



## Un Vistazo al futuro del Pragmatismo

**Joseph Margolis**

Temple University

Traducción: **Peter A. Muckley y Eduardo Fuentes**

Un buen amigo, habiendo leído un breve estudio mío interpretando la crítica de Hegel a Kant, me reprochaba medio ofendido, medio en broma: “A Kant no le perdonas nada y a Hegel todo, y te quedas tan ancho. ¡Felicidades!”

Si lees a Kant y a Hegel “textualmente”, mejor no discutirle a Kant su plan maestro (en la primera *Crítica*), al menos frontalmente: mejor respetar el reto de una *Crítica* sólo allí donde es consistente con los propios textos de Kant; mejor, por tanto, dejar para otra ocasión las objeciones “externas” al apriorismo kantiano —por ejemplo, aquellas que ofrecen una resolución diferente, quizá mejorada, del problema originario— el problema de legitimar la estrategia trascendental de Kant para resolver cuestiones filosóficas acerca de la posibilidad del conocimiento —ahora compartida (y alterada) por dos demandas muy distintas. Yo mismo me tomo el problema originario de Kant como más importante (y más urgente) que cualquiera de las mejoras leales que puedan darse de su actual fórmula. De hecho, ahora, doscientos años después del evento y de su acogida casi-contemporánea, no veo forma de juzgar la “mejor” lectura del intento original de Kant sin tener en cuenta la crítica esencial de Hegel, y no veo modo alguno de rescatar el tratamiento trascendental de Kant de su propia cuestión trascendental una vez que hemos captado la razón del criticismo Hegeliano. La razón que me hace perdonar a Hegel y no a Kant es, precisamente, la de ceñirme a la corrección de Hegel. Porque es la propuesta de Hegel la que permite al texto de Kant llegar más allá. La *Crítica* de Kant no sería más que un fenómeno de Königsberg de no haber sido desafiada a la manera idealista que anticipa sus escasas, últimas, posibilidades con enloquecida y extravagante prosa hegeliana. Aun corremos, de hecho, el riesgo (de otro modo) de perder visión respecto a qué es esencialmente recuperable en Kant, visto retrospectivamente en términos de intervalo total de trabajo filosófico que une los finales del siglo dieciocho con nuestra propia época. El modo de argumento kantiano ya no se impone: el nervio de las objeciones de Hegel ganó la liza. Es cierto que Kant fue el autor del golpe maestro que puso en movimiento la totalidad de la “moderna” filosofía moderna.

Pero se equivocó garrafalmente desde el principio al afirmar una fuente inaudita de verdad sintético-apriorística que su propia filosofía debe haber descartada desde el principio, dado que ya había destruido cada forma de privilegio cognitivo. Jamás hubo la más mínima posibilidad de demostrar la validez de las nuevas enseñanzas de Kant: Kant supuso erróneamente que había localizado verdades necesarias inamovibles en Euclides y Newton que de alguna forma escapaban a las obligadas limitaciones que él mismo definió para toda la trayectoria de la ciencia y la filosofía, pasada y futura. Lo cierto es que Kant se rebate a sí mismo. Hegel nunca hizo falta para ello: de hecho, en esa consideración limitada, Hegel puede ser leído como un aliado radical que informa debidamente de lo que un Kantiano consistente tendría que haber admitido.

La mayor contribución —en cuanto a preservar la fuerza de la cuestión trascendental de Kant aun abandonando las pretensiones de las respuestas apriorísticas— reúne, sobre todo de Hegel, Schelling y Fichte, las mejores opciones de una

filosofía reflexiva hasta nuestros días. En efecto, los argumentos reparadores nos obligan a “historizar” la cuestión trascendental, a transformar la postura *a priori* en una *a posteriori*, a rechazar nuestro confinamiento en las contingentes, y aun accidentales, limitaciones de lo finito, a aceptar la interminable tarea de completar el significado de la fugaz experiencia en el infinito incognoscible, y arriesgar toda la garantía racional sobre nuestras firmemente construidas y conjeturadas concepciones del mundo. La simplicidad del argumento no puede ser mejorada.

