

RAZONES NATURALES PARA SUPERAR LA EPISTEMOLOGÍA: POR LA SENDA DE PEIRCE Y DEWEY

NATURAL REASONS FOR OVERCOMING EPISTEMOLOGY: FOLLOWING PEIRCE AND DEWEY'S TRAIL

Ángel Manuel Faerna

Universidad de Castilla-La Mancha

ORCID: 0000-0001-6066-3680

Angel.Faerna@uclm.es



| Resumen |

El artículo defiende una concepción naturalista del razonamiento humano inspirada en las ideas de Peirce y Dewey, por contraposición a la aproximación formalista al pensamiento lógico que introdujeron Frege, Russell y el primer Wittgenstein. Esta naturalización requiere dos pasos: primero, sustituir los “pensamientos” por las “investigaciones” como objeto de estudio propio de la lógica, y, en segundo lugar, remplazar “el mundo” por una interminable sucesión de “situaciones” como objeto al que van dirigidos y en el que se verifican los juicios de conocimiento. El resultado es una descripción de la cognición humana que 1) no presenta discontinuidades abruptas cuando se la relaciona con sus bases naturales (biológicas y culturales), y 2) esquiva problemas epistemológicos recurrentes sobre la relación entre “verdad” y “creencia justificada”.

Palabras clave: Continuidad; Investigación; Lógica; Naturalismo; Normativismo; Pragmatismo; Verdad.

| Abstract |

This paper provides a defence of a naturalist account of human reasoning inspired by Peirce and Dewey, as opposed to the formalist approach to logical thinking advocated by Frege, Russell, and the first Wittgenstein. Such naturalization proceeds in two steps: first, it substitutes “inquiries” for “thoughts” as the proper subject-matter of logic; then, it replaces “the world” by the never-ending succession of “situations” as the object to which judgments of knowledge are directed, and wherein they are tested. The resulting depiction of human cognition 1) does not present abrupt discontinuities when related to its natural (i.e. biological and cultural) basis, and 2) avoids recurrent epistemological puzzles regarding the relation of “truth” to “justified belief”.

Keywords: Continuity; Inquiry; Logic; Naturalism; Normativism; Pragmatism; Truth.

| Naturaleza |

Si hay un término que se repite con insistencia en los títulos de libros y artículos de filosofía en los últimos años, especialmente si tratan cuestiones de teoría del conocimiento y están escritos en inglés, ese término es “naturalismo”. Décadas atrás, cuando yo era estudiante, se empleaba casi exclusivamente en ética y servía para designar una falacia, la célebre “falacia naturalista”; ahora, en cambio, lo acaparan los epistemólogos, los filósofos de la ciencia, los filósofos de la mente y los del lenguaje, y designa un enfoque o un planteamiento que la mayoría de ellos encuentra razonable y sensato: para muchos, incluso, no suscribir alguna forma de naturalismo se ha convertido de un tiempo a esta parte en sinónimo de no estar a la última en filosofía, de aferrarse a visiones filosóficas ya periclitadas.

Es un modo más, me parece, en que el pragmatismo se ha infiltrado en el *mainstream* de la filosofía, pues en él hubo siempre una fuerte pulsión naturalista. Vistas las cosas desde hoy, da la impresión de que en esto —como en otros temas e ideas— los pragmatistas se adelantaron a su tiempo, porque en su época no era esa ni mucho menos la predisposición dominante. Al contrario, sucumbir al naturalismo en filosofía significaba algo así como desnaturalizarla, disolverla en las ciencias y en lo “meramente” empírico. Esto pensaba precisamente G. E. Moore, quien, en sus *Principia Ethica* de 1903, llamaba “falacia naturalista” a la pretensión de que la bondad de algo pudiera derivarse de sus propiedades naturales¹. Apenas siete años después, otros “principios”, los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead, consagraban también una concepción de la lógica como formalismo puro, sin contaminación empírica alguna. En definitiva, ni la verdad ética ni la verdad lógica se consideraban asunto de este mundo: no eran mundanas, no eran naturales, cosa muy congruente con la idea de que tampoco los seres humanos, depositarios selectos de una Razón Teórica y una Razón Práctica, éramos solo o meramente naturaleza biológica.

De los pragmatistas clásicos, fue sin duda John Dewey quien se rebeló más decididamente contra este “estado kantiano de cosas”, por decirlo así, porque fue quien mejor supo traducir filosóficamente la revolución darwiniana. La ética de Dewey es desacomplejadamente naturalista, como lo es su lógica y como lo es su estética: su filosofía toda bien podría resumirse como un esfuerzo por volver a hacer del Bien, la Verdad y la Belleza asuntos de este mundo, realidades naturales y mundanas.

Ahora bien, ¿de qué mundo estamos hablando?, ¿qué tenemos que entender por “naturaleza”? Siempre ha habido maneras diferentes de responder a esta pregunta. Quienes todavía piensan que proclamarse naturalista equivale a renunciar a la verdadera filosofía olvidan que pocos conceptos tienen un sello filosófico tan hondo como, precisamente, el de “Naturaleza”. En el libro que Richard Bernstein alcanzó a

¹ Mucho más tarde, en 1932, el propio Moore reconocería que no existía tal “falacia”, aunque siguiera pensando que las propiedades morales no podían reducirse a propiedades naturales (véase Moore, 1972).

terminar poco antes de morir, *The Vicissitudes of Nature* (Bernstein, 2023), tenemos una espléndida descripción de los avatares que la idea ha sufrido en la filosofía moderna, desde Spinoza hasta Freud; y en su libro inmediatamente anterior (Bernstein, 2020) —pero que argumentalmente lo prolonga—, cotejaba el naturalismo de Dewey con esa proliferación de naturalismos contemporáneos a los que me refería al principio. En suma, repensar la naturaleza y lo natural parece ser uno de los temas sobre los que la filosofía se está volcando más en nuestros días. Y, si atendemos a las preocupaciones sociales de la época (el cambio climático, el capitalismo extractivo, la biotecnología, la inteligencia artificial), tal vez no haya otro más oportuno ni más urgente. Así que bienvenida sea esta conversión de tantos colegas nuestros a la vieja fe del naturalismo.

| Lógica |

Como decía, el término “naturalismo” ha cambiado bastante de uso desde que yo estudiaba la carrera de filosofía. En cambio, el término “lógica” no. La lógica que aprendí consistía en un conjunto de leyes que decían cuándo una conclusión se seguía de unas premisas dadas y cuándo no se seguía. Hasta donde yo sé, eso es lo que se continúa enseñando en las facultades, al menos como núcleo duro de la asignatura. Los *Principia* de Moore apenas gozan ya de predicamento entre los profesores de filosofía moral, pero los de Russell y Whitehead siguen siendo palabra de dios para los de lógica. Quiero decir, casi literalmente. ¿Por qué, dada la implicación de p a q , no puedo concluir p sobre la base de afirmar únicamente q ? Porque es una falacia, la de afirmación del consecuente, que viola la ley del *modus ponens*. ¿Y qué hace que el *modus ponens* sea una ley? Ahí el profesor o profesora de lógica probablemente responderá que se trata de “un axioma en PM”, lo cual no deja de parecerse bastante a citar un versículo de la Biblia o una sura del Corán. Estoy caricaturizando, por supuesto, pero la explicación de por qué el *modus ponens* resulta ser una ley lógica, y la afirmación del consecuente una falacia, no es tan sencilla como podría parecer a primera vista; todo dependerá de cómo queramos entender la verdadera naturaleza de lo lógico².

Aquí se da una extraña paradoja. Eso que llamamos convencionalmente “lógica matemática” —básicamente, la lógica proposicional y el cálculo de predicados— trata de cosas que no están datadas: en sus manuales no se mencionan fechas ni acontecimientos de ningún tipo, nada que ligue la lógica a un curso de sucesos, ya sean humanos o no humanos. Es verdad que distinguen entre lógica clásica (o aristotélica) y lógica moderna, pero con la misma ingenuidad continuista con que los historiadores positivistas de la ciencia comparaban la biología de Aristóteles con la de Robert Hooke, o con la que los libros escolares comparan todavía las pinturas rupestres con la Capilla Sixtina. Hoy los

² En la breve discusión que sigue, comento solo el giro hacia el formalismo estricto que en su momento introdujeron Frege, Russell y sus continuadores, ya que fue eso lo que suscitó la reacción de Dewey en sentido opuesto. La lógica, incluida la formal o matemática, ha experimentado toda clase de desarrollos desde entonces, algunos de los cuales quizá escapen a las críticas que esbozo aquí. Entiéndanse, por tanto, como un comentario general a las interpretaciones formalistas puras que pudieran darse del objeto lógico como tal, interpretaciones que no son consustanciales a cualquier intento de elaborar lenguajes formales con uno u otro propósito.

filósofos de la ciencia saben perfectamente que preguntar qué es la ciencia en abstracto es vacío, y los filósofos del arte insisten en que la pregunta de qué es arte, en todo tiempo y lugar, es absurda. Pero muchos filósofos de la lógica siguen pensando que “lógica” es el nombre de algo invariable y perfectamente inequívoco en su significado, algo reconocido en todo tiempo y lugar. Seguramente el gusto de los lógicos modernos por preservar un poco de latín en la nomenclatura, o en los títulos de sus obras, obedece a ese empeño en aparentar continuidad con el pasado y borrar las cesuras que se han dado en los estudios lógicos a lo largo del tiempo; porque, a la vez, y esto es lo paradójico, la lógica matemática existe en virtud de un avatar histórico perfectamente fechable.

