, J.M. Baldwin (ed), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, The Macmillan Co., New York; vol. 2, pp. 321-322 (1902)

<sup>13</sup> Aunque Kant también afirmaba que «la antropología es pragmática cuando incorpora el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo» (citado por Manfred Kuehn: *Kant* (Madrid: Acento Editorial, 2003), p. 561.) Ese sentido antropológico cosmopolita no es del todo ajeno al pragmatismo, nuevo o viejo.

<sup>14</sup> *Kants Werke*. Akademie Ausgabe, IV, 417.

Dios como los objetivos finales del uso puro de la razón, Kant diferencia entre leyes prácticas y leyes pragmáticas: «*‘Práctico’ es todo aquello que es posible mediante libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador, ni servir más que llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno sólo, la felicidad. La coordinación de todos los fines para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las únicas leyes que ésta pueda suministrar nos sean, no leyes puras y enteramente determinadas a priori, sino leyes pragmáticas de la conducta libre, encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan. Si fuesen, en cambio, leyes prácticas puras, con fines dados enteramente a priori por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos, serían productos de la razón pura. Así son las leyes morales. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon*» (K.r.V. A800-B828)<sup>15</sup>.

Pues bien, Peirce decidió desoír los consejos de sus colegas, quienes le recomendaron denominar a su doctrina «practicalismo», y optar por el término «pragmatismo»: «*‘praktisch’ and ‘pragmatisch’ se hallaban tan distantes como ambos polos terrestres, el primer término pertenecía a una región del pensamiento en la que una mentalidad de índole experimental jamás pisaría tierra firme, mientras que el último significaba una relación con algún propósito humano definido*»<sup>16</sup>. Para Peirce, lo propio del pragmatismo era su insistencia en el nexo indisoluble entre la cognición racional y el propósito racional. Al fin y al cabo, Peirce confesaba ser ante todo un lógico con hábitos forjados más en los laboratorios que en los despachos universitarios. Peirce se ocupaba de las inferencias que el pensamiento humano de hecho realizaba o debería realizar, de la formulación de definiciones precisas y fructíferas y, sobre todo, de la clarificación de los conceptos. Peirce ideó la *máxima pragmática* con ese exclusivo propósito.

A mi entender, *tanto* la distinción kantiana *como* la filiación experimentalista de Peirce, y en particular el empirismo de Bain, son necesarias para entender debidamente la gestación de su *máxima pragmática*. Afortunadamente, puedo

<sup>15</sup> Empleo la edición española de Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1978)

<sup>16</sup> Ch.S. Peirce: «What Pragmatism is?» *Collected Papers (5): Pragmatism and Pragmaticism*, §§411-412. Publicado originalmente en *The Monist*, vol. 15, p. 163.

remitir al lector a excelentes estudios sobre este aspecto del kantismo de Peirce<sup>17</sup>. Me contento con sugerir que, pese a su deriva final hacia el «critical common-sensism» escocés<sup>18</sup>, Peirce fue siempre, en el fondo, un kantiano convencido. En el Kant de Peirce se dan cita las siete virtudes mentales (sic) que según él hacían de alguien un filósofo: «1. Capacidad de discernir lo que se halla ante la conciencia de uno. 2. Originalidad inventiva. 3. Capacidad de generalización. 4. Sutileza. 5. Severidad crítica y sentido de los hechos. 6. Modos sistemáticos de proceder. 7. Energía, diligencia, persistencia y dedicación exclusiva a la filosofía»<sup>19</sup>. Peirce erigió la muerte de Kant, cuyo bicentenario celebra este mismo volumen, en uno de los tres hitos fundamentales de la historia de la metafísica. Los otros dos eran la muerte de Aristóteles y la de Tomás de Aquino<sup>20</sup>.

Sobra decir que Peirce fue el único «viejo» pragmatista con una visión tan enaltecida de la filosofía de Kant. Con el tiempo a su favor, Dewey discernía mejor las luces y las sombras de la filosofía de Kant en 1924, con ocasión del bicentenario de su nacimiento<sup>21</sup>. Las cosas no han cambiado tanto desde entonces. Para bien o para mal, la filosofía de Kant sigue polarizando muchas de las genealogías del pragmatismo escritas en las últimas décadas. El neopragmatismo de Richard Rorty, por ejemplo, se proclama tan antikantiano que ha merecido figurar en una de las últimas biografías sobre Kant. Manfred Kuehn cita algunos párrafos de *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* en los que Rorty considera a Kant como el prototipo de filósofo embarcado en la empresa carte-

<sup>17</sup> No puedo dejar de señalar aquí el estudio de Max H. Fisch, «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», *Journal of the History of Ideas* 15 (June 1954) 413-444, y, sobre todo, el primer libro de C.J. Hookway, *Peirce* (Routledge: Londres, 1985) donde, además de subrayar la continuidad entre este pragmatista clásico y la filosofía analítica, Hookway procura situar las tesis peirceanas en el marco categorial que Peirce deduce de la arquitectónica kantiana. En español, véase Ramón del Castillo, «Peirce y Kant», en *Conocimiento y Acción* (Madrid: UNED, 1994), pp. 335-370. Del Castillo ve en la insistencia de Peirce en la distinción kantiana «cómo Peirce no quería prescindir de combinar con el impulso naturalista un aliento kantiano reformado» (p. 371). Sobre el kantismo de Peirce, véase, entre otros, Luis Arenas, «El Mundo como Voluntad de Representación», en Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles Perona (eds.): *El Retorno del Pragmatismo* (Madrid: Trotta, 2000), pp.39-58

<sup>18</sup> Deriva perfectamente señalada por Hookway en su segundo libro sobre Peirce, *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), capítulo 8, y por R.del Castillo en *Conocimiento y Acción* (Madrid: UNED, 1994), pp. 389 y ss.

<sup>19</sup> Ch.S. Peirce: *Collected Papers (1): Principles of Philosophy*, § 522

<sup>20</sup> Ch.S. Peirce: *Collected Papers (6): Science Metaphysics*, § 314

<sup>21</sup> J. Dewey: «Kant after Two Hundred Years», *New Republic* 37 (1924): 275-76. mw.15.8

siana de dar respuesta al escéptico epistemológico<sup>22</sup>. Como, según Rorty, el escéptico teoriza instalado en el *pathos* del distanciamiento, en el anhelo de alcanzar lo que Thomas Nagel llama *the view from nowhere*<sup>23</sup> (o la no-perspectiva: esa óptica transmundana que le permitiría contemplar las dos orillas del *porismos* platónico, el mundo verdadero y el mundo aparente), la epistemología como proyecto de refutar al escéptico muere cuando, entre otros, los pragmatistas dan muerte a la distinción entre apariencia y realidad: muere, siguiendo a Rorty/Heidegger, con la frase de Nietzsche «Dios ha Muerto». Para Rorty, los pragmatistas eran nietzschianos, aunque no lo supieran<sup>24</sup>, y la deseable cultura que en su opinión preconizaban era una cultura «poskantiana».

Esta genealogía rortiana resulta de valoraciones que, en el mejor de los casos, resultan rortianamente discutibles. Al menos dos destacados neopragmatistas como Nicholas Rescher y Hilary Putnam articulan sus reconstrucciones del pragmatismo invirtiendo precisamente esas valoraciones. El primero no duda en remontar su pragmatismo hasta una encomiable tradición escéptica que repercute en Kant, mientras que el segundo, además de considerar su pragmatismo como heredero del criticismo kantiano, no duda en denominar «kantiana» a la utopía cultural del pragmatismo.