Si, con Kant, se descarta cualquier forma de privilegio cognitivo, entonces lo que cuenta como conocimiento tiene que ser un constructo de conjeturas: un artefacto, una interpretación del importe realista de lo que sea, sin presuposiciones regulativas (aunque no de influencia formativa), que dibujemos de lo que “se da” en la experiencia. Pero entonces, todas las pretendidas certidumbres —necesidades, condiciones de conocimiento *a priori* afianzadas, finales, cerradas, completas, adecuadas, que la primera *Crítica* pretende establecer— no significan nada más que Kant se engañó a sí mismo de la manera más inconcebible.

Y entonces, aparece Hegel ante nosotros como un kantiano intrépido pero cauteloso y prudente que favorece la grandilocuencia para suavizar la fuerza directa de la fatal *exposé* —sin debilitar la *exposé* misma. La investigación trascendental se vuelve reflexión historizada aplicada incluso a las más insignificantes *données* de la experiencia. Así pues, en un abrir y cerrar de ojos, nos damos cuenta, con Hegel, de que si tomamos absolutamente por la vía de la conjetura, tendremos que comprometernos a una serie de condiciones mortales, incluidas las siguientes: que, dado que la indagación es para siempre finita, hemos de respetar el infinito continuo de lo efímero al elaborar una idea razonable del mundo.

Esto es, dado que nunca podemos pretender encontrarnos con las estructuras invariables del mundo, tendremos que sacar ventaja del flujo de las apariencias y estar siempre listos para reemplazar una idea por otra a medida que el tiempo y la experiencia lo requieran; y, esto es, porque hemos abandonado por completo el privilegio cognitivo, cualquier seguridad en cuanto a lo que ha de ser verdad depende totalmente de nuestro poder reflexivo —nuestra razón— apto para improvisar una imagen conjetural del mundo actual, constreñida por nuestros intereses provisionales y entre los prudentes límites que elijamos.

Pero esto es decir que Hegel previó el futuro de la filosofía (nuestro presente y futuro inmediato) en el primer cuarto del siglo diecinueve. Al ver esto, vio que el “conocimiento objetivo” conseguido mediante la indagación finita ha de ser una construcción pasajera, ajustada o reemplazada continuamente, socialmente tolerada o corroborada, de lo que ha de considerar como verdadero o real en función de los contingentes retazos de la experiencia y la persuasión interpretativa a lo largo de la historia; y, al ver esto, también se dio cuenta que esa investigación finita debe poder esperar —y atreverse a creer— que sus mejores conjeturas se cumplirían y confirmarían en un infinito y extendido futuro que ella jamás podría abarcar.

Dicho de otro modo: lo que Hegel percibió —a la manera de profecía implícita— se convirtió (eficazmente) en el nervio esencial que informa a los programas convergentes de, por ejemplo, el pragmatismo de Charles Peirce y la filosofía de formas simbólicas de Ernst Cassirer. Cada una ha devenido en ser contemplada como una versión de “Kantianismo Hegelianizado”

Cada una se opone al trascendentalismo y aboga por la idea de un *continuum* sin presupuestos de lo finito y lo infinito aplicado, paradigmáticamente, a las ciencias más puras y ajustadas, de modo más informal y diverso, a cualquier otro tipo de investigación y cualquier tipo de juicio práctico o teórico dirigido a lo verdadero o lo bueno y realizado para adecuarse al impulso de la crítica de Hegel a Kant —lo que ha devenido en ser llamado constructivismo.

Estoy convencido de que Peirce y Cassirer sin duda proveen una concisa, notablemente escueta, perspicaz, razonablemente operativa, continuación de la intuición hegeliana, sin las inmanejables extravagancias de Hegel, centradas en los lógicos y metodológicos problemas creados por las innovaciones de la ciencia de los siglos diecinueve y veinte, y demostrablemente abiertos a ulteriores —ajustadas adecuadamente— aplicaciones congruentes en todas las áreas de la investigación importante.

Además, con el fracaso de los más audaces y extremos esfuerzos de la filosofía analítica en el último siglo (a través del reduccionismo y el extensionalismo)<sup>1</sup>, parece más que razonable aventurar la sugerencia de que el trabajo filosófico más fructífero del nuevo siglo seguirá los temas convergentes de lo que yo llamo el kantianismo hegeliano de Peirce y Cassirer —o, lo que sería más limpiamente reconocido como una amplificada, eurocéntrica, transformación del pragmatismo— más allá de las formas provincianas de sus orígenes americanos.

