

EL PRAGMATISME AMERICÀ

Antoni Defez
(Universitat de Girona)

INTRODUCCIÓ

De vegades s'ha dit que el pragmatisme és un producte filosòfic típicament nord-americà -la filosofia dels EEUU. I, és clar, això ha estat dit no amb la intenció merament descriptiva d'assenyalar quin fou el seu país d'origen i el lloc on més influència i interès ha despertat; al contrari, cert menyspreu eurocentrista podem sospitar que hi ha al darrere d'aquestes paraules. Ara bé, la mala premsa no ha acabat aquí. En altres ocasions, fent servir malintencionadament algunes expressions de W. James -per exemple, que la veritat és la utilitat, que una creença vertadera és una creença exitosa o que el significat d'un concepte és el seu valor en efectiu-, s'ha qualificat el pragmatisme de 'filosofia de l'home de negocis'. Igualment, també ha estat freqüent aproximar-s'hi des de la significació pejorativa que termes com 'pragmàtic' o 'pragmatista' solen tenir en l'intercanvi lingüístic, a saber, un ésser o un comportament egoista, materialista, i que busca el guany i la utilitat immediata sacrificant els fins als mitjans. Per últim, recentment hom ha vist en el pragmatisme americà, en tant que seria el punt de referència d'algunes versions del postmodernisme, una de les fonts d'inspiració del neoliberalisme o, millor, dels intents de legitimar la indefensió dels individus davant les forces cegues de l'economia, de la societat i de la història.

Sens dubte, aquestes són apreciacions injustes. Així, essent veritat que el pragmatisme va néixer als EEUU de la mà de C. S. Pierce i W. James al si del que ells mateixos anomenaren a Cambridge (Massachusetts) 'El club metafísic', i essent també cert que fou

aquell país on més impacte ha tingut -en el nostre segle sobretot a través de J. Dewey-, no obstant, com tots els moviments filosòfics, el pragmatisme, com haurem de veure, va més enllà de les fronteres nacionals, tant pel que fa als seus antecedents com respecte les influències que ha exercit. En segon lloc, cal emfasitzar que no sols James considerava precisament que l'admiració per l'èxit fàcil era justament la més gran debilitat del caràcter americà, sinó que James i Dewey, encara que aquest darrer d'una manera molt més destacada, van elaborar la seva filosofia amb l'afany d'aconseguir resultats directes sobre la realitat social dels éssers humans. En concret: preservar la llibertat individual i, alhora, potenciar el sentit de la comunitat dintre de la democràcia participativa.

Tal vegada, part de culpa en aquesta incomprensió rau en el fet mateix que el pragmatisme fou sols un mètode de reflexió i no una *Weltanschauung* -una visió del món. Així, el pragmatisme deixà oberta la porta a una pluralitat de posicions filosòfiques que sols compartien una manera de fer, i aquest fet ha pogut ser interpretat trivialment com a un digui vostè el que li plagui i convingui. I, en realitat, per ser exactes caldria dir que ni tan sols hi trobem un mètode compartit, sinó sols una orientació general comuna que en cada cas obeeix a motivacions teòriques i vitals diferents i que condueix a resultats dispars. El mínim en comú dels pragmatistes fou un anticartesianisme *confesso*, l'orientació evolutiva del coneixement i de la realitat, l'èmfasi donat al caràcter instrumental del coneixement i la rellevància filosòfica de les conseqüències respecte la significació i la validesa de les creences humanes. A sobre d'aquesta orientació general compartida, però, mentre que Peirce va desenvolupar un realisme metafísic d'un univers evolucionant cap una completa racionalitat, James construïa un empirisme pluralista que responia a la triple necessitat d'afirmar la llibertat humana, l'experiència religiosa i l'amillorament del món. Al seu torn, anys després Dewey apostaria per un reformisme social i educatiu des del seu naturalisme instrumentalista.

I. PRAGMATISME I REALISME EN CHARLES SANDERS PEIRCE.

A diferència del que després veurem en el cas de W. James i J. Dewey, C. S. Peirce (1839-1914) fou aquell tipus de pensador que desenvolupa les seves idees apartat de la vida

pública i fins i tot acadèmica -Peirce en 1884 fou cessat del càrrec de professor universitari en la John Hopkins de Baltimore a causa del seu divorci. Amb tot, a través de la col·laboració en publicacions especialitzades, i també mitjançant la seva amistat amb James, Peirce no va estar allunyat de la vida intel·lectual nord-americana. La seva obra, però, restà en allò fonamental inèdita. I fou ja en el nostre segle, a partir de la dècada dels trenta, que aparegueren els seus *Collected Papers*. Encara que és possible distingir en l'obra peirceana diverses fases, nosaltres aquí ens centrarem en els escrits posteriors a 1870 que són el que directament corresponen a l'època del pragmatisme i l'elaboració de la seva cosmologia evolucionista¹.

La filosofia de Peirce és marcadament kantiana, tot i que està impregnada també per l'evolucionisme biològic i el racionalisme hegel·lià. D'acord amb Peirce, tot organisme en la seva lluita per la supervivència desenvolupa hàbits -patrons de conducta que prescriuen què fer en circumstàncies determinades- destinats a satisfer les seves necessitats. Un cas particular d'aquesta mena d'hàbits serien les creences humanes, ja que posseir creences significa saber com aconseguir els resultats que hom desitja davant la pressió de l'entorn. La creença és, per tant, una regla per l'acció, i representa pels éssers humans un estat confortable, mentre que el dubte o l'absència de creença en serà un d'insatisfactori. En altres paraules: els éssers humans intenten defugir dels estats d'incertesa i ho aconsegueixen a través de processos d'investigació o recerca, el resultat dels quals és la creença².

Des d'aquesta perspectiva una creença és significativa en tant que és un mitjà per l'organisme per tal de preveure què succeirà d'actuar de la manera pautada. Ara bé, en aquest punt Peirce fa un pas més enllà i afirma la significació d'una creença consisteix en el conjunt de conseqüències que se'n deriven si es vertadera. I aplicant aquesta idea al cas del conceptes, Peirce

¹ En castellà hi ha diverses compilacions dels escrits de Peirce: *Obra lógico-semiótica*, Madrid: Taurus, 1987; *Escritos lógicos*, Madrid: Alianza Edit., 1988; *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, Barcelona: Crítica, 1988; i *Lecciones sobre el pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1978.

² La posició de Peirce respecte el coneixement és anticartesiana. Tal i com es desprèn de la seva caracterització de les creences, la filosofia no podria començar amb un dubte metòdic i radical: el dubte no és mai el punt de partida del coneixement, sinó que sempre pressuposa urgències vitals, hàbits adquirits i creences establertes. En conseqüència, la filosofia no ha de buscar certeses indubtables. Per contra, el coneixement humà ve caracteritzat pel fal·libilisme de les nostres creences, tot i que és un fal·libilisme que no elimina, és clar, llur fiabilitat. En aquest sentit, hom podria dir que la tasca de Peirce respecte el coneixement fou, com en Kant i Hegel, la d'explicar com és possible el coneixement i no determinar si el coneixement és possible.

ens diu que el significat d'un concepte és el conjunt de creences vertaderes en què està involucrat l'objecte a què es refereix el concepte. Per exemple, si algú diu que un objecte és dur el que vol dir és que aquest objecte reacciona (o reaccionarà) de determinades maneres davant el contacte i la pressió que sobre ell puguin exercir altres objectes: per exemple, que oposa resistència, que no es ratlla, que no es aixafat, que no es desfà, etc. Doncs bé, fent servir el concepte kantian de 'creença pragmàtica' (veure, *Crítica de la raó pura*, A824/B852), Peirce va proposar el terme 'pragmatisme' com a denominació d'aquesta teoria del significat³.

