

HILARY PUTNAM Y LA NOSTALGIA DEL PRAGMATISMO¹

HILARY PUTNAM AND THE NOSTALGIA OF PRAGMATISM

Ángel Manuel Faerna

RESUMEN

El propósito del artículo es hacer un breve examen de la relación de Hilary Putnam con el pragmatismo. En las dos primeras secciones se describe el desplazamiento del pensamiento de Putnam desde la filosofía analítica “ortodoxa” hacia el neopragmatismo, y se hace un resumen de su discusión con Richard Rorty en torno al significado del pragmatismo. La tercera sección muestra el papel central que asume el rechazo de ambos a la definición de la verdad de Peirce a la hora de entender las diferencias entre filósofos neopragmatistas y pragmatistas clásicos (incluido Dewey). En la última sección se extraen algunas conclusiones de lo anterior por lo que se refiere al “relato” en torno al pragmatismo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: Dewey, neopragmatismo, Peirce, pragmatismo, Rorty.

ABSTRACT

The aim of this paper is to offer a brief survey of the relationship between Hilary Putnam and pragmatism. In the first and second sections I comment on Putnam’s philosophical shift from “orthodox” analytic philosophy to “neopragmatism”, and take a look at his controversy with Richard Rorty concerning the meaning of pragmatism. The third section points at Putnam’s and Rorty’s rejection of the Peircean definition of truth as a key issue to account for the differences between neopragmatist philosophers and classic pragmatists (including Dewey). The final section draws some conclusions from the previous discussion concerning the “narrative” of contemporary pragmatism.

KEYWORDS: Dewey, neopragmatism, Peirce, pragmatism, Rorty.

¹ Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación «Lógicas de la experiencia: la herencia contemporánea del pragmatismo» (PEII-2014-015-P), financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, y «Ciencia, cultura y valores II: un enfoque pragmatista sobre la normatividad científica» (FFI2017-84781-P), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y los fondos FEDER de la Unión Europea.

1. EL NACIMIENTO (TARDÍO) DE UN PRAGMATISTA

Hilary Putnam dejó por escrito más de una vez cuándo y cómo tuvo lugar lo que consideraba su primera toma de contacto con el pragmatismo. Ocurrió siendo él todavía estudiante de matemáticas y filosofía en Pensilvania, cuando uno de sus profesores, C. West Churchman, escribió en la pizarra cuatro tesis (dos contra la dicotomía de hechos y teorías y otras dos contra la de hechos y valores) tomadas de E. A. Singer, Jr., que había sido alumno de William James.² No puede decirse, pues, que fuera un contacto ni muy directo ni muy profundo, y menos aún que le dejara huella alguna. Él mismo confiesa que por aquel entonces los pensadores que de verdad le interesaban eran Freud, Kierkegaard y Marx, y que lo que lo apartó de ellos no fue precisamente el pragmatismo sino la lectura de *Lenguaje, verdad y lógica*, de Ayer, que lo encaminaría rápidamente hacia la filosofía analítica en la que terminó de introducirse con la guía de Quine y Reichenbach al trasladarse a Harvard, y después a UCLA, como estudiante graduado. Incluso cuando tuvo por fin ocasión de leer en profundidad a un filósofo pragmatista gracias a un seminario de Donald Piatt sobre la *Lógica* de Dewey al que asistió en esos años, no le convenció nada porque en aquel momento «rechazaba tajantemente la idea de que los hechos y los valores pudieran ser interdependientes —¡a pesar de lo que Churchman había intentado enseñarme!—» (Putnam 2002a, p. 13).

Esta evocación de Putnam refleja a la perfección las profundas transformaciones habidas en la filosofía académica de Estados Unidos a la vuelta de la Segunda Guerra Mundial y cuál era la situación con la que se encontraba un estudiante que, como él, llegaba entonces a la universidad provisto de alguna inquietud filosófica.³ Mientras algunos oscuros y, por lo general, ancianos profesores transmitían con poco éxito lo aprendido de quienes en la generación anterior habían sido figuras de referencia en la filosofía de Estados Unidos —William James y, sobre todo, John Dewey—, la llegada como exiliados políticos de los pesos pesados del positivismo centroeuropeo a los principales departamentos desde finales de la década de 1930 —Carnap a Chicago, Hempel a Yale y Princeton, Reichenbach a UCLA, Tarski a Berkeley..., con Quine como discípulo autóctono de todos ellos brillando en Harvard— no tardó en cambiar el canon por el que iba a regirse la formación de las subsiguientes cohortes de filósofos profesionales. Incluso la mención de Ayer confirma el importantísimo papel que desempeñó aquel escueto libro suyo

² Véase Putnam 2002a, p. 12, y Putnam 1999, p. 28.

³ Sobre las causas internas y externas de esas transformaciones, véase Reisch 2005.

de 1936 como punta de lanza de una nueva ortodoxia en los círculos filosóficos de habla inglesa. Ni siquiera la referencia al problema de la relación entre hechos y valores es anecdótica, ya que precisamente sobre ese punto se había librado, en su vertiente estrictamente intelectual, la batalla decisiva entre pragmatismo y positivismo cuando, en 1939, Dewey publicó su *Teoría de la valoración* en la Enciclopedia Universal de la Ciencia Unificada, el órgano oficial de los positivistas.⁴ El testimonio de Putnam muestra que, para los jóvenes filósofos norteamericanos de la década siguiente, esa batalla había tenido un claro ganador, en lo intelectual pero también en lo institucional.