Creo que su mejor futuro reside en la confianza común en temas “hegelianos” y “darwinianos” que aun no han sido conectados con eficacia o perseguidos de la manera particularmente poderosa que ahora surge —si lo que acabo de exponer de modo sumario es de alguna manera razonable. El argumento anticipa un acercamiento considerable entre las principales corrientes de la filosofía eurocéntrica.

Permítaseme recomponer lo que acabo de esbozar —en un modo que sugiere cómo el pragmatismo que vislumbro puede verse como una ampliación (y un cumplimiento) de la lección esencial del intervalo que existe entre el trabajo de Kant y el de Hegel. La “lección” mínima viene a ser: que no hay —y no puede haber— una ciencia de la ciencia, un conocimiento superior que indica lo que el conocimiento debe ser; que el conocimiento, concebido de la manera más inclusiva que podamos desear, no puede ser más que una construcción de conjeturas sometidas a cualesquiera intuiciones y pruebas que estemos preparados a seguir de acuerdo con una experiencia en desarrollo, necesidades prácticas, normas “historizadas” de la aceptabilidad, y cosas por el estilo —sin ninguna clase de privilegio o certidumbre.

Para mi ese es el comienzo de la “moderna” filosofía moderna, la reinterpretación de la cuestión trascendental de Kant que, de verdad, guía lo que yo juzgo como lo mejor de toda la tradición eurocéntrica, expresada, entre los pragmáticos americanos, en el falibilismo de Charles Peirce y —en la filosofía Europea— en el trabajo de “Marburg” de Ernst Cassirer acerca de cómo la historia de la física nos conduce ineluctablemente a la concepción del “objeto físico” (de forma paradigmática, en las ciencias) “sólo al modo de una *idea del límite*”<sup>2</sup>. Es decir, ambos pensadores están de acuerdo con un uso consecuente del *continuum* de Hegel de los aspectos finitos e infinitos aspectos de la especulación humana, funcionalmente leída. (Entiendo por “funcional”, nuestra confianza en las expectativas pragmáticas de una investigación fructífera que otorgue validez o invalidez a una proposición actual.)

Estas dos maniobras me parecen entre las simplificaciones más eficaces de cómo la cuestión trascendental de Kant ha llegado a guiar las mejores potencias de la filosofía eurocéntrica; esto es, entre los límites de un naturalismo estricto y escrupuloso opuesto a cualquiera y a todos de los rebatidos científicismos de nuestro tiempo y las tentaciones extra-naturalistas de la fenomenología y el existencialismo.

Ambos intentan referirse a la totalidad de los asuntos humanos y ambos tratan de los poderes del yo humano (o agente) como la verdadera fuente de cualquier “uni-

<sup>1</sup> Para una investigación en profundidad, ver Joseph Margolis, *The Unraveling of Scientism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Cornell University Press, 2003 y Joseph Margolis, *Pragmatism's Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford University Press, 2010.

<sup>2</sup> Ver Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3, Pt. III, Ch. 5, especialmente páginas 475-476.

dad” —de las ciencias, o de las ciencias y las artes, o de la razón teórica y práctica, y la experiencia humana— en la que se quiera insistir.

El asunto es, el proyecto queda significativamente incompleto —sintomáticamente tanto en Peirce que en Cassirer— de tal modo que se remediará mejor (sugiero) mediante una conjunción oblicua o excéntrica de las muy diferentes contribuciones ofrecidas por Hegel y Charles Darwin, enfocada en la teoría del ser incorporado dentro de una investigación más amplia de la cultura, la historia, el advenimiento del lenguaje, y temas similares.

Los pragmatistas americanos fueron, diría yo, “Hegelianos” más atenuados que explícitos que manifiestan proclividades hegelianas mucho más allá que han admitido en público. Esto siempre es con la notable excepción de Josiah Royce (un pragmatista marginal, más cercano a un Idealista explícitamente atraído por Hegel), de quien se dice que ayudó a Peirce a entender a Hegel mejor que lo que las primeras intuiciones de Peirce lo hicieron posibles y quien evidentemente influenció a C.I. Lewis (un “kantiano” pragmatista importante) por líneas Hegelianas. *La Experiencia y la Naturaleza* de John Dewey provee evidencia convincente de estas proclividades, como también la comparación entre el libro más original de Dewey y “La Mente y el Orden Mundial” de Lewis.

