

## EL IRREALISMO ES UN HUMANISMO: DE NELSON GOODMAN A WILLIAM JAMES\*

SAMUEL MANUEL CABANCHIK

*Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires  
Puán 480 (1406) Ciudad de BUENOS AIRES  
ARGENTINA*

*dedalitosame@gmail.com*

**Resumen:** Mis principales objetivos en este artículo consisten en exponer el pluralismo irrealista de Goodman (parte I) y argumentar en favor del origen jamesiano de algunos de sus principales contenidos (Parte II). El hilo conductor será la concepción del conocimiento en Goodman y James. Finalmente, concluiré que es posible integrar el irrealismo y el pragmatismo humanista en un punto de vista filosófico global.

**Palabras-clave:** N. Goodman. W. James. Humanismo. Irrealismo. Pragmatismo.

**Abstract:** My main goals in this paper are, first, to explain Goodman's irrealist pluralism and, second, to show the jamesian sources of some of its most important theses. I shall focus on the conception of knowledge developed by Goodman and James. I shall argue that it is possible to combine irrealism and humanist pragmatism in one single broader philosophical perspective.

---

\*Agradezco al árbitro anónimo por sus valiosas observaciones sobre una versión anterior de este trabajo, las que permitieron mejorar el mismo. Expreso también mi reconocimiento a mi colega Paula Rossi, quien en su investigación doctoral bajo mi dirección, me hizo reparar en la riqueza del humanismo como clave de lectura de la obra de W. James.

1. Puede sorprender que se asocie una obra “formalista” como la de Nelson Goodman, parcialmente heredera del positivismo lógico carnepiano, con la etiqueta de “humanismo”, término por demás equívoco, al punto que abarca, para limitarnos al siglo XX, tanto a cierto pragmatismo clásico como al existencialismo – e incluso al marxismo bajo ciertas interpretaciones –. Conviene advertir desde un comienzo que en el contexto de este trabajo me limitaré al sentido que “humanismo” tiene en la obra de W. James.

Pero la sorpresa cede su lugar a la comprensión cuando se tiene en cuenta el modo en que el propio Goodman vinculara su “irrealismo” con una tradición que, remontándose a Kant, tiene en el pragmatismo norteamericano una destacada fuente de inspiración. En efecto, refiriéndose a su *Ways of Worldmaking* declara en el prefacio:

Pienso que este libro pertenece a esa fundamental corriente de la filosofía moderna que comenzó cuando Kant sustituyó la estructura del mundo por la estructura de la mente, continuó cuando C.I. Lewis reemplazó la estructura de la mente por la estructura de los conceptos y que ahora continúa con la sustitución de la estructura de los conceptos por la estructura de los varios sistemas simbólicos de las ciencias, filosofía, las artes, percepción y el discurso de todos los días. El movimiento es desde una única verdad y un mundo fijo y fundado, a una diversidad de correctas y aun conflictivas versiones de mundos en su hacerse. (Goodman 1978, p. x)

La inscripción del nombre de C.I. Lewis no es aquí sólo el testimonio de una deuda personal del discípulo con el viejo maestro, sino el reconocimiento de la pertenencia a una tradición, pues aunque a veces se lo haya omitido, corresponde incluir a C. I. Lewis en la tradición que iniciaran Peirce y James, como por otra parte hiciera el propio C.I. Lewis en su principal obra filosófica (1929). Podría señalarse que no es el representante más típico de la corriente y que ciertamente su pragmatismo difiere en importantes puntos del de James. Aun cuando este señalamiento es justo y apropiado no constituye una objeción, como espero podrá apreciarse luego del desarrollo que seguirá más adelante.

Mis principales objetivos en este artículo consisten en caracterizar el pluralismo irrealista de Goodman y argumentar en favor del origen jamesiano de algunos de sus principales contenidos<sup>1</sup>. Estimo que hacer explícita tal filiación permitirá un acercamiento más natural a las ideas de Goodman, cuya fertilidad aun no ha sido suficientemente valorada, a juzgar por el muy focalizado impacto de sus obras en la discusión filosófica contemporánea. El hilo conductor que seguiré en mi desarrollo es la concepción del conocimiento en Goodman y James, por motivos que indicaré oportunamente. En la primera parte expondré los principales rasgos del pluralismo irrealista de Goodman para luego en la segunda parte identificar aquellos elementos cuyo origen encuentro en el pensamiento de James. Finalmente concluiré destacando en qué sentido el irrealismo de Goodman y el pragmatismo humanista de James se dejan integrar en un punto de vista filosófico global que incluye importantes afinidades en la concepción de la filosofía misma.