## 2. Kant, Rescher y ... Rorty

En «Historical Perspectives on Pragmatist Thought», último capítulo de su *Methodological Pragmatism* (1977), Rescher se remonta a la tradición escéptica, si bien valora al escéptico como recientemente lo ha hecho Fernando Broncano:

<sup>22</sup> Véase M. Kuehn, o.c., p. 374

<sup>23</sup> Thomas Nagel: *The View From Nowhere* (Oxford, Oxford University Press, 1986)

<sup>24</sup> En uno de los textos incendiarios a los que Rorty nos tiene acostumbrados, se diría hasta Kant podría haber sido un proto-rortiano, aunque no podría llegar a saberse víctima de esa redescipción. Quizá ayude a entenderlo la tesis rortiana (filosófica o no) de la prioridad —si no la «autonomía»— de la democracia sobre la filosofía. También puede que ayude su redescipción de la historia de las ideas en el léxico rortiano: el autoperfeccionamiento irónico del filósofo es cosa privada, la solidaridad y la justicia social son públicas (su justificación filosófica es de escaso valor, cuando no acarrea una intromisión social y políticamente nefasta) «*Multitud de personas que aceptan las formulaciones teocéntricas o logocéntricas de Kant acerca de la obligación moral han producido un buen pensamiento político de forma inconsciente y acrítica empezando por el propio Kant. Han sido de un apreciable valor para la reforma social y el progreso*». R. Rorty: *Ensayos sobre Heidegger y Otros Autores Contemporáneos* (Barcelona: Paidós, 1993) p. 191.

los escépticos son aquellos miembros de nuestro «equipo» que insisten en defender la primacía de la práctica, recordándonos que los objetivos de la vida no son teóricos sino prácticos<sup>25</sup>. Carnéades sería según Rescher el primer proto-pragmatista. Pirrón y Arquésilao debían demasiado a la caverna platónica (o mejor dicho, a su luminoso pero inaccesible exterior). Quizá, como Rorty diría, estaban sujetos al *pathos* de un distanciamiento tan anhelado como impracticable. Los requisitos impuestos por Platón para el conocimiento cierto o *episteme* lo hacían inalcanzable. El pirronismo es un escepticismo inspirado por el desánimo. No nos queda sino resignarnos a las *endoxa*, opiniones comunes apropiadas para las ocupaciones diarias, acordes con lo que los griegos llamaban *pragmata*. Para Arquésilao la plausibilidad y el reforzamiento mutuo de esas opiniones comunes solían bastar en el dominio humano de la *praxis*. Pero la *episteme* seguía siendo la vara de medir. Para Carnéades, en cambio, la idea de que podemos actuar racionalmente conforme a juicios, si no absolutamente ciertos, sí al menos verosímiles, no es tanto una concesión resignada como una conquista epistémica: esos juicios gobiernan razonablemente bien las prácticas humanas. Mersenne y Hume prolongan una tradición que Rescher compendia en el siguiente principio: Si una tesis es presumiblemente verdadera, entonces bastará para la práctica. Pero, según Rescher, el primer pragmatista fue Kant, quien invirtió este principio del siguiente modo: *Si una tesis sirve eficazmente en la práctica, entonces es presumiblemente verdadera*. El éxito o la eficacia en la práctica deja de ser una mera consecuencia de la presunta verdad de una tesis para convertirse en su criterio de validez. «Sólo con esta inversión», comenta Rescher «llegamos a un pragmatismo plenamente desarrollado. Ese paso lo dio C. S. Peirce con respecto a los conceptos y William James con respecto a las creencias»<sup>26</sup>. Pero Kant ya definió ciertas creencias como pragmáticas en la sección tercera del Canon de la Razón Pura: «Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia desde un punto de vista práctico. Este aspecto práctico es, o bien el de la habilidad, o bien el de la moralidad. La primera se refiere a fines opcionales y accidentales; las segundas, a fines absolutamente necesarios. Una vez propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias [...] el médico tiene que hacer algo ante el enfermo en peligro, pero no conoce la enfermedad. Observa los síntomas y decide, a falta de mejores conocimien-

<sup>25</sup> Véase Fernando Broncano: *Saber en Condiciones. Epistemología para Escépticos y Materialistas* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), p. 19

<sup>26</sup> N. Rescher: *Methodological Pragmatism* (Oxford: Blackwell, 1977), pp. 301-302



*tos, que se trata de tisis. Su creencia, incluso en su propio juicio, es meramente accidental, ya que otro podría tal vez efectuar una estimación más acertada. Esa creencia, que es accidental, pero que sirve de base al uso real de los medios para ciertos actos, la llamo pragmática»* (A824-B852). Rescher se adhiere a la aprobación peirceana de este texto canónico. Pero acto seguido, admite a las claras que, pese a la primacía que Kant concede a la práctica, esas creencias pragmáticas quedan fuera del uso teórico de la razón. Ello le lleva en los siguientes párrafos a apelar a filósofos poskantianos como Schopenhauer y Nietzsche como impulsores de un giro pragmático más completo. La distancia entre la reconstrucciones de Rescher y Rorty se acorta, al menos en este punto.

Aunque Dewey es el héroe indiscutible de la versión rortiana del pragmatismo, Rorty desafía la polaridad que, como ya he señalado al principio, el propio Dewey detectaba en los orígenes del movimiento. Rorty se desentiende por igual tanto de las lecturas empiristas como de las lecturas kantianas. Prefiere subrayar el carácter nietzschiano del pragmatismo de James y Dewey, desmarcándolo de la tradición que él denomina plato-kantismo y situándolo en una redescrición que partiría de Nietzsche para llegar a Derrida y demás, pasando por Heidegger. Sin embargo, aunque su lectura del pragmatismo como un movimiento nietzschiano fuera básicamente correcta, creo que de ningún modo excluiría la posibilidad de cierto *pragmatismo kantiano*. Para empezar, Rorty se adhiere a menudo a la idea de verdad como «ejército móvil de metáforas» que Nietzsche expone en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. En su cuidadoso estudio *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*<sup>27</sup>, Hans Vaihinger anticipa en este escrito de Nietzsche su propia teoría ficcionalista, al tiempo que reitera su carácter fundamentalmente kantiano. «[Según Nietzsche] la mente «fuerte» debería ser consciente de su naturaleza ficticia y aún así «tomarla como directiva». No necesita «creer en ella», sino actuar basándose en ella —;Casi un dictum kantiano!»<sup>28</sup> La ausencia de la figura de Vaihinger en la reconstrucción de Rorty<sup>29</sup> es tan significativa como su presen-

<sup>27</sup> Estudio Introductorio a Friedrich Nietzsche: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, (Valencia: Teorema, 1980), publicado originalmente como apéndice de su *Philosophy of As-If*.