En efecto, para comprobar que la lógica ha cambiado de objetos y de temas muchas veces en el curso de su historia no hace falta remontarse a Aristóteles o a la Edad Media, ni siquiera a los tiempos de Kant y Hegel, o a los de John Stuart Mill; la forma bajo la que hoy se la concibe tiene su origen mucho más cerca, en el programa logicista que lanzaron los filósofos de la matemática en las dos últimas décadas del siglo XIX. Simplemente, sucedió que una teoría sustancialmente nueva, encaminada a suministrar fundamentos para la aritmética, a la vuelta de unos pocos lustros había redefinido tan profundamente los intereses de los lógicos que los llevó a proyectarlos hacia atrás, como si la “conceptografía” de Gottlob Frege hubiera sido el objeto pretendido, pero nunca plenamente alcanzado, por todas las teorías anteriores.

Esas teorías, como sabe bien el historiador de la filosofía, en realidad pretendían mucho más, o mucho menos, pero, en cualquier caso, no pretendían lo mismo. A título meramente de ejemplo, el programa de lógica que se impartía en la Universidad de Buenos Aires en el curso de 1910 (el mismo año en que vio la luz el primer volumen de *Principia Mathematica*) incluía temas como los siguientes: Naturaleza y función del conocimiento en la vida individual y colectiva - Cosas, cualidades, relaciones, funciones, uniformidades y leyes. Influencia de la doctrina de la evolución en los conceptos de identidad y de clase - Examen de las doctrinas de Herbert Spencer sobre la naturaleza de la verdad y del error, sobre la ley de la inteligencia y sobre el criterio de la verdad - Observación; experimento; hipótesis; verificación. Análisis. Síntesis - Doctrinas lógicas de James, Dewey y Schiller³.

Mientras que los manuales de lógica matemática prescinden a conciencia de toda referencia a las cosas de este mundo (la vida individual y colectiva, la doctrina de la evolución, la ley de la inteligencia...), el tratado de lógica que publicó Dewey en 1938⁴, por contraste, está plagado de sucesos, humanos y no humanos. Empieza hablando de la vida de peces y pájaros, de actividades orgánicas como la respiración y la búsqueda de alimento, de cómo persigue un depredador a su presa; sigue con los orígenes de

³ La información está extraída del programa original de la asignatura, cuya copia tuvo la gentileza de enviarme Federico Penelas. El programa viene firmado por el profesor José Nicolás Matienzo (1860-1936), eminente académico, jurista y hombre de estado argentino.

⁴ *Logic: The Theory of Inquiry*. En las citas de esta obra, usaré la clave acostumbrada para los escritos de Dewey, es decir, las iniciales de la serie dentro de *The Works of John Dewey* (en este caso, *The Later Works: LW*) en la edición de Jo Ann Boydston publicada por Southern Illinois University Press, seguidas del número de volumen y de página (la *Logic* ocupa todo el volumen 12 de la serie). La versión será siempre la de la traducción consignada en Dewey (2022), que lleva inserta en el texto la paginación de la edición de Boydston.

la cultura, la invención de las herramientas y del lenguaje, los ritos comunitarios, las instituciones; relaciona la aparición de tipos y categorías con la de los primeros contratos comerciales, el silogismo aristotélico con el clasismo de la sociedad griega, la ciencia moderna con la dignificación de los oficios... Como dijo burlonamente Russell, es un libro monumental, con el único inconveniente de que no contiene una sola palabra sobre lógica; pero eso lo decía porque, para él, la naturaleza de lo lógico escapaba al tiempo y a la historia, era algo que “envolvía” el mundo más que pertenecer a él⁵. Cuando, siguiendo su estela y la de Frege, Wittgenstein declara que “la lógica llena el mundo, los límites del mundo son también sus límites”, y que “la lógica está antes de toda experiencia —de que algo es *así*”, la lógica y el propio mundo se nos ofrecen como totalmente desvinculados de nosotros y nuestros pequeños intereses como criaturas naturales. Por eso, cuando el autor del *Tractatus* añade que “la lógica debe cuidarse de sí misma”, lo que parece estar diciendo es que los humanos no podemos cuidar de la lógica, ni ella de nosotros (Wittgenstein, 1987, §§ 5.61, 5.552 y 5.473, respectivamente).

Que un naturalista no puede darse por satisfecho con semejante panorama no requiere demasiadas explicaciones; menos aún si además es pragmatista, porque, para un pragmatista, pensar lógicamente, cuidar de la verdad, es mirar por nuestro propio bien, y nos interesa mucho velar por que ese pensamiento lógico sea cada vez más ajustado. Dewey no le regateaba ningún mérito al avance que representaron los lenguajes simbólicos para el estudio de lo que él llamaba el “objeto inmediato” de la lógica, o sea, las relaciones formales que tienen las proposiciones entre sí y que expresamos con términos como “afirmación/negación”, “si/entonces”, “particular/general”, etc. El problema, venía a decir, es que si les preguntamos a los lógicos de qué son formas esas formas, y cómo sobrevienen a aquello que las adquiere, las respuestas oscilan entre lo críptico y lo místico.

Ahora bien, si uno no se conforma con aceptar que el *modus ponens* es un dictado de las alturas o un “límite del mundo”; si, como dice Dewey, “les incumbe a los lógicos más que a los demás el hacer coherente su posición en lógica con sus creencias sobre otras materias” (LW 12, p. 31), entonces uno necesitará conectar de algún modo sus creencias sobre el funcionamiento general de la naturaleza, donde cada cosa ha de tener un porqué y un origen material que la vincule a todas las demás, con el hecho, sin duda cierto, de que nuestro pensamiento del mundo se rige por principios lógicos de carácter formal.

| Continuidad |

Así pues, la tarea que se impuso Dewey de naturalizar la lógica consistía en dotarla de un “objeto último” que fuera parte de los procesos que se dan dentro del mundo, es

⁵ Esa diferencia ya quedaba clara al principio de la reseña que Russell escribió sobre los *Studies in Logical Theory* que Dewey había publicado en 1903: “lo que [Dewey] llama ‘lógica’ no me parece que sea parte de la lógica en absoluto; yo lo llamaría una parte de la psicología” (Russell 1919, p. 5).

decir, entenderla en continuidad con el movimiento de la naturaleza y, en definitiva, como un capítulo más de su historia. Para ello se puso bajo la advocación de Charles S. Peirce, al que atribuye un “postulado de continuidad” que enuncia del siguiente modo: “el postulado primero de una teoría naturalista de la lógica es la continuidad de las actividades y formas inferiores (menos complejas) y las superiores (más complejas)” (LV 12, p. 30). Aquí hay también una cierta paradoja, ya que el propio Peirce le reprochó en algún momento a Dewey haberse embarcado en una “historia natural del pensamiento”, dando a entender, quizá, que con ello estaba desnaturalizando lo que la lógica era o debería ser. Volveremos al final sobre esto, pero, de momento, examinemos más de cerca ese nuevo “objeto último”.

Una forma de entender la lógica, que era la que Frege tenía, es asimilarla a un manual de instrucciones para pensar: si sigues sus instrucciones, tus pensamientos se enlazarán correctamente entre sí, lo cual quiere decir que la verdad se transmitirá de unos a otros sin pérdida. Esta concepción, a la que llamamos *normativista*, era también la de Peirce, y será igualmente la de Dewey. Ahora bien, ni el término “pensamientos” ni el término “verdad” vienen explicados por la lógica, esta simplemente los presupone: si no pensáramos nada y nada fuera verdadero o falso, tampoco habría ningún manual. Aquí Frege se engañaba, pues consideraba que la lógica no tenía presupuestos y era ella más bien el presupuesto de todo; por eso, lo que en realidad hizo fue *partir* de unas definiciones de “pensamiento” y de “verdad” que a él le parecieron adecuadas: definió un pensamiento —lo que luego se llamó una proposición— como el significado de una expresión lingüística completa, y la verdad como un valor que adquiriría el pensamiento en virtud de una relación, la referencia, entre ese significado y el mundo.