## I

2. El pluralismo irrealista sostenido por Goodman en diversas obras<sup>2</sup> puede caracterizarse como la conjunción de las siguientes doctrinas:

- (I) las cosas, los estados de cosas, sus características y estructuras se constituyen en su realidad misma a través de la construcción y aplicación de diversos sistemas simbólicos, y las estofas de las que esas cosas están hechas, están hechas conjuntamente con esos sistemas simbólicos y a partir de otros sistemas ya dados (ver *WW*, cap. I sección 3, cap. VI y *MO*, II, especialmente secciones 1 y 2);

---

<sup>1</sup> No pretendo en este trabajo argumentar en favor de las ventajas del irrealismo sobre diversas variantes de realismo a las que éste se opone.

<sup>2</sup> Además de *WW*, consúltense Goodman (1984) y (1988).

- (II) dos versiones que respecto de un supuesto mundo común resultarían mutuamente incompatibles, pueden ser ambas correctas acerca de “los mismos hechos” si y solo si son referidas a mundos distintos<sup>3</sup>;
- (III) no hay un límite *a priori* para nuestras posibilidades de construcción de esos sistemas, pero hay criterios y procedimientos de corrección que regulan las construcciones de mundos (ver *WW* cap. VII y *RP*, cap. I);
- (IV) la experiencia nos propone de hecho numerosos sistemas simbólicos y versiones – mundos de un mismo tipo y también de diferente tipo (ver *WW* cap. I, sección 2);
- (V) la unificación de esa multiplicidad de sistemas simbólicos, si fuera posible, resultaría de complejas conexiones compuestas a partir de esos sistemas; en cualquier caso, tal sistema unitario no sería un dato de partida sino un logro más de nuestra invención, sujeto al mismo tipo de restricciones que cualquier otro sistema simbólico, como la consistencia, la riqueza, la eficacia, la utilidad, etc. (*idem*);
- (VI) el punto de partida o dato originario sobre el cual pueden surgir las preguntas de la filosofía en general, es una experiencia ya categorizada y ordenada en sistemas simbólicos, esto es, conjuntos o esquemas de signos organizados sintácticamente y que se aplican referencialmente a un dominio de objetos. El objetivo de la filosofía es alcanzar la claridad sobre todos los procesos que contribuyen a la

---

<sup>3</sup> La expresión “los mismos hechos” no debe inducir aquí a pensar, contradictoriamente con la tesis sostenida, que hay un mundo ya hecho e independiente de toda versión. En palabras de Goodman: “Si estamos tentados de decir que ‘ambas son versiones de los mismos hechos’, esto no debe ser tomado como implicando que hay hechos independientes de los cuales ambas son versiones, como las semejanzas de significado entre dos términos no implica que haya entidades llamadas significados. ‘Hecho’ como ‘significado’ es un término sincategoremático: los hechos, después de todo, son obviamente facticios” (Goodman 1978, p. 93). Para el tratamiento goodmaniano de los mundos en conflicto, véase la homónima sección 1 del cap. 7 de la misma obra.

creación de mundos, lo que constituye el núcleo del conocimiento, pues para el irrealismo una misma cosa es hacer correctamente mundos y conocerlos (ver *RP* cap. X).

La primera proposición afirma, en primer lugar, un principio relativista según el cual, por ejemplo, nuestras atribuciones de existencia y de verdad no vienen determinadas por “la naturaleza de las cosas tal como en sí mismas son” o algo por el estilo, sino que se fundamentan en los marcos conceptuales con los que operamos y dentro de los cuales esas atribuciones son efectuadas. En segundo lugar, no deja espacio alguno para nuestra intuición de sentido común en favor de que el mundo o la realidad existe antes que y con independencia de nosotros. En resumen, se afirma allí un pluralismo relativista contra el absolutismo, que sostiene la validez de un solo punto de vista, esto es, el punto de vista de la realidad absoluta, se interprete ésta en términos de un realismo metafísico o científicista, o bien en términos de alguna variante de idealismo. Para el realista científico, por ejemplo, hay una sola realidad y una sola versión correcta de la misma, la de la física en su estado actual o la de la ciencia unificada algún día; para un idealista también hay una sola versión correcta, solo que ésta se identifica con el pensamiento o con un absoluto que nuestras múltiples versiones o sistemas simbólicos no alcanzan a concebir o, peor aún, falsifican cada vez que intentan apresarla. Además, se rechaza la tesis de la independencia de lo real respecto de todo sistema simbólico, núcleo central del irrealismo sobre el que volveremos en seguida.

