

LA MIRADA DISTANTE:
WITTGENSTEIN Y EL PRAGMATISMO*

Vicente Sanfélix Vidarte

1. *Entre pragmatismo y neo-pragmatismo*

En apenas cien años, el pragmatismo ha dejado de ser un nuevo nombre para un viejo modo de pensar¹. Ahora, más bien, es un rancio título al que apelan muchos de quienes están pensando que la filosofía necesita una renovación² o un reajuste más profundo que la adapte a una nueva época en que la Filosofía —así, con mayúscula— ya no tiene sentido³. En este tránsito, los neopragmatistas defienden que a Wittgenstein le corresponde un papel fundamental.

Esta vindicación, más el hecho bien atestiguado de que el filósofo vienés leyó a los pragmatistas clásicos y recibió su influencia, justifica la pertinencia de plantearse su relación con esta tradición. Pero siendo el pragmatismo y el neopragmatismo posiciones tan lábiles, y no siéndolo menos el pensamiento de Wittgenstein, creo que no tiene demasiado sentido pronunciarse rotundamente sobre el pragmatismo o no pragmatismo del pensador austriaco. Lo único que, me parece, cabe hacer es apuntar algunos aspectos del pensamiento de Wittgenstein en que éste se muestra coincidente con algunos aspectos del pensamiento de los pragmatistas clásicos (Peirce y James, fundamentalmente); y extender igualmente la comparación a algunas de las posiciones de los neopragmatistas.

* Este trabajo se ha beneficiado de la ayuda a la investigación de la DGICYT para el proyecto PB93-0638.

1. Recuérdese el título del escrito de W. James: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*.

2. El caso de Putnam (cf. Putnam, 1994).

3. Obviamente, aludo a Rorty (1982).

2. *La delicadeza del Tractatus*

Si hay algo con lo que el pragmatismo y el neo-pragmatismo chocan es con cierto tipo de realismo que en lo epistemológico reduce el papel del sujeto cognoscente al de mero espectador, y entiende la verdad como una relación de correspondencia que se produce cuando el pensamiento, o el lenguaje que lo expresa, refleja el mundo-ya-hecho con el que se compromete ontológicamente. La aspiración máxima de los seres humanos debiera ser, según este realismo, de naturaleza teórica: llegar a situarse en la perspectiva divina; una razón para que quepa calificarlo como metafísico⁴. El conjunto de metáforas de que se sirve para articular sus tesis es bien conocido: lumínicas, visuales, especulares..., también bíblicas⁵.

Pues bien, cuando los neo-pragmatistas reivindican a Wittgenstein no reivindican la integridad de su obra, sino sólo la correspondiente a su segundo periodo⁶. El *Tractatus Logico-Philosophicus* se inscribiría dentro de la tradición realista a la que acabamos de aludir. En cierta manera, hasta podría pasar por la consumación de la misma. ¿Acaso no defendía Wittgenstein en esa obra una teoría pictórica del significado? ¿Y no se comprometía con una teoría de la verdad como correspondencia? ¿No asumía la idea de un-mundo-ya-hecho que el pensamiento, y el lenguaje que lo expresa, debían reflejar?

A mi entender, la lectura que los neo-pragmatistas hacen de la primera obra publicada de Wittgenstein es muy superficial. Si le prestaran una atención más cuidadosa podrían descubrir en ella inequívocos rasgos pragmáticos, algunos de los cuales procuraré ahora sacar a la luz.

Empecemos con la ontología. Decíamos que el punto de vista que el pragmatista quiere combatir es el de un-mundo-ya-hecho. En James

4. Así es como se refiere a él usualmente H. Putnam. Cf. por ejemplo (1981). Dewey (1920) ya realizó una deconstrucción de este realismo. Rorty (1979) debiera, a mi entender, situarse en la línea iniciada por el libro de Dewey. Ahora bien, Rorty no se limita a actualizar la deconstrucción deweyana. También la realiza con mayor rigor conceptual pero, a la vez, desde una perspectiva menos sociológica.

5. Es la famosa metáfora del libro de la naturaleza.

6. Los neo-pragmatistas prestan muy poca atención al primer pensamiento de Wittgenstein. Es curioso, por ejemplo, lo poco que tenía que decir Rorty acerca del *Tractatus* cuando escribió *El giro lingüístico*; cf. Rorty (1967). Y ello a pesar de que el problema de este trabajo era esencialmente metafilosófico y de que, si algo hay llamativo en la primera obra de Wittgenstein, sin duda son sus pronunciamientos acerca del *status* de las proposiciones filosóficas como insensatas.

De todos los trabajos que conozco de Rorty creo que el que mayor atención dedica al primer Wittgenstein es «Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language», en Rorty (1991b). Pero la interpretación de Wittgenstein por parte de Rorty en este texto cuadra con lo que nosotros acabamos de defender.

(1907) se ilustra la tesis de que en cualquier posible concepción de la realidad a la que lleguemos siempre aparecerá la huella de la serpiente humana con varios ejemplos. Uno de ellos es el dibujo de una estrella de David. Esta figura —nos dice James— se puede considerar de muy diversos modos: como una estrella, sí; pero también como dos triángulos que se cruzan, como seis triángulos iguales unidos por las bases, etcétera⁷.

Pues bien, en *Tractatus* 5.5423 se nos invita a considerar el ejemplo del cubo de Necker. Y al hilo de tal consideración se hace una observación francamente curiosa: no sólo no se limita Wittgenstein a constatar la doble posibilidad perceptiva sino que, comentándola, afirma: «Porque en realidad lo que vemos son dos hechos diferentes (*Denn wir sehen eben wirklich zwei verschiedene Tatsachen*)».

Lo que tiene de curioso esta observación es que la de hecho (*Tatsache*) es la categoría fundamental de la ontología del *Tractatus*. Los hechos, no las cosas, son los elementos básicos del mundo (cf. 1 y 1.1); ese mundo que figuran nuestras proposiciones y nuestro pensamiento. Ahora bien, si la identidad de esos hechos depende de cómo los percibamos, ¿en qué sentido se puede decir que éste es un-mundo-ya hecho? Lo que más bien parece es que por el mundo tractariano también ha reptado nuestra sierpe.