Es decir, Frege traducía el contenido del manual a un determinado idioma que hiciera entender sobre qué había que aplicarlo, cuál era su “objeto último”. El idioma en cuestión tiene un vocabulario perfectamente familiar, en el que figuran “mentes” que captan “significados”, los cuales mantienen de por sí relaciones de “referencia” con el “mundo”. Aparece también una “actividad mental”, el juicio, que consiste en que la mente da su aquiescencia a un contenido o significado en particular, en lugar de enunciarlo meramente: dada una proposición *p*, *S* asevera o juzga que *p*, donde el juicio de *S* es verdadero si hay un hecho en el mundo que es la referencia de *p*.

Como todos reconocemos ese vocabulario a primera vista, no hace falta que me detenga en señalar sus orígenes ni la enorme cantidad de asunciones filosóficas que tiene detrás⁶; me ahorro también, por tanto, detallar las objeciones que le opondría cualquier pragmatista, ya sea clásico o “lingüístico”. Me limito solo a subrayar que se trata únicamente de eso, de *un idioma* al que traducir sobre qué objetos últimos opera la lógica; y lo hago porque, según creo, lo que pretendía Dewey era traducir el *mismo* manual a un idioma *distinto*, nada más⁷.

⁶ El “atomismo lógico” de Russell fue el intento más franco de poner negro sobre blanco el marco ontológico que exige esta interpretación de la lógica; como sabemos, Wittgenstein no lo aceptó, pero tampoco explicó claramente qué otra ontología podía haber detrás del *Tractatus* que no fuera la que Russell había sobrentendido. Sea como fuere, la comprensión de la lógica quedó fijada para las décadas siguientes en términos de este vocabulario fregeano; la ontología russelliana fue perdiendo interés, pero tampoco se nos dio nunca un sustituto, y el vocabulario echó raíces sobre todo en la epistemología, como veremos también al final.

No se trataba, pues, de convertir la lógica en otra cosa ni de sustituirla por nada: la suya era simplemente una manera alternativa de sustanciar la lógica que permitiera entender de dónde ha salido, qué es lo que ha acuñado sus formas y cómo se integra en la totalidad de actividades que nos constituyen como seres naturales (y sociales).

Volvamos a lo que dije hace un momento: si no pensáramos nada, no podría haber un manual para pensar. Esto parece incontrovertible y, para quienes conciben la lógica como una ciencia normativa, significa que la existencia de la lógica es inseparable de la del pensamiento mismo. El pensamiento, desde luego, es una actividad que nos constituye como seres naturales: la naturaleza nos hizo pensantes, como a otros organismos los hizo ovíparos o voladores. Sí, hubo y sigue habiendo filósofos que tienen reparos en aceptar que nuestra capacidad de pensar, nuestra “mente”, pueda ser obra de la naturaleza, pero, por recordar la frase de Spinoza, mil veces citada, “nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo” (*Ética*, Parte III, proposición 2, escolio). Dicho de otro modo, un naturalista no necesita convencer a quien deja fuera del orden natural la mente o el pensamiento *por definición*, en nombre de un espiritualismo cuyo postulado primero es justamente el opuesto al suyo: el de la *no-continuidad* entre las actividades y formas inferiores y las superiores. Al revés, si la discusión los llevara a ponerse de acuerdo en alguna conclusión, llamémosla “q”, habiendo partido respectivamente de “p” y de “no-p”, podríamos estar seguros de que al menos uno de ellos ha violado la lógica en sus razonamientos. No, todo lo que necesita el naturalista para hacer avanzar su programa es mostrar que pensar, “tener mente”, no se distingue *toto caelo* de las potencias que cualquiera, sea naturalista o espiritualista, reconoce sin dificultad en los seres naturales.

El libro de Peter Godfrey-Smith *Otras mentes* es una investigación fascinante sobre la presunta mente de los cefalópodos. Bernstein lo consideraba un estudio profundamente deweyano (véase Bernstein, 2020, pp. 39-40), y es verdad que su autor es uno de los filósofos de la ciencia que más se identifica actualmente con el naturalismo de Dewey. La idea de que los pulpos puedan tener “mente” es difícil de asimilar (aunque, por decirlo todo, también lo era la de que los grandes simios pudieran tenerla, y sin embargo está cada vez más extendida entre etólogos y filósofos por igual). Si la tuvieran, significaría que la evolución ha desembocado dos veces en ella por caminos independientes (como ha ocurrido también con el ojo), porque la bifurcación que separó su camino del nuestro en el árbol de la vida tuvo lugar hace unos 600 millones de años, cuando ellos y nosotros éramos todavía unos incipientes gusanos planos de apenas unos milímetros. Y tampoco sería la suya una mente de nuestro estilo, porque el sistema nervioso del pulpo funciona como una federación, donde el cerebro central tiene transferidas ciertas competencias a los tentáculos, y no como una monarquía encefálica, y por tanto su binomio mente-cuerpo tendría una configuración bien diferente a la nuestra⁸.

⁷ He desarrollado un poco más esta idea en Faerna (2023).

⁸ “Los cefalópodos son una isla de complejidad mental en el mar de los animales invertebrados. Puesto que nuestro antepasado común más reciente era tan simple y se sitúa tan atrás en el tiempo, los cefalópodos constituyen un *experimento independiente* en la evolución de un cerebro grande y de un comportamiento complejo. Si podemos tener *contacto* con los cefalópodos no es debido al parentesco, sino porque la evolución construyó mentes dos veces. Esto es quizá lo más cerca que estaremos de encontrar a un alienígena inteligente” (Godfrey-Smith 2017, p. 22).

De hecho, la idea de una mente cefalópoda es tan difícil de asimilar que uno se pregunta qué ganaríamos asimilándola. ¿Comprenderíamos por ello mejor nuestro propio binomio mente-cuerpo? ¿Distinguiríamos por fin el punto preciso en el que tener percepciones, emitir y recibir señales, ajustar la conducta a la información del entorno, modificar ese entorno con un propósito, ser capaz de aprender y de resolver problemas, se convierte en “tener una mente” y poseer “actividad mental”? Seguro que no: la decisión de cuándo empieza a ser apropiado referirse a “estados mentales”, de cuándo hay *ya* intencionalidad, se puede postergar indefinidamente porque carece de criterios independientes. La situación recuerda mucho a aquella que presentaban los *Principia Ethica* a propósito de las propiedades morales: decía Moore que, por larga que sea la lista de cualidades naturales que reconozcamos en una cosa (da placer, evita dolor, es útil, todos la desean, etc. etc.), siempre tiene sentido preguntarse: sí, pero, “¿además es buena?” Análogamente, por sofisticado que sea el comportamiento que observemos en un organismo, siempre tendrá sentido preguntarse: “sí, pero ¿además tiene mente?” Sin embargo, como Moore hubo de admitir al final, identificar lo bueno con una suma de propiedades naturales no es una falacia material salvo que hayamos dado por sentado de antemano que la cualidad moral de una cosa trasciende todas sus descripciones naturales, lo cual sería, ahora sí, una falacia de petición de principio. De manera parecida, identificar lo mental con alguna suma de habilidades y capacidades funcionales no puede tildarse de reduccionista sin incurrir en el mismo sofisma. Si alguien decide contestar “para mí no cabe duda de que, si un pulpo es capaz de hacer eso, debe de tener mente”, su respuesta es tan razonable, y tan inconcluyente, como la de quien considerara que con hacer eso no es suficiente todavía. El “eso” en cuestión no importa, pues es justo la índole de un tal “eso” lo que carece de caracterización independiente.

Lo que sí enseña el libro de Godfrey-Smith es que quien se proponga buscar la mente del cefalópodo, tanto si espera encontrarla como si no, estará indagando si ese organismo es *lo suficientemente* complejo y diferenciado, y si su forma de reaccionar a lo que le rodea es *lo suficientemente* plástica e inteligente. Sea cual sea la respuesta que demos a esas preguntas, lo que significan es que, en última instancia, para nosotros tener mente se traduce en tener *lo suficiente* de esas cosas. Bien mirado, este es el sentido que tienen todas las elucubraciones —filosóficas, científicas, literarias, cinematográficas— en torno a si los animales no humanos, o las máquinas, o los extraterrestres, pueden tener “mente”: son esfuerzos por entender mejor qué significa que *nosotros* la tengamos.