No deja de sorprender que un estudiante que llega a la filosofía movido por sus lecturas juveniles de Kierkegaard, Freud y Marx se adentre luego en ella de la mano de Quine o Carnap y no, en su caso particular, de la de James o Dewey, algo más cercanos a aquellos. Indiscutiblemente, la filosofía analítica era a la sazón un programa nuevo y ambicioso, un semillero de ideas y de métodos rigurosos y potentes, y aglutinaba a pensadores de singular talento y originalidad. También es verdad que la formación simultánea de Putnam como matemático podía favorecer su deriva hacia un estilo de hacer filosofía en el que sacar el mayor partido posible de los instrumentos del razonamiento lógico-formal propios de esa disciplina. Y, por supuesto, está el hecho de que, para alguien con vocación académica, prometedora y brillante, las mejores perspectivas profesionales se encontraban sin lugar a dudas del lado del paradigma en alza o ya dominante. Con todo, las miradas retrospectivas de Putnam hacia su instrucción filosófica no acostumbraron a ser complacientes, ni la presentaban como una elección natural dadas sus preocupaciones, sus gustos o sus intereses de la época; ni siquiera como una opción verdaderamente *libre*. En su conversación con Giovanna Borradori para un libro de entrevistas con filósofos norteamericanos, el juicio de Putnam sobre el tipo de entrenamiento recibido no pudo ser más duro:

Lo que a mí me ocurrió, igual que a muchos otros filósofos jóvenes de Estados Unidos, fue que en la Facultad uno aprendía qué era lo que *no* debía gustarle y qué no había que considerar filosofía. Se nos instruía para refutar autores y textos. Creo que eso es algo espantoso y que se debería acabar con ello en todas las escuelas, movimientos y departamentos de filosofía.

⁴ Sobre el contexto y el alcance de esta polémica de Dewey con los positivistas, véase Di Bernardino y Faerna 2008 y Silk 2018.

[...] Hubo un proceso de estrechamiento que tuvo lugar en la Facultad y luego en mi época de profesor ayudante. Me temo que hasta que no cumplí los cuarenta años no empecé a rebelarme contra esa costumbre de pensar que filosofía es solo la filosofía analítica. (Borradori y Putnam 1994, pp. 57-58)⁵

Esa edad la alcanzó en 1966, pero la rebeldía de Putnam apareció en un primer momento asociada a actitudes personales y decisiones vitales más que a planteamientos filosóficos propiamente dichos. Experiencias como su adhesión política al marxismo y el activismo que mantuvo a todo lo largo de la década de 1960 en los movimientos antibelicistas de la izquierda radical universitaria, o como su matrimonio en 1962 con Ruth Anna Putnam, química de formación e incipiente estudiosa entonces de teoría moral y política y de la filosofía clásica norteamericana, pudieron en efecto ensanchar su visión de la vida y de la filosofía misma, pero no se trasladaron inmediatamente a su obra.⁶ Esa obra era, a las alturas de 1975, la de un autor consagrado y perfectamente reconocible dentro de los excluyentes y angostos códigos contra los que, a tenor de lo dicho, había empezado a rebelarse interiormente diez años antes. Diez años después, en cambio, ya es la obra misma la que ha ganado anchura y, sin abandonar los temas sobre los que había girado hasta ese momento (el significado, la filosofía de la mente, la filosofía de la lógica, el realismo), se ha abierto a una reflexión más totalizadora en su perspectiva y más diversificada en sus intereses, entre los cuales la preocupación por cuestiones de orden normativo —tanto en la racionalidad científico-teórica como en la ético-práctica— e histórico —incluida la historia de la propia filosofía— irrumpen decisivamente. Refiriéndose al Putnam de finales de la década de 1980, escribe Manuel Liz:

También hay un significativo cambio de tono. En estos trabajos apenas nos encontramos con defensas argumentadas de posiciones o teorías filosóficas sustantivas. En lugar de ello, se discuten concepciones muy generales, se indagan las fuentes, se examinan las bases de nuestras convicciones y obviedades filosóficas más arraigadas. Más que enfrentarse directamente a los problemas filosóficos heredados en una u otra tradición, Putnam se esfuerza en mostrarnos la profundidad y las dificultades inherentes al mismo planteamiento de tales problemas. De aquí su

⁵ La conversación es de 1991, fecha de publicación del original italiano.

⁶ Putnam abandonarí la militancia marxista-leninista en 1972. En cuanto al influjo que ejerció sobre sus ideas la orientación pragmatista de su mujer, él mismo confiesa que fue muy gradual, o incluso tardía: el cuestionamiento de la separación entre hechos y valores le llegó antes de filósofos del lenguaje como John McDowell, Iris Murdoch o Paul Ziff que de Dewey, y hasta 1980 no empezó a «estudiar y enseñar seriamente la filosofía de William James» (Putnam 2002a, p. 13).

preocupación por la historia de los conceptos y por las controversias filosóficas. (Liz 1997, p. 12)

Liz se refiere a los trabajos de Putnam que van de *Las mil caras del realismo* (1987) al más reciente en el momento en que él escribe, *El pragmatismo: un debate abierto* (1995), pero el cambio de tono se mantiene y acentúa en los libros que irá publicando hasta su muerte en 2016: una vez libre del hábito inculcado de «refutar autores y textos», ya nunca volvió a él. Sucede que ese mismo intervalo de obras es, aproximadamente, el que le valió a Putnam el ser encuadrado en el llamado «neopragmatismo», lo cual sirve prácticamente en bandeja la hipótesis de que Putnam escapó de la órbita analítica seducido por las ideas pragmatistas, pero la verdadera explicación puede no ser tan sencilla. En realidad, el Putnam post-analítico se había iniciado bastante antes, con *El significado y las ciencias morales* (1978) y, sobre todo, con *Razón, verdad e historia* (1981), libro que, leído retrospectivamente, ya traslucía acentos pragmatistas aunque el autor no los asociara allí expresamente con esa tradición⁷. Y las fechas son importantes porque ponen de relieve una coincidencia que resulta imprescindible tener en cuenta para comprender la relación de Putnam con el pragmatismo o, quizá mejor, su mayor o menor predisposición a ser relacionado con él: son prácticamente las mismas en las que Richard Rorty resucita o actualiza el término «pragmatismo» desde su propia transición hacia la fase post-analítica de su carrera, la que inaugura con *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1978) y *Consecuencias del pragmatismo* (1982)⁸.

⁷ El término «pragmatismo» no figura en el índice analítico, Peirce y Dewey son citados solo un par de veces y James ninguna. Sin embargo, recordemos que Putnam ya había empezado a interesarse muy seriamente por James en ese momento, y el libro está significativamente dedicado a «Ruth Anna». También es significativo que su traducción al castellano corriera a cargo de José Miguel Esteban, uno de los mejores conocedores del pragmatismo entre nosotros. Por lo demás, los conceptos que enumera el título del libro de Putnam son una sutil réplica, o desafío, a aquella otra tríada que Alfred Ayer izó como bandera de la concepción analítica de la filosofía: «lenguaje, verdad y lógica».