En altres paraules: per Peirce, el principi del pragmatisme afirma que el concepte d'un objecte -si es vol, el significat de la paraula amb què designem un objecte- consisteix en el conjunt d'aquells enunciats condicionals vertaders -enunciats de la forma "si x és P, aleshores x és Q"- en què es parla de l'objecte, de manera que el concepte en qüestió pot ser traduït disposicionalment en termes d'experiència, açò és, en termes de conseqüències pràctiques observables. Aquesta caracterització, però, presenta dificultats d'interpretació, ja que podem entendre-la de dues maneres ben diferents. D'una banda, hom pot voler dir que el significat d'un concepte no és altra cosa que aquell conjunt d'enunciats condicionals; o, pel contrari, hom pot voler dir només que el significat d'un concepte s'explica -i s'entén, per exemple quan desconeixem el significat d'una paraula- a través d'aquell conjunt d'enunciats condicionals. Doncs bé, d'aquestes dues tesis la primera és més forta i radical ja que donaria lloc a una interpretació nominalista i operacionalista del significat de les paraules, mentre que la segona encara deixa oberta la possibilitat de defensar una interpretació realista. Per exemple, acceptant la segona interpretació, hom podria dir que, tot i que el significat d'un concepte s'explica de la manera indicada, no obstant, en si mateix és una altra cosa diferent: per exemple, la realitat -l'individu o l'essència- per la qual està la paraula.

Ara bé, ¿quina d'aquestes dues possibilitats representa millor la posició de Peirce? Sens dubte, la darrera. Per Peirce, el coneixement humà, en general, i la ciència, en particular, tenien

³ En mans de Peirce, el pragmatisme és només una teoria del significat. Per això, quan posteriorment James també el va convertir en una teoria de la veritat, Peirce va reaccionar contrariadament. La raó, com veurem tot seguit, és que si entenem la veritat de manera pragmatista, aleshores el verificacionisme, el nominalisme i l'operacionalisme en són possibles conseqüències, i aquestes possibilitats desagradaven enormement a Peirce que advocava en favor del realisme metafísic. Així les coses, en 1905 Peirce va canviar-li el nom a seva la teoria, i en compte d'anomenar-la pragmatisme optà per 'pragmaticisme': una expressió suficientment lletja, va dir, com per evitar que ningú -és clar, James-, tingués la temptació d'apropiar-se-la.

una important dimensió utilitarista i instrumental, ja que el coneixement consistiria en aquell conjunt d'hàbits que ens permet exitosament enfrontar-nos a la realitat. Ara bé, la causa propiciatòria o desencadenant del coneixement no n'era l'última explicació. Segons Peirce, aquest èxit sols és possible en tant que els hàbits cognoscitius humans capturen els hàbits de conducta i de relació que han anat adquirint les coses en un univers en permanent evolució. En altres paraules, per Peirce, el coneixement humà a través del seu llarg camí descobreix com és la realitat, però no com és la realitat en si mateixa considerada estàticament, com hauria pensat el realisme tradicional, sinó la realitat tal i com va esdevenint en si mateixa a llarg de l'evolució. Hom podria dir, així, que l'evolució del coneixement i l'evolució de la realitat van de la mà, i que coincidiran idealment en un punt final al qual ambdós s'acosten permanentment i asimptòticament⁴.

Il·lustrem ara el realisme de Peirce a partir de la seva teoria de la veritat. D'acord amb l'anterior caracterització de la creença i de la significació dels conceptes, per a Peirce, el coneixement científic -les lleis de la ciència- serien només creences estables, creences que superen contínuament les proves de l'experiència. Es tracta, com hem dit, d'una concepció fal·libilista del coneixement: no hi ha coneixements absolutament certs i indubtables a la manera cartesiana, sinó que tot coneixement és revisable en funció d'experiències futures. Ara bé, ¿d'on prové la nostra confiança a creure que els nostres coneixements són i seran vertaders o, si es vol, que en el futur encara seran exitosos? Només hi ha una resposta: l'èxit passat compta com a promesa de veritat. Què és, però, la veritat? D'acord amb Peirce, atès que no és possible demostrar la veritat d'una llei científica mentre que sí és possible refutar-la, i atès que una hipòtesi científica podria ser vertadera sense que ningú no ho sabés, l'única cosa que podem fer és assumir -a partir del fet que la veritat per definició ha de ser una, constant i eterna- que la veritat representa aquell punt ideal en què totes les investigacions i pretensions de coneixement, dintre del treball de recerca d'una comunitat no coercitiva de científics, convergiran en un futur

⁴ El realisme metafísic sol anar acompanyat d'alguna teoria referencialista -i, per tant, no operacionalista- del significat, segons la qual el significat d'una paraula és l'objecte que designa. Doncs bé, Peirce en la seva teoria dels signes defensa clarament una teoria d'aquest tipus: un signe, ens diu, és quelcom que està per a algú en lloc d'una altra cosa en algun respecte o capacitat. Al seu parer hi ha tres tipus de signes. *Icona*: és aquell signe que està en lloc d'un objecte a través de les seves pròpies característiques i que el fa semblant a l'objecte. Per exemple: una fotografia, un plànol. *Indici*: és aquell signe que està en lloc d'un objecte en funció de mantenir una relació causal amb l'objecte referit. Per exemple: el fum respecte del foc. *Símbol*: és aquell signe que està en lloc d'un objecte en virtut de ser usat i interpretat (arbitràriament i convencionalment) d'aquesta manera. Per exemple: les paraules.

il·limitat. Ara bé, aquest punt de trobada que seria la veritat seria un punt límit: quelcom respecte del qual el coneixement humà es troba cada cop més a prop sense arribar-hi mai.

Com veiem, Peirce distingeix clarament entre verificació i veritat: la veritat és quelcom independent de la verificació, és a dir, és quelcom independent del nostre coneixement; tanmateix, la veritat -la realitat- és allò que progressivament van descobrint els científics. I amb això, Peirce estaria anant més enllà de la problemàtica 'cosa-en-si' de Kant. Si per aquest darrer, la realitat seria humanament desconeguda, per a Peirce, la realitat no és altra cosa que allò cognoscible en la llarga marxa dels coneixements sobre la base de llur convergència. En altres paraules, hom podria dir que, per Peirce, la distinció entre realitat coneguda i realitat en si mateixa correspon a la distinció que existeix entre allò ja conegut fàcticament per una comunitat finita d'investigadors i allò que encara pot ser conegut per una comunitat il·limitada en un procés indefinit de coneixement. Ara bé, aquesta distinció només faria justícia a les intencions de Peirce en tant que es refereixi a la realitat considerada epistemològicament, és a dir, des de la perspectiva del seu coneixement. El problema és, com suggeríem adés, que la realitat també està progressant constantment en una evolució que va des d'un estat d'absoluta indiferenciació i caos cap una realitat que seria expressió d'una absoluta racionalitat, racionalitat que van capturant les lleis de la ciència a poc a poc. Així, realitat i coneixement, essent independents, convergeixen, cosa que no ens ha d'estranyar si pensem que, per Peirce, el mateix coneixement forma part de la realitat. Abans, però, d'ocupar-nos de la cosmologia peirceana analitzem els tipus de conceptes que Peirce reconeixia com a categories bàsiques i irreductibles tant del pensament com de la realitat.

Hem vist que el pragmatisme és, per Peirce, un mètode per aclarir el significat del conceptes i de les creences. Doncs bé, conceptes o idees s'agrupen en tres categories irreductibles entre si: la primeritat, la secunditat i la terceritat. Per exemple, les idees de la percepció o les dades sensibles en si mateixes -per exemple, la idea de blanc- seria una idea de primeritat. Al seu torn, la idea d'acció que relaciona dos objectes -per exemple, que un objecte de ferro trenqui un vidre- pertanyeria a la secunditat. Per últim, la idea que mitjançant un signe un subjecte interpreta que una determinada propietat pertany a un objecte o a un tipus d'objecte -per exemple, les lleis de la ciència- seria una idea de terceritat.