Podemos avanzar en la confirmación de esta sospecha. Frente al realismo metafísico es consustancial a los pragmatistas defender el relativismo conceptual. Putnam ha insistido en ello⁸ y hasta ha señalado cómo en Física Hertz fue un precursor de esta idea. Pues bien, Hertz precisamente es uno de los pocos autores a los que Wittgenstein alude explícitamente en el *Tractatus*, y en una de esas alusiones viene a sugerirnos que su teoría figurativa del significado puede haberse inspirado en la teoría hertziana de los modelos dinámicos.

Pero hay un camino mucho más recto que nos hace ver que el primer Wittgenstein aceptaba la tesis del relativismo conceptual. Consiste en atender a la teoría de la verdad —auténtica piedra de toque para decidir si hay algún atisbo de pragmatismo en el pensamiento de cualquier autor— que se nos presenta en el *Tractatus*.

En 4.063 se nos invita a formarnos una imagen para aclarar este concepto: es la de una mancha negra sobre un papel blanco que vamos

7. Cf. James, 1907, 160, Conferencia séptima. La celeberrima tesis de que «la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas» la formula en este mismo trabajo (p. 56, Conferencia segunda).

8. Cf., por ejemplo, las dos primeras conferencias de Putnam (1987). No debiéramos confundir el relativismo conceptual con el relativismo cultural, al que tanto Rorty como Putnam se oponen vehementemente.

a describir diciendo de cada punto de la superficie del papel si es blanco o negro. Significativamente el símil vuelve a ser utilizado por Wittgenstein cuando en 6.341 y 6.342 intenta precisar la relación existente entre el mundo, la lógica y la mecánica. Lo interesante es que Wittgenstein admite que la mancha sobre el papel puede ser descrita según el procedimiento anteriormente aludido, pero que para ello, para decir de cada punto si es blanco o negro, podríamos utilizar plantillas —Wittgenstein las denomina «redes» (*Netze*)— de diversos formatos superpuestas al papel. Las aberturas de estas plantillas o redes podrían ser diferentes: circulares, triangulares, hexagonales...

Creo que ahora podemos confirmar una doble conclusión. Primera, que los hechos que componen el mundo del *Tractatus* no son independientes de nuestros modos de pensarlos o, dicho más técnicamente, del método de representación que escojamos para describirlos. Segunda, que en principio no es posible utilizar sólo un único sino varios métodos de representación.

El partidario de las lecturas metafísicamente realistas del *Tractatus* aún puede insistir. Al fin y al cabo, Wittgenstein afirma que el pensamiento y el lenguaje son una figura (*Bild*) de la realidad. Y ¿no es justamente con esta imagen del pensamiento como figura o copia de la realidad, y con su supuestamente correlativa teoría de la verdad como correspondencia⁹, con lo que el pragmatismo quiere acabar?

Admitamos que el primer Wittgenstein ha utilizado el repertorio de metáforas del realista metafísico. Pero fijémonos en cómo las utiliza y, sobre todo, en cómo las precisa. Pues, para empezar, nada más erróneo que entender la noción tractariana de *Bild* en un sentido icónico y, por otra parte, es cierto que Wittgenstein defiende que la proposición es un modelo de la realidad... pero añade: tal y como pensamos ésta (cf. 4.01). Y éste es un punto importante. Pues nos permite caer en la cuenta de que el pragmatista no tiene por qué negar la concepción semántica de la verdad. Le bastará con señalar el carácter trivial de ésta¹⁰.

Volvamos a considerar el ejemplo wittgensteiniano de la mancha

9. James, por ejemplo, no duda en unir las ideas del pensamiento como copia de la realidad y de la verdad como correspondencia bajo lo que él denomina la concepción vulgar. Cf., por ejemplo, «Humanismo y verdad», en James, 1909, 101.

10. De hecho, ni el mismo James renunció a la noción de adecuación. Lo que sí hizo fue advertirnos de la trivialidad de la concepción de la verdad como correspondencia. En cierta manera es la estrategia finalmente adoptada por Rorty, al asumir los desarrollos de Tarski y, sobre todo, la utilización que Davidson hace de los mismos, para aceptar la legitimidad del uso desentrecomillador del predicado «es verdad». Rorty completa la maniobra señalando lo estéril que es buscar una definición (aunque sea pragmatista) de la verdad. Cf. «Pragmatism, Davidson and truth», en Rorty (1991a).

sobre el papel para cuya descripción se utiliza la superposición de una retícula. Siguiendo un sistema de coordenadas disponemos de una denominación para cada una de las cuadrículas de la plantilla (algo parecido a lo que ocurre en el juego de los barquitos). Decimos, por ejemplo, «A7, negro». Bien, ¿qué más lícito que decir que si esta afirmación nuestra es verdadera es precisamente porque A7 es, efectivamente, negro? ¿Qué nos impediría decir que nuestra afirmación «A7, negro» se corresponde con el hecho de que A7 es negro? La verdad como correspondencia de nuestras proposiciones con los hechos no plantea ningún especial problema mientras no perdamos la conciencia de que así entendido el predicado metalingüístico «... es verdadero» se sitúa en el interior de un sistema de descripción dado¹¹.

Lo importante es que no nos olvidemos de que Wittgenstein ya aceptaba en el *Tractatus* el principio de la relatividad conceptual. Cabían, a su entender, diferentes concepciones y descripciones del mundo. La verdad o la falsedad de las proposiciones formuladas con los recursos de los diferentes sistemas de descripción sería una cuestión de su correspondencia con los hechos tal y como tales sistemas nos hacen concebirlos. Pero ahora se plantea la cuestión decisiva: ¿de qué criterios de elección, si es que de alguno, dispondríamos para elegir entre estos últimos? A diferencia de lo que ocurre con las proposiciones aisladas, para Wittgenstein no podemos decir que una red o un sistema de descripción se corresponda o refleje el mundo¹². Aquí debemos abandonar este tipo de criterios. Todo lo más que podemos hacer es guiarnos por razones de completud y de simplicidad¹³.