En cuanto a la proposición (II), propone el pluralismo de mundos como una solución para el pluralismo de versiones mutuamente incompatibles. Así, el par de enunciados “la tierra gira alrededor del sol” y “el sol gira alrededor de la tierra” no serían incompatibles entre sí si se los concibiera como referidos a mundos distintos por pertenecer a versiones distintas “del mundo”. Pero como ya se aclaró en la nota 3, expresiones

como “el mundo”, “los mismos hechos” o “las mismas cosas”, son ellas mismas relativas a versiones.

Para comprender cabalmente esta crucial idea del irrealismo, téngase presente la interpretación de Goodman de enunciados descriptivos aislados como elipsis de enunciados más complejos en los que se hace mención explícita de la versión, relato o marco de referencia a los que dichos enunciados pertenecen. Así, los enunciados mencionados en el párrafo anterior deberían entenderse como elípticos de otros que podrían tomar la siguiente forma: “en el sistema copernicano la tierra gira alrededor del sol”, “en el sistema ptolemaico el sol gira alrededor de la tierra”.

Sin embargo, el argumento no puede concluir allí, como el propio Goodman reconoce. En efecto, cuando lo que nos interesa es establecer la verdad o falsedad de nuestras descripciones, la relativización a nuestras versiones no nos puede ayudar. Lo que queremos es determinar si tal o cual enunciado de tal o cual versión es verdadero, entender cómo y por qué lo es, no meramente hacer un reporte neutral de ello. En consecuencia, para cada par de enunciados en conflicto habrá de encontrarse una redescipción adecuada que cambie el marco de referencia de tal modo que haga desaparecer el conflicto a través de la factura de marcos distintos, superando la contradicción en favor de un pluralismo de verdades o bien alcanzando una verdad superadora. Esta tarea no siempre será realizable para cualquier objetivo, pues pudiera ocurrir que, en el ejemplo considerado, la pacificación del conflicto cueste demasiado. Es lo que ocurriría, según observa Goodman, con un enunciado como este: “las relaciones espaciales entre la tierra y el sol van variando en el tiempo según la fórmula  $f$ ”, para una  $f$  adecuada. Este enunciado sirve para superar la incompatibilidad mutua de los enunciados originales, pero lo hace a costa de impedir que nos refiramos al *movimiento de la tierra* o al *movimiento del sol*, lo que tal vez le sirva de poco al astrónomo.

El tratamiento de este y otros ejemplos, lleva a concluir a Goodman que ...

... si hacemos abstracción de todos los aspectos responsables del desacuerdo entre verdades, no nos queda nada más que versiones sin cosas, hechos o mundos (*WW*, p. 119)

La idea de fondo es aquí que el conflicto de verdades no puede resolverse en favor de una de ellas y en detrimento de la otra por el expediente de distinguir entre hechos y convenciones, pues la divergencia, una vez que la elipsis es levantada haciendo explícito el marco de referencia dentro del cual los enunciados en conflicto funcionan, ya no es entre hechos o contenidos libres de toda convención, sino entre la composición de hechos – convenciones de distintos marcos. Adaptando a Quine podríamos decir que Goodman opera un “ascenso ontológico” que concluye en la disolución del supuesto mundo originario en versiones que, en la medida que satisfagan criterios de corrección, hacen los mundos que las verifican.

Por su parte, el contraste que establece la proposición (III) es tanto con un realismo metafísico de acuerdo al cual sí hay un límite para nuestras construcciones simbólicas, el que marca “el mundo tal cual es en sí”, como con las estrategias trascendentales de tipo kantiano, para las cuales hay una estructura *a priori* y trascendental que legisla de un modo único acerca de cuáles son las construcciones posibles. Por el contrario, este aspecto del pluralismo rechaza tanto los límites metafísicos trascendentes como los trascendentales. Si hay un amo en todo caso es la experiencia misma, pero se trata de un amo que no nos esclaviza ya que esta experiencia es la que nosotros mismos protagonizamos. Sin embargo, esta “liberalidad” se equilibra con la exigencia de fuertes restricciones para la construcción de las versiones que hacen mundos.

La tesis (IV) asume positivamente la pluralidad que de hecho nos entrega la experiencia, contra la valoración negativa que de este hecho hacen tanto el realismo metafísico como el idealismo.