Ara bé, primeritat, secunditat i terceritat no són únicament categories del pensament, sinó que també ho són de la realitat. I això s'entén fàcilment si sobre les idees corresponents apliquem la màxima pragmatista, i intentem aclarir el seu significat. En fer això, la irreductibilitat de les idees de secunditat i terceritat mostra que el nominalisme i l'operacionalisme eren, per Peirce, posicions errònies i que el realisme era la posició defensable. Com dèiem adés, Peirce no entén de manera verificacionista o positivista la seva màxima pragmatista: per a ell, darrere de la significació operacionalment considerada d'una idea encara hi ha un plus de significació. En conseqüència, el significat d'un concepte de secunditat o terceritat, tot i que pot explicar-se a base de les enunciats condicionals a què dóna lloc, no és idèntic amb aquests enunciats. Així, quan Peirce diu que el significat d'un concepte és el conjunt de les seves conseqüències pràctiques observables s'està referint al fet de tenir conseqüències -o, millor, a la possibilitat de tenir conseqüències- i no a les conseqüències mateixes. Per exemple, considerem una idea de terceritat -un concepte intel·lectual, com diu Peirce-, aleshores és possible interpretar la noció de conseqüències pràctiques observables bé com a dades sensorials o bé com accions, és a dir, com a idees de primeritat o de secunditat. Ara bé, aquí la noció clau no és la de les conseqüències donades sinó les conseqüències possibles, ja que de no fer-ho així les idees de la terceritat serien reductibles a un conjunt finit d'idees de primeritat o de secunditat, i al seu torn les idees de secunditat reductible a un conjunt finit d'idees de primeritat.

Ara bé, ¿què és el que permet la possibilitat de les conseqüències pràctiques observables? O preguntat d'una altra manera: ¿què és el que permet les conseqüències possibles a més de les ja observades? Evidentment no podrà ser quelcom observable o verificable, ja que només les conseqüències ho són. Aquí Peirce, seguint de prop el realisme medieval de Duns Scoto, apel·la a la realitat o, més concretament, a la cosa real entesa com a possibilitat real, essència o naturalesa comuna. Considerem, per exemple, el cas de les lleis científiques. Aquestes són verificables a través de les conseqüència pràctiques observables. El seu significat, però, no rau en cap conjunt finit de conseqüències pràctiques observables. Per Peirce, una llei científica reflexa l'hàbit -les accions i reaccions- que en la realitat han pres determinades entitats al llarg de l'evolució de l'univers. Dit d'una altra manera: una llei científica no és un expedient per calcular o preveure alguna regularitat observada, com li agradaria de dir a un operacionalista, sinó la causa de la

manera efectiva com s'esdevenen els fets. I una cosa semblant valdria per a les idees de primeritat i secunditat, ja que també aquestes tenen possibilitats reals com a referents: la blancor seria la contrapartida ontològica de la idea de blanc, i la duresa la de la idea de dur.

Hom podria dir, així, que la intenció de Peirce era molt més modesta del que sembla d'entrada. Tot i que presenta el pragmatisme com a un mètode per aclarir els significats de les idees, no obstant, el que realment fa és afirmar només que l'explicació del significat es relaciona amb conseqüències pràctiques observables o, si es vol, amb les disposicions que tenen els objectes a actuar de determinades maneres establertes. I això sense abandonar una concepció realista de les disposicions, ja que el significat no s'esgota en les conseqüències pràctiques observables, sinó que rau en la possibilitats reals. Per Peirce, per tant, els enunciats condicionals expliquen el significat d'un concepte i apunten a una realitat -una cosa real- que ha de ser independent del fet que nosaltres sapiguem alguna cosa sobre ella. Aquestes possibilitats reals, per Peirce, serien alhora allò que fa possible el coneixement i, en el cas dels referents de les idees de terceritat, allò cap el que s'encamina i convergeix el coneixement científic.

No obstant això, el realisme Peirce no es dedueix del seu pragmatisme, sinó que hi és quelcom afegit. Com deia el mateix Peirce, el pragmatisme no és una cosmovisió sinó un mètode per fer les idees més clares; en conseqüència, el seu realisme pertany a la seva pròpia cosmovisió. Per això, quan el pragmatisme sigui usat més tard per James i Dewey el realisme metafísic no en serà el resultat. I és que la tesi peirceana d'entendre la realitat com a possibilitat real no sols és quelcom indemostrable o inverificable, sinó que a més a més és pragmàticament injustificable: les conseqüències pràctiques observables són les mateixes tant si considerem les efectivament donades com les possibles. Dit d'altra manera: des d'un punt de vista pragmatista, el realisme metafísic no aconseguir marcar cap diferència en la pràctica respecte el verificacionisme, cosa que hauria de ser inadmissible per a un pragmatista. I ara podem entendre millor el disgust de Peirce quan James, el seu amic, va fer del pragmatisme una teoria de la veritat: estava en joc el realisme metafísic.

Ara bé, ¿quina és la concepció de l'univers que hi ha darrere d'aquest realisme metafísic? A diferència de la tradició, Peirce està pensant en un univers que evoluciona i creix, i no en un

regne estàtic i immutable d'essències. Hi ha, a parer seu, tres principis actius en l'univers: l'atzar, l'adquisició d'hàbits i les lleis. L'univers en el seu estat original era pura indeterminació i indistinció, és a dir, es trobava mancat de qualitats, hàbits i lleis, regnant absolutament l'atzar. Tanmateix, aquest univers de nul·litat posseïa en si mateix la possibilitat real de tota determinació. En altres paraules: no-ésser en acte i ésser en potència eren els trets de l'univers al seu començament. Tanmateix, l'atzar en ser espontaneïtat i creativitat s'anul·laria a si mateix considerat com a potencialitat il·limitada, ja que l'aparició d'unes determinades qualitats (primeritat) impediria l'emergència atzarosa d'unes altres. Tanmateix, en funció del fet que l'univers evoluciona, les relacions que s'establirien entre aquelles primeres possibilitats haurien donat lloc a accions i reaccions (secunditat), és a dir, a la formació d'hàbits, de regularitats o lleis, també en evolució, copsables per coneixement humà (terceritat). Així, l'univers de Peirce aniria de la casualitat i la indeterminació absolutes a la màxima determinació i causalitat. Peirce fa servir els conceptes de tiquisme i sinequisme per expressar el caràcter obert i creatiu de l'univers, així com la seva naturalesa contínua o, millor, la idea de la novetat dintre de la continuïtat. L'univers és un procés continu de determinació creativa, on les lleis expressen els hàbits que prenen les coses en llurs interaccions, i que s'encamina cap a l'imperi absolut de la raó encarnada en un sistema totalment racional i tancat. I aquí el final, l'absoluta racionalitat, Peirce l'emparella amb idea de l'amor còsmic: la fi és el fi i actua per atracció, és la causa final. En altres paraules: l'evolució de l'univers no és atzarosa. I en aquest punt Peirce invoca, com a única teoria admissible, l'idealisme de Schelling segons el qual la matèria és sols esperit parcialment adormit a l'espera del seu despertar i realització. Doncs bé, seria aquesta fase final de l'imperi de la llei a allò a què apuntaria, en el fons, la convergència de la investigació il·limitada dels éssers humans⁵.

II. EMPIRISME RADICAL I PLURALISME EN WILLIAM JAMES.

Del autors que estudiem en aquest tema, W. James (1842-1910) és possiblement qui

⁵ Entre l'interés que han despertat en el nostre segle les teories de Peirce, cal destacar l'aprofitament que les teories consensuals de la veritat de J. Habermas i K.O. Apel han fet de la concepció peirceana de la veritat com a convergència de les activitats de recerca i d'argumentació moral. En concret: a partir d'aquesta noció Habermas i Apel, cadascú amb un pes diferent, han intentar fonamentar l'ètica d'una manera transcendental, en sentit kantianà de condicions *a priori* de possibilitat.

millor respon al que podríem anomenar el tipus de pensador europeu *fin de siècle*. Home de sentiments religiosos, James fou sensible al debat filosòfic i a les conseqüències vitals que tenia la nova visió científica del món. En concret: el mecanicisme físic i l'evolucionisme darwinianà que, d'entrada, semblaven incompatibles amb la llibertat humana i la creença religiosa, en funció del seu determinisme i de la continuïtat home-natura que postulaven. D'acord amb James, però, el problema no sols es trobaria en la filosofia materialista, sinó també en el monisme idealista i l'atomisme de l'empirisme clàssic: totes tres filosofies, a parer seu, implicaven el fatalisme. Per aquest motiu James intentà instaurar un nou tipus de cosmovisió -l'empirisme radical- que fos pluralista, empirista, que acceptés la continuïtat home-natura i que, no obstant, inclogués també la discontinuïtat dintre de la realitat, un cas concret de la qual seria la llibertat humana. En altres paraules: es tractava de defensar un empirisme que fos compatible amb el dret a creure en la llibertat i amb l'actitud religiosa⁶.