<sup>28</sup> Vaihinger *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*, o. c., p. 45 n. 16

<sup>29</sup> Hasta donde sé, Rorty sólo cita a Vaihinger en una nota de *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1989), p. 130, n.5, y sólo en conexión con el nacimiento del término «Erkenntnistheorie», a partir de una sugerencia de Ian Hacking, Robert Young sí incluye a Rorty y a Vaihinger en una reconstrucción del papel de la metáfora en filosofía de la ciencia en «Darwin's Metaphor and the Philosophy of Science», *Science as Culture* (16) 3: 375-403, 1993.

cia en la de Rescher. Pero además, no sólo es Rescher quien reivindica la figura de Vaihinger para un pragmatismo kantiano. También Stephen Körner<sup>30</sup> afirmaba que el ficcionalismo que Vaihinger desarrolla en su *Philosophy of the As-If* es un pragmatismo de corte metodológico: «*Vaihinger no sólo reconoce su deuda a la dialéctica trascendental y a otras partes de la filosofía crítica de Kant, sino que intenta mostrar con gran detalle cómo, en su opinión, aquélla había anticipado su propia variante del pragmatismo*»<sup>31</sup>. Resulta de interés que en un texto publicado veintidós años antes que el de Rescher; Körner llamara pragmatismo metodológico a esta variante del kantismo<sup>32</sup>. Para un kantiano como Vaihinger, la metáfora y la analogía son condiciones del conocimiento, entendido como el proceso y el producto del uso teórico de la razón: «*todo conocimiento, si va más allá de mera sucesión y co-existencia de hecho, sólo puede ser analógico ... las metáforas son ficciones principales e indispensables de todo pensamiento*»<sup>33</sup>.

Todo ello sugiere una ruta alternativa desde el texto del Canon de la Razón Pura que Rescher analizaba hasta un pragmatismo kantiano y cognitivo como el suyo. En esa ruta kantiana nos encontramos a Peirce, pero también a James<sup>34</sup> y al joven Dewey. En lo que sigue intentaré bosquejar esa ruta apoyándome, *pace Rorty*, en un texto del joven Dewey. Pero antes continuaré la lectura de Kant precisamente donde Rescher la interrumpe. Justamente en el párrafo que sigue a su

<sup>30</sup> Véase Stephen Körner : *Kant* (Madrid: Alianza, 1977), p. 113 (publicado originalmente en Middlesex: Penguin, 1955)

<sup>31</sup> La filosofía de Vaihinger no fue la única variante de kantismo pragmatista desarrollada en ese período. El instrumentalismo de Vaihinger es precisamente el elemento que Dewey hecha en falta en el pragmatismo kantiano que William Raub formulara en 1906: «El profesor *Raub intenta encontrar pragmatismo en el kantismo y kantismo en el pragmatismo. (...) Con respecto a Kant, donde tropieza es, cómo no, en la doctrina kantiana de las a priori categorías. No aborda éstas sugiriendo que podrían ser interpretadas como un esfuerzo para clasificar las principales hipótesis de trabajo empleadas en la determinación selectiva de objetos, a priori con respecto a futuros esfuerzos*» (mw.4.228)

<sup>32</sup> Más recientemente, Robert Brandom ha llamado a Kant «pragmatista metodológico» en «Pragmatics and Pragmatisms», en James Conant y Urszula M. Zegler: Hilary Putnam. Pragmatism and Realism (London: Routledge, 2002), p. 48. Brandom define ampliamente el pragmatismo como un movimiento centrado en la primacía de la práctica iniciado por Kant y que incluye también a Heidegger, Wittgenstein, Davidson y Rorty (o.c., p. 40)

<sup>33</sup> H. Vaihinger: *The Philosophy of 'As If'*. (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1925), p. 29.

<sup>34</sup> Sobre el lenguaje ficcionalista de James y su teoría de la instrumentalidad de las ideas puras, véase más adelante, §5. Kant y el pragmatismo como idealismo de acción.

definición de *creencia pragmática*, Kant establece la *apuesta* como criterio para discernir el grado de firmeza de una creencia de esa índole. El desarrollo de su argumentación sugiere resultados interesantes para un pragmatismo no circunscrito al uso práctico impuro de la razón.: «Ocurre a menudo que alguien formula proposiciones con una obstinación tan firme e inflexible que parece haberse deshecho de toda preocupación relativa al error. Una apuesta le produce cierta perplejidad. A veces se revela que su persuasión es suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez [...] Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio [...] y descubrimos que nuestra creencia no llega tan lejos. Así pues, la creencia pragmática posee sólo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que esté en juego, puede ser alto o bajo» (A825/B 853).

Kant siempre diferenció entre la certeza apodíctica propia de los juicios sintéticos a priori en el uso teórico de la razón y el mero grado de firmeza de una creencia pragmática. Pero también establecía un interesante análogo entre los juicios meramente teóricos y los juicios prácticos: «Ahora bien, aunque nada podemos decidir acerca de un objeto, aunque sea por tanto puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, creemos que tendremos bases suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un análogo de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de creencia; la podemos llamar creencia doctrinal. Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados». (A826/B854)<sup>35</sup>.

La noción de apuesta por una creencia en función de su verificabilidad en la experiencia posible abre una vía para ampliar el pragmatismo de Kant a lo que recientemente Rescher ha denominado *pragmatismo cognitivo*. La creencia doctrinal de los juicios teóricos es *análoga* a la creencia pragmática. Rescher imputa a Peirce la ampliación de esa analogía que, como acierta a formular Ramón del Castillo, no es sino una transformación del concepto kantiano de creencia pragmática que equipara en términos cognitivos los *principios constitutivos* de Kant y

---

<sup>35</sup> En *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo* (1749), Kant ya había especulado sobre esa «creencia doctrinal», llegando incluso a deducir algunas de las características corporales de los habitantes de un planeta en función de las propiedades físicas de éste y de las leyes newtonianas.

su *principios regulativos* o «postulados de la metodología de las ciencias». Y, en efecto, para Peirce lo que Kant llamaba «principio regulativo» es una esperanza del intelecto («intelectual hope») <sup>36</sup>. Esta esperanza o confianza preteórica parece subyacer a la noción kantiana de *apuesta* como criterio para evaluar el grado de firmeza de una creencia. Para Peirce, teórico o práctico, todo asunto humano es probabilístico, y por lo tanto descansa en la esperanza racional en una probabilidad entendida como frecuencia relativa *in-the-long-run* <sup>37</sup>.

Dewey vio perfectamente el nexo entre las nociones de apuesta y verificación en Kant en un texto titulado «The Scholastic and The Speculator» (1892). Práctico o teórico, el conocimiento humano es en cualquier caso conjetural o, como afirma Dewey, especulativo: apuesta, arriesga en condiciones. Y no sólo cuando se emplea en la razón práctica: «*La inteligencia debe volver a arrojar sus ganancias al torrente de la vida; debe arriesgar sus ahorros frente a la presión de los hechos: el especulador [...] si alguna vez deja de decir «supongo» es sólo porque ha avanzado un paso más, para decir «apuesto» tal o cual cosa [...] Cualquier juicio en la vida de un hombre es por fuerza su «apuesta», su especulación. Lo mismo que el capital de verdad que ha ahorrado e invierte en el juicio «El estado de las cosas es éste o aquél» La corriente de los hechos se difunde en este juicio y se lo regresa con intereses. Su conjetura, su arriesgarse, ha ganado: los lógicos lo llaman verificación. O la corriente de los hechos se lleva su inversión y la pierde para siempre*». Desafortunada o no Dewey, emplea una retórica mercantil para interpretar la principal pregunta de la Crítica de la Razón Pura: «*Immanuel Kant escribió un tratado sobre el tema: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? La pregunta parece técnica, pero en el fondo sólo significa: ¿Cómo es que la mente puede apostar por la verdad y ganar? ¿Qué tipo de mundo debe ser el que da tan buena acogida a las venturas de la mente y se las devuelve con riqueza añadida? ¿Qué tipo de mente puede ser la que especula sobre la inmensa corriente que se halla ahí fuera, que puede plantar su pila de verdades en ese juego en movimiento y recibir lo suyo más los devengos?*» (mw.3.152-154).

<sup>36</sup> Ch.S. Peirce: *Collected Papers (1): Principles of Philosophy*, § 521.