Como Peirce y como James antes de él, como Carnap (1950) o los neo-pragmatistas después, Wittgenstein no quiere negar el relativismo conceptual; pero tampoco quiere negar el fenómeno de convergencia teórica. Como los pragmatistas que le anteceden y como los que le suceden, Wittgenstein encuentra la solución en una relativización de la verdad como correspondencia a un marco teórico o lingüístico dado, y en una apelación a criterios pragmáticos, antes que teóricos, para explicar la elección entre los marcos alternativos.

11. Con otra terminología a la que aquí venimos empleando, Wittgenstein expresa muy claramente este punto en su *Diario filosófico*. Cf. la observación del 1 de noviembre de 1914, en la que subordina la comparación con la realidad que determina la verdad de la proposición a la determinación previa del método de figuración empleado.

12. En el *Diario filosófico*, una vez más, está expresada esta idea con toda nitidez. Cf. la observación del 31 de octubre de 1914: «El modo de representación no figura; sólo la proposición es figura».

13. Cf. *Tractatus* 6.341 y 6.342. James, en «Humanismo y verdad», había dicho algo muy parecido. Cf. James, 1909, 87 y 89.

Espero ahora que se vea que el *Tractatus*, a pesar de su retórica, está bastante alejado de muchas de las tesis centrales del realismo metafísico. En concreto, no comparte ni la tesis ontológica de un-mundo-ya-hecho sin rastro de aportación humana, ni tampoco la concepción semántica de la verdad en un sentido no trivial de la misma. Sin embargo, y para cerrar mis observaciones sobre la primera filosofía de Wittgenstein, quiero decir que en su dimensión ética ésta se encuentra muy alejada del pragmatismo. Ello es así porque el joven Wittgenstein es, conscientemente, un espíritu delicado.

En efecto, como es bien sabido, James, en su primera conferencia sobre el pragmatismo, estableció un contraste entre dos caracteres filosóficos: el rudo, por un lado, y el delicado, por el otro. Frente al talante empirista consustancial al primero, el segundo se caracterizaría por la búsqueda de una perspectiva al resguardo de lo efímero. El pragmatismo, ni que decir tiene, ocuparía a los ojos de James una posición intermedia. Respetuoso con el quietismo y la indiferencia mística a la que el hombre delicado se muestra tan propenso, el pragmatista, no obstante, no renunciaría a un compromiso con la realidad empírica. Su posición sería la propia del meliorismo: intervenir en el mundo para hacerlo mejor¹⁴.

Obviamente no es ésta la opción del primer Wittgenstein. Para él la ética y también la estética deben suministrarnos aquello que la ciencia no puede darnos: una visión *sub specie aeterni* del mundo y de las cosas. Y es esta visión la única que tiene valor. El mundo de los hechos, descrito por la ciencia, carece por completo del mismo. El hombre sólo puede encontrar la felicidad al margen del mundo, despreocupándose de cómo sea éste o, en todo caso, admirándose ante el hecho bruto de su existencia¹⁵.

Podemos ahora entender que el joven Wittgenstein, lector entusiasta de *Las variedades de la experiencia religiosa* de James, tomó el pragmatismo por lo que el filósofo americano quería: más que como una declaración de guerra, como el ofrecimiento amistoso de una rama de olivo a los espíritus delicados (cf. James, 1909, 32). O incluso como algo más; como un aliado poderosísimo en una vieja estrategia kantiana: la de criticar el conocimiento para hacer un sitio a la fe¹⁶.

14. Cf. la octava y última conferencia de James (1907).

15. Cf. *Tractatus* desde 6.4 hasta 6.522. He bosquejado con algo más de detalle la ética del primer Wittgenstein en Prades y Sanfélix, 1990, 108 ss.

16. He expuesto la crítica del primer Wittgenstein al cientifismo en «Los límites de la lógica», en Sanfélix (ed.), 1993.

3. *Del pensamiento a la praxis: el pragmatismo de Wittgenstein*

Este propósito crítico no es el único elemento que une la obra del primer Wittgenstein con la del filósofo de Königsberg. En realidad, que su enfoque general es perfectamente kantiano es algo que puede quedar claro desde el momento mismo en que consideremos el modelo bajo el que en el *Tractatus* es pensada la relación entre el yo y el mundo. Este último es, según hemos apuntado, constituido por el sujeto, pero no por un sujeto cualquiera. Es un sujeto trascendental, un sujeto volitivo que se sitúa fuera del mundo, inefable y simple, el que con su pensamiento dota de significado al lenguaje y configura —quizás ésta sea la palabra más exacta a emplear aquí— el mundo que éste nos describe.

Wittgenstein se ajusta así a lo que Rorty denomina el modelo «post-kantiano»¹⁷, que junto con el platónico y el materialista no reductivo son los tres modelos básicos bajo los que, según su entender, se ha comprendido a lo largo de la historia de la filosofía aquella relación entre el yo y el mundo. Lo que el Wittgenstein de madurez hará será alejarse de este modelo y con ello, como vamos a ver, cobran nueva vitalidad los aspectos pragmatistas de su pensamiento¹⁸.

Semejante revitalización de los mismos se va a producir, sobre todo, al hilo de la auto-crítica a la que Wittgenstein va a someter lo que había sido su teoría del significado en el *Tractatus*. Según ésta era el sujeto, al pensar el sentido del signo proposicional, quien dotaba de significado a éste. Se comprometía el primer Wittgenstein de esta forma con una teoría privaticista del significado y por añadidura, dado que para él la metafísica era un corolario de la lógica, con la verdad del solipsismo¹⁹. Del significado que cualquier expresión que me resulte inteligible pueda tener no hay otro responsable más que yo. Si el mundo se configura por la proyección del lenguaje, el mundo será siempre el mundo proyectado por mí. El mundo será siempre mi mundo.

Cuando en *El cuaderno azul* Wittgenstein se plantea qué es el significado de una palabra introduce, para aclarar una posible respuesta, el siguiente ejemplo:

17. Cf. «Non-reductive physicalism», en Rorty, 1991a, 118.

18. ¿Acaso estamos sugiriendo que kantismo y pragmatismo son vectores filosóficos inversamente proporcionales en su fuerza? Las relaciones entre uno y otro son todo menos claras y distintas. Para una indicación sucinta pero ponderada de la relación entre Kant y los pragmatistas clásicos, cf. Faerna, 1996, 54-56.