⁸ Esta última también traducida por José Miguel Esteban, lo que vuelve a ser revelador. No hay que pensar, sin embargo, que la evolución de Rorty y la de Putnam desde la filosofía analítica hacia el pragmatismo o sus alrededores obedecieran a la misma lógica interna o fueran siquiera el resultado de trayectorias intelectuales y vitales comparables. Hay puntos en común, pero también muchas e importantes diferencias, empezando por el hecho de que en Rorty no fue realmente una evolución de ideas sino un ajuste agónico entre su proyección externa como filósofo académico y su propia construcción personal, como bien revela el excelente estudio biográfico de Neil Gross (Gross 2010).

2. EL PRAGMATISMO Y EL ESPEJO DE RORTY

Decía William James que, de todas las razones que nos llevan a pensar o hacer algo, la más fuerte suele ser justamente la que no mencionamos. Algo así podría ocurrir con la resistencia de Putnam a tildar sus tesis lisa y llanamente de «pragmatistas» incluso en obras donde, como en las del intervalo citado, la presencia del término y el uso constante de Peirce, James y Dewey como referentes parecerían estar declarándolo de forma abierta. Podría ser, en efecto, que la principal razón por la que Putnam nunca se describió a sí mismo como un pragmatista *tout court* fuera el evitar a toda costa ser confundido con Rorty. Desde luego, su necesidad de marcar distancias con él fue crónica. En *Las mil caras del realismo* vinculó por primera vez de manera directa su pensamiento con el del pragmatismo —con el de James, concretamente— al declarar que lo que venía denominando hasta entonces «realismo interno» debería haber recibido el nombre de «realismo pragmático» (Putnam 1994, p. 61)⁹. Sin embargo, de las cinco páginas del prólogo que escribe como presentación para la edición española del libro, tres y media están dedicadas a advertir al lector de sus diferencias con «los puntos de vista de Richard Rorty, un filósofo del que discrepo con respeto en estas páginas (así como de otros filósofos franceses contemporáneos)» (Putnam 1994, p. 12). Que Putnam hiciera la broma de incluir a Rorty en la nómina de filósofos franceses no era una falta de respeto, por supuesto, pero tampoco era exactamente un elogio¹⁰. Y a la vuelta de veinte años de constantes réplicas y contrarréplicas entre ambos, al hacer la enumeración de doce filósofos que habrían contribuido decisivamente al desarrollo de sus ideas, el único que figura por su contribución negativa —esto es, como estímulo *a la contra* o en dirección opuesta— es Richard Rorty, por haberle «inspirado para refutar su explicación del pragmatismo»¹¹.

⁹ La expresión «realismo interno» la había usado por primera vez en «Realism and Reason», recogido en *El significado y las ciencias morales*.

¹⁰ En relación con la filosofía «continental», Putnam manifestó siempre su inclinación hacia la alemana y su profundo rechazo de la francesa, a la que no solo asociaba con un relativismo extremo —que es el que atribuye igualmente a Rorty—, sino también con una peligrosa frivolidad política (véase Borradori y Putnam 1994, pp. 59-64).

¹¹ H. Putnam, «12 Philosophers —and Their Influence on Me», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 82, no. 2 (2008), 102-115 (citado en Putnam 2016, p. 169). La obsesión de Putnam por refutar la interpretación rortiana llega al punto de que, al lanzar un ataque —verdaderamente demoledor— contra lo que Robert Brandom entiende por pragmatismo, responsabiliza expresamente a Rorty por las confusiones de Brandom (Putnam 2002b, p. 59). Lo irónico es que eso que entiende Brandom está en muchos puntos tan lejos de Rorty como del propio Putnam (sobre esto, véase Faerna 2014b).

Putnam era consciente de que la obra de Rorty había capitalizado en buena medida el referente del pragmatismo entre sus contemporáneos, y muy en particular entre aquellos que se acercaban ahora a él con un bagaje parecido al que ellos dos poseían —la tradición analítica y una perspectiva dominada por la filosofía del lenguaje—, pero pensaba que lo había hecho tergiversando el sentido del pragmatismo original. Con ello incidía en un «relato», que cobraría fuerza en esos años, según el cual existía un pragmatismo mal entendido, divulgado por Rorty y que, no siendo más que otra versión del relativismo cultural, disolvía las legítimas aspiraciones de la epistemología, y uno bien entendido que le daba a esas aspiraciones unas perspectivas mejores mediante el abandono de determinadas escisiones y dicotomías conceptuales que la entorpecían¹². Más que adherirse al pragmatismo, con lo que ello habría podido suponer de promoción de la campaña de Rorty, siquiera fuera involuntariamente, Putnam absorbió cuanto pudo de James y de Dewey en esa dirección de superar dualismos típicamente filosóficos (mente/mundo, conocimiento/práctica, hechos/teorías, hecho/valor, subjetivo/objetivo, ciencia/ética)¹³, tanto para enriquecer las credenciales de su «realismo interno» cuanto para vincularlo a esa otra concepción más ancha de la filosofía como algo que no puede ni debe separarse del «punto de vista del agente», dado que la normatividad es consustancial a todas nuestras prácticas racionales. Con el tiempo, llegaría a pensar que lo primero había sido un error en la medida en que el propio «realismo interno» dejó de parecerle una posición satisfactoria¹⁴, pero no lo segundo, en lo cual siguió viendo que el pragmatismo representaba un modelo para su propia filosofía (o metafilosofía). Este desenlace, por el que Putnam descreía finalmente de las virtudes del pragmatismo para expresar la perspectiva metafísica y epistemológica correcta, pero se reafirmaba al mismo tiempo en la visión que James y Dewey tuvieron sobre la tarea y las responsabilidades sociales

¹² Una de las valedoras más fervientes de este «relato» fue y sigue siendo Susan Haack, que ha venido etiquetando sucesivamente a Rorty de pragmatista «vulgar», «revolucionario» y «cínico»; no obstante, y aunque evidentemente no incluye a Putnam en las nefandas filas del «ortismo», aún le encuentra demasiadas veleidades relativistas —especialmente, la defensa por parte de Putnam del relativismo conceptual— como para considerar que el suyo sea tampoco un pragmatismo del todo «bien entendido» (véase Haack 1998, pp. 149 y ss.).