Lo que señala la proposición (V) es que, aun cuando fuera concebible algo así como “el punto de vista de la totalidad”, éste consistiría en el resultado de un trabajo de conjunción articulada entre esa multipli-

cidad originaria de sistemas simbólicos. Si el monismo – en el sentido de absolutismo – tuviera un lugar, no sería el de la antítesis del pluralismo, sino el de su más lograda producción. Sin embargo, como puntualiza Goodman, es dudoso que tal unificación sea concebible, asequible e incluso deseable (ver *WW*, capítulo I).

Finalmente, la sexta proposición implica el rechazo de toda dicotomía absoluta entre contenido y concepto, sean cuales fueren las variantes en las que se deje presentar. Este rechazo es doble : por un lado, toma forma en la negativa a considerar significativa la idea de que pueda pensarse o concebirse algo *informe*, esto es, un dato puro, no determinado por conceptos o categorías. En segundo lugar, entraña la idea de que no hay nada que pueda concebirse bajo la figura de un pensamiento puro, que se capte a sí mismo en su dimensión de acto, sin que entrañe un movimiento de reacción ante el dato ya categorizado y conceptualizado. Por último, destaca que una teoría filosófica del conocimiento debe estudiar los métodos de construcción de mundos y sus modos de satisfacción de las constricciones a que están sometidos al hacer su trabajo. El conocimiento, como veremos, es en esta perspectiva el ajuste generalizado de todos los elementos intervinientes en la construcción de mundos, lo que realizamos al hacer versiones correctas de esos mundos.

El conjunto de las seis tesis se deriva de tres premisas básicas: (1) la idea misma de un contenido específico no categorizado se autorrefuta, pues implica ya una construcción conceptual; (2) es el absolutista realista quien debería mostrar un caso en el que pueda deslindarse qué en una “realidad” cualquiera es un elemento independiente de toda versión y qué dependiente de la versión del caso; (3) pueden construirse versiones diferentes de “los mismos hechos” sin suponer que la expresión “los mismos hechos” describa una realidad independiente de toda versión. Pero no se trata de premisas mutuamente independientes. En efecto, si pudiera argumentarse que sí hay categorías o predicados que capturan las articulaciones que lo real poseería por sí mismo, (1) sería falsa, el desafío que formula (2) recibiría una respuesta satisfactoria y (3) quedaría refu-



tada, pues se seguiría que hay una sola versión correcta o verdadera del mundo.

La cuestión crucial consiste entonces, en decidir si las articulaciones conceptuales pueden o no recibir un fundamento trascendente, anidado en “el mundo tal cual es”. El irrealismo de Goodman niega esto ya desde sus escritos concernientes a las paradojas de la confirmación. Pero no comparto la idea de que es su concepción de la inducción lo que fundamentalmente está detrás del irrealismo<sup>4</sup>. Mi hipótesis de lectura asume lo siguiente: a) que el irrealismo es un conjunto de tesis de diverso orden que mantienen relaciones complejas entre sí, b) que este conjunto pretende constituir una verdadera “reconcepción” de la filosofía en la que se integran problemas ontológicos, semánticos y cognoscitivos y c) que, aunque cada uno de estos aspectos puede ser igualmente una buena puerta de entrada al estudio del irrealismo, la obra de Goodman, tanto en su producción individual como en la obra producida en colaboración con su discípula C. Elgin, fue evolucionando hacia una presentación en la que se ha acentuado cada vez más el papel central de sus innovaciones en materia de filosofía del conocimiento. Lo que queda de esta primera parte del presente artículo estará dedicada a la concepción goodmaninana del conocimiento, o mejor dicho a su reconcepción en nuevos términos, no sólo por su importancia creciente dentro de la obra de Goodman sino por ser éste un aspecto de su filosofía en el que la cercanía con el pragmatismo de James se aprecia con nitidez.

3. En la última sección del capítulo inaugural de *Ways of worldmaking*, luego de presentar las tesis más conocidas del irrealismo, como la multiplicidad de versiones correctas que hacen mundos, el rechazo de la concepción correspondentista de la verdad y la relatividad de la realidad misma,

---

<sup>4</sup> Para las discusiones en torno de las relaciones entre el llamado “nuevo enigma de la inducción”, el realismo y el irrealismo, véanse, entre otras publicaciones de los últimos años, McGowan 2003; Cañamares 2002; Faría 2003.