<sup>37</sup> Véase al respecto la interpretación que R. del Castillo (o.c., pp. 386-387) hace de «The Doctrine of Chances», donde Peirce plantea el problema de una apuesta sustentada sobre una inferencia probabilística basada en un caso único, así como la lectura de Putnam en *The Many Faces of Realism* (Illinois: Lasalle, 1987, pp. 80 y ss.), en la que sugiere que la «solución» de Peirce a su puzzle, el postulado del socialismo lógico, fue fuente de inspiración de las filosofías de Apel y Habermas.

En este epígrafe he tratado de ofrecer una análisis parcial del lugar del kantismo en las reconstrucciones del pragmatismo debidas a Rescher y a Rorty. Apelar finalmente a Dewey para sugerir cierto tipo de pragmatismo kantiano quizá provoque perplejidad. Al fin y al cabo, como suele admitirse, el Kant que Dewey defiende parece más un protohegeliano que un idealista trascendental. Sami Philstrom, quizá el más reciente de los pragmatistas kantianos, hace la lectura contraria de Dewey, sin duda con el propósito de acercarlo al neopragmatismo de Putnam, rival del de Rorty. Y si Rorty aboga por una cultura «poskantiana», Putnam acerca el pragmatismo de Dewey a Kant: en su opinión, ambos defendían a una visión de la filosofía como crítica de la cultura, una actividad humana regulada por la idea de justicia social. En el epígrafe que sigue analizaré brevemente la reconstrucción *trascendentalista* de Philstrom, para después evaluar las propuestas equiparativas de Putnam.

### 3. De Kant a Dewey y de éste a Putnam

Hilary Putnam subraya reiteradamente la continuidad entre la filosofía de Dewey y la tradición kantiana, desde el convencimiento de que el futuro de la filosofía pasa por el regreso a Kant, y no tanto a sus soluciones, sino a sus planteamientos<sup>38</sup>. James Conant ha escrito un cuidadoso estudio de la evolución del kantismo de Putnam en su Introducción a *Realism with a Human Face* (1990)<sup>39</sup>. Yo me limitaré a analizar algunos aspectos de la aproximación Dewey-Kant que Putnam propone.

<sup>38</sup> Véase James Conant, Introducción a H. Putnam *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990), p. xviii. Resulta extraño que ni Putnam ni Conant mencionen siquiera un texto de James en el que afirma explícitamente lo contrario: «A mi juicio el auténtico progreso filosófico no consiste en pasar a través de Kant, sino en pasarle de lado, y situarse en el punto en el que hoy día nos encontramos» («Philosophical Conceptions and Practical Results» (1898), Apéndice I a *Pragmatism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975), citado por Ramón del Castillo en su Prólogo a *Pragmatismo* (Madrid: Alianza, 2000, p.17).

<sup>39</sup> La interpretación de Conant gira en torno a la distinción que Kant establece en la Arqueología de la Razón Pura entre dos tipos de filosofía: escolástica o técnica, por una parte, y cósmica, mundana o de interés general, por otra: la filosofía que se atiene a lo que Dewey, en lenguaje políticamente correcto, habría llamado problemas de los humanos. Algunos años antes que Conant, y sin apelar a Kant, Rorty interpretaba esa misma distinción en la figura de Dewey: «Sin embargo hay cierta tensión que recorre la relación de Dewey con sus distintas audiencias y también en su propia presentación de su obra: la tensión entre el filósofo como activista social, ocupado en conservar vivo el espíritu de la reforma mediante la crítica constante de las prácticas e instituciones del día a día, y el filósofo como un teórico políticamente neutral – un especialista y una autoridad sobre tópicos filosóficos tan peculiares como las reglas de la lógica, la naturaleza de la ciencia o del pensamiento [...] Dewey se sentía a sus anchas en ambas imágenes, y se desplazaba de una a otra sin mayores problemas. No veía la necesidad de elegir entre una estas dos imágenes, ni de encontrar un orden de preferencia entre, por ejemplo, sus opiniones sobre la situación socioeconómica y su concepción de la naturaleza de la lógica» (Introducción a *How we Think*, lw.8.xi)

El realismo interno de *Razón, Verdad e Historia* es sobradamente reconocido como una de las primeras etapas del giro pragmático de Putnam. Su precedente explícito es Kant. La distinción entre realismo interno y realismo externo o metafísico parece avenirse bastante bien con la distinción entre realismo empírico y realismo trascendental que Kant establece en la Crítica del Cuarto Paralogismo de la Psicología Trascendental<sup>40</sup>. Si esa equiparación fuese correcta, el realista interno, además de ser un realista empírico o pragmático, sería sobre todo un idealista trascendental. Al menos esa interpretación ha avanzado Sami Philstrom en su lectura de James, Dewey y Putnam: *«Presumiblemente, James y Putnam, y quizá también Dewey, pueden ser interpretados no sólo como realistas empíricos en el sentido kantiano, sino también como idealistas trascendentales (pese a que proclamen que no suscriben esta doctrina kantiana) [...] James, Dewey y Putnam tratan el mundo empírico como una construcción basada en actividades humanas, en nuestras prácticas de investigación, de participación social, etc., a través de las cuales dotamos al mundo un patrón de sentido que permite futuras transacciones e interacciones. En un nivel más general, nuestras prácticas o formas de vida humanas son análogas al sujeto trascendental kantiano, aunque la noción de «práctica» es, claro está, mucho más procesual y dinámica que el «Yo» kantiano. Las prácticas en las que nos involucramos pueden ser consideradas como las presuposiciones necesarias de la posibilidad de la cognición y quizá (al estilo kantiano) de los objetos de la cognición»*<sup>41</sup>.

Philstrom quiere equiparar a Dewey y a Putnam como kantianos naturalistas a la vez que idealistas trascendentales, o al menos proclives a emplear argumentos trascendentales<sup>42</sup> que sustituyen las condiciones de posibilidad universales, atemporales e incondicionadas del conocimiento por condiciones contingentes,

<sup>40</sup> Véase J. MIGUEL ESTEBAN: *Empirismo sin Dogmas y Realismo* (Tesis Doctoral, Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1990), pp. 215 y ss.

<sup>41</sup> Sami Philstrom: «Putnam and Rorty on Their Pragmatist Heritage» (Great Barrington, Mass: AIER/BRC Symposium, 2001), edición electrónica, p. 8. Philstrom aborda también el tema en sus dos libros, *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism* (Helsinki: Acta Philosophica Fennica 59, 1996) y *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World* (New York: Peter Lang, 1998)

<sup>42</sup> Resulta indiscutible que Putnam emplea en numerosas ocasiones argumentos trascendentales. Y, según Philstrom, *«uno puede hallar algo parecido a argumentos trascendentales incluso en Dewey: el deweyano naturalista, quien define la filosofía como «el método crítico para desarrollar métodos de crítica», cuando se embarca en una reflexión autocrítica de los métodos experimentales de investigación, hace algo que se asemeja en cierta manera a la auto-reflexión kantiana de la razón humana»*

evolutivas y dependientes de las prácticas humanas. Quedaría por ver cómo *diferenciar* esa sustitución de la naturalización de la razón que Dewey abraza y Putnam desdena. Parafraseando a Putnam, la pregunta sería *por qué puede (o no puede) naturalizarse la filosofía trascendental kantiana*<sup>43</sup>.