¹³ Naturalmente, ni Putnam ni los pragmatistas pensaron nunca que no tuviera sentido hacer estas distinciones conceptuales en relación con ciertos propósitos, pero eso no es lo mismo que elevarlas a dicotomías filosóficas libres por completo de solapamiento; véase, por ejemplo, Putnam 2002c, pp. 9 y ss. para el caso particular de la dicotomía analítico/sintético.

¹⁴ A partir de *Realism with a Human Face*, de 1990.

y morales del filósofo, explica bastante bien cómo su relación con esa tradición de pensamiento pudo ser a la vez problemática y fecunda, como de hecho lo fue, y por qué era tan difícil que arrojara un saldo claro. El desenlace representaba también una cierta victoria de Rorty, pues suponía el reconocimiento implícito de que el esfuerzo de Putnam por combinar una respuesta de corte pragmata al problema de la justificación del conocimiento con una noción de la verdad más robusta que la que propugnaron Peirce, James o Dewey estaba condenado al fracaso, que era justamente lo que Rorty intentaba hacerle ver¹⁵.

3. ¿REALMENTE ERA TAN POCO IMPORTANTE LA DEFINICIÓN DE LA VERDAD DE PEIRCE?

En su etapa de mayor sintonía con el pragmatismo, en efecto, Putnam confiaba en que la noción de Dewey de «asertabilidad garantizada» podía esclarecer en qué consiste nuestro comercio con la verdad sin que por ello esta quedara reducida a un simple acuerdo entre los investigadores racionales sobre qué es aceptable afirmar. Tal como él lo veía, una desconexión completa entre la verdad de una afirmación y las condiciones que nos llevan a afirmarla legítimamente haría de la verdad una misteriosa correspondencia oculta (es decir, no constatable en ningún caso por nosotros) entre el conocimiento y la realidad misma, pero una identificación completa entre ambas reduciría la verdad a una mera opinión compartida. Así pues, se trataría de mantener el vínculo interno entre el conocimiento y las prácticas de justificación, como el pragmatismo enseñaba a hacer, pero sin caer en el error de concebir la verdad «pragmáticamente»:

He escrito mucho sobre el Pragmatismo, y en cada trabajo digo que no creo que las teorías pragmatistas de la verdad —*ninguna* de esas teorías, ni la de Peirce, ni la de James ni la de Dewey— fueran correctas. (Afortunadamente, Dewey jamás *dependió* realmente de la teoría pragmatista de la verdad. La menciona en *una* nota a pie de página en la *Lógica*, pero de lo que se ocupa por lo demás es de la *asertabilidad garantizada*, y eso significa que, por suerte, su creencia de que Peirce dio una buena definición de la verdad no desempeña de hecho ningún papel real en nada de lo que Dewey hace. Pero, en cualquier caso, uno puede aprender de un filósofo sin creer todo lo que dice, o incluso sin creer todo lo que él considera enormemente importante [...]). (Putnam 2016, pp. 91-92)

¹⁵ En su réplica al Putnam de *Realism with a Human Face*, Rorty ofrece una buena síntesis de sus acuerdos y desacuerdos con él, que, al mismo tiempo, sirve de resumen a su larga polémica; véase Rorty 2000.

La nota de la *Lógica* de Dewey a la que alude Putnam dice lo siguiente:

La mejor definición que conozco de la *verdad* desde el punto de vista lógico es aquella de Peirce: «la opinión destinada a que todos los que investigan estén finalmente de acuerdo en ella es lo que entendemos por la verdad, y el objeto representado en esa opinión es lo real». Una declaración más completa (y más sugerente) es la siguiente: «la verdad es aquella concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal al que tendería la investigación inacabable para obtener la creencia científica, concordancia que el enunciado abstracto puede poseer debido a la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión es un ingrediente esencial de la verdad». (Dewey 1991, p. 343, n. 6)¹⁶

De manera significativa, al reproducir esta nota de Dewey en su propia nota a pie de página (Putnam 2016, p. 91, n. 9), Putnam recoge la primera cita de Peirce pero omite la segunda. El detalle invita a pensar que nunca captó claramente que la idea de Peirce de la «convergencia en la opinión final», que él rechazó casi desde el primer momento¹⁷, y la del falibilismo antiescéptico, que siempre tuvo por el hallazgo epistemológico más importante del pragmatismo clásico, en realidad se exigían mutuamente, en el siguiente sentido¹⁸.

En su discusión con Rorty, la cuestión verdaderamente central era si la noción de asertabilidad garantizada remitía inevitablemente a los estándares de justificación de una comunidad determinada, como sostenía Rorty, o bien el hecho de que un enunciado esté garantizado es independiente de ese dato puramente sociológico y se determina por referencia a unas condiciones epistémicas ideales hacia las cuales nos movemos en la medida en que mejoramos nuestras prácticas racionales de investigación. Ahora bien, dado que ambos estaban de acuerdo en que no hay verdadera separación entre hechos y valores, y por tanto en que los estándares de justificación expresan y expresarán siempre los intereses inscritos en nuestro conocimiento, el argumento de Rorty de que esa «mejora» de las prácticas lo seguirá siendo desde el punto de vista de nuestra propia comunidad, proyectada

¹⁶ La primera cita de Peirce es un célebre pasaje de «Cómo hacer claras nuestras ideas», la segunda procede de uno de sus artículos para el *Dictionary of Philosophy and Psychology* de J. M. Baldwin.

¹⁷ Rorty comenta que tanto él como Putnam llegaron a suscribir esta idea «en nuestra atolondrada juventud» (Rorty 2000, p. 75, n. 32).