Goodman afirma que en todo ello ha estado hablando de la naturaleza del conocimiento, pues

... conocer no puede ser ni exclusiva ni primariamente un asunto de determinación de lo que es verdadero (...) Gran parte del conocimiento apunta a otra cosa que a la verdad o a cualquier creencia. (*WW*, p. 21)

Desde su perspectiva, conocer es un concepto de grados más que de sí o no. Éste es un punto capital que diferencia su posición de la que masivamente ha dominado la discusión epistemológica contemporánea. La agudeza de la intuición, el refinamiento perceptual, la riqueza y ajustamiento categoriales son la medida de nuestro conocimiento. Cuando todo ello se enriquece conocemos más y mejor. Y como el irrealismo niega que el objeto de conocimiento sea una realidad o mundo ya hechos con absoluta independencia del proceso de conocimiento, termina sosteniendo que conocer el mundo es construir y reconstruir versiones – mundos ya hechos o por hacer.

La manera más directa y natural de comprender la concepción irrealista del conocimiento es evaluar el papel que le otorga a la experiencia. Al igual que el empirismo y pragmatismo de W. James, el irrealismo mantiene que el conocimiento depende de la experiencia, pero a condición de que se admita que la propia experiencia recibe constantemente el impacto de nuestras creencias y expectativas y, con ellas, el de las estructuras categoriales que organizan dicha experiencia. Podemos hablar de experiencia presistemática para describir lo que la tradición – incluso la pragmatista – ha referido en términos de la “sensación pura”, “lo dado” o similares. Para evitar una crítica como la de Davidson a lo que él mismo llamó “tercer dogma del empirismo”, el conocimiento no debe verse como el resultado de una composición entre dos elementos que existen separadamente y se integran luego en la mente del sujeto cognoscente. En cambio, dinámicamente descrito, el conocimiento es un proceso en cuyo comienzo se encuentra un dato ya categorizado, pero no por “el mundo” o “por sí mismo” sino por un esquema del que el

sujeto puede no tener aun clara conciencia. Ese esquema está dado con la experiencia de objeto que el cognoscente realiza, la que suele ser poco sistemática y dispersa. Se llamará conocimiento propiamente dicho a la creciente integración y sistematización de la experiencia.

En una palabra, *conocer es sistematizar la experiencia*. Un sistema es un esquema aplicado a un dominio de objetos. Cuanto más discernimiento logremos acerca de las distintas relaciones entre esquemas y objetos, más capaces seremos de comprender los distintos sistemas cuyo funcionamiento conforman de diversas maneras nuestras experiencias. Pero es fundamental tener siempre presente que para el irrealismo el dominio de objetos es inseparable de los esquemas que lo conforman.

Este enfoque tiene consecuencias importantes para todas las nociones claves del conocimiento, como las de creencia, certeza, justificación y verdad. Más aun, implica en materia de conocimiento un auténtico cambio de tema. El centro estratégico en torno del cual la problemática entera se organiza ya no es tanto el conocimiento, en el sentido de la clásica definición platónica o variantes diversas de la misma, sino el entendimiento y la comprensión. Este desplazamiento exige el ingreso de otras nociones que sustituyen a las que articulan el saber. No se trata de que saber no sea ya “creencia verdadera justificada según razones suficientes y objetivas”. Tal vez siga siendo eso pero entonces no deba seguir reclamando atención prioritaria en el debate filosófico, pues en esos términos, saber no será un asunto de inteligencia sino más bien de estupidez.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Para una crítica tanto al externismo como al internismo en materia de teoría del conocimiento, véase *RP*, capítulo IX. Allí Elgin opone su concepción del conocimiento, compartida con e inspirada en Goodman, al tratamiento tradicional del conocimiento en términos de un refinamiento de la clásica definición platónica. El uso aquí de “estupidez” para calificar al tipo de conocimiento que satisface los standard clásicos en cualquiera de sus principales variantes le pertenece.

Como sostiene Elgin, según el pluralismo irrealista nuestro conocimiento de aquello que pretendemos conocer crece en función de cómo llegamos a entender los modos en que el pretendido objeto de conocimiento es caracterizado por los varios sistemas a los cuales el dominio abarcado pertenece (ver *RP*, especialmente sección 3). Y como es poco factible que esos diversos modos puedan integrarse y unificarse bajo las disposiciones de una especie de “supersistema”, ha de concluirse que el pluralismo es un aspecto constitutivo de esta concepción del conocimiento.