Yo deploro la tendencia, tan extendida entre los pragmatistas americanos, de tratar los textos clásicos como si fueran el evangelio. Nada podría estar más alejado del espíritu del movimiento original, y —de todas formas— ese movimiento nunca alcanzó ni la unidad ni el cierre en su propio tiempo, salvo en lo expresado por la visión particular de Dewey, mucho después de la muerte de Peirce y James, y notablemente escasa en el sentido de ser una interpretación, en profundidad, de cualquiera de estos “cofundadores”.

La unidad del pragmatismo —y sus posibilidades— aparece sólo retrospectivamente, a finales del siglo pasado, a través de una reconsideración de la relación entre los logros de las figuras clásicas, las limitaciones y obvios fracasos de la reciente filosofía analítica y la continental, y la resultante búsqueda de un algún tipo de *rapprochement* producido a través de una relectura del trabajo seminal del periodo que va de Kant a Hegel.

Visto así, la convergencia entre el falibilismo de Peirce y el tratamiento funcional por parte de Cassirer del “objeto” en las ciencias físicas como una “idea de límite” es claramente apta para cualquier ampliación orientada al futuro de los temas originales del pragmatismo.

Mi propia intuición es que el futuro de toda la filosofía eurocéntrica (me refiero a la filosofía moderna durante y después del intervalo que abarca a Kant y a Hegel) descansa en la continua revisión de la cuestión trascendental de Kant vista, según líneas hegelianas, como una proposición *a posteriori* de la “posibilidad” *a priori* de la ciencia o conocimiento o comprensión, sujetas a la “infinita” novedad de la historia y la experiencia. Para mí este es el tema principal de la “moderna” filosofía moderna y el punto de convergencia entre los “kantianismos hegelianizados” de Peirce y Cassirer —entendido como falibilismo— y el uso regulativo de la “idea de límite” en el mejor trabajo de las ciencias naturales.

En manos de Dewey y James, el *continuum* de lo finito y lo infinito —de hecho, el nervio de la conexión de Hegel entre la *Fenomenología* y la *Lógica de la Enciclopedia*— se gira destacadamente en la dirección del flujo de la naturaleza, el rechazo absoluto del privilegio cognitivo, una visión pragmatizada o antropologizada de la verdad (o “garantía de asertabilidad” [warranted assertability] ), una teoría constructivista de la ciencia y la confirmación de la “creencia racional” (tanto “factual” como normativo, tanto práctico como teorético).

Para mí, con toda la razón, Hegel condena el intento de Kant de justificar nuestras pretensiones de conocimiento objetivo (o realismo empírico) basándose por

completo en la subjetividad<sup>3</sup>. La consecuencia del argumento de Hegel no es abrazar ni el realismo ni el idealismo (en sentido canónico) sino confirmar la imposibilidad de ofrecer fundamentos empíricos donde la elección disyuntiva tendría sentido.

Las preferencias de Peirce y Cassirer son claramente favorables al realismo, pero sus propios argumentos están mejor considerados (diría yo) al modo hegeliano: una vez que hemos aceptado que la cuestión trascendental kantiana (como se ha planteado arriba), entonces el tratamiento disyuntivo —entre el realismo e el idealismo— no tiene sentido.

El logro del pragmatismo americano y el kantianismo de Marburg reside en la primacía de su naturalismo, que proporciona una medida de unidad retrospectiva y aproximación a las formas clásicas de la filosofía eurocéntrica a finales del siglo veinte; también justifica que evitemos cualquier decisiva —esto es, cualquier tipo de disyuntiva— elección entre el realismo o el idealismo (en sentido de la crítica de Hegel): el conocimiento se ha convertido por sí mismo en una construcción razonada e históricamente cargada.

Dicho de otro modo: aunque la epistemología y la metafísica son inseparables —tras Kant y Hegel— el “realismo” y el “idealismo” se aplican a nuestra interpretación de proposiciones cognitivas; y, de ahí, lo que llamamos “realismo” no podrá volver a ser llamado nunca teóricamente neutro. Lo que queda por añadir concierne a líneas de investigación esenciales para avanzar las mejores perspectivas del pragmatismo y las perspectivas de aumentar una teoría eurocéntrica del pragmatismo, en sí capaz de unir los temas maestros de Peirce y Cassirer y otros temas de algún modo minimizados o olvidados por Peirce y Cassirer (y por Dewey y James) y, de hecho, por toda la filosofía europea —sacado, sugiero, de un análisis de lo que implicaría el “darwinizar a Hegel” y el “hegelizar a Darwin”.