Per James, aquest dret a creure estaria justificat per la mateixa inevitabilitat de creure: tenim dret a creure, podríem dir, perquè no podem deixar de creure. O com diu ell mateix en *La voluntat de creure* (1985), els homes no poden deixar d'anar més enllà del que és evident. Per entendre el pes d'aquesta afirmació és convenient tenir en compte el seu antiintel·lectualisme i anticartesianisme. Per Descartes, el bon ús de la raó consistia precisament en no comprometre's amb cap creença que per si mateixa no fos evident o que no es derivés deductivament -i, per tant, segons unes regles o un mètode racionalment especificables- de quelcom per si mateix evident. Regles i evidència són els límits i l'essència de la racionalitat cartesiana. Doncs bé, per James, aquesta concepció no passa de ser una abstracció: si es vol quelcom que pot ser útil en alguns contextos, però que no pot ser elevat a explicació de la racionalitat. Pel contrari, James, en acceptar el naturalisme evolucionista, considera, com ja havia fet Peirce, que els estats mentals i les creences són una continuació dels estats orgànics, i definibles pel fet d'atènyer sempre a algun objectiu que excedeix l'experiència present en la lluita del subjecte amb el medi que l'envolta: la creença, així, no és altra cosa que un pla d'acció. En conseqüència, els subjectes estan obligats a creure: fins i tot quan algú -sigui un místic o un científic- decideix què acceptarà com a evidència, ja està anant més enllà de l'evidència.

⁶ De James hi ha traducció castellana de *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar* (1907), Buenos Aires, Aguilar, 1954; *Las variedades de la experiencia religiosa* (1901-1902), Barcelona, Península, 1986; i *El significado de la verdad* (1909), Buenos Aires, Aguilar, 1957.

Doncs bé, aquesta inevitabilitat de creure es transforma, pel que fa a les qüestions metafísiques, en el dret a creure. Efectivament, que respecte aquestes qüestions la demostració, per impossible, estigui fora de lloc no elimina la necessitat de prendre una posició. Per exemple, com diu el propi James en *Les varietats de l'experiència religiosa* (1902), lliurar-se o no a la creença en déu és una elecció i, fins i tot, no decidir i deixar oberta la qüestió també ho és. Així, atès que no podem deixar de creure tenim dret a creure. I aquí, segons James, qui decideix en darrera instància és la nostra naturalesa passional, com fa palès el fons temperamental de tota filosofia. En *Pragmatisme* (1907) James ens diu que dintre de la filosofia és possible distingir arquetípicament entre 'esperits delicats' i 'esperits rudes', temperaments que en general correspondrien al racionalista (idealista, intel·lectualista, optimista, religiós, indeterminista, monista i dogmàtic), i a l'empirista (sensualista, materialista, pessimista, irreligiós, fatalista, pluralista i escèptic). En la seva opinió, aquestes són tendències de pensament que poden ser mediades, i precisament ell mateix, defensant una posició empirista, sensualista, pluralista i escèptica, pròpia d'un esperit rude, no obstant, defensarà també una posició optimista, religiosa i indeterminista que seria típica d'un esperit delicat.

Així les coses, una caracterització de la racionalitat que no tingui present la dimensió subjectiva o personal de les emocions, sentiments o passions no seria correcta. Conseqüentment, i atès que la pregunta clau sempre seria "¿amb quina resposta es donarà vostè per satisfet?", podria semblar que per James tota filosofia al capdavall és subjectiva. Ara bé, això no hauria de ser malinterpretat, ja que no és intenció de James eliminar la reflexió racional sobre la veritat, el coneixement i la realitat. Que la filosofia sigui subjectiva en les opcions profundes no impedeix que el seu tema sigui l'objectivitat i el seu mètode la reflexió racional⁷.

⁷ L'apel·lació al dret a creure i el reconeixement d'un fons temperamental de la filosofia constitueixen un explícit reconeixement de la importància de la a-racionalitat. Es tracta de la idea que la raó no pot ni necessita fonamentarse a si mateixa -aquest seria justament el límit de la racionalitat-, sinó que descansa sobre la naturalesa humana a-racional. Aquest, que havia estat en la Modernitat la motivació epistemològica de B. Pascal i D. Hume, en la segona meitat del segle XIX va ser un tema recurrent entès en clau existencial com ho mostra el paper atorgat a la voluntat per S. Kierkegaard, A. Shopenhauer i F. Nietzsche. En aquest sentit, el pensament de James estaria agermanat amb el dels seus coetanis europeus. Doncs bé, a partir d'aquesta idea en alguna ocasió s'ha intentat explicar la simpatia que Mussolini tenia per les seves idees. Ara bé, però, com passa amb les relacions entre Nietzsche i el nazisme, afirmar que James fou un precursor del feixisme seria cometre un *non sequitur*. I no pel fet que James no tingués cap simpatia pel totalitarisme, sinó perquè, en parlar de política, cal separar la qüestió de com pensem que són les coses de la qüestió de com ens agradaria que fossin. Així, reconèixer un fons a-racional a la racionalitat no implica la defensa de l'irracionalisme polític.

Hem dit al començament que era pretensió de James construir un empirisme que fos compatible amb el dret a creure: un empirisme radical. Ara bé, ¿què seria un empirisme radical? James en *El significat de la veritat* (1909), en *Un univers pluralista* (1909) i en *Assajos sobre empirisme radical* (1912), de manera ortodoxa, entén per empirisme la concepció epistemològica que tracta al coneixement com un conjunt d'hipòtesis derivades de l'experiència i que no poden anar-hi més enllà. Aquestes hipòtesis, és clar, són pretensions de coneixement només fiables i, per tant, fal·libles, és a dir, que estan obertes a les revisions a què ens obligui l'experiència futura. Al seu torn, amb el qualificatiu 'radical' James aposta en favor d'una tesi ontològica alhora monista, pluralista i holista. A mode d'hipòtesi afirma que la pluralitat de coses i relacions presents en l'experiència formen una unitat, tot i que no és immediatament donada en l'experiència ordinària. Ara bé, desenvolupant la idees expressades ja en 1890 en els *Principis de Psicologia*, James no pretén afirmar, a la manera del monisme idealista, que el món sigui un i que l'experiència sigui allò del que tot emergeix. Pel contrari, la seva posició és la d'un pluralisme que vol evitar, d'una banda, l'error atomista de l'empirisme clàssic que feia de l'experiència un simple agregat de continguts mentals (sensacions, impressions) i, d'altra banda, el dualisme gnoseològic tradicional que afirmava, com a primeres i bàsiques, les distincions subjecte-objecte i realitat-aparença.

Per James, l'experiència -l'experiència pura- no és l'experiència ordinària amb la seva distinció entre el subjecte de consciència (amb els seus continguts mentals separats) i el món (amb objectes i relacions), sinó precisament aquell flux immediat, inexhaurible i continu de vida, sentit i experienciat, que ens proporciona el material per fer, posteriorment, tota distinció. Més en concret: l'experiència és una i és neutra respecte la manera com posteriorment la caracteritzem amb el llenguatge i el pensament, tot i que aquelles distincions hi són presents potencialment. Així, l'experiència ni seria física ni mental, sinó anterior a aquesta distinció. Igualment no seria necessari pressuposar ni coses ni consciències, considerades com a substàncies. En contra del realisme metafísic, aquestes distincions s'explicarien només en funció de les diferents relacions que entre si mantenen les diverses parts de l'experiència. Per últim, si la realitat excedeix les evidències no és perquè, dualistament, hi hagi un món real ocult del que provinguin aquelles, sinó perquè el món -l'experiència pura- està en continu canvi i creixement, i és inexhaurible.