19. Aunque hay que decir que el solipsismo del primer Wittgenstein es sumamente peculiar. Hasta el punto de significar ya una primera crítica a la metafísica cartesiana que he intentado explicar en Sanfélix (1995).

Nuestro problema es análogo al siguiente: Si doy a alguien la orden «tráeme una flor roja de esta pradera», ¿cómo sabrá él qué tipo de flor traerme, puesto que yo le he dado solamente una *palabra*? Ahora bien, la respuesta que uno podría sugerir en primer lugar es la de que él fue a buscar una flor roja llevando una imagen en su mente, comparándola con las flores para ver cuál de ellas tenía el color de la imagen (Wittgenstein, 1969, 27).

La «espontaneidad» de esta respuesta se apoya en una larga tradición filosófica que viene a sugerirnos que el pensamiento es una especie de medio representativo por excelencia. Un elemento consustancialmente significativo. La apelación al pensamiento tiene por objetivo tranquilizar nuestra perplejidad. La misteriosa conexión entre la palabra —el sonido o la grafía— y el mundo parece como si se soslayase cuando aquélla es sustituida por la imagen mental. Pero ¿es realmente así?

Para empezar, Wittgenstein señala que el mecanismo de la comprensión del significado no tiene por qué ajustarse, ni de hecho lo hace en la mayoría de los casos, al modelo que esta tradición filosófica sugiere. Comentando el ejemplo anterior afirma:

... existe tal modo de buscar y no es en modo alguno esencial que la imagen que usamos tenga que ser una imagen mental [...] Pero éste no es el único modo de buscar y no es el modo usual. Vamos, miramos a nuestro alrededor, damos unos pasos hasta una flor y la cogemos, sin compararla con nada (Wittgenstein, 1969, 29).

Tenemos aquí un primer punto de contacto entre los puntos de vista del segundo Wittgenstein y los de los pragmatistas, pues esta crítica de la explicación mentalista de la captación del significado ya había sido claramente expresada por James (1909, 62).

Si nos preguntamos ahora de dónde le viene al pensamiento ese carácter semánticamente privilegiado que cierta tradición filosófica, como hemos dicho, le otorga, una respuesta que parece ocurrirnos también de manera inmediata es: de la semejanza entre sus elementos componentes —esas hipotéticas imágenes mentales— y la realidad que designan. La imagen mental de la flor roja designa a las flores rojas porque se parece a éstas. Ahora bien, si el parecido es lo que garantiza la significatividad de la imagen entonces, como Wittgenstein apuntaba, no es necesario que la imagen que permite la interpretación sea mental. Perfectamente podría ser física; un dibujo sobre un papel de una flor roja o, incluso, una flor roja misma, suministrada por nosotros a nuestro interlocutor para que entienda a qué se refieren nuestras palabras. Pero aun concediendo que cualquiera de estos recursos interviniera en

un efectivo proceso comunicativo, ¿por qué habríamos de suponer que la semejanza determina el significado de los símbolos? Como el mismo Wittgenstein dice: «¿por qué habría de tener vida el signo escrito más esta imagen pintada, si el signo escrito solo estaba muerto?» (Wittgenstein, 1969, 31).

Hemos pedido al aprendiz que nos traiga una rosa roja y le hemos proporcionado un dibujo de una para hacernos entender. Obviamente ello puede no ser suficiente. La persona a quien damos la orden puede interpretar aún que lo que le pedimos es que nos traiga algo, no necesariamente una rosa, del mismo color que el dibujo del papel, o que nos traiga algo como lo dibujado en el papel, aunque no sea del mismo color, etc. Una vez más nos encontramos ante un punto adelantado por James: la insuficiencia de la semejanza para garantizar la relación significativa (cf. James, 1909, 54).

Pero a mi entender el parangón más importante entre las posiciones de Wittgenstein y la de los pragmatistas no se registra en el aspecto negativo de la crítica a las teorías del significado de corte mentalista, sino en la alternativa positiva que frente a ellas levantan.

En el *Tractatus* a Wittgenstein le habían preocupado las actitudes proposicionales sólo en la medida en que su expresión parecía suponer una excepción al dogma de las relaciones extensionales entre las proposiciones²⁰. Ello era así porque consideraba que la lógica debía desligarse completamente de la psicología y que, por lo tanto, dado que aquellas actitudes son de naturaleza psíquica, debía preocuparse sólo de las proposiciones, entendiendo por éstas lo que tenían de común todas las actitudes con un mismo contenido (cf. Wittgenstein, 1961a, 17). La grave consecuencia que esta posición tenía en el campo de la semántica no era otra sino la separabilidad de la fuerza ilocucionaria y el sentido de las expresiones. Pues bien, fue precisamente al reflexionar sobre cómo es posible que las expresiones adquieran un sentido como el Wittgenstein del periodo de transición llegó a comprender lo erróneo de semejante presunción²¹.

En sus *Philosophische Bemerkungen* dice Wittgenstein: «Dime cómo buscas y te diré qué buscas» (Wittgenstein, 1964, par. 27). El significado filosófico de este *dictum* es tan sencillo como profundo. La determinación de la actitud proposicional y la determinación de su contenido, del sentido por tanto de la proposición que la expresión de aquélla toma como complemento, son una y la misma cosa. En uno y otro caso,

20. Analicé esta cuestión en Sanfélix (1984).

21. Creo que este punto está vigorosamente expuesto por J. L. Prades en el capítulo IV de nuestro libro (Prades y Sanfélix, 1990).

nos enseñará Wittgenstein, sólo la acción del agente es lo que permite esta determinación, lo que significa que su teoría del significado merece sin duda alguna el calificativo de pragmática, viniendo a alinearse en la dirección que el famoso análisis de Peirce de la creencia como una regla para la acción señalara (cf. Peirce, 1877, 65).

Vemos que la línea de pensamiento iniciada por el Wittgenstein del periodo de transición en su filosofía de la psicología y en su nueva concepción del significado venía a confluir con la línea de pensamiento desarrollada en estos mismos campos por los filósofos pragmatistas. En uno y otro caso se trata de oponerse a la concepción representacionista de la mente y del lenguaje; en sustituir la imagen del espectador por la del agente²².