¹⁸ La posición de Putnam en relación con estas tres ideas (convergencia, falibilismo y asertabilidad garantizada) en el momento de su mayor aproximación al pragmatismo está nítidamente fijada en Putnam 1999, pp. 24 y ss. y nn. 24-26.

hacia el futuro como «la mejor versión de nosotros mismos» (Rorty 2000, p. 74), parece incontestable¹⁹. Seguramente por eso Putnam terminó por abandonar la idea de que la verdad es una idealización de la asertabilidad garantizada, pero entonces quizá debería haber renunciado también a la de que hechos y valores son indisolubles, al «punto de vista del agente», a que la normatividad es consustancial a todas nuestras prácticas racionales, y eso no llegó a hacerlo nunca, así que hay que reconocer que en esto Rorty se estaba ateniendo a un pragmatismo mejor entendido que el de Putnam. Lo que sí entendió bien Putnam era que *el modo* en que Rorty traducía esa referencia de la justificación a los estándares de una comunidad determinada abocaba a un relativismo cultural —o, para el caso, a un «etnocentrismo»— que, en su traducción epistemológica, distaba poco del escepticismo en términos (precisamente) prácticos; y aunque Rorty mismo considerara que la problemática epistemológica había dejado de ser algo de lo que la filosofía debiera seguir preocupándose, otros, como el propio Putnam, tenían todo el derecho a pensar que el pragmatismo podía ser más bien una inestimable contribución a ella. Pero cómo esquivar el escepticismo —el pensamiento de que la verdad trasciende por sistema cualquier determinación particular suya en un aquí y ahora— una vez que se ha concedido que solo podemos alcanzar a justificar nuestras creencias desde marcos normativos históricamente creados y modificados es algo que únicamente puede lograrse si, como Peirce en el pasaje anteriormente citado, hacemos de la confesión de la inexactitud y unilateralidad de cualquier creencia *un ingrediente esencial de la verdad*²⁰, la cual solo se distingue del error por su capacidad para concitar el acuerdo de todos los que investigan si la investigación alcanzara su término. Se diría que, sin esta concepción «pragmática» (igualmente podríamos llamarla «internalista») de la verdad, o bien el falibilismo no pasa de ser una especie de «escepticismo con rostro humano», o bien no hay más alternativa que el etnocentrismo rortiano para esa misteriosa correspondencia oculta entre nuestro conocimiento y la realidad misma.

¹⁹ Lo cual no quiere decir que lo sea en términos absolutos, sino solo en los términos internos a la discusión tal como ellos la estaban planteando. Un tercer cuerno que puede mediar en el dilema más bien forzado entre relativismo y universalismo de la justificación, y que no resulta además extraño al repertorio del pragmatismo, sería la introducción de la perspectiva naturalista en el debate. Para una propuesta en este sentido, véase Perona 2017.

²⁰ Algo que, por cierto, se parece poco al falibilismo entendido a la manera de Popper; para una comparación entre ambas formas de falibilismo, véase Haack 2001 y Faerna 2008a.

Hay un punto en el que Putnam y Rorty coinciden dentro de esta discusión y que podría ser justo aquel en el que tanto uno como otro entendieron mal el pragmatismo clásico, o al menos en el que entendieron mal a Dewey. El punto se refiere a lo que debe entenderse por «comunidad» cuando hablamos de la convergencia hacia una opinión final²¹. Como hemos visto, para Putnam se trataba de una categoría descriptiva y meramente sociológica, razón por la cual consideraba que la posición de Rorty era puro relativismo cultural. En cuanto a Rorty, aunque insistiera —no sin algo de razón— en que relativismo y etnocentrismo eran dos cosas diferentes²², lo cierto es que también identificaba las comunidades o, como él prefería decir, los «auditorios», con cualesquiera grupos de individuos que se reconocen en un «nosotros» por el hecho de compartir sus estándares de justificación, lo cual vuelve a ser un concepto solo descriptivo. Ahora bien, cuando Peirce hablaba de la comunidad de «todos los que investigan» estaba muy lejos de referirse a eso. «Investigación» era para Peirce el nombre genérico de cualquier proceso por el cual aplacamos nuestras dudas sustituyéndolas por creencias, cosa que no garantiza en absoluto que la creencia resultante tenga que ser verdadera por grande que sea el consenso que se genere en torno a ella. Es más, el método de investigación que históricamente habría demostrado mayor eficacia a la hora de generar acuerdos de opinión sería, según Peirce, el método de autoridad, y no tenía la impresión de que, sociológicamente hablando, la situación hubiera cambiado mucho «desde los tiempos de Numa Pompilio a los de Pío Nonno», o de que fuera a hacerlo significativamente en el futuro: «para la mayoría de la humanidad, quizá no haya método mejor que este. Si ser esclavos intelectuales es su mayor impulso, entonces esclavos deben permanecer» (Peirce 2007, pp. 49 y 50)²³. Pero nótese que, en la segunda de las citas que Dewey tomaba de Peirce más arriba y que Putnam omitía, la referencia era más bien a la investigación «para obtener la creencia científica», es decir, una investigación que procede con el único auxilio de la observación y el razonamiento o, como lo describían también a menudo ambos, por el método de «aprender de la experiencia». Solo ese método «científico» o «de

²¹ Para una exposición más completa del argumento que se resume a continuación, tanto por referencia a Putnam como a Rorty, véase Faerna 2014a.

²² Véase, por ejemplo, Rorty 1996 y Rorty 2000.