Pero, en el idioma que usó Frege para traducir el manual de instrucciones para pensar, no hay continuidad posible entre lo que es y hace un organismo —sea cual sea su grado de complejidad o diferenciación y la sofisticación con la que responde a lo que le rodea— y lo que es y hace una mente: los organismos se nutren de sustancia física; las mentes, de significados. Por supuesto, tampoco Frege pretendía que la hubiera, más bien todo lo contrario, pero esto explica sin más por qué el naturalista necesita un vocabulario distinto al suyo para traducir ese manual del pensamiento que es la lógica, un vocabulario que no rompa el hilo que comunica las formas y actividades inferiores y menos complejas con las superiores y más complejas. No se trata de discutir, por tanto, la cuestión ontológica de si el dualismo cartesiano mente/cuerpo es filosóficamente aceptable de por sí, sino la de

si la lógica admitiría como soporte una descripción del pensamiento que remitiera a lo que también son y hacen los animales no humanos, y a lo que la cultura y, en particular, el lenguaje, lograron construir después sobre esa base única.

| Investigaciones y situaciones |

Un primer paso decisivo en esa dirección ya lo había dado Peirce al centrar el interés de la lógica no tanto en los pensamientos como en las *investigaciones*. Ambos son términos relacionados, pues, al investigar, pensamos; pero, ¿qué ocurre si los hacemos equivalentes? Entonces no es solo que no podamos investigar sin pensar, sino que tampoco podemos pensar sin investigar. Aquí ya hemos roto con el idioma fregeano, porque pensar significa en el vocabulario de Frege captar un significado, para lo cual la mente no necesita estar investigando nada, basta con que enuncie (aseverándolo o no) “que p” o “que no-p”. Lo que ahí tenemos es pensamiento puro, nada que implique actividad física de manera intrínseca, solo un “sujeto lógico” considerando un “objeto lógico”, incluso si no hubiera mundo alguno en el que satisfacer la relación de referencia.

En cambio, una investigación lo es siempre de algo existente, porque brota de una duda que debe venirle suscitada al pensamiento por lo que no es pensamiento:

Algunos filósofos se han figurado que, para iniciar una investigación, solo era necesario proferir una pregunta o ponerla en papel, ¡y hasta nos han recomendado empezar nuestros estudios cuestionándolo todo! Pero el mero poner en el modo interrogativo una proposición no estimula a la mente a luchar en pos de la creencia. Debe haber una duda real y viva, y sin eso toda discusión es ociosa” (Peirce, 1992a, p. 115).

Nótese que, en el idioma lógico de Frege, las preguntas no cuentan como pensamientos o proposiciones: en él se puede decir “p” y se puede decir “no-p”, pero no puede decirse “¿p?”, por más que sea ese el *pensamiento* que antecede de modo natural a cualquier afirmación o negación; de ahí que luego Dewey, contra lo que es norma en los tratados de lógica, dé carta de naturaleza a las “proposiciones interrogativas” y las considere el objeto del pensamiento por antonomasia (véase LW 12, pp. 170 y ss.).

En cambio, si equiparamos pensar e investigar, y puesto que nada se investiga si no es a partir de preguntarse, de *dudar*, entonces la interrogación abandona su condición de humilde signo ortográfico, que nada aporta a la sintaxis lógica del lenguaje, para convertirse en operador lógico por derecho propio, con unas condiciones de significatividad dadas, de forma que podamos distinguir entre la “duda real y viva” —un tipo específico de *pensamiento*, lógicamente diferenciado de las afirmaciones y negaciones— y una oración puesta sin más en el modo interrogativo⁹.

⁹“Si por ‘lógica bivalente’ se entiende una que considera ‘verdadero y falso’ como los únicos valores lógicos, entonces esa lógica está forzosamente tan truncada que la claridad y la consistencia se hacen imposibles para la teoría lógica. Ser la materia de un problema es una propiedad lógica primaria” (LW 12, p. 111, n. 5). Por supuesto, esto es una consecuencia de haber abrazado sin ambages el giro peirceano desde el pensamiento a la investigación: “personalmente, dudo que exista algo que pueda llamarse *pensamiento* como una

Una mente aislada sin nada existente fuera de ella (un “sujeto lógico”) podría concebiblemente seguir pensando; de hecho, es justo lo que hizo la de Descartes después de haberse “persuadido a sí misma” de que nada existía aparte de sus propios pensamientos. La duda metódica no es más que el anodino ejercicio de añadir signos de interrogación al principio y al final de cualquier “p” que la mente quiera considerar (lo que, en opinión de Peirce, tenía tantas posibilidades de generar una duda en la mente como las que tiene uno de infligirse a sí mismo una sorpresa, un sobresalto o un susto). Un organismo aislado, por el contrario, no podría investigar —ni, por ende, pensar— nada. La afirmación parece trivial, pero solo porque nos fijamos únicamente en el complemento directo de la frase: si el organismo está aislado de todo, no tiene *a qué* dirigir su investigación. Ahora bien, el segundo paso decisivo viene cuando prestamos atención al sujeto de la oración: ¿qué sería un *organismo aislado*?

No un ser vivo perdido literalmente en mitad de la nada, porque no podría existir o, por lo menos, no podría subsistir mucho tiempo: estar vivo requiere como mínimo un intercambio regular de energía con un medio material. Pero si, por mor del argumento, nos imaginamos a ese pobre ser vivo (que en el mundo real debería estar muerto) flotando para siempre en el vacío más absoluto —digamos, un astronauta al que, en un paseo, se le rompió el cable que lo unía a la nave—, parece que todavía podría ocupar la mente investigando el estado de su cuerpo o de su traje espacial, midiendo angustiado los niveles de la bombona de oxígeno, escrutando el vacío con la esperanza de avistar a un congénere... o con el temor de avistar a Alien. Pero esto no es en realidad imaginar un “organismo aislado”; a lo sumo, es imaginarse la soledad, y la soledad es una *situación*. La describimos enumerando lo que está ausente en ella, y nada impide a nuestra fantasía suprimir cuanto se le antoje, incluida la lejana nave, la Tierra de la que partió y las miríadas de galaxias que salpican nuestro universo. Pero ninguna descripción podrá evitar poner en juego los constituyentes de un *entorno*, justamente para consignar la ausencia en él de esto o aquello. Si el astronauta escruta el vacío, estaremos hablando de un campo visual en el que pueden aparecer o no estímulos nuevos; si lo hace esperanzado o temeroso, estaremos hablando de que esos estímulos podrían dar paso a experiencias agradables o desagradables para él; si el nivel de la bombona lo angustia, estaremos hablando de que puede morir o seguir vivo. Por supuesto, también lo podemos imaginar impávido, o dormido, o soñando, o absorto en sus meditaciones metafísicas. La situación puede ser cualquiera que queramos, pero será siempre eso, una *situación*, es decir, un individuo *más* un entorno que le asegura o le niega estas o aquellas oportunidades, que le permite o le obstaculiza tales o cuales movimientos, que le insta o no le insta a introducir cambios en él.

Ni que decir tiene que, para que este presunto “organismo aislado” pudiera saberse en la situación que tratamos de describir, además tendría que poseer un arsenal de conceptos con los que distinguir su cuerpo de lo que no es su cuerpo, su traje de lo que

existencia estrictamente psíquica, pero no hace falta entrar en ello aquí, porque, incluso si existe tal cosa, no determina el significado de ‘pensamiento’ para la lógica. O bien la palabra ‘pensamiento’ está de más en lógica, o, si no, es un sinónimo de ‘investigación’ y su significado estará determinado por lo que averigüemos sobre la investigación” (LVV 12, p. 29).

no es su traje, o simplemente para entender los términos “cuerpo”, “traje”, “oxígeno”, o para sacar conclusiones de cualquier tipo en relación con lo que sea, y nada de esto habría podido adquirirlo en aislamiento. Todo eso que introducimos en la escena para poder siquiera imaginarla es material de contrabando, porque coloca ya desde siempre a ese organismo, presuntamente “aislado”, en relación con un entorno, y conecta su situación actual con otras en las que tuvo que estar para llegar a esta presente. De ahí que Descartes pusiera buen cuidado en negar que a la *res cogitans* (o, para el caso, a la *res extensa*) se pudiera llegar mediante la facultad de la imaginación, sino solo por “una inspección del espíritu”. Pero si damos los dos pasos decisivos que acabo de mencionar, si saltamos a la traducción naturalista de la actividad de “pensar” en la de “investigar”, como nos propone Peirce, y consideramos, como nos insiste Dewey, que no investigamos aquello que hay “afuera”, sino aquello “dentro de lo cual” estamos —es decir, la *situación* en la que nos movemos y de la que somos inseparables—, entonces una *res cogitans* es, no ya inimaginable, sino inconcebible, impensable: aislada de todo lo que no fuera ella misma y pudiera despertarle una duda, no sería *cogitans*; y, a falta de una situación en la que existir, no sería *res*.

Así que a lo que invita una lógica naturalizada, más que a asimilar la idea de que un pulpo puede tener mente y pensar, es a que asimilemos lo que nuestra mente *hace* (pensar, razonar, explorar posibilidades) a lo que hace un pulpo o cualquier otro organismo en su propio entorno, pero con la inestimable ventaja que para nosotros supone disponer de facultades simbólicas con que investigar ese entorno antes de incidir en él. En palabras del propio Dewey:

Solo mediante la simbolización (la *differentia* peculiar de las proposiciones) puede diferirse la acción directa hasta tanto no se sustancie la investigación de las condiciones y procedimientos. En consecuencia, la actividad manifiesta, cuando finalmente tiene lugar, es inteligente en vez de ser ciega (LW 12, p. 283).