El resultado, en mi opinión, tiene toda posibilidad de clasificarse como la más fuerte reformulación posible del alcance de la filosofía occidental. Aquí, las cuestiones principales son todas familiares tanto a las fuentes pragmatistas y a las de Marburg, en particular de las investigaciones de Peirce y Cassirer. Pero ellos aun han de ser elaborados de un modo que se incline al logro de la ampliación requerida.

Es fácil ver que lo que se necesita requiere un análisis exhaustivo de los conceptos de cultura, lenguaje, historia, y el ‘yo’ enfocado en los avances del pragmatismo y de los casi-pragmatistas en la filosofía europea.

Aquí, personalmente me inclino por las especulaciones casi-pragmatistas de personalidades como T.S. Kuhn, Wittgenstein, Richard Rorty, Hilary Putnam, los post-modernistas franceses (Foucault y Lyotard, por ejemplo) y el temprano pensamiento crítico de Frankfurt antes que por, digamos, figuras como Habermas, Apel, Brandom, Mc Dowell, Charles Taylor, Gadamer, Levinas y teoristas de mentalidad similar.

Aunque ninguna de los últimos se acerca ni por asomo a entremezclar los temas hegelianos y darwinianos en la tradición pragmatista como hacen Peirce y Dewey y Cassirer. Ahí se encuentra una laguna definitiva.

Permítaseme, pues, esquematizar la que considero como la más fructífera línea de investigación que requiere ser desarrollada. De acuerdo con mi punto de vista, la innovación principal tiene que ver con ofrecer una teoría adecuada del yo. Me explico.

Las dos figuras principales de la filosofía del siglo XVIII, Hume y Kant, no formulan —en ninguna parte— nada explícito respecto al yo humano: Hume no encuentra ninguna idea empírica del yo en absoluto y Kant —en la primera *Crítica* (§16) — pasa por encima no sólo del yo humano sino también del Ego Trascendental; y, por

---

<sup>3</sup> Ver G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, tres tomos. Vid. vol. 3, section 3.

supuesto, ni Hume, ni Kant, ni Hegel pudieron anticiparse a los rompecabezas generados por los descubrimientos de Darwin (1859).

El propio Darwin aparece demasiado pronto para poder compartir la relativamente reciente “evidencia” darwiniana que sostiene el punto de vista que la emergencia del yo funcional ha debido tener lugar desde hace “poco” tiempo, posiblemente no mucho más que 50.000 años, incluso aunque el *homo sapiens* (nuestras propias subespecies) debió aparecer alrededor de 125.000 años atrás, y las formas más tempranas del *homo sapiens*, es posible que hace unos 500.000 años. Hasta donde se sabe, somos el único grupo que ha evolucionado, en un medio natural, en forma de sociedades de yoes o personas: esto es, criaturas que han inventado y desarrollado el uso del lenguaje natural. (Todavía no está aclarado del todo si el hombre Neanderthal fue una subespecie del *homo sapiens* o si fue una especie distinta; pero al Neanderthal, ahora extinto, se le atribuye haber desarrollado algún tipo de lenguaje, aunque no una forma fluida de comunicación verbal, consecuencia de su anatomía laríngea.)

La mejor conjetura parece ser la de que debemos nuestro nivel exclusivo de funcionamiento a la invención de un lenguaje auténtico (en sociedad) y a la extraordinaria capacidad de los individuos infantiles (el primate) miembros de nuestra especie para interiorizar, sin serias pérdidas o distorsiones, la maestría de nuestro lenguaje compartido, tanto en lo colectivo como por agregación. El dominio del lenguaje por las sociedades y por los individuos y la formación del yo, pues, son indisoluble y “artefactualmente” constituidos. Esto significa que la realización del lenguaje ha de ser un acto híbrido y “artefactual”: habilitado por la evolución biológica de una forma avanzada de *homo sapiens* y una clara formación de un proceso efectivo de evolución cultural, implicando la emergencia del yo (y de las marcadas facultades comunicativas del yo: la transformación de la comunicación entre primates en lenguaje auténtico).