²³ El método de autoridad es justamente el modelo de cómo se puede obtener acuerdo en la creencia, que es una condición impuesta a la investigación por nuestro «impulso social», sin que por ello se obtengan creencias verdaderas. Peirce propuso el «falibilismo» como rasgo distintivo del método de la ciencia en respuesta al dogma de la infalibilidad papal, que acababa de ser promulgado por Pío IX en el Concilio del Vaticano I (1854).

la inteligencia» pone en marcha un proceso de investigación que, según Peirce, tendría como término, y por definición, la creencia verdadera, al ser el único método en el que los estándares de justificación pueden ser *corregidos* en el curso de su propia aplicación:

Puedo comenzar con hechos conocidos y observados para avanzar a lo desconocido; y, sin embargo, las reglas que sigo al hacerlo [es decir, mis estándares de justificación, AMF] pueden no ser tales que la investigación las aprobaría. La prueba de si estoy verdaderamente siguiendo el método no es una apelación inmediata a mis sentimientos y propósitos, sino que, al contrario, implica ella misma la aplicación del método. De ahí que sea posible tanto el mal como el buen razonamiento; y este hecho es el fundamento del lado práctico de la lógica. (Peirce 2007, p. 59)²⁴

Putnam no podía estar más equivocado al pensar que la concepción de la verdad de Peirce no desempeñaba papel alguno en el desarrollo de la idea de Dewey de «asertabilidad garantizada». Precisamente era esa concepción la que le permitía a Dewey escapar de la clase de relativismo pernicioso en que parecía incurrir Rorty, y que el propio Rorty veía aprobatoriamente en Dewey —aunque no quisiera llamarlo así— cuando lo despojaba interesadamente de su «empirismo»²⁵. Dewey simplemente se apoyó en la concepción peirceana para desarrollar en su *Lógica* un estudio pormenorizado de los rasgos inmanentes de la investigación, esto es, de sus determinantes naturales, antropológicos y sociales, que permitiera verla como un despliegue evolutivo de prácticas humanas ajustadas a situaciones y contextos de experiencia reales, no idealizados²⁶. Sin duda, la suya era una lectura de Peirce mediada más por Hegel que por Kant, como le gustaba señalar a Rorty, pero no por ello menos fiel a su espíritu. Y, sobre todo, no por ello menos «pragmatista», ya que conservaba y reforzaba la visión de la «comunidad de investigadores» como una noción en sí misma *normativa*, no descriptiva: los investigadores cuya cooperación en un proceso potencialmente inagotable de observación y razonamiento tendría por resultado la verdad constituían para Peirce una comunidad *moral* en la medida en que sus miembros se adscriben a un método de fijación de creencias

²⁴ He modificado ligeramente la traducción.

²⁵ Rorty, todo hay que decirlo, era muy consciente de que el suyo era un uso interesado de Dewey y nunca pretendió ocultarlo. Para una discusión en torno a Putnam y Rorty y las modalidades de relativismo que están en juego aquí, no todas las cuales implican un abandono de la idea de objetividad del conocimiento, véase Faerna 2015, especialmente pp. 93 y 103-104.

²⁶ Es decir, que la presentara en términos estrictamente naturalizados; véase de nuevo el comentario de la nota 18.

que contraviene buena parte de sus hábitos e inclinaciones naturales: «una elección que es mucho más que la adopción de cualquier opinión intelectual, que es una de las decisiones rectoras de su vida, a la cual, una vez hecha, no tiene[n] más remedio que adherirse» (Peirce 2007, p. 62). Así pues, el acuerdo relevante no es el que pudiera alcanzar cualquier comunidad de facto, no es la aquiescencia de un auditorio cualquiera, sean cuales fueren sus intereses en lograrlo, sino el acuerdo de una comunidad que se mueve precisamente en interés de la verdad (el cual se caracteriza, entre otras cosas, por no ser sectario ni egoísta). En efecto, en la base del pragmatismo clásico, en un estrato aún más básico que la propia «máxima pragmática» de Peirce para el análisis del significado de los conceptos, está el solapamiento de la ciencia con la ética (que, como Putnam sabía, era un corolario inevitable de la renuncia al dualismo de hechos y valores)²⁷. Siendo el conocimiento una modalidad de la acción, de acuerdo con el primado que el pragmatismo le otorga a la práctica, el mismo impulso normativo por el que deberíamos vernos llevados a orientar nuestras acciones en la dirección de lo que nos representamos como *el bien* debería llevarnos a orientar nuestras creencias en la dirección de lo que nos representamos como *la verdad*. Como le escribe Peirce a Lady Welby en una de sus cartas, la lógica no es sino «la ética del intelecto». El único sentido en el que la definición de la verdad de Peirce apelaba a un «ideal epistémico» era, pues, que exige de todos los que investigan una observancia constante y escrupulosa de esa ética, lo que en la práctica resulta seguramente imposible, pero, por lo que se refiere a la aceptabilidad racional y los estándares de justificación, Dewey mostraba que debían entenderse como inmanentes a las situaciones de investigación y a las comunidades efectivas que la desarrollan, es decir, como contextuales siempre y en último término.

4. EL PRAGMATISMO Y EL CAMBIO CLIMÁTICO EN FILOSOFÍA

Fue Rorty quien acuñó el tópico malévolo de que toda la contribución de Peirce al pragmatismo se resumía en haberle puesto nombre, pero no se daba cuenta de lo cerca que estaba de Peirce cuando escribía cosas como la siguiente:

²⁷ Si bien, en su propia versión de ese corolario, Putnam tendiera a enfatizar algo más los componentes valorativos presentes en la ciencia que los componentes cognitivos presentes en la ética, que fue más bien la opción de Dewey. Para las diferencias entre la crítica de Putnam y la de Dewey a la dicotomía hecho/valor, véase Faerna 2008b.

El pragmatista no tiene una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista. Como partidario de la solidaridad, su explicación del valor de la investigación humana en cooperación solo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. (Rorty 1996, p. 43)

Pero tampoco Putnam, cuando criticaba a Rorty por hablar de solidaridad y no de objetividad, se hacía verdaderamente cargo de que su propio rechazo de la dicotomía de hechos y valores, su convicción de que el componente normativo de la racionalidad es irreductible y tampoco puede asignarse a un reino ultramundano del valor, teórico o práctico, le comprometía con algo muy parecido. Ambos se propusieron aprender de Dewey sin por ello creer todo lo que este decía, aunque cada uno de ellos descartara cosas distintas: uno, que «experiencia» fuera un término del que aún pudiéramos extraer algún rendimiento para evaluar la mayor o menor adecuación de nuestros vocabularios; el otro, que la forja de un acuerdo final en la creencia entre los miembros de una comunidad racional de investigadores fuera el único equivalente pragmático posible de lo que entendemos por «verdad». Desde luego, tanto lo que descartaba el uno como lo que descartaba el otro resultaba enormemente importante para Dewey.