Hay, no obstante, otro punto sumamente importante en el que Wittgenstein coincide con la tradición pragmatista y se aleja de la tradición cartesiana, y también kantiana, en la que el mismo *Tractatus*, como dijimos, todavía se insertaba. Me refiero al abandono del solipsismo o, si se prefiere, del individualismo como punto de partida.

Heidegger acuñó el afortunado rótulo de «metafísica de la subjetividad» para referirse al camino inaugurado por la reflexión cartesiana. La duda hiperbólica nos deja a solas con el ámbito de la propia conciencia y el desafío es, a partir de tan escueta base, justificar la objetividad de nuestra representación del mundo. Basta recordar el principio supremo de todo el uso del entendimiento para percatarse del cartesianismo básico de Kant. Y otro tanto cabe decir del primer Wittgenstein, quien hacía del sujeto trascendental la condición de posibilidad del significado de las expresiones comprometiéndose, como ya vimos, con una metafísica solipsista y una teoría privaticista del significado.

El punto de partida de los pragmatistas —de Peirce, de James, de Dewey— es, sin embargo, no el yo sino el nosotros. El individuo es contemplado esencialmente no como una conciencia aislada, sino como miembro de una comunidad²³. Wittgenstein, por su parte, apuntaba, ya lo hemos visto, a la acción como el factor encargado de dotar de contenido tanto a nuestro pensamiento como a su expresión lingüística. Pero la acción que dota de significado a nuestras palabras no es una acción cualquiera sino una acción sometida a reglas sociales; en una palabra: una praxis²⁴.

22. Creo que con razón ve Putnam en este punto un rasgo definitorio de la filosofía pragmatista. Cf. Putnam, 1987, 137.

23. Este punto podría ilustrarse *ad nauseam* en los textos de los pragmatistas clásicos. Cf., por ejemplo, Peirce, 1878, 70-1n.

24. En que la regla tenga una naturaleza praxica antes que teórica vuelve a haber un punto de coincidencia sumamente importante entre Wittgenstein y los pragmatistas. Uno

Si las reflexiones contra la posibilidad de un lenguaje privado persiguen un propósito claro, para mí es éste: mostrar que la normatividad consustancial a la noción de significado no puede emanar sino únicamente de una praxis común, y no de una conciencia aislada. En definitiva las *Investigaciones filosóficas* siguen comprometidas con la ubicuidad de la huella de la serpiente humana; pero ese rastro que podemos encontrar en todo cuanto podamos decir o pensar ya no es el rastro dejado por un yo trascendental, sino por un sujeto empírico que comparte con otros una forma de vida.

Cuando se empiezan a sacar las consecuencias epistemológicas de las tesis que hemos estado enumerando, el parecido de las tesis de Wittgenstein con las de los pragmatistas se hace tan notorio, que hasta él mismo se vio obligado a confesar que era algo que sonaba a pragmatismo lo que quería defender (cf. Wittgenstein, 1969, par. 422).

Recordemos ahora este punto fundamental: es la acción la que determina el contenido no sólo de nuestras proposiciones sino, también, nuestras actitudes respecto a las mismas. Un corolario epistemológico del mismo es que la duda cartesiana, por su carácter puramente teórico, tiene una naturaleza perversa.

Muchas de las observaciones de *Sobre la certeza* están destinadas a elucidar este punto. Ciertamente hay circunstancias en que yo podría tener razones para dudar de la verdad de proposiciones que hasta ahora había tenido por ciertas. Por ejemplo, me despierto en el hospital después de haber sufrido un accidente y veo vendados el final de mis antebrazos. ¿Tengo todavía dos manos? Esta duda me inquieta y desasosiega. Ardo en deseos de ver al enfermero o a la doctora para preguntárselo. Si pudiera me quitaría las vendas para ver...

La duda del idealista, quien afirma no estar seguro de tener dos manos porque no puede conocerse la existencia del mundo externo, nada tiene que ver con ella. No hay ninguna circunstancia especial que la haya generado. Ni el testimonio del enfermero, ni el de la doctora, ni la misma contemplación de mis manos cuando me quiten las vendas..., en suma: ninguna evidencia empírica podría disolverla. Es una duda que no tiene ninguna razón de ser, incurable; ningún curso de acción le

y otros se oponen a la interpretación platónica de las reglas. No es la formulación de la regla lo que puede determinar su aplicación, porque cualquier formulación es susceptible de interpretaciones diferentes, e intentar neutralizar esta ambigüedad con la formulación de meta-reglas no haría sino generar un regreso al infinito. Si las reglas tienen alguna eficacia, tiene que haber una manera de entender la regla que no sea una interpretación de la misma, una manera de entenderla que sencillamente se *muestra* en la coincidencia en la acción de los que la siguen. Cf. Wittgenstein, 1953, I. 201 ss., y James, 1907, 154, Conferencia séptima.

corresponde. Es una duda estéril. O mejor: no es una auténtica duda, sólo una ilusión de duda²⁵. Nada que objetar a estas consideraciones por parte de los pragmatistas, quienes también desconfiaban del modelo fundamentalista común a los planteamientos epistemológicos de racionalistas y empiristas (cf. Peirce, 1877, 34, 34n., 35 y 35n.).

Wittgenstein considera que cuando realmente dudamos de algo hay muchas cosas que damos por sentadas (Wittgenstein, 1969, par. 337). Buena parte de aquello sobre lo que estamos ciertos, si fuéramos a expresarlo explícitamente, aparentaría ser un conjunto de proposiciones empíricas. Podríamos imaginar muchas situaciones en las que tales certezas se vieran defraudadas. Pero para Wittgenstein, como para Peirce, el que una duda sea concebible no la convierte en razonable (*ibid.*, par. 392).

Estas creencias aparentemente empíricas de las que estamos ciertos y que sólo bajo circunstancias muy especiales aceptaríamos poner en duda, no son asumidas por nosotros sobre la base de una evidencia concreta. Sencillamente forman el suelo rocoso de la concepción del mundo que corresponde a nuestra forma de vida. Por poner algunos ejemplos de Wittgenstein: yo no necesito ninguna evidencia particular para estar seguro de que tengo un cerebro, o dos manos, o de que me llamo Vicente Sanfélix, o de que nunca he estado en la Luna..., sencillamente, por utilizar la fórmula que Wittgenstein repite constantemente: «todo habla a su favor, nada en su contra» (por ejemplo, Wittgenstein, 1969, pars. 4, 94 ss.). Quien lea, por ejemplo, a James encontrará un acuerdo sorprendente en este punto (James, 1907, 134, Conferencia sexta).