Resulta más prometedor aproximar las posturas de Putnam, Dewey y Kant en su rechazo del realismo metafísico o trascendental. En última instancia, la denuncia putnamiana del punto de vista del Ojo de Dios retoma las críticas de Dewey a la Teoría del Sujeto Cognoscente como Espectador, también rechazada por Kant, así como las críticas a la noción de verdad como correspondencia con una realidad preestructurada, críticas que, según Putnam, Kant fue el primer filósofo en articular. Putnam concluye el tercer capítulo de *Razón, Verdad e Historia*, dedicado a la refutación del realismo metafísico, apelando precisamente a Kant: «Nos encontramos ante el óbito de una teoría que resistió alrededor de dos siglos. Que persistiera tanto y de tantas formas, a pesar de sus obscuridades y contradicciones internas presentes desde un principio, da fe de la naturalidad y de la fuerza del deseo del punto de vista del Ojo de Dios. Kant, que fue el primero en enseñarnos la insatisfacibilidad de tal deseo, pensó que no obstante, formaba parte de nuestra propia naturaleza racional, sugirió sublimar este impulso totalizador en el proyecto de realizar el mayor bien en el mundo en un sistema de instituciones sociales e individuales perfeccionado»<sup>44</sup>. Supongo que muchos discreparán de esta caracterización del objetivo de la filosofía kantiana. Sea como fuera, me atrevo a sugerir que al menos es un buen resumen de las aspiraciones de la filosofía de Dewey.

Desde *Razón, Verdad e Historia*, Putnam ha insistido en que el realismo externo es el correlato metafísico de la doctrina del *subjetivismo ético*, o en el peor

---

(o.c., p.7). James desarrolla una feroz crítica de la doctrina trascendental del yo en sus *Principios de Psicología* (México: FCE, 1994), pp. 286 y ss., que hace bastante cuestionable su calificación como idealista trascendental, incluso en el sentido de Philstrom. Sobre pragmatismo y trascendentalismo, véase también Angel Manuel Faerna: *Introducción a la Teoría Pragmatista del Conocimiento* (Madrid: Siglo XXI, 1996), pp. 87 y ss.

<sup>43</sup> Thomas Burke presenta a Dewey como un kantiano naturalizado en su libro *Dewey's New Logic* (Chicago: Chicago University Press, 1994, p.107), equiparando las nociones ecológica de hábito y de sintonización con el hábitat con las formas kantianas a priori de la intuición. No sería el primer intento de naturalizar a Kant: baste recordar el célebre intento de Konrad Lorenz de concebir la doctrina kantiana del a priori de la biología contemporánea, o la lectura pragmática del a priori kantiano en la obra de C.I. Lewis.

<sup>44</sup> H. PUTNAM, *Razón, Verdad e Historia* (Madrid: Tecnos, 1988), p. 82

de los casos, de la exclusión ontológica de los valores. En *Las Mil Caras del Realismo* (1987) Putnam cita con aprobación el *dictum* de James, «la huella de la serpiente humana está por todas partes», para suscribir la imposibilidad de separar la contribución humana de lo que «existe objetivamente». No tenemos capacidades para intuir valores o determinar de una vez por todas un *fact of the matter* con respecto a las decisiones morales, pero tampoco las tenemos con respecto a las decisiones científicas, ni para captar las propiedades de las cosas tal como son en sí mismas independientemente de nuestros sistemas de creencias. «*La gloria de Kant*», según Putnam, «consiste en decir que el mismo hecho de que no podamos separar nuestra propia contribución de lo que está objetivamente ahí no es un desastre [...] similarmente, Kant rechaza la idea de que tenemos algo análogo a la intelección racional medieval con respecto a las cuestiones morales. Y, de nuevo, arguye que esto no es un desastre; que, al contrario, es algo bueno»<sup>45</sup>. En *Pragmatismo, Un Debate Abierto* (1992), Putnam baja del altar a Kant por ese mismo peldaño: «*Sin embargo, el mismo Kant aún estaba sujeto a confusión: la de suponer que una elección moldeada por nuestras elecciones conceptuales, de alguna forma no es, por esta misma razón, una descripción del objeto tal como es en realidad*»<sup>46</sup>. Donde Kant no está confundido, sino más bien convencido, es en la restricción del uso legítimo de la razón teórica al conocimiento de los hechos de la naturaleza. De esos hechos se ocupa la imagen científica del mundo. En el resto hay muchos hechos valiosos, incluyendo hechos morales, y Putnam se esfuerza en presentarnos a un Kant pluralista que defiende muchas imágenes distintas del mundo, científicas, morales, religiosas y estéticas, imágenes que, aunque estén interconectadas, no son necesariamente reductibles entre sí. En resumen, Putnam quiere hacer de la filosofía de Kant lo siempre quiso ser la filosofía de Dewey: crítica de la cultura. Recordemos como interpretaba Dewey la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori; así interpreta Putnam la estrategia kantiana en el ámbito de la razón práctica: «*¿En qué tipo de mundo pueden existir juicios de valor verdaderos? La estrategia kantiana se reitera en los escritos de John Dewey, aunque éste le priva de todo a prio-*

<sup>45</sup> *Las Mil Caras del Realismo* (Barcelona: Paidós, 1994) p.110

<sup>46</sup> *El Pragmatismo. Un Debate Abierto* (Barcelona: Gedisa, 1992) p.49 Esta ambigüedad resulta comprensible, sobre todo por la indeterminación de Putnam ante la interpretación kantiana de la cosa en sí. Putnam dedica varias páginas a la noción kantiana de nóumeno en el capítulo eje de *Razón, Verdad e Historia*, pp. 70 ss, donde reduce la noción kantiana a un *Grenz-Begriff*. Ni Peirce, ni James aceptaron la noción kantiana de nóumeno (véase R. del Castillo, o.c., pp. 339-342). Tampoco Dewey, quien en «Some Current Conceptions of the Self», habla de un Kant revisado, eliminando la Ding-an-sich (ew3.69, nota 2).



rismo. Creo que la primacía de la razón práctica es extremadamente importante en la actualidad [...] En un contexto como el suscrito por John Dewey, puede leerse que la actividad primaria de la filosofía no debería basarse en este tipo de metafísica, es decir, en tratar de construir «la teoría del todo», sino que debería, sobre todas las cosas, ser crítica de la cultura. A pesar de sus excesos metafísicos, la filosofía de Kant pretendía ser una crítica de la cultura; un esbozo de sociedad esclarecida, en condiciones de progresar hasta un estado en el que reinaría la justicia social»<sup>47</sup>.

En otro lugar<sup>48</sup> he intentado mostrar que ambas críticas de la cultura son difícilmente compatibles si nos atenemos a la escisión entre racionalidad y naturaleza humana («naturaleza» con minúscula: pasiones, emociones e inclinaciones) que Kant establece en la *Fundamentación*. Dicho eso, no considero casual que el último Putnam recurra en su ayuda al Kant más teleológico (por ejemplo, a la idea reguladora de Naturaleza —ahora con mayúsculas— de la Doctrina Transcendental del Método o a escritos como *La Paz Perpetua*, *La Idea de una Historia Universal en un Sentido Cosmopolita* o *¿Qué es la Ilustración?*<sup>49</sup>).