Aquí, diría yo que el “yo” es el sitio —“artefactualmente” emergente (esto es, formado culturalmente), funcional (esto es, lingüísticamente efectivo)— de todas nuestras facultades y poderes: discursivos, reflexivos, para ser agentes, deliberados, creativos, formados durante el mismo proceso de dominar un lenguaje y de dominar a la vez los recursos culturales que eso posibilita —por lo cual, es un logro iniciado a partir de los recursos de primates (no-lingüísticos) gradualmente transformados mediante las facultades en aumento, auto-transformadas que vamos adquiriendo como “yoes” emergentes. (Esto no niega que los primates puedan adquirir una cultura compleja sin alcanzar un lenguaje)<sup>4</sup>.

Se da la intrigante evidencia de que los bonobos (ahora diferenciados de los chimpancés como una especie aparte), que muestran una carencia de lenguaje natural, bien podrían ser capaces de desarrollar un lenguaje incipiente, incluyendo, por ejemplo, la comprensión del habla verbal —sin la capacidad de hablar— y la habilidad de realizar relaciones referenciales complejas, e incluso de entender enraizadas frases subordinadas (Savage-Rumbaugh).

Noam Chomsky y sus acólitos —que hasta ahora se han opuesto tajantemente admitiendo la habilidad de los primates no homínidos de adquirir una maestría significativa del lenguaje humano— creen que ni mucho menos pueden usar un lenguaje en la comunicación entre miembros de su propia especie, ni tampoco con humanos. Sin embargo, han sufrido recientemente un serio revés: tanto porque Chomsky admitió que la “gramática universal” (GU) no puede ser un teorema del tipo innato tenido como genéticamente determinado (e invariable) (Chomsky, Terrace) como porque, en consecuencia, el lenguaje no puede ser convincentemente restringido como una capacidad “específica de la especie”.

---

<sup>4</sup> He explorado esta idea en varias publicaciones. La más reciente es *A Guess at the Source of the Self and the Cultural World*, *Allegoría XX*, No. 6 (July-December 2009).

Esto, por supuesto, refuerza considerablemente la plausibilidad de la naturaleza “artefactual” del yo. El yo, pues, es el sitio emergente “artefactualmente” constituido de todos nuestros poderes lingüísticos que penetran (y, por tanto, transforman) en todas nuestras facultades biológicamente determinadas (de percepción, de emoción, de inteligencia) de maneras claramente intencionales y culturalmente significativas.

Considero que la tesis ofrece la única teoría razonable del yo, inaccesible a la filosofía por casi el total de la tradición filosófica pero también casi completamente ignorada incluso después de que hayamos evaluado la evidencia convincente que ha surgido a partir de las propuestas originales de Darwin.

Creo que se está a un paso de aquí a reconocer la profunda naturaleza artificial de la verdad, el conocimiento, hechos y normas. El juicio encaja perfectamente con la convergencia general que ha esbozado entre la crítica de Hegel a Kant, y el falibilismo de Peirce y la “idea de límite” de Cassirer.

El conocimiento es, por tanto, un artefacto cultural, como el propio yo. La unidad de las ciencias debe depender de la formación cultural del yo humano, de sus intereses y de sus propuestas constructivistas de verdad y confirmación, normas y metodología —y por supuesto de la naturaleza historizada y culturalmente diversa de la penetración y continua transformación de los dones biológicos nativos del *Homo sapiens*. No puedo imaginar un cambio más profundo de orientación en la investigación filosófica o de cómo la filosofía posiblemente podría escapar a la primacía de cualquier forma de pragmatismo, globalmente establecida.

La cuestión trascendental de Kant, por tanto, se vuelve radical cuando se vuelve a *posteriori*, bajo la condición de abandonar toda versión concebible de privilegio cognitivo, fuentes fundacionales, formas de indubitabilidad. Se hace constructivista en términos de intereses humanos transitorios; por lo tanto su resolución debe inherentemente ser pragmatista. No admite ningún *telos* correspondentista y, ante las circunstancias dadas, no puede conducir la indagación a ningún cierre determinado.

De forma espectacular, la historia de la ciencia después de Kant y Newton halla su propia necesidad de concesión de una reinterpretación de toda la experiencia humana (fenomenología y conjetura racional) en términos de sus necesidades predictivas, tecnológicas e interpretativas (del mismo modo que los intereses provincianos que no pueden ser reducidos a los intereses de la ciencia).