El *juicio* resultante del pensamiento (y no olvidemos que la lógica también se puede definir como el conjunto de operaciones que desembocan en un juicio) ya no consistirá, como quería Frege, en actividad mental pura, la aquiescencia de una mente o espíritu a un significado que tiene delante y que inspecciona, sino en una acción efectiva o “actividad manifiesta” que determina en un sentido u otro la situación dada y, en esa medida, la modifica para el futuro¹⁰.

| El mundo *humano* |

La lógica, en la traducción de Frege y de Russell, pivotaba sobre una representación previa, que ellos heredaban de otros, en la cual lo real y lo ideal —esto es, lo pensado, la proposición— son dominios distintos e irreducibles. Frege decía que lo lógico era

¹⁰ Las diferencias que establece Dewey entre proposición y juicio, entre afirmación y aserción, y entre hechos y situaciones, son de capital importancia para comprender adecuadamente toda su reformulación de la teoría lógica; para los pormenores, véase Faerna (2024).

el dominio de “lo no-real objetivo” (Frege, 1973, p. 145), entendiendo por “real” lo empírico, lo natural..., en definitiva, lo mundano. Evidentemente, tenía que situar la mente en ese mismo dominio ideal, como una ventana abierta a objetos no-reales, los significados, que pueblan “otro mundo”. Es lo que ocurre cuando tomas la aritmética como rasero del pensamiento; ya le había sucedido a Platón con la geometría. La única diferencia es que Platón, libre todavía del dualismo cartesiano, podía decir tranquilamente que lo ideal era sin más lo real, mientras que lo natural, lo empírico, el “mundo”, era una suerte de trampantojo. Frege y Russell ya no podían decir eso sin pasar por místicos; conceden que llamemos “real” solo a lo que es palpable, siempre y cuando nosotros, a nuestra vez, les concedamos a ellos que su “otro mundo” impalpable es igual de objetivo. Lo sorprendente es que Frege considerara que esta forma de concebir la lógica estaba libre de toda metafísica (véase *ibid.*, pp. 145-146).

En cambio, en su traducción deweyana, la lógica emana de la relación de la naturaleza consigo misma, de las interacciones o transacciones de unas partes de la naturaleza con otras partes de la naturaleza. Esto no está libre de metafísica tampoco, pero es que Dewey, a diferencia de Frege, admite que una teoría de la lógica necesita presuponer algunas cosas. En concreto, necesita presuponer qué quiere estudiar y cómo se propone hacerlo, y el presupuesto del naturalista, ya lo hemos dicho, es que pensar es una actividad que, como las de respirar, nutrirse, asociarse, construir ciudades o hacer música, es propia de seres vivos, es literalmente parte de *la vida* de aquellos organismos que disponen de “lo suficiente” en términos de posibilidades de interacción unos con otros y con su entorno. Tenemos vida mental *porque* tenemos vida social, y tenemos vida social *porque*, para empezar, tenemos vida. El mundo humano es el entramado que forma esa única esfera de vida compleja; no hay ventanas hacia afuera, solo pasillos que comunican unas actividades con otras, porque todas ellas son continuas.

En el relato de Bernstein sobre las vicisitudes modernas de la naturaleza que mencioné al principio, Hegel aparece como el filósofo que se rebela contra el “estado kantiano de cosas” que supone ver el reino de la Razón y el de la Naturaleza como inconciliables (véase Bernstein 2023, capítulo 4). En la medida en que la fusión hegeliana de ambos admite dos interpretaciones opuestas, bien como una subsunción de la Naturaleza en el despliegue de la Idea, bien como una integración de la Idea en la historia total de la Naturaleza, el naturalismo contemporáneo podría leerse como una herencia directa de este “segundo” Hegel. No es casual que Richard Rorty describiera la metafísica de Dewey como un intento de celebrar las bodas de Darwin con Hegel (véase Rorty, 2000); y por eso no es casual tampoco que el joven Marx, otro “hegeliano de izquierdas”, sonara a veces como un precursor de Dewey, y del mismísimo Darwin:

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica (...). Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen en lo teórico una parte de la conciencia humana como objetos de la ciencia natural y del arte (...), así también constituyen en lo práctico una parte de la vida y de la actividad humana. (...) La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre.

(...) Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y *espiritual* [el subrayado es mío] del hombre está ligada con la naturaleza no significa otra cosa que el que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, 1998, p. 37).

Creo que a Dewey le habría entusiasmado esta imagen de que la naturaleza es el “cuerpo inorgánico del hombre” si hubiera llegado a leerla¹¹, porque borra de un plumazo la idea misma de un binomio mente-cuerpo; o, por lo menos, la vuelve irrelevante, pues lo que en verdad importa es qué lugar ocupa la mente *en el todo de la naturaleza*, de la cual eso que llamamos “nuestro cuerpo” es solo una región, una zona, una pieza del ecosistema; una pieza que singularizamos solo porque sus contornos marcan el “frente de operaciones” de las actividades que desplegamos, no porque ese cuerpo, *como tal cuerpo*, sea más “nosotros” que todo lo demás que nos rodea¹².

Hablar de “nuestro cuerpo inorgánico” es otra manera de expresar la noción de “situación”, que es el verdadero eje de la teoría lógica y epistemológica de Dewey, la unidad de análisis sobre la que está construido todo el edificio de su naturalismo filosófico. Estudiar las formas lógicas que gobiernan nuestro pensamiento no es asomarse a una impalpable objetividad ideal, ni atisbar los límites del mundo: es aislar los hábitos generalizados que se desarrollan al tener que operar, con nuestro instrumental físico y lingüístico, en situaciones que nos demandan cambios para restituir los equilibrios que satisfagan las necesidades de esas mismas situaciones. Lo único que hay, “real y objetivamente”, son las situaciones: situaciones que no podríamos dejar de postular sin dejar de postularnos a nosotros mismos, el escenario immanente en que se despliega toda actividad humana, del que extrae todos sus recursos y al que dirige todos sus propósitos.

| Normatividad |

Faltan por atar dos cabos que han quedado sueltos. El primero es aquel reproche de Peirce al proyecto de una “historia natural del pensamiento”. En efecto, en una carta fechada el 9 de junio de 1904, Peirce le hacía la siguiente reconvención a Dewey:

Usted propone sustituir la Ciencia Normativa que, a mi juicio, es lo que más se necesita en estos tiempos nuestros, por una ‘Historia Natural’ del pensamiento o de la experiencia. Lejos de mí hacer nada por impedir que un hombre descubra cualquier

¹¹ Como es sabido, aunque los “Manuscritos de economía y filosofía” (o “Manuscritos de París”) fueron escritos por Marx en 1844, no se publicaron hasta 1932. Puesto que Dewey murió en 1951, le dio tiempo a conocerlos, quizá incluso cuando aún no había puesto punto final a la *Lógica*, que es de 1938. Pero esta última obra, como él mismo explica en el Prefacio, es el compendio de décadas de trabajo y sus ideas rectoras ya aparecían en piezas que había publicado cuarenta años antes (vimos que la doctrina lógica de Dewey ya figuraba en un programa universitario allá por 1910). Como sucede con otros paralelismos entre Marx y Dewey, se trata de una confluencia más que de una influencia, y una de sus explicaciones es precisamente el juvenil hegelianismo de ambos.

¹² Hablo aquí del cuerpo como cosa corpórea, que interactúa con otros cuerpos dentro de la naturaleza. Asunto distinto es la *experiencia* somática, el hecho de *sabernos* cuerpo, desde la cual no hay confusión posible entre lo que cae del lado de acá de ese “frente de operaciones” y lo que queda más allá (aunque el perímetro en cuestión tiene bases neurológicas, o sea, corpóreas de nuevo). He explorado algunas implicaciones epistemológicas de esa diferencia entre “cuerpo observado” y “cuerpo vivido” en Faerna (2016); como allí señalé, ya Descartes había dejado constancia de ella al diferenciar él también entre el cuerpo “en tanto que unido al alma” y como “una parte determinada de materia” (véase *ibid.*, p. 78, n. 1).

verdad que esté en vías de descubrir, pero no creo que nada parecido a una historia natural pueda cubrir la tremenda necesidad que detecto al ver qué horroroso desperdicio de tiempo, de energías y de pensamientos está causando el que los hombres no comprendan la teoría de la inferencia (citado en Colapietro, 2002, p. 45).