Pero la autoridad normativa de la *Fundamentación* en la arquitectura kantiana no se deja sobornar. Supongamos que Putnam tenga razón y que ambos filósofos compartan al menos parte de una misma concepción de la filosofía. En ese caso, ¿podría integrarse en el sistema de Kant el intento deweyano para superar la dicotomía hecho/valor, a la que Putnam ha dedicado tantas páginas? ¿Cómo podría Putnam dar cuenta del siguiente texto de Dewey?: «*Mi último ejemplo tiene que ver con la división de la naturaleza humana en cierto número de compartimentos estancos. Uno de esos compartimentos supuestamente contendría la razón y todos los factores y capacidades para obtener conocimiento e ideas válidas. El otro consistiría en apetitos, impulsos, deseos, necesidades, en todo lo que se ha dado en llamar vida emocional en su sentido más amplio. La aceptación de la filosofías del pasado que erigieron esta división ha dado como resultado la formación de lo que desde el punto de vista técnico es probablemente el principal problema de la filosofía en el presente: la relación entre los hechos y los valores*» (LW.14.223) ¿Acaso para Kant sustraer todas las inclinaciones humanas (emociones, apetitos, necesidades,

<sup>47</sup> *El Pragmatismo. Un Debate Abierto*, pp. 67 y ss.

<sup>48</sup> J. Miguel Esteban: *La Crítica Pragmatista de la Cultura* (Heredia, CR: Prometeo/UNA, 2001), cap. 2.

<sup>49</sup> Véase, por ejemplo, *Realism with a Human Face*, pp. 196 y ss.

etc.) no es la condición necesaria de un buen obrar, gobernado por el deber? ¿No afirma Kant que la voluntad ha de alejarse del amor patológico, aquél que tiene su asiento en la sensibilidad, para ser determinada por el principio formal del querer en general, «cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído»<sup>50</sup>? Confieso simpatizar con ciertos aspectos de aproximación putnamiana de Kant a Dewey, pero no estoy enteramente convencido de que la filosofía de Dewey sea del todo compatible con la de Kant. Esto, claro está, no me exime de explorar esa posibilidad. La interpretación de H.S. Thayer, quizá el historiador más reconocido del pragmatismo, parece reforzar aún más esa opción.

Thayer dedica varias páginas a Kant en la introducción a su *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*. El epígrafe lleva el significativo título: «Kant's Critical Synthesis of Science and Values». Con todo, en mi opinión, lo que Thayer logra mostrar es cómo Kant mantiene separadas distintas áreas vitales de la cultura humana de manera que no entren en conflicto: «Además de establecer y clarificar las condiciones y presuposiciones que dan cuenta de la posibilidad de la ciencia, Kant buscaba desvelar los supuestos básicos que hacían posible la experiencia estética y moral humana. El espíritu de Kant es aquí conservador. Le interesaba preservar y justificar cada uno de esos aspectos de la experiencia. Todos era vitales, ninguno tiene por qué ser excluido. El análisis kantiano de la ciencia tiene un doble propósito: hacer comprensible el hecho de la ciencia y, con ello, mostrar cómo y por qué la asimilación científica de la experiencia no entra en conflicto con esas otras áreas de la experiencia humana igualmente significativas»<sup>51</sup>. Dejemos a un lado el calificativo «conservador». Tampoco a ese «doble propósito» parece aplicable la descripción «síntesis crítica». El término «demarcación» parece convenirle más. Al menos es el término que emplea Dewey en una valoración francamente positiva de ese aspecto de la filosofía kantiana: «Desde un punto de vista humano, lo

<sup>50</sup> Por otra parte, hasta el propio Kant reconocía que nunca podemos estar totalmente seguros de que no queden residuos empíricos en esta sustracción. El fantasma de la contaminación por lo empírico, la posibilidad de una acción realizada conforme al deber pero no por deber, no puede ser desterrado. Curiosamente, en *Palabra y Objeto*, Quine emplea en términos muy kantianos el método de la sustracción del contenido empírico (expresado en términos behavioristas) para intentar delimitar la soberanía conceptual humana, el ámbito de la variación empíricamente incondicionada, pero se hallará con el problema alternativo: la contaminación de lo empírico por lo teórico. Véase *Palabra y Objeto* (Barcelona: Labor, 1968), pp. 39 y ss.

<sup>51</sup> Thayer, o.c., p. 37

*que realmente importa [es el interés de Kant en lograr] un sistema de creencias que diese a la ciencia mecanicista, concebida en términos newtonianos, plena cobertura en todas las cuestiones de hecho, en todo aquello en lo que el pensamiento tiene una pretensión fundada de intervenir, al tiempo que reservaba un reino ideal más elevado para los intereses morales y religiosos del hombre, un reino donde la ciencia no tenía nada que hacer ni qué decir. Se trataba de una magnífica conquista: la demarcación de dos reinos, el de la ciencia mecanicista, por un lado, y por el otro, el reino de la libertad moral y religiosa, conectados pero independientes, cada cual partiendo donde acababa el otro» (mw.15.9, la cursiva es mía).*

Siempre habrá sueños que nos seduzcan, pero estas líneas no pueden encubrir las numerosas críticas a Kant que recorren la obra de Dewey (unas veces justas, otras veces mordaces, o cuando menos poco caritativas, por decirlo en términos davidsonianos)<sup>52</sup>. Con todo, siguiendo el sueño de Putnam, he optado por subrayar los aspectos más positivos del Kant de Dewey. En el siguiente epígrafe abordaré algunas aproximaciones constructivas de Dewey a Kant, intentando explicarlas en el contexto de la recepción del kantismo en los Estados Unidos de América.

#### 4. Kant viaja a América

Los dos primeros trabajos filosóficos publicados por Dewey estaban expresamente formulados en lenguaje intuicionista, en parte debido a Kant y en parte al «critical common-sensism» escocés. En esos años Dewey escribía una tesis doctoral titulada *The Psychology of Kant*. Lamentablemente la tesis se ha perdido, pero contamos con el cuarto escrito de sus *Early Works* «Kant and Philosophical Method» (1884), que presumiblemente la compendia y que constituye una constructiva crítica neohegeliana al criticismo kantiano. En mi opinión, podemos enmarcar las líneas directrices de esa crítica en el primer libro de Dewey, *Leibniz's New Essays in Human Understanding. A Critical Exposition* (1888), y significativamente en el capítulo final, donde Dewey despliega sus conclusiones críticas.

---

<sup>52</sup> La mayoría hacen referencia al carácter formal, abstracto y vacío de la ética kantiana. Como en Putnam, hay abundantes referencias al Kant más teleológico. También resultan de interés (al menos histórico) las referencias de Dewey a Kant en «German Philosophy and Politics» (mw.8.138), un artículo escrito a comienzos de la Gran Guerra.

Según creía Dewey, hay más Leibniz en Kant del que se suele ver<sup>53</sup>, probablemente por las propias declaraciones de Kant sobre el papel de Hume en su despertar del sueño dogmático. «*Pero ¡ajo!*», advierte Dewey en 1888, «*el desafío de Hume no despertó del todo a Kant.*» En su opinión, la noción kantiana de la unicidad del acto cognitivo como síntesis de la diversidad empírica<sup>54</sup> combina la idea leibniziana de razón suficiente junto con la crítica humeana a la noción conexión causal necesaria. Kant identificó el principio de razón suficiente con la idea de que la experiencia descansa en una conexión sintética, para luego intentar determinar las distintas formas de síntesis o razón suficiente. «*Leibniz surgió el aspecto sintético y negativo del pensamiento; Kant lo desarrolló como una ley necesaria de nuestro conocimiento; fue cosa de sus sucesores desarrollarlo como un factor en la ley de todo conocimiento*» (Iw.1.435) El error de Leibniz fue interpretar la negatividad como privación. Sin su adhesión metódica a la identidad analítica, Leibniz habría anticipado no sólo a Kant<sup>55</sup>, sino también a Hegel: «*Sólo Hegel fue verdadera y suficientemente honesto con la idea [de lo negativo] como para leerlo en la misma noción de inteligencia como un componente orgánico, y no como una mera limitación formal y externa*» (Iw.1.420)<sup>56</sup>.