Tornem, però, al que d'empirisme té aquest empirisme radical, i mirem com es relaciona amb el pragmatisme. En paraules de James, el pragmatisme és un mètode per silenciar disputes metafísiques inacabables. Del que es tracta és observar quines són les conseqüències que en la pràctica tindrien les diverses opcions oposades, i si comprovem que no hi ha diferència aleshores és que aquestes opcions tenen un mateix contingut empíric -és a dir, són la mateixa teoria- i que la disputa, en realitat, és verbal. Com es veu, entès d'aquesta manera el pragmatisme, com ja va fer Peirce, és un mètode per determinar el significat dels conceptes i el contingut empíric de les teories. I aquí, com seria d'esperar, l'empirisme de James juga el seu paper: qualsevol disputa sobre allò que pugui transcendir l'experiència possible és buida de significació. De fet, qualsevol teoria que transcendeixi l'experiència teòricament haurà de tenir el mateix contingut empíric que qualsevol altra que faci el mateix, a saber, cap. I així s'entén que, per James, sobre allò que pugui hi haver més enllà de l'experiència la política correcta és el dret a creure.

Ara bé, tal com dèiem abans en parlar de la filosofia de Peirce, en James el pragmatisme, a diferència del que pensava aquell, era també una teoria de la veritat. D'acord amb la seva idea que filosofia i ciència són activitats que han d'estar interrelacionades, la teoria pragmatista de la veritat es trobarà al mateix nivell que qualsevol teoria científica, ja que del que es tracta és d'oferir una descripció del que succeeix realment. James creia que les éssers humans inconscientment actuen seguint un mètode pragmatista respecte el significat i la veritat, i així la seva reconstrucció filosòfica clarificaria i permetria millorar la praxi humana. Ara bé, ¿què entenia James per veritat? La seva intenció no era tant oferir-ne una nova definició com que penséssim d'una manera distinta el problema de la veritat. Tradicionalment hom ha entès que la veritat era la correspondència entre el coneixement i la realitat. Ara bé, des del punt de vista de James això no pot funcionar: a partir del seu concepte monista neutral d'experiència no es veu fàcil com es podria introduir un dualisme subjecte-objecte per tal de dir que la veritat és la correspondència entre el que creu el subjecte i com són les coses, ja que el coneixement és també part de la realitat. Seria, per contra, més coherent entendre la veritat com una relació entre diverses parts de l'experiència única.

Ara bé, el problema no és sols el que pugui dir-se des de la filosofia de James; el

problema és també que des de la concepció tradicional dir que la veritat és la correspondència, d'acord amb James, no és dir cap cosa que no estigui necessitada d'explicació. En realitat, quan es parla de correspondència el que es vol dir és que la creença del subjecte 'copia' els fets. Què significa aquí, però, copiar? Com es veu, apel·lar a la correspondència no és sinó retardar el problema i no resoldre'l. Doncs bé, per James, la veritat és una relació no entre dues instàncies diferents -el subjecte i la realitat-, sinó entre dues parts de l'experiència única que podem anomenar, respectivament, subjectiva i objectiva en funció de les relacions que mantenen amb les altres parts de l'experiència. I aquesta relació no té perquè ser entesa com una representació pictòrica: una part subjectiva de l'experiència no té perquè copiar la part objectiva. De fet, la meva creença vertadera que ara està plovent no s'assembla en res important al fet que ara estigui plovent.

Doncs bé, James recomana que entenguem la veritat d'una manera diferent a la correspondència entesa com a còpia. Així, que les nostres creences siguin vertaderes pot significar que l'experiència satisfà les nostres expectatives o que aquestes expectatives són útils respecte experiències futures. En altres paraules, una creença o una teoria són vertaderes quan funcionen, quan les experiències a que fan referència les validen. I això seria congruent amb la concepció no intel·lectualista de James sobre la creença i el coneixement, és a dir, com a maneres fructíferes d'interactuar amb la realitat, eines per resoldre instrumentalment els problemes que ens assetgen. No hi ha perill, així, d'entendre subjectivament i arbitràriament la veritat: la veritat no és allò que em satisfà o que m'és útil, sinó allò que valida les meves -i les nostres- expectatives epistèmiques.

Aquesta teoria de la veritat serví a James per impugnar la teoria racionalista i l'intel·lectualista de les veritats eternes o atemporals. Per James, no sols és el cas que en funció del fal·libilisme del coneixement tota veritat podria esdevenir falsa a partir d'experiències futures, sinó que a més tota veritat ha de fer-se vertadera: podríem dir que conceptualment no hi pot haver veritats independents de la seva validació. I això perquè la veritat és una característica de les creences, quelcom que els hi passa. En altres paraules: els éssers humans creen la veritat i, tot i que no és arbitrària, és convencional en el sentit de ser resultat de l'activitat humana.

El fal·libilisme i el caràcter eminentment instrumental del coneixement, així com el fet que les categories del pensament humà estiguin obertes a revisió, fa que la concepció del coneixement de James sigui estrictament humana -de fet, per a ell, el déu omniscient de la tradició seria una contradicció. Hom podria dir que el coneixement està constituït pels guanys fal·libles però fiables que els éssers humans han aconseguit al llarg de la seva evolució en relació a l'experiència evolutivament canviant de què formen part. Així, no és estrany que James consideri que la seva filosofia és, al capdavant, un humanisme. Ara bé, un humanisme que impregna les dimensions pràctica i moral de la vida humana. I això perquè la realitat, a diferència de l'essencialisme racionalista i platònic, no és quelcom acabat i estàtic, sinó quelcom en permanent creixement, canviant, inacabat, i en aquest sentit millorable per l'acció humana. Doncs bé, és amb aquest rerafons que James intenta resoldre els problemes de la llibertat i de la creença religiosa.

Pel que fa al problema de llibertat, James fa seus els conceptes peirceans de tiquisme i sinequisme. Com recordarem, el tiquisme s'oposava a la idea que les lleis naturals poguessin ser interpretades mecànicament com a fets indepassables i inexplicables. Pel contrari, una llei seria simplement l'hàbit que certs objectes han anat adoptant evolutivament i que encara està obert a canvis. Així, cap situació no seria exhaustivament descrita en termes de lleis naturals: sempre hi ha un excedent casual en la realitat. Ara bé, mentre que segons Peirce la realitat es trobaria en evolució cap un futur ideal perfecte i racional, James accentuava la contingència, l'aparició permanent de novetats. Aquestes novetats, però, no negarien la continuïtat de l'evolució. D'acord amb el sinequisme, el canvi i l'evolució de la realitat és continu: les novetats es desenvolupen a partir de situacions prèvies que, tot i no contenir-les o determinar-les, no obstant tampoc no hi són discontinües. Així les coses, el determinisme, amb la seva imatge d'un món en vies de paralització sense cap promesa de futur, estaria equivocat. Per contra, d'acord amb James, la llibertat deriva de la possibilitat de novetats en el món i obre la possibilitat del perfeccionament del món si els homes hi contribueixen. En altres paraules, la llibertat humana és un cas especial de l'indeterminisme universal: així com el futur de l'univers no està determinat pel seu passat malgrat ser-ne una continuació, els humans, en tant que parts de l'univers, tampoc no estan determinats en el seu futur pel seu passat malgrat la continuïtat existent. Ara bé, en James, el dret a creure en la llibertat va de la mà també de la imatge del món que resulta de la creença religiosa.