Se podría argüir que estas ideas no introducen ninguna novedad filosófica sustantiva, pues las distintas aseveraciones pertenecientes a esa pluralidad de sistemas serán cognoscitivas en la medida en que sean verdaderas del común dominio de objetos. Pero esta objeción no puede plantearse, en primer lugar porque los “portadores de conocimiento” no se reducen a aseveraciones y en segundo lugar porque algunos sistemas pueden dar lugar a aseveraciones contradictorias entre sí, en cuyo caso serán verdaderas de dominios diferentes, si otras consideraciones aconsejan mantener vigentes a ambas. Esas consideraciones incluirán nuestros criterios de corrección como la consistencia y la adecuada categorización, y evaluaciones pragmáticas como la satisfacción de los objetivos perseguidos en cada caso.

Semejante concepción del conocimiento difiere masivamente de la habitual discusión filosófica del tópico en términos de “creencias verdaderas justificadas por razones objetivas suficientes”. La creencia verdadera deja de ser el logro exclusivo del conocimiento, aun cuando pudiera pertenecer a él para cierto fines y respecto de cierto tipo de versiones, las teorías científicas por caso. Pero más importante aun, si “conocimiento” es un concepto gradual y su gradación es una función de la riqueza categorial, las habituales elaboraciones del concepto, sea en términos externistas como internistas, implicarán un concepto de justificación del conocimiento opuesto al de esta “reconcepción”. En efecto, aunque rivales en sus respectivas teorías del conocimiento, internismo y exter-

nismo aceptan ambos la idea de que un sujeto conoce cuando posee creencia verdadera justificada y tal justificación debe garantizar la ausencia de toda posibilidad de error. Pero, como señala Elgin,

cuanto más distinciones un sistema de categorías admite, menos diferencia habrá entre categorías adyacentes. Cuando refinamos nuestros esquemas conceptuales, acrecentamos nuestras chances de error. (*RP*, p. 141)

El resultado es que para la concepción irrealista quien más conoce es quien más puede equivocarse, no quien está en una posición tal en la que el error no le es posible. Pero la “reconcepción” no descansa tanto en este hecho, pues el falsacionismo también sostiene que es la capacidad de falsación la que otorga valor cognoscitivo a nuestras hipótesis. La innovación radica más bien en vincular el conocimiento a la riqueza y variedad de nuestros sistemas o esquemas conceptuales y a admitir que pluralismo y corrección no son incompatibles sino que, por el contrario, ha de correrse el riesgo de la incompatibilidad – un criterio fuerte de incorrección – en beneficio de dicho pluralismo.

Estimo que la diferencia crucial entre ambas perspectivas arraiga en una distinta “política conceptual” sobre el conocimiento: las teorías standard responden a la necesidad de conjurar el fantasma escéptico, por lo que se esmeran en producir una concepción “minimalista” del conocimiento; por su lado, la propuesta irrealista convive perfectamente con el escepticismo cuando éste es entendido como una crítica de la certeza, pues librarse de la certeza es también su política.

Arrojada al museo de las causas de la filosofía felizmente perdidas, la búsqueda de la certeza deja su sitio a una tarea no menos exigente y valiosa pero más asequible y humana: la de alcanzar una experiencia del mundo cada vez más rica, variada y ajustada. Para terminar de apreciar este “cambio de tema” en toda su dimensión y significado, volvamos a destacar que los sistemas simbólicos a través de cuyo funcionamiento y aplicación adquirimos conocimiento, incluyen muchos elementos que no

pueden ser concebidos como portadores de verdad. Siendo “verdadero” un predicado de oraciones, enunciados o proposiciones expresadas verbalmente, es notable que no todas las versiones que hacen mundos son verbales, no todo en una versión predominantemente verbal es verbal y no a todo lo verbal le es aplicable la predicación de verdad. En otras palabras, *verdad* no es una categoría lo suficientemente amplia para ser nuestra *norma de validez cognoscitiva*. Goodman propone la categoría de *corrección* (*Rightness*) para cumplir ese papel.

Pero incluso limitándonos a versiones verbales, observamos que la corrección es a menudo materia de validez de diversos tipos y la verdad tiene con la validez relaciones complejas y distancias de diversos grados. Así, la validez deductiva está comprometida con la verdad pero no se limita a ella. La validez deductiva puede ser un caso de corrección que establece un primer grado de “distanciamiento” con la verdad, pues como es sabido una deducción es inválida solo cuando no es preservadora de verdad. Podríamos decir que en la deducción se nos permite ampliar incluso lúdicamente nuestra norma de corrección hasta el límite que nos marca la preservación de la verdad.