Para entender mejor esta aproximación neohegeliana de Dewey a Kant confío que resulte útil una posible reconstrucción de la trayectoria del kantismo hasta los círculos filosóficos de los Estados Unidos de América, incluyendo Vermont, en cuya universidad Dewey se graduó. En el primer tercio del siglo XIX se

<sup>53</sup> Dewey, por supuesto, basa esta apreciación en la respuesta que Kant diera al wolffiano Eberhard en *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva Crítica de la razón pura será superflua por la existencia de una anterior (1790)*, en la que el propio Kant acaba declarándose un seguidor de Leibniz: «*La Crítica de la Razón Pura puede ser considerada como una apología de Leibniz, incluso contra sus seguidores confesos.*»

<sup>54</sup> Véase K.r.V A77/B103

<sup>55</sup> Kant rechazó la teoría analítica de la sustancia de Leibniz, pero, según Dewey, no logró relativizar la distinción entre los principios leibnizianos de identidad y razón suficiente, o dicho en términos de Quine, no logró superar el carácter dicotómico de la distinción analítico-sintético. Resulta significativo que, como en el caso de Dewey, su gran oponente, y prácticamente a su misma edad, uno de los primeros libros de Russell fuera una *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz* (1900) (Versión en español en, Buenos Aires: Siglo XX, 1974) Sobre la denominada teoría analítica de la sustancia, que implica la identidad entre el sujeto y todos sus predicados, y el disgusto que le produjo a Arnauld su consecuencia, a saber, «que la noción individual de cada persona incluye de una vez por todas cuanto haya de ocurrirle», véase Russell, o.c., pp. 63-64.

<sup>56</sup> Sobre el análisis deweyano de lo negativo en Hegel, véase «Kant and Philosophical Method», Iw.1.145

desarrolló en la Universidad de Vermont una escuela filosófica denominada *los trascendentalistas de Vermont*<sup>57</sup>, encabezados por James Marsh, decano de esa universidad. En 1829, Marsh editó y redactó la introducción a *Aids to Reflection*, de Samuel Taylor Coleridge<sup>58</sup>, quien a su manera había introducido el kantismo en las islas británicas, haciendo hincapié en la idea kantiana de la espontaneidad de la imaginación. Un siglo después, con ocasión del centenario de esa edición, Dewey escribió «James Marsh and American Philosophy», cuyo análisis puede aportar unas primeras pistas sobre el tipo de kantismo que repercutió durante el siglo XIX en los Estados Unidos. El kantismo de Marsh estaba mediatizado por Coleridge, y más particularmente por la interpretación de Coleridge daba a la distinción kantiana entre *entendimiento* y *razón*<sup>59</sup>. En su lucha romántica contra la bibliolatría, Coleridge separa la Fe del Entendimiento para unirla a la Razón, facultad que correspondía con la Verdadera Voluntad del Hombre: «*Pero sostenía con idéntica firmeza que el cristianismo era de por sí un sistema el cual, cuando es debidamente acogido en la voluntad racional y en los afectos de los hombres, es idéntico a la verdad de la filosofía misma. Esta afirmación de la racionalidad inherente de la verdad cristiana era el propósito que animaba Aids to Reflection, y era precisamente lo que más atrata a James Marsh; y es en este sentido que puede llamársele discípulo de Coleridge*» (Iw.5.181) Con todo, según Dewey, Marsh fue el primer estudioso estadounidense que tuvo conocimiento de primera mano de la obra de Kant. Su filosofía, mediada o no por Coleridge, es una versión aristotélica y objetivista de la obra de Kant, apartada de cuanto fenomenalismo y concepción subjetiva de la naturaleza alguien pudiera hallar en ésta. Esta versión de la obra de Kant descansa en la profunda creencia en la verdad inherente en la moral cristiana.

G.S. Morris<sup>60</sup>, profesor de posgrado de Dewey en la Johns Hopkins y principal influencia en la deriva hegeliana del joven Dewey, fue a su vez discípulo de

<sup>57</sup> Véase Marjorie H. Nicolson: «James Marsh and the Vermont Transcendentalists.» *Philosophical Review* 34 (enero 1925)pp. 28-50.

<sup>58</sup> Coleridge no será el único romántico inglés interesado en Kant, claro. Recordemos las deliciosas páginas de Thomas de Quincey en *Los Últimos Días de Kant* (México: Premiá Editora, 1980). Sobre el influjo de Coleridge en los trascendentalistas de Vermont, véase Louis Menand: *The Metaphysical Club* (New York: Farrar, Straus and Giroux: 2001), pp. 243 y ss.

<sup>59</sup> Ramon del Castillo traza otro destino, por entero distinto: Peirce tuvo bien clara la nulidad de la distinción kantiana entre entendimiento y razón, popularizada en América por el kantismo de Hamilton. Véase R. del Castillo, o.c., pp. 339 y ss.

<sup>60</sup> Morris había publicado en 1882 *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Exposition* (Chicago: SC Griggs). Dewey analiza la obra de Morris en «The Late Professor Morris» (ew3.3)

Friedrich Trendeleburg y, como Marsh, decidido defensor de una vuelta a Kant e incluso a Aristóteles. Pero el idealismo neokantiano no llegó del todo a Dewey hasta su lectura de los británicos Thomas H. Green y Edward Caird. Aconsejado por Morris, Dewey aprende de los *Prolegomena to Ethics* (1883) de Green la necesidad de leer a Kant a la luz de Hegel para hacerlo consistente, esto es, para traducir la voluntad universal de la teoría kantiana a términos sociales concretos<sup>61</sup>. Dewey realiza también una interpretación iluminadora del libro de Caird *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (1889)<sup>62</sup>: «El Profesor Caird ha escrito el libro en inglés sobre Kant [...] Hallamos aquí al Kant frenado y trabado por las presupestos heredados de dualismos previos, frente al Kant liberado de esas cadenas y desarrollándose con consistencia e integridad. En este sentido el libro constituye, en efecto, un sumario de todo el movimiento Kanto-Hegeliano, y además, una formulación de resultados filosóficos constructivos» (ew.3.182).

Entre estos resultados constructivos desarrollados por Caird partiendo de Kant hallamos una integración alternativa de los hechos de la ciencia empírica y los valores del espíritu: «El resultado desde el punto de vista del conocimiento es mostrar que la naturaleza es sólo un factor en la autodeterminación del espíritu, que es posible encontrar una solución para el problema contemporáneo más apremiante. Las categorías de la ciencia física pueden ser reconciliadas con los principios de la vida moral y religiosa integrándolas en ellos. La Naturaleza, en palabras de Caird, toma un nuevo aspecto si se concibe manteniendo una relación necesaria con el espíritu» (ew. 3 .183).

Dewey abandonará pronto esta visión neohegeliana para abrazar una teoría experimentalista de la *producción* del valor<sup>63</sup>. Pero podemos pensar que, si el pensamiento de Hegel, según Dewey, dejó en él un permanente depósito, algo tendría que dejar también su lectura de Kant. Y, como adelantaba, creo que lo que Putnam dice de Kant en las últimas líneas del capítulo tercero de *Razón, Verdad e Historia* se aplica también a Dewey: reconducir el deseo del punto de vista del Ojo de Dios hacia el esfuerzo mundano de mejorar nuestra vida social es equivalente a lo que Dewey llamaba transformar el *idealismo ontológico en un*

<sup>61</sup> Véase John Dewey, «The Philosophy of Thomas Hill Green», mw.3.74.