Mi primer comentario, y el más obvio, es que Peirce no dice esto a propósito de la *Lógica* de Dewey, publicada cuando él ya llevaba muerto veinticuatro años, sino sobre sus *Studies in Logical Theory* de 1903 (libro que también reseñará en *The Nation*, con acentos algo menos críticos, el 15 de septiembre del mismo año de 1904). Esta obra lógica temprana se inscribía en un contexto polémico peculiar, donde una de las prioridades de Dewey era combatir el enfoque marcadamente espiritualista del médico y filósofo Rudolf Hermann Lotze, todavía muy de moda en aquel momento, sobre las relaciones entre naturaleza inorgánica y pensamiento. Por decirlo rápidamente, Lotze se ubicaba en el “otro” y más ortodoxo Hegel, el Hegel leído a derechas, con el Espíritu presidiendo el devenir de una Naturaleza cuyo aparente mecanicismo ocultaba su verdadera esencia teleológica. Puede que esto llevara a Dewey a cargar allí las tintas más de la cuenta sobre el biologicismo y sobre las bases evolutivas del pensamiento humano, pero, a las alturas de 1938, su enemigo a batir ya no era el espiritualismo, sino el formalismo, como hemos estado viendo. Además, en ese tiempo Dewey había absorbido el magisterio de Peirce de forma mucho más autoconsciente, hasta el punto de considerarlo el lógico con el que más deudas tenía. Y no es solo que lo reconozca así ya desde el mismo Prefacio de la *Lógica* (LW 12, p. 5), sino que, al insistir una y otra vez a lo largo del libro en que las formas lógicas tienen la índole de postulados o exigencias, en que son “principios rectores”, la expresión articulada de “hábitos” cuya función es “controlar” las investigaciones, está siendo peirceano incluso en la terminología. Como dije al principio, la intención de Dewey no era *sustituir* la lógica por otra cosa —una Ciencia Normativa por una mera descripción de cómo operamos al pensar—, sino explicar de qué manera las normas del pensamiento vienen a la existencia para contribuir a una correcta conducción de nuestras investigaciones. Si se examinan los capítulos donde va detallando el funcionamiento de cada constante lógica, se verá que su significado es siempre *prescribirle* al investigador operaciones con el material investigado, de forma que el resultado final, el juicio, pueda estar garantizado.

En cualquier caso, lo que Peirce dice ahí no es que no se *pueda* escribir una “historia natural del pensamiento” (que es lo que habría dicho Lotze, por ejemplo), sino que no es eso “lo que más se necesita en estos tiempos nuestros”. En mi opinión, lo que tenía en mente era el psicologismo, el enemigo declarado de toda concepción normativista de la lógica¹³. Y es verdad que, a un psicologista, lo último que conviene recordarle es que el pensamiento tiene su origen en la evolución y su sede en el sistema nervioso, porque lo interpretará como agua para su propio molino. De ahí que plantear una traducción

¹³También Russell, en su reseña de este mismo libro de Dewey, lo emparentaba, escandalizado, con el psicologismo (véase más arriba, nota 5). En cierto modo, psicologismo y formalismo son contraparte el uno del otro, de manera que un naturalismo del tipo que propugnaba Dewey (y que, en su versión madura de 1938, probablemente habría convencido más a Peirce) puede entenderse como un esfuerzo por huir de ambos. He desarrollado más este punto en Faerna (2019 y 2022).

naturalista de la lógica en 1903, con el psicologismo en pleno auge, quizá resultara contraproducente. Pero los tiempos para los que Dewey escribió su *Lógica* ya no eran los del psicologismo, sino los del formalismo; unos tiempos que se prolongan hasta hoy y en los que quién sabe si no habría sido el propio Peirce el primero en recomendar algo más de historia natural dentro de los programas de la asignatura de lógica.

| Verdad |

El otro cabo suelto pendiente me deja a las puertas de poder explicar ese llamamiento a “superar la epistemología” que aparece en el título de este artículo. Me apresuro a aclarar que el llamamiento no está hecho en el espíritu del ya mencionado Richard Rorty, un pragmatista que se caracterizó por cuestionar el sentido mismo de la distinción entre lo que es conocimiento y lo que no lo es. El espíritu aquí, como indica el subtítulo, es el de Peirce —de quien Rorty nunca tuvo demasiadas cosas buenas que decir— y el de *un* Dewey que no era tampoco su predilecto, a saber, el que ensalzaba sin ironías el método de la ciencia y pensaba que la filosofía sí debía tener un interés distintivo en el conocimiento¹⁴. Es solo la epistemología que habla el mismo idioma de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, el tipo de epistemología cuyos “problemas” giran interminablemente en torno a las relaciones *in toto* entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, la que se podría dejar de lado si dejáramos de lado también aquella vieja forma de interpretar el manual de instrucciones para pensar.

Vimos que cualquier teoría lógica tiene que dar por sentadas al menos dos cosas antes de echar a andar: que hay pensamientos, y que los pensamientos han de poder ser verdaderos o falsos. Si no se presupone esto, la idea misma de un manual para pensar correctamente carece por completo de sentido. He estado hablando de cómo tradujo Dewey a su particular idioma naturalista el datum prelógico de que “hay pensamientos”, traducción que intenta reintroducir el objeto último de la lógica en el reino de la naturaleza; pero faltaría por ver cómo se dice en ese idioma que un pensamiento “es verdadero” (o que no lo es). Una forma rápida de anticipar la respuesta es consultar el índice analítico de la *Lógica*, donde la entrada correspondiente a “verdad” tan solo merece una remisión, que para colmo resulta ser una discreta nota al pie. La nota dice lacónicamente que “la mejor definición que conozco de la *verdad* desde el punto de vista lógico es la de Peirce” (LW 12, p. 343, n. 6), y se limita a reproducir a continuación dos citas del filósofo¹⁵. Para cualquier otra consideración, el índice envía al término “asertabilidad”, que sí tiene numerosas remisiones.

¹⁴ Una expresión particularmente enérgica (y provocativa) de la negativa de Rorty a aceptar que la filosofía tenga algo interesante que decir sobre el “conocimiento” o sus “métodos” es Rorty (2024).

¹⁵ La primera y más conocida es la definición que Peirce ofrecía en el ensayo “Cómo aclarar nuestras ideas” de 1878: “la opinión destinada a que todos los que investigan estén finalmente de acuerdo en ella es lo que entendemos por la verdad, y el objeto representado en esa opinión es lo real” (Peirce 1992b, p. 139). La segunda —que Dewey encuentra “más sugerente”— procede de una colaboración de Peirce para el artículo “Truth and Falsity and Error” del *Dictionary of Philosophy and Psychology* de J. M. Baldwin, de 1901, y reza así: “la verdad es aquella concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal al que tendería una investigación interminable para obtener la creencia científica, concordancia que el enunciado abstracto puede poseer debido a la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esa confesión es un ingrediente esencial de la verdad”. La parte del artículo escrita por Peirce está recogida en *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Volumen 5, Libro 3, capítulo 5, § 3: “Definitions of Truth”), de donde cita Dewey.

Este dato da idea de la escasa importancia que Dewey confería a la palabra “verdad”, cosa que podría parecer sorprendente, pero en el fondo no lo es. Él habla de la mejor definición desde el punto de vista lógico, pero, ¿qué quiere decir “punto de vista lógico” en el contexto de su libro? Para una lógica entendida como “la teoría de la investigación”, que es lo que el libro propone ya desde su mismo título, no puede querer decir otra cosa que el punto de vista de las investigaciones o de las actividades de investigación. No, por tanto, un punto de vista abstractamente conceptual, interesado solo por ofrecer análisis de palabras que tradicionalmente los filósofos han considerado importantes (la actividad favorita de Russell y Moore, elevada luego por sus continuadores “analíticos” a la categoría de única actividad filosófica digna de tal nombre), sino interesado en explicar cómo y por qué los seres humanos se embarcan en la tarea de “pensar” y qué podría significar que semejante tarea tenga éxito. Así pues, ¿qué importancia real tiene la verdad en las operaciones de investigación?

Podría decirse que toda y ninguna. Por supuesto, quien investiga quiere siempre llegar a un juicio verdadero sobre la cuestión que anda estudiando; pero, si le preguntáramos a un científico en mitad de su trabajo “¿qué estás buscando?”, y este nos respondiera: “la verdad”, nos parecería que está esquivando la pregunta. Saber que busca la verdad no nos ayuda en nada, ni a nosotros ni a él mismo, a entender qué está haciendo y por qué: por qué calienta esa muestra, por qué mezcla esos dos líquidos o compara esas dos velocidades, por qué se fija en esto y no en aquello, por qué controla esas condiciones experimentales y no estas otras, cómo va de tal resultado a tal otro, o cómo es que ese paso le hace descartar tal hipótesis y le sugiere tal otra. Solo respondiendo a este tipo de preguntas sobre cómo busca la verdad, sobre qué hace para encontrarla, se vuelve visible el carácter lógico de sus operaciones: sabremos cuál es el problema que a él le plantea la situación en la que está inmerso, qué procedimientos le aplica y qué tipo de resultado le haría decir que el problema ha quedado resuelto. Si su juicio, la aserción final que haga, transforma la situación de partida en otra en la que el problema ya no aparece, su “pensamiento” habrá tenido éxito y, en esa medida, habrá obtenido conocimiento.