James estava interessat en l'experiència religiosa i no en les doctrines de la religió: de fet, a parer seu, la religió o és una experiència vital o simplement és un convencionalisme fossilitzat. Que no estigués interessat en les doctrines de la religió s'entén fàcilment si tenim en compte que la religió tendeix cap l'absolutisme, el monisme, el dogmatisme moral i el quietisme, tesis amb les quals James discrepava. Ara bé, ¿què justificaria la creença religiosa? James, fortament influenciat per l'evolucionisme darwinianà, pretenia trobar per a tots els sentiments, i també pels sentiments religiosos, justificacions en la realitat: el món d'alguna manera i per algun motiu haurà fet possible l'experiència religiosa. Tanmateix, des del punt de vista científic i pragmatista, tant l'experiència religiosa com la seva absència tindrien el mateix valor: és a dir, cap de les dues no estaria més justificada que l'altra. És més, tot i que és possible explicar científicament els fenòmens religiosos, cosa que James intenta en *Les varietats de l'experiència religiosa*, no obstant, al seu parer, aquestes explicacions no afecten, ni expliquen, el seu valor espiritual i significació. Igualment, també serien supèrflues les preteses legitimacions teològiques o filosòfiques. Per contra, la religió hauria de ser jutjada, com qualsevol altra creença, en funció de les seves conseqüències.

Doncs bé, d'acord amb James, la creença religiosa, coherentment amb el tiquisme, consistiria en l'afirmació que el món és més ric en realitats que aquelles que la ciència és capaç de reconèixer. L'experiència religiosa reconeix que hi ha 'una esfera més alta de l'univers' que, estant més enllà de l'experiència, no obstant, és efectiva -marca diferències- en l'experiència. Aquesta part més alta, impossible de definir des del nostre actual estat de coneixement, no és el déu del teisme, no és l'ésser infinit i necessari, sinó un poder finit i limitat que, com els homes, treballa i ajuda a aconseguir el bé. Heus aquí, perquè el quietisme religiós seria erroni: per James, d'acord amb l'experiència religiosa el món és aquell lloc en què l'esforç moral per millora-lo, i no l'autocomplaença, és summament valuós. En altres paraules, la creença religiosa difereix de la irreligió en allò que promet -heus aquí les diferències pràctiques que el pragmatisme de James-, ja que ens ofereix una imatge d'un univers obert en el qual els ideals i les accions humanes tenen transcendència i sentit. En definitiva: la creença religiosa és compatible amb el meliorisme -promet que l'amillorament del món és possible amb l'esforç humà i el concurs de la divinitat-, i ens crida a l'esforç per aconseguir-lo.

Com veiem, James es va servir del pragmatisme en favor de les seves concepcions morals i religioses: en les seves mans el pragmatisme, a pesar de subscriure un operacionalisme i un nominalisme per la majoria dels conceptes i entre ells el de la veritat, no equivalia a un verificacionisme absolut que deixés sense significació la creença en la llibertat i la creença religiosa, sinó que instituïa el dret a creure-hi i les dotava prospectivament de significació. Una altra cosa, però, és que James tingués dret a fer això fent servir el mètode pragmatista de filosofar. De fet, com abans hem vist respecte el realisme metafísic de Peirce, res no sembla impedir una lectura verificacionista del pragmatisme, una lectura sense restriccions. I en aquest cas hom podria intentar, com en el nostre segle ha fet el positivisme del Cercle de Viena, relegar les creences metafísiques al terreny dels disbarats o l'àmbit del significat merament emotiu.

III. NATURALISME I INSTRUMENTALISME EN JOHN DEWEY

De manera semblant a W. James, J. Dewey (1859-1952) fou d'aquells pensadors que aconseguiren fer que la filosofia traspasés les barreres acadèmiques i arribés a la societat en general. L'interès, però, que Dewey despertà en la societat nord-americana no venia determinat per l'escissió vital i personal que dominava James, sinó per les seves posicions sobre l'educació, la democràcia, els valors i el futur de la civilització. I és que per Dewey, nascut disset anys després que James, el problema ja no era obtenir una reconciliació existencial, en el fons individual, entre ciència i sentiments religiosos, sinó el problema col·lectiu de reconciliar una societat escindida entre els valors rurals propis de petites comunitats encara presents i aquells valors de la societat industrial i urbana en què s'estaven convertint els EEUU. Podríem dir, amb poques paraules, que la intenció profunda de Dewey era reconstruir els vells conceptes per fer-los aptes a les noves situacions socials, i això en el marc d'una concepció comunitarista i organicista de la realitat social humana⁸.

⁸ De l'extensíssima producció de Dewey en castellà són accessibles només les següents obres: *La reconstrucció de la filosofia* (1920), Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993; *Cómo pensamos* (1910), Barcelona, Paidós, 1989; *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, València, Edic. Alfons el Magnànim, 1996; i *Libertad y cultura* (1939), México, Uteha, 1965.

Com en el cas de James, un dels conceptes clau del pragmatisme de Dewey és el d'experiència. Aquest darrer, però, parteix dels seus aspectes més públics i externs, i n'ofereix una caracterització primàriament biològica i social, i no psicològica i introspectiva com la de James. Fortament influenciat pel hegelianisme i en oposició a l'atomisme i subjectivisme propi de l'empirisme clàssic, Dewey interpreta l'experiència d'una manera holista i organicista com un tot unificat, simple i dinàmic en el qual tot es troba interrelacionat, on no hi ha rígides dicotomies i ruptures, i on tota distinció és funcional i obté el seu sentit en relació al tot orgànic. Ara bé, Dewey, a diferència del hegelianisme, tracta el problema del coneixement sense desentendre's de les experiències no-cognitives -per exemple, l'acció, el sofriment o el gaudi-, ja que aquestes són, al capdavant, el context en què es dona tot coneixement i recerca. Al seu parer, els humans són éssers vius que es comporten, actuen, pateixen i gaudeixen o, millor encara, són animals socials. De fet, gran part de la vida humana consisteix en experiències -maneres de veure-se-les amb les situacions- que no són primàriament intel·lectuals ni reflexives, i que es produeixen al si d'un medi alhora natural i social. Així, tot i que el coneixement és una captació reflexiva o intel·lectual d'una situació generat a partir d'una experiència, el coneixement no és idèntic a l'experiència. I aquest seria precisament l'error de la tradició filosòfica: considerar que el coneixement és l'experiència mateixa. Per contra, per tal de entendre què són el pensament, la reflexió i la recerca i quin paper tenen en la vida humana, cal abandonar aquell prejudici intel·lectualista i veure com sorgeixen a partir de l'experiència no-reflexiva i no-cognitiva. I no és que el pensament i el coneixement humans estiguin en funció de l'acció instrumental, sinó que en si mateixos pensament i coneixement són ja acció instrumental.

També en sintonia amb James, Dewey va acceptar el pluralisme. Per a Dewey, la vida consisteix en un conjunt d'experiències, situacions o contextos que s'encavalquen i superposen mútuament, on la unitat de l'experiència individual no seria altra cosa que la unitat primària de la vida entesa de manera biològica. Així les coses, el pluralisme de Dewey seria naturalista, quelcom que ell mateix va interpretar com una mena de nou empirisme instrumentalista, diferent, és clar, del que havien defensat els empiristes anglesos, ja que l'experiència ara no és entesa ni atomistament ni subjectivament, sinó d'una manera holista i naturalista. Igualment, l'empirisme de Dewey es diferencia del de James en tant que es tracta d'un pluralisme no determinable des de la introspecció, sinó des de l'acció biològica i social.