<sup>62</sup> Junto a la reseña del libro de Caird, Dewey escribió otra de Mahaffy and Bernard (eds.) *Kant's Critical Philosophy for English Readers*, que a Dewey le parecía una excelente preparación para entender a Caird (lw.3.185).

<sup>63</sup> Véase J.Miguel Esteban, o.c., pp. 132 y ss

*idealismo de acción*. La noción de idea que guía y regula nuestra conducta es de origen kantiano (o, por qué no, *plato-kantiano*, como a veces escribe Rorty). William James, apelando a Kant, amplía esa noción en *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*<sup>64</sup>. Dewey la retoma en *Una Fe Común*. Los últimos párrafos de este trabajo están dedicados al papel del kantismo en estas dos obras.

## 5. Kant y el pragmatismo como idealismo de acción

En la conferencia tercera de *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, titulado «La realidad de lo no visible», James somete a examen el texto «El Objetivo Final del Uso Puro de Nuestra Razón» de Kant. Puede calificar las tesis kantianas de burdas, pero no duda en aprovecharlas para su tesis sobre la instrumentalidad de las ideas puras. Y, por si fuera poco, James explica la doctrina kantiana en el léxico de la filosofía del «as-ifism» de Vaihinger<sup>65</sup>: *«Immanuel Kant sostenía una curiosa doctrina sobre tales objetos de creencia, como Dios, el mundo, el alma, su libertad y la otra vida. Para Kant todo esto no es objeto de conocimiento; nuestras concepciones requieren siempre un contenido sensible para ejercitarse, y como las palabras «alma», «Dios», «inmortalidad» no tienen contenido sensible distintivo de ningún tipo, se deduce que hablando teóricamente carecen de significado. Pese a ello, poseen un significado definido para nuestra práctica. Podemos actuar como si hubiese un Dios, sentir como si fuésemos libres, considerar la naturaleza como si estuviera llena de designios especiales, hacer planes como si fuéramos inmortales, y encontramos entonces que esas palabras estimulan una vida moral genuinamente diferente»*<sup>66</sup>.

Fijémonos aquí como la interpretación de James desafía la conocida genealogía nietzschiana de la metafísica<sup>67</sup>. Ante la tesis kantiana de la incognoscibilidad de los entes ideales de la razón pura, Nietzsche se preguntaba: *«¿a qué podía obligarnos algo desconocido?»* La conclusión de Nietzsche es bien conocida: *«una idea que no sirve para nada, que ni siquiera obliga ... eliminémosla»*<sup>68</sup>. En mi opinión, nada más

<sup>64</sup> Agradezco a Ramón del Castillo haberme recordado este llamativo texto de James sobre Kant.

<sup>65</sup> Véase &3 Kant: Rescher y ... Rorty

<sup>66</sup> *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (Barcelona: Península, 1999), p. 52. Las cursivas son de James.

<sup>67</sup> Véase F. Nietzsche: «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula», en *El Crepúsculo de los Idolos* (Madrid: Alianza, 1982)

<sup>68</sup> Nietzsche, o. c., pp. 51-53

lejos de la voluntad de creer defendida por James: el sentimiento de realidad respecto al objeto de creencia es una característica ineliminable de la naturaleza humana que, si no obliga en términos formales, sí polariza nuestra vida, nos atrae como las fuerzas magnéticas atraen un fragmento de hierro. El hecho de que, como el fragmento, seamos incapaces de representarnos esas fuerzas, no les resta su poder de atracción. Lo importante es que James no limita esa «atracción inaprensible» a la ideas kantianas de la razón pura, sino a todas las ideas abstractas, que son el origen de todas las posibilidades que concebimos. El Dewey de *Essays in Experimental Logic, Experience and Nature, How we Think, Logic: Theory of Inquiry* o *Arts as Experience* aplaudió (o, en todo caso, aplaudiría) esta formulación. Con todo, he elegido para este escrito *A Common Faith*<sup>69</sup>: verse polarizado por una idea abstracta es, para Dewey, verse conquistado, en nuestra naturaleza activa, por un fin ideal: «significa el reconocimiento de su legítimo derecho sobre nuestros deseos y propósitos» (lw.9.15) Para Dewey, el contenido práctico de una idea religiosa es cierto idealismo de acción (lw.9.17). Por el contrario, el idealismo ontológico intenta probar que tales ideas existen, no como posibilidades que polarizan la acción, sino como realidades antecedentes, y para hacerlo convierte a *lo religioso* —una de las fases polares de nuestra experiencia, según Dewey— en *religión* (en términos de Dewey, credo intelectual y ritual). Creo que Kant estaría de acuerdo con Dewey cuando éste afirmaba que mientras que el idealismo de acción conlleva responsabilidad, el idealismo ontológico implica cierto *laissez-faire*, en la medida que descarga nuestra responsabilidad sobre los hombros más competentes de la causa sobrenatural. De hecho, en el mismo prólogo de *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*, Kant afirma que la moral no necesita de otro ser por encima del hombre para que se sepa lo que ha de hacerse<sup>70</sup>.

M. Konvitz ha contemplado la posibilidad de comparar irónicamente la noción de Dios en Kant y en Dewey<sup>71</sup>. Queda ya fuera del alcance de este ensayo

<sup>69</sup> Para un análisis más detallado de «Una Fe Común», véase J. Miguel Esteban, o.c., pp. 69 y ss.

<sup>70</sup> Véase Kuehn, o.c., p. 507. Por devolverle la ironía a Rorty, esta afirmación de Kant podría redefinir el del Pragmatismo como Antiautoritarismo de Rorty, al menos en ese aspecto, como una versión del kantismo, por mínima que fuera.

<sup>71</sup> «Se ha dicho que Kant destruyó el deísmo en la *Crítica de la Razón Pura* y que con la de la *Razón Práctica* trajo el cadáver de vuelta a la vida. [Véase Paul Elmer More, *Shelburne Essays, 6th ser.* (Boston and New York: Houghton Mifflin Co., 1909), p. 3]. Los críticos que no simpaticen con Dewey podrían decir que, con su magia verbal, Dewey llevó a cabo el mismo milagro» (Milton R. Konvitz, «Introduction», *A Common Faith*, lw.9.xxx)



analizar esa comparación. Sólo diré que para Dewey la existencia fáctica del mal — radical o no: de lo que nos afecta hasta querer que fuese de otro modo— y la naturaleza contrafáctica del ideal —las posibilidades concebibles de acción en el mundo— son aspectos de una misma relación. Esa relación es la que, según Dewey, legitima el concepto de Dios: «*A esta relación activa entre lo ideal y lo real yo le daría el nombre de Dios*» (Iw.9.29). Sea o no kantiana, sea injusta o no con filosofías de la religión más proclives a la apertura a la trascendencia (o a lo que Dewey llama *rodeo trasmundano*<sup>72</sup>), sólo puedo concluir estas páginas volviendo a recordar ese párrafo de Putnam en *Razón, Verdad e Historia* que, sigo creyendo, aproxima acertadamente la filosofía de Dewey a la de Kant en algo que, creo, podríamos resumir como la necesidad que la filosofía sigue teniendo de efectuar el tránsito desde la ontología trasmundana hasta acciones que repercutan en el mundo.

Serra (Valencia) y Cuernavaca (Morelos)

Enero de 2004

---

<sup>72</sup> «Nada ganamos con el rodeo trasmundano» Iw.4.244.