El contraste con el enfoque epistemológico estándar no puede ser más violento. En él, uno conoce cuando la creencia que uno tiene es verdadera, y, en el idioma fregeano, que un pensamiento sea verdadero significa que la proposición objeto de la aserción tiene como referencia un hecho del mundo. Todas las “teorías de la verdad” al uso (externistas, internistas, deflacionistas, convencionalistas, coherentistas, semánticas...) parten de la misma composición de lugar, de la que cada una extrae consecuencias distintas sobre qué relación mantienen nuestras creencias efectivas con la verdad como tal; en particular, si la verdad es o no algo más, o algo distinto, que la “creencia justificada”. También desde todas esas teorías, lo que nos está diciendo Dewey es un escándalo y un disparate.

Porque, veamos: si nuestro investigador es un astrónomo alejandrino que estudia el problema de los eclipses, y lo resuelve construyendo un modelo geocéntrico del cosmos, ¿por eso su solución va a ser verdadera? ¿Qué ocurre, entonces, cuando un investigador

renacentista lo resuelve siglos después con un modelo heliocéntrico?, ¿y qué cuando uno moderno cambia de solución y postula un universo infinito y sin centro? ¿Son todos esos juicios “verdaderos”, aunque sean incompatibles? ¿Será que el propio mundo va cambiando con los juicios de cada investigador, de modo que primero había una Tierra inmóvil en el centro, luego hubo un Sol, luego ningún centro y nada que permaneciera inmóvil...? ¿Y mañana, qué?

Pero todas estas preguntas, aparentemente obvias y muy certeras, vienen provocadas por una única circunstancia: en la composición de lugar de la que parten, que entre una proposición y el mundo haya relación de referencia solo admite dos respuestas posibles: sí o no. Por consiguiente, el conocimiento, en la medida en que consiste en hacer aserciones verdaderas, también es una cuestión de sí o no: o tu creencia es verdadera, y entonces tienes conocimiento, o es falsa, y entonces no lo tienes.

Nadie mínimamente versado en filosofía puede negar que semejante aproximación al conocimiento es un nido de problemas —incluso si la comparte y son esos los problemas a los que él mismo dedica sus horas—; pero, juzgada con la suficiente distancia, es además una aproximación que atenta contra el sentido común. Los problemas son, por supuesto, todos esos que definen el campo especializado de la “epistemología”, cuya discusión no termina nunca y que a Dewey le parecían todos falsos y autoinfligidos. El más desconcertante de ellos es que, puesto que la relación de referencia que empareja a la proposición con el correspondiente hecho del mundo se da o no se da con independencia de nuestro pensamiento, la proposición podrá ser verdadera solo cuando la relación de referencia efectivamente se dé, si bien el darse de la relación de referencia y el *tener por verdadera* la proposición pensada significan exactamente lo mismo para nosotros. Dicho con menos palabras, lo que pensamos será verdadero solo cuando sea verdadero lo que pensamos. Russell, uno de los que consideraban que Dewey disparataba porque lo que decía equivalía a suponer que no hay hechos sólidos de ningún tipo¹⁶, quiso salir de ese bucle con una teoría causal de la justificación, afirmando que lo que significa que la proposición sea verdadera —y que la creencia en ella sea un caso de conocimiento— es que el pensarla ha sido causado por el hecho correspondiente. Pero, como le replicó Dewey inmediatamente, esto es querer alzarse del suelo tirándose uno mismo de la coleta:

El suceso *por* conocer es el que, según su punto de vista, actúa como causa de la proposición, a la vez que es también su verificador, ¡si bien la proposición es el único medio de conocer el suceso! Semejante punto de vista, como cualquier otro estrictamente epistemológico, pareceme que asume una misteriosa e

¹⁶ Le atribuía una “negativa a admitir *hechos* en su metafísica, en el sentido de que los *hechos* son tenaces y no pueden manipularse” (Russell 1994, p. 443). Russell olvida aquí que donde los juicios se verifican (o no) es en las *situaciones* a las que van dirigidos, y una situación es, por definición, aquello que manipulamos con nuestras operaciones de conocimiento. Entre esas operaciones está la de establecer cuáles son los hechos *del caso*, lo cual depende del problema que se esté investigando y de los recursos lógicos con que se cuenta. La idea de que el mundo consta de unos “hechos” que la investigación encuentra ya recortados y cocinados (idea que halla su expresión más depurada en las proposiciones iniciales del *Tractatus*) es esencial al marco ontológico al que aludí en la nota 6; véase también mi comentario de la nota 19, más abajo. Sobre la diferencia entre hechos y situaciones, vuelvo a remitir al trabajo citado en la nota 10.

inverificable doctrina de la armonía preestablecida. Cómo un suceso pueda ser: (i) lo-que-está-por-conocer, y por ende resulta por definición desconocido, y (ii) lo que es susceptible de ser *conocido* solo por mediación de una proposición, la cual, a su vez (iii) para ser un caso de conocimiento o ser verdadera debe corresponderse con lo-que-está-por-conocer, representa para mí el milagro epistemológico. Pues tal doctrina establece que una proposición es verdadera cuando se conforma a aquello que no es conocido sino por medio de ella misma (Dewey, 2000, p. 145)¹⁷.

Pero, dejando a un lado los laberintos típicamente epistemológicos y yendo ahora al sentido común —eso sí, un sentido común familiarizado con la historia de la ciencia y con las prácticas reales de investigación de los seres humanos, que era el que tenían tanto Peirce como Dewey—, no parece que podamos describir lo que llamamos “avances del conocimiento” en términos de saltos de *lo falso* a *lo verdadero*. Porque, ¿qué habríamos de decir de la secuencia de investigaciones cosmológicas que acabo de resumir? ¿Acaso que el juicio verdadero de Newton demostró la falsedad del juicio de Copérnico, el cual había sustituido con ese juicio falso suyo el falso juicio de Ptolomeo? Pero, entonces, como los cosmólogos de hoy nos dicen que el universo no es infinito, y que en realidad sí tiene un centro, tampoco Newton logró hacer otra cosa que remplazar una falsedad por otra; y lo mismo habría que pensar de nuestras teorías presentes, no seamos tan ingenuos como para creer que van a durar siempre. Parafraseando el sarcasmo que suele hacerse de los planes políticos revolucionarios, lo que habría que decir es que la ciencia avanza imparable de falsedad en falsedad hasta la verdad final. Y habría que decir también, ahora ya sin sarcasmos, que ni Ptolomeo, ni Copérnico, ni Newton, tenían *conocimiento* alguno del cosmos; como mucho, *creían* tenerlo. Y nosotros, exactamente igual.

Me da la impresión de que solo un filósofo hablaría así. Los científicos, pero también cualquier persona no encerrizada en las querellas de la epistemología, dirían que Ptolomeo tenía un cierto conocimiento del cosmos; que el de Copérnico era mejor; el de Newton, mejor todavía, y el de hoy, mejor que el de Newton. Sabemos más y mejor de esas cosas, y aquella “senda de la investigación” que Peirce nos llamaba a no bloquear bajo ningún pretexto (ese era para él el primer y único mandamiento de la ciencia, y lo que la convertía en una empresa auténticamente *ética*) no es sino el camino hacia saber más todavía y mejor aún, indefinidamente. El conocimiento real no es cuestión de sí o no, sino de mejor o peor y de más o menos. Pero la *verdad*, en tanto que opuesta a la falsedad, es un concepto binario y, por tanto, no aplicable a lo que se obtiene como resultado de cualquier investigación real y concreta, por amplia y exhaustiva que sea. De ahí que una lógica entendida como teoría general de la investigación no necesite gravitar

¹⁷ La idea de Russell, por cierto, ha revivido en parte entre los filósofos sellarsianos (Rorty entre ellos) que intentan sortear el idealismo lingüístico a base de distinguir entre las *causas* de nuestras creencias, que pertenecerían al orden de la naturaleza, y sus *razones*, en las que la justificación de una creencia solo puede ser otra creencia, es decir, un contenido proposicional, una realidad de lenguaje, nunca un hecho directamente. Entienden que esa perspectiva es “naturalista”, lo que no solo corrobora lo dicho al principio sobre la proliferación del término en la literatura reciente, sino que también avisa de que bajo él pueden encerrarse filosofías muy distintas.

sobre el *concepto de verdad*; al contrario, es el concepto de verdad el que debe ponerse a gravitar en torno al de investigación, que era justamente lo que hacía Peirce en sus definiciones, y también lo que hace Dewey al remitirlo al de “asertabilidad garantizada”, es decir, al de estar en condiciones de juzgar una situación por el procedimiento de investigación más adecuado. De esto no se sigue que un juicio, por el hecho de estar garantizado, dada la situación que se investiga y los instrumentos lógicos de que se dispone, sea verdadero; eso sería incompatible con el principio falibilista que Peirce inoculó en la médula del pragmatismo¹⁸. Lo que sí se sigue es que buscar la verdad y buscar aserciones que resulten garantizadas por una investigación satisfactoria es exactamente lo mismo.