Esto explica el sentido en que las lecturas independientes del *continuum* hegeliano de lo finito y lo infinito en Peirce y Cassirer (e incluso en T.S. Kuhn, como me atrevo a sugerir) engloba la lección más potente de la historia de la ciencia, mientras también anticipa sus ramificaciones a través de todas las formas de interés humano.

Lo que estaba ausente en la mayor parte de toda la filosofía occidental es un sentido de la “artefactualidad” (literalmente: la construcción social) del yo humano mediante la interiorización por parte de los niños de la construcción cultural de un verdadero lenguaje.

Esto, el elemento Darwiniano —o, quizá mejor, la híbrida creación cultural de nuestro mundo únicamente penetrado por el lenguaje, la transformación, la “artefactualidad”, del propio mundo natural— no podría haber sido concebido adecuadamente hasta bien después de la aparición del *Origen de las especies* (1859) de Darwin. Esta última innovación, posiblemente la más importante de nuestra era, solo ahora está incipientemente capacitada para completar la forma más potente de lo que podríamos advertir como el pragmatismo del futuro.

Solo tenemos que pensar que recientes intentos para recuperar e interpretar la tradición, —que va de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles a la *Fenomenología* de Hegel, y (digamos) hasta *la Verdad y el Método* de Gadamer, como, de forma más notable, en *El Mente y el Mundo* de John Mc Dowell— con vistas a aportar una explicación del yo bien formado (el agente humano competente) como el beneficiario de una forma

de *Bildung* cultural para ver cómo ha fracasado totalmente al explicar la emergencia de precisamente tales procesos culturales.

En resumen, necesitamos una teoría no sólo del *Bildung* “interno” (digamos, el modelo de Aristóteles o de Gadamer, o el modelo implícito de los pragmatistas clásicos y de los Kantianos de Marburg) sino también una teoría del *Bildung* “externo”. Eso es el *Bildung* que concierne a la emergencia original y la transformación de los miembros de la especie *Homo sapiens* en sociedades de seres competentes, por medio del cual el *Bildung* interno en sí se ha hecho posible.

Sólo ahora estamos empezando a ser capaces de rellenar esta parte esencial del aspecto futuro del pragmatismo. Su importancia no debiera ser ignorada. Asigna al ser humano una naturaleza historizada, híbrida y “artefactual”; y hace que todas las preguntas sobre la verdad —y el significado, lo hecho y la normatividad— inherentemente constructivista, provisional, ineludiblemente diversas, todas relativas a ciertos intereses evolutivos.

La filosofía permanece naturalista, como afirman ambos Peirce y Cassirer, pero la línea entre lo natural y lo “artefactual” empieza a desaparecer. Como consecuencia, acabaremos encontrándonos a nosotros mismos en un mundo de posibilidades conceptuales y elecciones doctrinales que no tienen nunca la necesidad de converger en una única solución para el problema de la verdad y del valor o —por así decirlo— en ninguna solución que va a ser adecuada para siempre.

### Obras citadas

- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale UP, 1957 (1923-1929).
- CHOMSKY, Noam. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- DEWEY, John. *Experience and Nature*. 2nd ed. New York: Dover, 1958.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the History of Philosophy*. Trans. E.S. Haldane and Francis Simson. Lincoln: U of Nebraska P, 1995.
- LEWIS, C.I. “A Pragmatic Conception of the A Priori,” *Journal of Philosophy* 20 (1923); *Mind and the World Order*. New York: Dover, 1929.
- MARGOLIS, Joseph. *The Unraveling of Scientism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Ithaca: Cornell UP, 2003; “A Guess at the Source of the Self and the Cultural World.” *Allegoria XX*, No. 6 (July-December 2009); *Pragmatism’s Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Stanford: Stanford UP, 2010.
- MCDOWELL, John. *Mind and World*. 2nd ed. Cambridge: Harvard UP, 1996.
- SAVAGE-RUMBAUGH, Sue (et al.). *Language Comprehension in Ape and Child. Monographs of the Society for Research in Child Development*. Serial No. 233, vol. 58, Nos.3-4, 1993; *Apes, Language, and the Human Mind*. New York: Oxford UP, 1998.
- SMITH, Nicholas H. (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2002.
- TERRACE, H.S. “Animal Cognition.” In H.L. Roitblat et al. (eds.), *Animal Cognition*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984.