4. *La autonomía de la gramática, o el talante anti-pragmatista de Wittgenstein*

Entre tanto acento pragmatista detectado en el pensamiento del segundo Wittgenstein, quizás haya llamado la atención el silencio que hemos guardado respecto al tema de la verdad. Y este silencio puede haber resultado tanto más llamativo cuanto que, *prima facie* al menos, lo que leemos a propósito del mismo, por ejemplo en las *Investigaciones*, parecería otro fuerte motivo para acercar las posiciones wittgensteinianas a las coordenadas del pragmatismo. En efecto, en el parágrafo 241 de esta obra Wittgenstein se pregunta:

«¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?». —Verdadero y falso es lo que los hom-

25. Cf., por ejemplo, Wittgenstein, 1969, pars. 4, 19, 117 ss., etc.

bres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

Si ponemos esta observación wittgensteiniana en relación con su teoría del significado, quizás su sentido se nos haga más claro.

Sabemos que la determinación del contenido de nuestro pensamiento y del significado de nuestras expresiones sólo se obtiene por nuestro tomar parte en determinadas praxis. Lo que ello significa, entre otras cosas, es que logramos nuestra competencia sobre el significado de las palabras participando en prácticas lingüísticas como las de emitir juicios. Por eso verdad y significado son nociones interdependientes, y por eso también una duda universal no tiene sentido alguno, pues no podría estar seguro del significado de las palabras si no lo estuviera también de ciertos hechos (Wittgenstein, 1969, pars. 114 y 115).

Pero no nos deslicemos de nuevo por la pendiente de la epistemología y de la crítica al escepticismo cartesiano. ¿Acaso no está Wittgenstein, en los párrafos de las *Investigaciones* a los que acabamos de aludir, defendiendo que la noción de verdad no puede entenderse al margen del acuerdo entre los seres humanos? ¿Y no es éste el punto esencial de la enseñanza pragmatista? Sin embargo, es curiosamente a propósito de la concepción de la verdad donde Wittgenstein marca sus distancias con el pragmatismo. Así, en los *Remarks on the Philosophy of Psychology* se pregunta: «¿Pero tú no eres un pragmatista?», a lo que inmediatamente responde: «No, porque yo no digo que una proposición es verdadera si es útil».

La fórmula, obviamente, remite a James. Y cualquiera podría protestar, dado lo sumario del juicio wittgensteiniano, que la discrepancia hay que cargarla en la cuenta de una lectura sumamente superficial por parte del filósofo austriaco de las tesis de aquél (Nubiola, 1995). Sin embargo, a mi entender, la observación wittgensteiniana nos pone sobre la pista de una diferencia profunda entre el talante filosófico de Wittgenstein y el talante filosófico de los pragmatistas. En *Zettel* reflexiona Wittgenstein:

¿Por qué no llamo a las reglas de cocina arbitrarias, y por qué estoy tentado a llamar arbitrarias las reglas de la gramática? Porque «cocinar» se define por un propósito, en tanto que «el hablar» no. A esto obedece que el uso del lenguaje sea autónomo, en cierto sentido en que no puede serlo el cocinar y el lavar. Quien se guía, cuando cocina, por reglas distintas a las correctas, cocina mal; pero quien se guía por reglas distintas a las que son propias del ajedrez, juega un juego diferente; y quien se guía por reglas gramaticales distintas a tales o cuales, no por eso dice algo incorrecto, sino que habla de otra cosa (Wittgenstein, 1967, par. 320).

Aquí tenemos sucintamente formulada una tesis fundamental para el segundo Wittgenstein: la de la autonomía de la gramática. Lo que significa es que nuestras prácticas lingüísticas no obedecen a ninguna utilidad extrínsecas a ellas mismas. Lo dado es el lenguaje con sus múltiples juegos; toda la variedad de formas de vida que éstos conllevan; pero también, podríamos decir, todo el conjunto de acuerdos que, a su vez, éstas implican.

A mi entender éste es el punto decisivo por el que pasa la diferencia entre Wittgenstein y los pragmatistas. Para aquél, los acuerdos (en plural y con minúscula) ya son un dato, son el punto de partida. Para éstos, en cambio, el Acuerdo (en singular y con mayúscula) es algo prospectivo, un ideal regulativo que permite, incluso a un autor que da muestras de un pesimismo antropológico tan acusado como es Peirce (por ejemplo, Peirce, 1877, 41 y 52), establecer una jerarquía en los métodos de fijación de la creencia en favor del método científico, el único que fundadamente permite esperar que la conclusión última de todos los hombres será la misma (*ibid.*, 48). Y es éste un punto en el que James y Dewey no hacen sino seguir a Peirce. De ahí el cientifismo general de sus puntos de vista que, en resumen, vienen a recomendarnos algo así como: adoptemos el método científico, o al menos sus valores inspiradores, y lograremos el fin deseado, el Acuerdo.

El segundo Wittgenstein, no menos que el primero, desconfiaba del cientifismo. No es que dudase de que la convergencia fuera un fenómeno propio de la ciencia —ya vimos como en el *Tractatus* la aceptaba—, pero no dejaría de parecerle pueril confiar a ésta todo tipo de beatíficos efectos²⁶. ¿Pero no podríamos decir que esta desconfianza hacia el cientifismo es, precisamente, lo que los neo-pragmatistas habrían tomado de Wittgenstein? ¿No debiéramos concluir que en la misma medida en que la autonomía de la gramática separa a Wittgenstein de los pragmatistas lo acerca al neo-pragmatismo?

Ciertamente la filosofía de los neo-pragmatistas, sobre todo si se tiene en cuenta el trasfondo contra el que surge (el de las últimas derivaciones naturalizadas de la filosofía analítica), tiene un marcado sesgo anti-cientifista²⁷. Pero mucho me temo que los neo-pragmatistas no están más cerca de Wittgenstein de lo que lo estuvieron los pragmatistas.