El punto de partida de una teoría del conocimiento de orientación naturalista y pragmatista ha de ser únicamente el de las actividades y las prácticas; empezar por alguna definición conceptual de la verdad, para ver luego si nuestras prácticas de investigación están a la altura, sería invertir los términos del problema. Ciertamente, la teoría del conocimiento no puede pasarse sin una idea abstracta o generalizada de *verdad*, pero debe extraerla de lo que perseguimos *investigando*, igual que los métodos y formas lógicas que nos guían son generalizaciones de normas que hemos ido aprendiendo a seguir en ese trabajo (todos los manuales se escriben al hilo de una tarea, no la inauguran). Ni la verdad ni la propia lógica anteceden, por tanto, a la investigación; pero, por otro lado, tampoco son un resultado que esta pueda arrojar de una vez para siempre. Puesto que las situaciones son un continuo y no dejan de desarrollarse unas a partir de otras, la investigación es una actividad “interminable”, como decía la segunda definición de Peirce que cita Dewey, y cualquier enunciado tomado “en abstracto” —es decir, separadamente del momento y ocasión en que se llega a él— resultará siempre “inexacto y unilateral” en su “concordancia” con lo real; de ahí que a Dewey le pareciera que esas definiciones difícilmente podían superarse, pues quizá concilian del único modo posible la objetividad de la verdad con la falibilidad como “ingrediente esencial” suyo¹⁹.

Si se mira bien, todo esto es muy parecido a lo de dar con la mente cefalópoda: preguntarse por ella era preguntarse cuánto de la fisiología y la conducta interactiva de un pulpo se asemeja a lo que consideraríamos inexplicable si no es como resultado de que ahí hay una mente. Y se parece también a la pregunta por la bondad de algo, que en realidad es la pregunta de si la suma de cualidades empíricas positivas que encontramos en ello es tan larga y consistente, y tan carente de contraindicaciones por

¹⁸ Recuérdese el final de la segunda de sus definiciones citadas más arriba (nota 15).

¹⁹ En última instancia, esto supone ver también el mundo del cual es verdadero el conocimiento como un proceso (“*in the making*”, por decirlo ahora con William James), lo opuesto al mundo petrificado de Russell, donde los “hechos” se dan por consumados, como si ya hubieran ocurrido todos y el trabajo de los significados fuera *referirlos*. Es fácil olvidarse de que “hecho” (*factum*) es el participio de “hacer” (*facere*), así que un “hecho ocurriendo”, no digamos ya un “hecho futuro”, son expresiones lógicamente muy extrañas. James se burló una vez de los filósofos para los que era como si Dios hubiera terminado el mundo el séptimo día y, a partir de ese momento, no tuviera otra cosa que hacer que “posar” para que ellos lo retrataran; lo decía por los idealistas absolutos de Oxford, como T. H. Green y F. H. Bradley, pero no parece que en el Cambridge de Russell y Wittgenstein las cosas se vieran de modo muy distinto. También es significativo que el coautor de los *Principia Mathematica*, Whitehead, acabara abandonando Inglaterra e, instalado en el departamento de Harvard que fue cuna del pragmatismo, publicara *Proceso y realidad* (1929), un ensayo de metafísica en las antípodas del atomismo lógico.

más que se las busquemos, que no considerarla moralmente deseable sería estúpido. Del mismo modo, preguntar si es verdad lo que pensamos es preguntar si nuestro juicio logra ajustarse hasta tal punto a la situación investigada, sin nada que logre contradecirlo por mucho que ahondemos en ella, que su solidez a largo plazo resultaría inexplicable a menos que sea la verdad al respecto. Ninguna de esas preguntas va a quedar cerrada nunca, pues no hay criterios independientes para discernir a un ser *verdaderamente* consciente de otro que solo se comporta exactamente como si lo fuera, o una cosa *verdaderamente* buena de otra que solo nos resulta absolutamente apetecible sean cuales sean las circunstancias, o un juicio *verdaderamente* verdadero de otro que solo encontramos plenamente justificado lo miremos como lo miremos; pero *lo lógico* es que la investigación, y solo ella, nos lleve a conocer cada vez más y mejor las respuestas.

| Financiación |

Este texto recoge, con algunas modificaciones, mi intervención en la III Jornada del Círculo de Estudios Pragmatistas (Madrid, 21 de junio de 2024). El trabajo está vinculado al proyecto de investigación “Vulnerabilidad cognitiva (II): interés, investigación y conocimiento asimétrico” (PID2022-138306NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

| Referencias |

Bernstein, R. J. (2020). *Pragmatic Naturalism: John Dewey’s Living Legacy*. New York, Graduate Faculty Philosophy Journal, The New School for Social Research.

Bernstein, R. J. (2023). *The Vicissitudes of Nature: From Spinoza to Freud*. Cambridge, Polity Press.

Colapietro, V. (2002). “Experimental Logic: Normative Theory or Natural History?”, en T. Burke, D. Micah Hester y R. B. Talisse (eds.), *Dewey’s Logical Theory. New Studies and Interpretations*, Nashville, Vanderbilt University Press, pp. 43-71.

Dewey, J. (2000). “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad” (1941), en *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, edición y traducción de Á. M. Faerna. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 133-155.

Dewey, J. (2022). *Lógica: la teoría de la investigación* (1938), traducción de Á. M. Faerna. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Faerna, Á. M. (2016). “En busca del cuerpo perdido: apuntes sobre pragmatismo, experiencia y lenguaje”, en P. Rychter (ed.), *Realismo y experiencia*. Valencia, Pre-Textos, pp. 73-90.

Faerna, Á. M. (2019). “John Dewey: hacia una historia natural de la lógica”, *Artefactos. Revista de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*, 2º época, volumen 8, nº 2, pp. 161-178.

Faerna, Á. M. (2022). Introducción a *Lógica: la teoría de la investigación*, de John Dewey. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 9-41.

Faerna, Á. M. (2023). “John Dewey, traductor de la lógica (comentarios a L. Arenas, R. Calcaterra y Á. J. Perona)”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, volumen XV, nº 1, 10 pp.

Faerna, Á. M. (2024). “El concepto de ‘asertabilidad garantizada’ en la lógica naturalista de Dewey: tres malentendidos”, *Teorema*, vol. XLIII, pp. 29-45.

Frege, G. (1973). “Prólogo a *Las leyes fundamentales de la aritmética*” (1873), en *Estudios sobre semántica*, edición y traducción de U. Moulines. Barcelona, Ariel.

Godfrey-Smith, P. (2017). *Otras mentes: el pulpo, el mar, y los orígenes profundos de la consciencia*, traducción de J. Ros. Madrid, Taurus.

Marx, K. (1998). *Los Manuscritos de Karl Marx* (1844, 1932), edición de Á. Prior Olmos. Madrid, Alianza Ed.

Moore, G. E. (1972). “¿Es la bondad una cualidad?” (1932), en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de C. Solís. Madrid, Taurus, pp. 117-129.

Peirce, C. S. (1992a). “The Fixation of Belief” (1877), en N. Houser y C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 109-123.

Peirce, C. S. (1992b). “How to Make Our Ideas Clear” (1878), en N. Houser y C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 124-141.

Rorty, R. (2000). “Dewey, entre Hegel y Darwin”, en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, traducción de Á. M. Faerna. Barcelona, Paidós, pp. 319-340.

Rorty, R. (2024). “La filosofía como epistemología: respuesta a Hacking y Kim”, en *Sobre la filosofía y los filósofos. Escritos póstumos*, traducción de Á. M. Faerna. Madrid, Tecnos, pp. 165-176.

Russell, B. (1919). “Professor Dewey’s *Essays in Experimental Logic*”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 16, nº 1, pp. 5-26.

Russell, B. (1994). “John Dewey” (1946), capítulo 30 de *Historia de la filosofía occidental*, volumen 2, traducción de J. Gómez de la Serna y A. Dorta. Madrid, Espasa Calpe, pp. 437-445.

Wittgenstein, L. (1987). *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), traducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza Ed.

| Nota biográfica |

Ángel Manuel Faerna es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y catedrático de la Universidad de Castilla-La Mancha. Su campo de investigación es la teoría del conocimiento, el pragmatismo y la filosofía norteamericana, temas sobre los que es autor de numerosas publicaciones y en los que ha dirigido diversos proyectos de investigación. Ha traducido obras de John Dewey, George Santayana y Richard Rorty; de este último pensador, acaba de aparecer su edición en castellano de escritos póstumos (*La filosofía y los filósofos*, Tecnos, 2024).