Que, pese a todas sus desavenencias sobre la manera correcta de explicar el pragmatismo, Putnam y Rorty coincidieran en obviar esa carga normativa del concepto de «comunidad» revela la discontinuidad de fondo, o la diferencia de trasfondos, entre la filosofía de los pragmatistas clásicos y el «neopragmatismo», pues las comunidades que ellos tenían en mente se definían por su sustrato semántico, como grupos de individuos que comparten significados o participan de los mismos «juegos de lenguaje», y resulta difícil pensar que los juegos de lenguaje puedan ser jerarquizados normativamente²⁸. En realidad, nunca los «neos» fueron una simple prolongación o reedición de los movimientos originales —piénsese en el neoplatonismo, el neoaristotelismo, el neotomismo, el neokantismo, el neohegelianismo...—, sino un trasplante de ideas que han brotado de contextos de discusión específicos a nuevos ecosistemas o regímenes histórico-intelectuales (un modo muy deweyano de ver la historia de las ideas, por cierto). En este caso, es obvio que el nuevo ecosistema nacía sobre todo del giro lingüístico y de la evolución relativamente autónoma del paradigma analítico, con sus propias discusiones y métodos, donde la incorporación de elementos tomados del pragmatismo venía

²⁸ Al menos, no parece que Wittgenstein pensara que algo así tuviera sentido, y tanto Rorty como, sobre todo, Putnam reconocían su deuda para con Wittgenstein.

produciéndose desde una fase muy anterior a la acuñación de la etiqueta «neopragmatismo». De ahí que la visión de un Putnam abducido por el pragmatismo para romper con la ortodoxia analítica resulte tan inadecuada. Por un lado, lo que Robert Talisse ha bautizado como el «relato del eclipse» —es decir, la historia según la cual el pragmatismo fue desbancado por el análisis lógico en los departamentos de filosofía norteamericanos con la llegada de los expatriados centroeuropeos, quedó soterrado sin más durante cuatro décadas, y resurgió súbitamente a partir de 1980 con Rorty, Putnam y otras influyentes figuras— aparece hoy muy cuestionado²⁹. Por otro, la historia de la propia filosofía analítica en suelo norteamericano tampoco se entiende demasiado bien sin el contagio sutil pero permanente del pragmatismo, si se repara en el perfil fronterizo de filósofos tan determinantes en esa historia como C. I. Lewis, Charles Morris o Morton White, o si se piensa que, a ojos de un pragmatista norteamericano ajeno a la observancia analítica como Richard Bernstein, no había dudas de que, leyendo a Quine o Sellars, uno podía detectar los «temas pragmáticos que impregnan la filosofía anglosajona contemporánea» (Bernstein 1979, pp. 181-182)³⁰. Se comprende, entonces, que Putnam arguyera en defensa de James que algunos de sus temas continuaban «siendo redescubiertos y discutidos apasionadamente, aún hoy, por muchos filósofos, algunos de los cuales no mencionan jamás a James», y que podían «encontrarse hoy en libros y ensayos de los dos Putnam, Michael Dummett, Nelson Goodman, Richard Rorty y Bernard Williams» (Putnam 1999, p. 26).

Claro está, todo esto no hace sino poner en cuestión la utilidad misma de seguir hablando de «ortodoxia analítica», de filosofía «post-analítica» y de «neopragmatismo», no tanto porque no describan adecuadamente, al menos en parte, la conciencia que de sí mismos tenían quienes participaban de esos giros (al fin

²⁹ Véase Talisse 2008 y la introducción a Talisse y Aiken 2011. No obstante, Silk (2018) ha señalado muy recientemente que ese cuestionamiento podría estar difuminando más de lo debido las diferencias reales entre pragmatismo y filosofía analítica; el trabajo de Silk ya no ha podido ser tenido en cuenta al redactar estas líneas, que de todos modos tampoco pretenden ser una discusión completa del «relato del eclipse», aunque intenten aportar algún elemento a ella.

³⁰ La idea de que pragmatismo y análisis lógico se estaban acercando y podían llegar a fundirse de alguna manera circulaba ya antes de 1960; sobre esto, véase Gross 2010, pp. 185-189. Un intento reciente de romper tanto con el «relato del eclipse» como con el de los «dos pragmatismos» (bien y mal entendido) y sustituirlos por otro más integrador en el que las diferencias de estilo entre pragmatistas y analíticos norteamericanos no eliminan importantes preocupaciones comunes, es Misak 2013; para una evaluación de este relato de Misak, véase Ramberg 2013, y también Silk 2018.

y al cabo, Putnam pensaba que la filosofía analítica le había «estrechado» hasta que se «rebeló» contra ella, del mismo modo que Rorty pensaba que esa filosofía había muerto aunque sus practicantes aún no lo supieran), sino porque visto con la suficiente perspectiva el desarrollo fue más fluido, o más trabado. Y si hoy ya resulta difícil deslindar a veces lo que es filosofía analítica de lo que no lo es salvo por lo que podríamos considerar meros hábitos o tics discursivos (pensemos en filósofos como Davidson, McDowell, Brandom, Price..., con los que tanto Putnam como Rorty siguieron dialogando), lo mismo cabría decir del pragmatismo, y desde mucho antes. Si los colegas de Putnam, todavía centrados en «refutar autores y textos», solían quejarse de él acusándole de ser un «blanco móvil» debido a sus frecuentes cambios de posición, ¿cómo fijar sus coordenadas respecto de algo aún más proteico como siempre fue el pragmatismo? Lo único cierto, y esto no es decir poco, es que Putnam se tomó el pragmatismo en serio, por lo menos tanto como quienes le reprochaban el utilizarlo para los fines de su propia agenda filosófica, y mucho más, desde luego, que quienes le reprochaban el haberse desviado de la filosofía seria. En su breve contribución a uno de los últimos volúmenes de homenaje que Putnam recibiría en vida, Ruth Anna Putnam³¹ desiste no sin humor de responder a la pregunta «¿qué significa hoy ser pragmatista?» visto que Hilary Putnam afirma no serlo mientras que Richard Rorty se declara como tal, pues a ella las similitudes del primero con Peirce, James y Dewey le parecen bastante más evidentes que las del segundo. Decide entonces cambiar la pregunta por la de «¿qué significa tomarse en serio el pragmatismo?» y resume la respuesta en varias ideas: hacer una filosofía que se olvide de los problemas de la filosofía y se dirija a los problemas reales de las personas; verse a uno mismo, no como un espectador, sino como un actor dentro de un mundo que comparte con otros y que conoce junto con otros; pensar que los problemas reales de las personas se relacionan sobre todo con lo que podemos y debemos hacer o lo que podemos y debemos perseguir, y que esta es una cuestión indistintamente ética, política y científica; sostener que no hay separación posible entre los hechos y el modo en que nos afectan, de forma que su conocimiento y su valoración forman parte de una única respuesta a las oportunidades y peligros que nos salen al paso como agentes, y que por tanto esos mismos conocimientos y valores son productos del ingenio humano, tan artificiales y a la vez tan objetivos como todas nuestras demás herramientas... A la vista de la obra de Putnam, que ahora por desgracia ya podemos estudiar completa, uno diría que una filosofía así fue la que deseó en su fuero