Diferente es el caso de la inferencia inductiva, que parece tener un grado mayor de lejanía con la verdad que la deducción, ya que puede haber validez inductiva sin preservación de la verdad. Pero más importante que esto es que la inducción será, no meramente válida sino correcta si parte, además de hipótesis y comprobaciones verdaderas, de predicados y categorías correctas que, como sabemos, en términos de Goodman significa bien arraigadas. Y aquí nos topamos con una de las tesis más importantes y extremas de Goodman:

el arraigo no deriva de la corrección ; al contrario, el arraigo es lo que, a través del progresivo ajuste y trabajo, contribuye (*makes for*) a la corrección. (*RP*, p. 160)

La categoría más amplia del conocimiento es la de corrección, pues se aplica a todos los símbolos y acciones involucrados en la construcción

de mundos, sean estos símbolos verbales o no. Pero, a su vez, no hay ningún principio o fórmula que pueda determinar la corrección de un modo *a priori* respecto del efectivo funcionamiento de los sistemas simbólicos que emplazamos para hacer referencia a las realidades organizadas por nuestras versiones de mundos. Y es entonces que aparece la fundamental noción de *ajuste* (*fitting*). Es una noción eminentemente pragmática que se aplica a todos los elementos del conocimiento y de la comprensión. Cada una de nuestras nuevas *adopciones* debe ajustarse a todas las anteriores que se encuentran ya trabajando en la versión del caso. (Para el concepto de adopción, véase *RP*, capítulo X, sección 3). Puede tratarse de un símbolo cualquiera, una clasificación, un predicado, una inferencia, una descripción, una acción, un propósito, etc. El ajuste es una tarea permanente cuya meta es más y mejor ajuste. Desde luego, la predicación de verdad cumple un papel importante en las versiones verbales cuya meta es el conocimiento, pero nunca trabaja aisladamente sino con otros requerimientos como la conveniencia, la oportunidad, la eficacia, la recta categorización, la simplicidad y cualquier otro elemento relevante precisamente para el ajuste. En palabras de Goodman:

Brevemente, pues, la verdad de los enunciados y la corrección de las descripciones, representaciones, ejemplificaciones, expresiones – de diseños, dibujos, dicciones y ritmos – es primariamente una materia de ajuste: ajuste a lo que se hace referencia de una u otra manera, o a otras formas de interpretación, o a modos y maneras de organización. Las diferencias entre ajustar una versión a un mundo, un mundo a una versión, y una versión con otras versiones se desvanece cuando se reconoce el papel de las versiones en hacer los mundos con los que se ajustan. Y saber (*Knowing*) o comprender (*understanding*) se concibe como extendiéndose más allá de la adquisición de creencias verdaderas hacia el descubrimiento y la invención de ajustes de toda clase. (*WW*, p. 138)

La reconcepción propuesta por Elgin – Goodman puede concebirse como una radicalización del giro lingüístico, en este sentido: así como en gran medida a partir de este último la metafísica fue absorbida por la semántica, a partir del irrealismo el conocimiento corre pareja

suerte pues, como se lee en la penúltima línea del texto que acabo de citar, la frontera entre *Knowing* y *understanding* tiende a esfumarse en dirección de un desplazamiento de las cuestiones cognoscitivas en sentido clásico a cuestiones relativas a la comprensión de los sistemas simbólicos aplicados a la realización de los mundos o realidades por ellos versionados. Es decir que metafísica, semántica y cognición aparecen más y más como aspectos continuos de una única estructura. Veamos este delicado asunto con más detalle.

La sustitución operada por el irrealismo implica un cambio radical en la concepción del saber, tanto respecto del sujeto como del objeto. En cuanto al primero, se destaca su papel constructivo y su libre disponibilidad para administrar sus compromisos doxásticos. Quien aspira a saber ya no es un creyente comprometido con datos básicos de una experiencia que se le impone, sino alguien que adopta provisoriamente diversos elementos que escoge para comenzar por algún lado, y que luego va ajustando y reajustando esos elementos en función de la meta que en cada caso lo guía. Cualquiera sea esta meta, alcanzarla siempre implicará la satisfacción de los criterios de corrección que mejor se apliquen al caso.

Esto nos lleva subsecuentemente a contrastar la concepción del objeto del saber del modelo clásico con la del modelo propuesto. En efecto, el logro del saber en la tradición inaugurada por Platón es la verdad, concebida como representación adecuada de la realidad y adoptada por el cognoscente a partir de las razones correctas. Pero al ser concebida la realidad como una pluralidad de versiones en las que no cabe separar lo que depende de esas versiones de algo independiente de todas ellas, el objeto del saber concierne a esas mismas versiones en su funcionamiento efectivo y no a *la* representación verdadera de *la* realidad supuestamente existente más allá de versiones, sistemas simbólicos y esquemas categoriales.