Un punto privilegiado desde el que contemplar las diferencias entre Wittgenstein y los neo-pragmatistas es, a mi entender, la manera como

26. Cf., por ejemplo, Wittgenstein, 1969, par. 132.

27. Cf., por ejemplo, Putnam, 1994, prefacio y capítulos I-V, o Rorty, 1982, capítulo IV.

el uno y los otros enfrentan el problema del choque cultural²⁸. A pesar de las acusaciones que Putnam dirige contra Rorty²⁹, hasta donde yo acierto a ver ambos comparten algunas premisas fundamentales: lo que podríamos llamar un etnocentrismo metodológico, que nos recuerda que no podemos entender otras creencias y formas de vida si no es refiriéndolas a las nuestras (hasta aquí no creo que hubiera diferencias significativas con Wittgenstein), pero que inmediatamente pierde aquel calificativo para convertirse en un simple y llano horror al relativismo cultural, en el que de manera más o menos explícita se asume que hay criterios de progreso moral, y que una cultura se acerca más al ideal en la medida en que asuma los valores de la tolerancia y de la apertura del diálogo. Obviamente, los neo-pragmatistas conciben que esa cultura dialogante y abierta es la suya. Así que todo termina, en la práctica, en una apología de la democracia y del liberalismo.

Personalmente, me resulta casi tan difícil imaginarme a Platón como imaginarme a Wittgenstein convertido en un melifluido apologeta de la democracia y del liberalismo. Quizás se trate de una mala lectura por mi parte de sus *Observaciones*³⁰, pero creo que algo así como una importante diferencia existe entre el espíritu de Wittgenstein y el de los neo-pragmatistas.

Ciertamente las diferencias en «el espíritu» son difíciles de captar y de precisar. Si se me exigiera que definiera esta diferencia de la que ahora hablo en una fórmula, diría que lo que distingue a Wittgenstein y los neo-pragmatistas estriba en la manera de afrontar los conflictos. Los neo-pragmatistas quisieran pulirlos hasta disolverlos; Wittgenstein, presentárnoslos a la cara en toda su crudeza.

Allí donde se produce el choque de principios, Wittgenstein constata: los seres humanos enfrentados se tacharán mutuamente de estúpidos y herejes (Wittgenstein, 1969, par. 611). Putnam, por contra, nos recomienda —y nos quiere hacer creer que esto mismo era lo que pretendía Wittgenstein— que nos fijemos bien, a ver si podemos evitar el enfrentamiento o, en todo caso, si éste resulta inevitable, que nos abstengamos de descalificar al contrincante (Putnam, 1994, 238).

28. Es ésta una cuestión que en algún momento me gustaría tratar más *in extenso*. En cualquier caso, los trabajos al respecto de Nicolás Sánchez Durá constituyen un magnífico punto de partida para orientarse en la misma. Cf. Sánchez, 1993 y 1994.

29. Los textos claves sobre este asunto de estos dos campeones del neo-pragmatismo son, a mi entender, los tres últimos capítulos de Putnam, 1994 (dos de los cuales, por cierto, están centrados en la figura de Wittgenstein) y los capítulos 4 y 9 de Rorty, 1989, así como la parte tercera de Rorty, 1991a.

30. Cf., por ejemplo, el proyectado prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, en el que Wittgenstein arremete contra la gran corriente de la civilización europea y americana, así como contra el progresismo característico de ésta. Cf. Wittgenstein, 1977.

Probablemente, mucho más «filistea» que la posición de Putnam le parecería a Wittgenstein la de Rorty. Pues debemos sentirnos satisfechos, según éste, de que frente a las formas de vida que no son las nuestras hayamos creado unos «agentes del amor» —los antropólogos, por ejemplo— especializados en hacernos ver a los otros «como uno de los nuestros»; como «posibles interlocutores» de un diálogo. Pero no se explica lo que pasa con su otredad. ¿Se hará un esfuerzo por preservarla o simplemente se la dejará a su aire? Sea lo que fuere, a buen seguro habrá de ser una opción tolerante y democrática.

Wittgenstein, de nuevo, no recomienda. Simplemente, constata. Cuando las argumentaciones se acaban viene el trabajo persuasivo, por ejemplo, los misioneros (Wittgenstein, 1969, par. 612)³¹. Y los frutos de la persuasión no son un simple convencimiento teórico (Wittgenstein, ya lo hemos visto, es lo suficientemente pragmático como para saber que un simple convencimiento teórico no es posible), sino una modificación de las antiguas formas de vida (de la que la sustitución de los antiguos dioses por los nuevos sólo es una parte).

Si estoy, pues, en lo correcto, aun si los nuevos pragmáticos han renunciado al cientifismo de sus predecesores y ya no aspiran al Acuerdo —lo que en cualquier caso es más claro para Rorty que para Putnam— mantienen una aspiración ecuménica que a Wittgenstein le resultaría extraña. Y esta diferencia de actitud, que separaría a Wittgenstein de los pragmáticos de toda época, explicaría asimismo una diferencia metafilosófica profunda que, más allá de los acuerdos superficiales, separa a aquél de éstos.

Mientras los pragmáticos piensan que la filosofía debe estar integrada en la cultura en la que se desenvuelve —no ser sino una voz más en el diálogo de ésta—, Wittgenstein, al menos como yo lo entiendo, nos recomienda que la contemplemos con una mirada lo suficientemente distante como para poder tener una visión sinóptica de la misma. Las dificultades para situar al lenguaje filosófico entre el resto de los juegos de lenguaje no serían, entonces, sino el último eco de las dificultades de una tradición consciente de que el filósofo no puede explicarse sin la *polis*, pero para la que su destino no puede estar sino fuera de ella: «el filósofo no es un ciudadano de ninguna comunidad de ideas y eso es lo que le hace filósofo» (Wittgenstein, 1967, par. 455)³².

31. Es curioso que en su lista de «especialistas en la particularidad» y «agentes del amor» Rorty ignore a los misioneros. Cf. «On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz», Rorty, 1991a, 207.