³¹ Putnam R. A. (2002).

interno, y que en los problemas de los que se ocupó trató de allanarle el camino; pero también que esos mismos problemas eran en parte el obstáculo, seguramente porque le vinieron confeccionados desde un clima intelectual muy distinto del que da sentido a las palabras de su mujer. En su réplica, Putnam afirma que esas palabras podrían «servir como un manifiesto en favor de lo que a los dos nos gustaría que fuera el aspecto de la filosofía en el siglo veintiuno y más allá» (Putnam 2002a, p. 12). Eso no es incompatible con que su mirada hacia los pragmatistas clásicos pareciera por momentos envuelta en un halo de justificada nostalgia.

Ángel Manuel Faerna
Universidad de Castilla-La Mancha
Angel.Faerna@uclm.es

BIBLIOGRAFÍA

- BERNSTEIN, R. J. (1979), *Praxis y acción*, Madrid, Alianza.
- BORRADORI, G. y PUTNAM, H. (1994), «Between the New Left and Judaism: Hilary Putnam», en G. Borradori, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, pp. 55-69.
- DEWEY, J. (1991), *Logic: The Theory of Inquiry*, The Later Works, 1925-1953, vol. 12: 1938, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale (Ill.), Southern Illinois University Press.
- DI BERARDINO, M^a A. y FAERNA, Á. M. (2008), «Introducción» a J. Dewey, *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 9-52.
- FAERNA, A. M. (2008a), «Ética de la creencia o política del método: Popper, Peirce y el compromiso con la razón», en J. M. Esteban y S. F. Martínez (eds.), *Normas y prácticas en la ciencia*, México, UNAM, pp. 222-258 [reimpreso en Á. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 227-264].
- FAERNA, A. M. (2008b), «Moral Disagreement and the “Fact/Value Entanglement”», en M. U. Rivas, C. Cancela y C. Martínez (eds.), *Following Putnam’s Trail: On Realism and Other Issues*, Amsterdam y Nueva York, Rodopi, pp. 245-264.
- FAERNA, A. M. (2014a), «Rorty and Dewey on Warrant», *Contemporary Pragmatism*, vol XI, No. 1, pp. 15-26.
- FAERNA, A. M. (2014b), «On Norms and Social Practices: Brandom, Dewey, and the Demarcation Question», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 50, No. 3, pp. 360-372.
- FAERNA, A. M. (2015), «Relativism, Good and Bad. Bernstein on the Pragmatic Conception of Objectivity», en R. del Castillo, Á. M. Faerna y L. A. Hickman (eds.), *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*, Leiden y Boston, Brill/Rodopi, pp. 95-107.

- GROSS, N. (2010), *Richard Rorty. La forja de un filósofo americano*, Valencia, PUV.
- HAACK, S. (1998), *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, Chicago, University of Chicago Press.
- HAACK, S. (2001), «Dos falibilistas en busca de la verdad», *Anuario Filosófico*, vol. XXXIV/1, pp. 13-38.
- LIZ, M. (1997), «Introducción» a H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, pp. 9-15.
- MISAK, C. (2013), *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.
- PEIRCE, C. S. (2007), *La fijación de la creencia*, Oviedo, KrK Ediciones.
- PERONA, Á. J. (2017), «Soft Rationality and Reticulated Universality. Reflecting on the Debate between R. Rorty and H. Putnam», *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, ed. by Marek Hetmanski, Leiden y Boston, Brill/Rodopi, en prensa.
- PUTNAM, H. (1994), *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.
- PUTNAM, H. (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa.
- PUTNAM, H. (2002a), «Comment on Ruth Anna Putnam's paper», en J. Conant y U. M. Žegleń (eds.), *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, Londres, Routledge, pp. 12-13.
- PUTNAM, H. (2002b), «Comment on Robert Brandom's paper», en J. Conant y U. M. Žegleń (eds.), *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, Londres, Routledge, pp. 59-65.
- PUTNAM, H. (2002c), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge Ma.), Harvard University Press.
- PUTNAM, H. (2016), *Naturalism, Realism, and Normativity*, ed. by Mario de Caro, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- PUTNAM, R. A. (2002), «Taking Pragmatism Seriously», en J. Conant y U. M. Žegleń (eds.), *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, Londres, Routledge, pp. 7-11.
- RAMBERG, B. T. (2013), «Being Constructive: On Mysak's Creation of Pragmatism», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 49, No. 3, pp. 396-404.
- REISCH, G. A. (2005), *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Nueva York, Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1996), «¿Solidaridad u objetividad?», en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, pp. 39-56.
- RORTY, R. (2000), «Hilary Putnam y la amenaza del relativismo», en R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, pp. 63-87.
- SILK, M. (2018), «Facts and Values in Pragmatism and Logical Empiricism: Addressing the Eclipse Narrative», *Journal for General Philosophy of Science*, 49, pp. 89-119.
- TALISSE, R. (2008), «Pragmatism and the Cold War», en C. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 254-268.
- TALISSE, R. y AIKEN, S. F. (eds.) (2011), *The Pragmatism Reader: From Peirce through the Present*, Princeton (NJ), Princeton University Press.