Efectivament, per Dewey, l'experiència no està formada per continguts mentals (àtoms de la consciència) copsats (subjectivament) per les facultats de la ment (percepció, memòria, introspecció). De fet, aquesta pressuposició de l'empirisme clàssic no seria sinó una concreció de l'error de prendre el que sols el resultat d'una reflexió per la pròpia experiència. L'empirista creu, per exemple, que la sensació de vermell és quelcom que ens ve donat en l'experiència, quan sols és una abstracció. Igualment, segons Dewey, seria un error considerar que l'experiència està constituïda per substàncies -entitats tan discretes com les dades sensorials de l'empirista. Per contra, d'acord amb una concepció instrumentalista i operacionalista heretada de James, per Dewey, l'experiència estaria constituïda per coses en el sentit d'assumpes, ocupacions, quefers, esdeveniments, successos, interrogants, desafiaments, és a dir, aquell tipus d'entitats que el discurs filosòfic mai no ha tractat com a experiències. Igualment formaria part de l'experiència el rerafons de coneixements socials i d'habilitats socialment adquirides que funciona com un mitjà a través del qual els éssers humans s'enfronten amb les situacions naturals i socials en què viuen⁹.

Doncs bé, l'experiència, precisament a partir de la diversitat que inclou, genera permanentment tensions i conflictes. En altres paraules: l'experiència constantment es constitueix en problema. I per tal de resoldre i superar aquests conflictes i problemes sorgeix, dintre de l'experiència humana, la investigació o la recerca. Dèiem adés que 'experiència' era un dels conceptes fonamentals del sistema de Dewey; ara hem d'assenyalar que un altre d'aquests conceptes bàsics és el de 'recerca'. ¿Què entenia, però, Dewey per recerca? D'una banda, l'activitat que modifica l'experiència; d'altra, l'activitat que intenta resoldre el conflicte o el problema generat per l'experiència i que, en el terreny teòric, farà referència a aquella activitat pràctica i instrumental que hauria de reportar-nos un coneixement dels trets essencials de la situació en què estem immersos. Parafrasejant les seves paraules, podem dir que la recerca és la transformació controlada i dirigida d'una situació indeterminada en una situació que és tan determinada en els

⁹ Dewey per natura entén una gran i rica varietat de transaccions d'elements que condicionen i, alhora, són condicionats per llur total coordinació. Aquestes transaccions poden ser agrupades en tres nivells que, malgrat posseir trets diferencials, són nivells evolutivament esglaonats i no radicalment discontinus: el nivell físico-químic, el nivell psico-físic i el nivell de l'experiència humana. Així, l'experiència humana seria el darrer tipus de transacció natural evolucionat dintre de la continuïtat de la natura, i que vindria definit pel tipus de llenguatge, comunicació i vida social que els éssers humans han desenvolupat. L'experiència, així, és omnicomprehensiva en tant que els homes estan involucrats en contínues transaccions amb el tot de la natura i mitjançant una sistemàtica recerca poden arribar al descobriment de les seves característiques essencials.

seus components, distincions i relacions com per convertir els elements de la situació original en un tot unificat. Més en concret: com hem vist, els éssers humans es troben en situacions caracteritzades per llur indeterminació o conflicte intern, i que són viscudes com a dificultats. Doncs bé, aquesta és la condició antecedent de la recerca: en la mesura que la situació exigeix una solució, és necessari que els éssers humans que hi són involucrats articulin i formulin el problema amb una precisió creixent. En segon lloc, cal que de manera imaginativa formulin hipòtesis rellevants per la seva solució. I per últim, són necessàries proves experimentals que confirmin o no les hipòtesis proposades. D'aquesta manera, i si la recerca ha estat exitosa, hom pot dir que la situació original indeterminada ha estat transformada en un tot unificat. Igualment, en tant que el coneixement seria l'objectiu de la recerca, podríem dir que és el coneixement -o l'èxit de la recerca- allò que transforma la situació original indeterminada. En altres paraules: només tenim coneixement quan hem reorganitzat la nostra situació de tal manera que podem superar les dificultats que ens plantejava.

D'aquesta manera, per coneixement o, millor, per veritat Dewey entén 'assertabilitat garantida', és a dir, són vertaderes aquelles afirmacions que estan garantides per l'ús acurat dels mètodes i les normes de la recerca científica. Aquesta, però, no podrà ser una concepció estàtica ni infal·lible del coneixement: els coneixements obtinguts en recerques concretes no sols estan provocats per l'experiència i els seus conflictes, sinó que a més passen a formar part del rerafons que posteriorment pot ser utilitzat en altres activitats de recerca. Fins i tot, les normes que donen garantia a les pretensions de coneixement a l'interior de les concretes activitats de recerca, com també els coneixements establerts, estan sotmesos a una continua revisió. I això és així perquè, d'acord amb Dewey que aquí accepta les idees de Peirce, tota recerca pressuposa un context social de recerca, una comunitat d'investigadors. En realitat, la recerca no sols exigeix una comunitat d'investigadors, sinó que a més contribueix al desenvolupament de la comunitat d'investigadors. I això explica i possibilita que la recerca sigui un procés permanent i auto-correctiu: per tal de dur a terme una recerca concreta són necessàries determinades pretensions de coneixement i l'acceptació de determinades normes d'avaluació; tanmateix no és necessari que aquestes pretensions cognoscitives i aquestes normes estiguin fixades absolutament, és a dir, que siguin infal·libles o absolutament certes: tant les unes com les altres poder ser alterades, modificades, millorades o abandonades a partir dels resultats de posteriors investigacions, ja que

són fiables -altament fiables-, però fal·libles.

D'aquesta manera, Dewey es desmarca de les epistemologies tradicionals. Amb les tesis que la recerca és un continu procés d'autocorrecció i que el coneixement és sols assertabilitat garantida a l'interior de l'activitat de recerca, Dewey s'està oposant, com James, a les teories que proposen l'existència de determinades veritats indubtables, incorregibles i conegudes amb absoluta certesa. Pel contrari, no hi ha veritats primeres absolutament certes. I tampoc no són necessàries: el coneixement pot ser explicat en la seva racionalitat sense apel·lar a fonaments d'aquest tipus. La racionalitat del coneixement humà rau, per contra, en el fet de ser el resultat sempre provisional d'activitats de recerca, és a dir, de continus processos autocorrectius, els quals cada cop ens fan entendre amb més claredat tant els punts de partença de les investigacions com de llurs resultats.

En segon lloc, per a Dewey el coneixement no consisteix mai en contemplació de veritats eternes o de veritats absolutament certes, sinó que sempre exigeix, en funció de la naturalesa pràctica de la recerca, una activitat d'experimental manipulació i verificació. En altres paraules: la teoria de l'espectador que podem trobar des dels començaments de la tradició filosòfica és un error. Dewey nega que existeixi una realitat permanent i immutable a ser contemplada per un espectador, així com la idea que els éssers humans puguin limitar-se a ser espectadors de la realitat. Com hem vist, la realitat és per Dewey una pluralitat de situacions desafiantes a l'home, i els humans són éssers vius que irremeiablement actuen per resoldre les situacions en què viuen. En opinió de Dewey, la teoria de l'espectador seria, en el fons, aquella pròpia d'aquelles societats i cultures en què els humans han estat mancats de poder per modificar realitat natural i social: en no poder canviar el món s'havien de dedicar a somniar-ne un altre, un món immutable si no problemàtic. Per contra, l'home modern ja no es troba en aquesta situació d'impotència, i pot aspirar a modificar la realitat que l'envolta millorant, tot i que limitadament, les seves condicions de vida. Heus aquí on intervé els guanys que podem esperar del mètode experimental i de la recerca.

Com veiem, per Dewey, el concepte de recerca no sols tindria aplicació en el coneixement experimental, sinó també en la resta de les dimensions pràctiques de la vida humana com, per

exemple, l'educació i la convivència política de la comunitat. La recerca és un art i així també ho és la vida tant en un sentit individual com col·lectiu. Dewey anomena 'consumació' la reconstrucció i transformació enriquidora de l'experiència des de la seva problemàtica a la solució dels conflictes que genera. Doncs bé, la consumació seria característica tant de les tasques més mundanes com de les investigacions més especulatives. Dewey va veure la vida humana com a un moviment rítmic des d'experiències caracteritzades pel dubte, la problemàtica o la indeterminació, amb l'ajut de la intel·ligència, cap experiències caracteritzades per llur integritat, harmonia i consumació. Ara podem entendre millor la preocupació de Dewey tant de delimitar mètodes intel·ligents de resoldre situacions conflictives que ens afecten com en proposar les reformes socials i educatives necessàries per fer que la vida dels éssers humans arribessin a ser riques en significació i en creixents en integració i consumació.