32. Para un comentario de esta observación de Wittgenstein, cf. Castillo, 1995, 251; trabajo en el que el lector encontrará también la presentación más extensa y exhaustiva en castellano que yo conozco de las relaciones entre Wittgenstein y el pragmatismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carnap, R. (1950), «Empirismo, semántica y ontología», recogido en J. Mu-
guez (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.
- Castillo, R. del (1995), *Conocimiento y acción*, Madrid, UNED.
- Dewey, J. (1920), *The reconstruction in Philosophy*; trad. castellana, por la que
se cita, en Barcelona, Planeta, 1993.
- Faerna, A. M. (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del significado*,
Madrid, Siglo XXI.
- James, W. (1907), *Pragmatism*; trad. cast., por la que se cita, Barcelona, Orbis,
1984.
- James, W. (1909), *The Meaning of truth*; trad. cast., por la que se cita, en
Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- Muñoz, J. (1996), «Los límites de la creencia»: *Themata*.
- Nubiola, J. (1995), «W. James y L. Wittgenstein: ¿Por qué Wittgenstein no se
consideró pragmatista?»: *Anuario Filosófico XXVIII/2*.
- Peirce, Ch. S. (1877), «La fijación de la creencia», en *Mi alegato en favor del
pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar.
- Peirce, Ch. S. (1878), «Cómo hacer claras nuestras ideas», en *Mi alegato en
favor del pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar.
- Prades, J. L. y Sanfélix, V. (1990), *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid,
Cinco.
- Putnam, H. (1981), *Reason, truth and history*, Cambridge University Press;
trad. cast., por la que se cita, Madrid, Tecnos, 1988.
- Putnam, H. (1987), *The many faces of realism*, La Salle, Open Court; trad.
castellana, por la que se cita, Barcelona, Paidós, 1994.
- Putnam, H. (1994), *Renewing philosophy*, Harvard University Press; trad. cast.,
por la que se cita, Madrid, Cátedra, 1994.
- Rorty, R. (1967), *The linguistic turn: Recent Essays in Philosophical method*,
University of Chicago Press; trad. cast., Barcelona, Paidós, 1990.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University
Press; trad. castellana, por la que se cita, Madrid, Cátedra, 1983.
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minnesota University Press;
trad. castellana, por la que se cita, Madrid, Tecnos, 1996.
- Rorty, R. (1991a), *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University
Press.
- Rorty, R. (1991b), *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press.
- Sánchez, N. (1993), «Una explicación no tranquilizará al enamorado», en
Sanfélix, V. (ed.) (1993).
- Sánchez, N. (1994), «Miradas fulgurantes e intérpretes caritativos» en Marra-
des, J. y Sánchez, N. (eds.), *Mirar con cuidado*, Valencia, Pre-textos.
- Sanfélix, V. (1984), «Sujeto empírico e intensión en el *Tractatus*»: *Cuadernos
de Filosofía y Ciencia* 3/4.
- Sanfélix, V. (1995). «Reductio ad vacuum»: *Anuario Filosófico XXVIII/2*.
- Sanfélix, V. (ed.) (1993), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-textos.

- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*; trad. cast., Madrid, Alianza, 1988.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell; trad. cast., Barcelona, Grijalbo, 1988.
- Wittgenstein, L. (1961), *Notebooks 1914-16. Notes on Logic*, Oxford, Blackwell; trad. cast., Barcelona, Ariel, 1982.
- Wittgenstein, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1967), *Zettel*, Oxford, Blackwell; trad. cast., México, UNAM.
- Wittgenstein, L. (1969), *The blue and brown Books*, Oxford, Blackwell; trad. cast., por la que se cita, Madrid, Tecnos, 1968.
- Wittgenstein, L. (1969), *Ueber Gewissheit*, Oxford, Blackwell; trad. cast., Barcelona, Gedisa, 1988.
- Wittgenstein, L. (1977), *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. cast., por la que se cita, México, Siglo XXI, 1981.
- Wittgenstein, L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Blackwell.

El retorno del pragmatismo

Edición de Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona

E D I T O R I A L T R O T T A.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2001
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Luis Arenas, Jacobo Muñoz, Ángeles J. Perona
para esta edición, 2001

© Los autores para sus colaboraciones, 2001

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-466-8
Depósito Legal: M-28227/2001

Impresión
Área Printing
Avda. de las Américas, 7 - Naves C-4 y C-5
28820 Coslada (Madrid)

CONTENIDO

Introducción: <i>Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona</i>	9
--	---

I. EN EL CAMINO DEL PRAGMATISMO

Notas para una teoría pragmatista de Aristóteles: <i>Salvador Mas</i>	19
El mundo como voluntad de representación. (Apuntes sobre la herencia kantiana en el pragmatismo): <i>Luis Arenas</i>	39
La verdad a lomos de un tigre. Nietzsche y la reconstrucción pragmática de la filosofía: <i>Germán Cano</i>	59
¿Heidegger pragmatista?: <i>Jacobo Muñoz</i>	101
La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo: <i>Vicente Sanfélix</i>	123
El viraje pragmático apeliiano y el legado de Charles S. Peirce: <i>Javier Recas</i>	141

II. PLANTEAMIENTOS CLÁSICOS

El pragmatismo y la pregunta por la verdad: <i>Ángel Manuel Faerna</i> ...	173
Rorty y la interpretación de la obra de Dewey: <i>Carlos Mougán</i>	187
¿Puede tener el pragmatismo todo lo que quiere? Reflexiones sobre ética y pragmatismo: <i>Óscar González-Castán</i>	217
Desde un punto de vista pragmático. Quine y sus críticos»: <i>Ramón del Castillo</i>	239

III. ROSTROS ACTUALES DEL PRAGMATISMO

¿Objetividad sin universalidad? El realismo de Hilary Putnam: <i>Ángeles J. Perona</i>	289
Feminismo y pragmatismo: <i>Richard Rorty</i>	311

EL RETORNO DEL PRAGMATISMO

Richard Rorty y las <i>tricoteuses</i> : <i>Celia Amorós</i>	341
¿Es Richard Rorty un conservador?: <i>Ángel Rivero</i>	349
<i>Nota biográfica sobre los autores</i>	363
<i>Índice</i>	367