Podem encabir les idees pedagògiques de Dewey entre dues orientacions extremes de l'educació que respondrien, a parer seu, a dues errònies concepcions sobre la psicologia dels infants i que, respectivament, responien en el context cultural de Dewey a la vell model d'educació imperant en les escoles nord-americanes al final del segle XIX i a la 'nova educació' que pretenia ser una alternativa. En concret, Dewey fou crític, d'una banda, de la idea que entén l'educació com un procés d'instrucció o de mera transmissió de sabers i patrons de conducta en el qual els nens només poden tenir una actitud passiva i receptora; i alhora també fou crític amb la idealització sentimental dels nens que els tractava com a adults en miniatura -per tant, fent oblit de la seva immadura psicològica- com si fossin capaços de triar per compte propi fins i tot el que havien d'estudiar. En contra d'aquestes dues opcions, per Dewey, l'educació havia de ser una continua reconstrucció de l'experiència en la qual hi ha un desenvolupament de la experiència immadura cap a una robusta experiència basada en hàbits i destreses intel·ligents. Els nens no serien ni éssers passius que han de ser tractats com a simples receptors ni com a éssers totalment autosuficients de manera que la seva educació pugui ser creació seva; pel contrari, els nens són, per Dewey, criatures actives, curioses i indagadores, i justament per això l'educació hauria de guiar-los mitjançant la seva participació en diferents tipus d'experiències i activitats de recerca de manera que la seva creativitat i autonomia siguin cultivades més aviat que reprimides. L'educació ha de potenciar, així, aquells hàbits i disposicions que constitueixen la intel·ligència. Ara bé, l'educació com a permanent reconstrucció i creixement de l'experiència també ha de desenvolupar

el caràcter moral dels infants: les virtuts, però, seran ensenyades no per imposició dels valors i de les normes morals, sinó a través de cultivar l'equitat, l'objectivitat, la imaginació, l'obertura a noves experiències, i el valor a rectificar davant de experiències posteriors.

El projecte educatiu de Dewey, però, no sols feia referència a l'educació entesa com a activitat o relació docent-discent; també incloïa reflexions sobre el tipus d'escola que caldria instaurar: evidentment un tipus d'escola que fos el tipus d'ambient que propiciés els objectius assenyalats. Ara bé, el paper que l'escola tenia en opinió de Dewey anava més enllà de ser simplement un ambient propici. Al seu parer, l'escola havia de ser contemplada com una societat en miniatura i en aquest sentit l'escola entesa com a societat ideal era el principal mitjà de reforma social, encara que no l'únic. En l'ambient controlat i planificat de l'escola seria possible potenciar el desenvolupament creatiu i autònom del individu que serien capaços d'eliminar maldats existents i instituir bondats raonables. L'escola, per tant, seria el mitjà per l'educació de les passions, pel desenvolupament dels hàbits necessaris per una recerca sistemàtica i oberta i per reconstruir l'experiència basada en una major harmonia i integració.

Dewey fou conscient dels perills que a la democràcia li assetjaven des del desenvolupament econòmic polític i tecnològic no planificat, ja que aquestes forces apunten cap un augment de l'alienació humana i a soscavar les experiències compartides que són vitals per la comunitat democràtica. No és d'estranyar, per tant, la importància que Dewey va atorgar a l'educació i l'escola com a mitjans per afavorir una genuïna comunitat democràtica. La tasca de la democràcia, lluny del formalisme i abstracció del simple sufragi universal, és sempre la creació d'experiències més lliures i humanes per tots compartides i en les quals tots participin. En altres paraules: una societat democràtica, per Dewey, es constitueix sota el model d'una comunitat de recerca d'investigadors lliures que comparteixen l'experiència.

D'acord amb Dewey, els éssers humans inevitablement es troben immersos en un món de valors que són tant creació humana com a resultat de la seva pròpia natura: en les situacions en què estem immersos sempre hi ha coses que valorem, apreciem i d'altres que intentem evitar. Ara bé, les eleccions i les decisions sempre es plantegen en situacions de conflicte de desitjos o valors. Així el problema humà sempre és decidir què triar o què fer, cosa per a la qual els valors

en si mateixos no són definitius: l'home sempre ha d'analitzar i avaluar la situació, imaginar o crear diferents maneres d'actuar i finalitats, així com deliberar sobre els seus possibles resultats. Ara bé, la vida moral humana, com hem vist adés que passava amb la recerca teòrica, no té final, és a dir, mai no es completa, i els resultats assolits en un moment determinat es converteixen en mitjans de posteriors objectius. I no és que existeixi un objectiu mai no assolible, sinó que la incompletud deriva sols del caràcter inexhaurible i obert de la vida.

Així doncs, intel·ligència i comunitat són les dues bases sobre les quals s'aixecaria la vida moral. La valoració, com la recerca, exigeix d'una comunitat d'experiències compartides en la qual les normes i els procediments i la valoració intel·ligent són mitjans per fer de la comunitat una realitat concreta i, és clar, projectable mitjançant la imaginació cap al futur. És al si de la comunitat d'experiències compartides on els objectius i les normes són clarificades, verificades i modificades, cosa que a més fomentarà l'exercici de la intel·ligència. Dewey era un reformador social, i no un revolucionari: no seria possible millorar l'home a partir únicament de canvis radicals en el món social, sinó que sols podrem millorar el món social si alhora millorem l'home. Meliorista i optimista com James, Dewey creia que amb l'ajut del coneixement científic, l'exercici de la intel·ligència i la imaginació al si de comunitats democràtiques els éssers humans podrien millorar moralment i millorar les seves condicions de vida.

I en aquesta empresa també la filosofia tenia un paper a jugar. La filosofia, tot i que sempre depèn de la cultura a la qual pertany, en tant que se serveix de la imaginació i la intel·ligència ha de transcendir aquesta cultura: és funció seva la reconstrucció de l'experiència, ha de d'integrar allò nou i allò vell, analitzar i valorar els valors culturals i reconstruir aquests valors en visions coherents, imaginatives i novedoses. En aquest sentit la filosofia és una activitat crítica és la crítica de les crítiques, una espècie de física de la cultura que, fent servir els mètodes experimentals de recerca, analitza i pot corregir els ideals socials i de les institucions. La filosofia, per Dewey, no té el paper de descobrir realitats eternes, sinó la funció més modesta, però més valuosa, de transformar la tradició i l'experiència humana. Acabem de dir, que per Dewey la filosofia és, al capdavant, una física de la cultura. Això, però, ha de ser entès correctament. El naturalisme i l'experimentalisme de Dewey no implica una naturalització de la filosofia: sinó sols un humanisme naturalista. Els éssers humans són continus amb la natura; en funció, però, de la

seva dimensió social, la seva vida no és reductible a simples transaccions biològiques o físiques. Doncs bé, és sobre aquesta dimensió no biològica de la vida humana que la filosofia exerceix el seu paper¹⁰.

¹⁰ La filosofia de Dewey en les últimes dècades ha experimentat un doble reviscolament. D'una banda, les seves teories pedagògiques han inspirat el projecte educatiu *Filosofia per nens* de M. Lipman. D'altra banda, ja en un terreny teòretic, les seves idees epistemològiques, morals i polítiques són, en bona part, el referent filosòfic de R. Rorty. D'aquest autor hi ha una extensa bibliografia en castellà: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1980), Madrid: Cátedra, 1986; *Consecuencias del pragmatismo* (1982), Madrid: Tecnos, 1996; *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Barcelona: Paidós, 1991; *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (1991), Barcelona: Paidós, 1993; i *Objetividad, relativismo y verdad* (1991), Barcelona: Paidós, 1996.