En resumen, en lugar de “creencia verdadera justificada por razones suficientes” tenemos “adopción provisoria de símbolos y versiones



ajustándose continuamente según diversos criterios de corrección”. Lo referido por la primera expresión es el saber y su objeto es la representación exacta de una *realidad – ya – hecha*, lo referido por la segunda expresión es el entendimiento y su objeto es la *fabricación de realidades* a través de versiones construidas con los sistemas simbólicos que aplicamos según diversos puntos de partida y diversos propósitos.

Sin embargo, no debe olvidarse que aun cuando se acepte la interpretación del conocimiento en términos de entendimiento y creación, no debe olvidarse que ninguna de las posiciones posibles en esta discusión admitirá la creación *ex nihilo*. Siempre partimos de una situación dada en la que el dato aparece al menos como *ya hecho*. Recordemos que la premisa principal del argumento de Goodman es que no hay modo de distinguir en dato alguno, aquello que depende de nuestras actividades, nuestros intereses y nuestras convenciones, de aquello que cuenta como un contenido o sustancia cuya realidad no sea relativa a nosotros en ningún sentido relevante. Pero si esta distinción es un sinsentido, también lo será su negación. Para plantear el problema de un modo significativo, conviene partir de circunstancias en la que tengamos descripciones alternativas que remitan por una parte a distintas convenciones y por otra, a “las mismas cosas” o “los mismos hechos”, en el sentido de esta expresión ya explicado más arriba. Recordemos una vez más que el irrealismo niega que haya un modo en que el mundo es en sí, de modo que categorías como individuo, objeto, identidad y realidad pueden adquirir múltiples significaciones según sean nuestros criterios y nuestras convenciones.

Para tomar un ejemplo que las discusiones de Goodman con Scheffler y Putnam hicieron célebre (ver McCormick (ed). 1996) – pero que, como veremos, fue presentado por James mucho antes que ellos – ¿qué responde el irrealismo a la cuestión de si también hemos hecho a las estrellas? No sólo dice que hemos hecho esa clase de cosas sino que debe afirmar que la existencia misma de cada estrella en su individualidad es conceptualmente dependiente de nuestras convenciones, en

este caso de nuestros criterios de identidad. Desde luego, reconoce Goodman, no hacemos estrellas como el obrero fábrica ladrillos, es decir, no las hemos hecho materialmente, pero sí las hemos hecho conceptualmente y en un sentido literal, no metafórico. En cuanto a la materia misma, es claro que su identificación en cada caso como una muestra de tal o cual tipo, vuelve a ser conceptualmente dependiente. Tampoco a la materia como tal la creamos materialmente pero sí conceptualmente.

En consecuencia, la distinción entre forma y contenido o cualquier otra similar, si bien necesaria, será relativa y variable. Si bien la distinción entre convención variable y contenido fijo es relativa o, si se prefiere, ella misma se traza convencionalmente, también es cierto que cualquier “versión de mundo” debe hacer factible la distinción entre ambos elementos. Respecto de muchas versiones será cierto que versan sobre los mismos hechos o las mismas cosas. Claro que el contenido común también es conceptualmente dependiente de esas mismas versiones y de otras. Lo que importa es reconocer que *para cada versión habrá siempre una “materia” que ella no hace y con la que hace el mundo del que es versión*. Esa materia a su vez habrá sido hecha por otras versiones y no es posible – ni tiene sentido pretenderlo – remontarse a una situación de origen.

En suma, podemos decir que el irrealismo implica una reconcepción tal de la filosofía, que las distinciones clásicas entre filosofía del lenguaje, metafísica y epistemología se transforman en diversas dimensiones de un continuo complejo. En el registro de la filosofía, este continuo toma la forma de un estudio de los sistemas simbólicos que construyen sentido, posibilitan la comprensión y contribuyen a la conformación de realidades diversas. Creo que el germen de esta renovación filosófica puede encontrarse muy directamente en muchos aspectos de la obra de James; en particular, en aquellos que integró bajo la denominación de humanismo, cuyo núcleo contiene sus concepción del conocimiento, la verdad y la realidad. Es el tema que ahora debemos desarrollar en la segunda parte de este ensayo.

## II

4. Aunque James pretendió cubrir bajo el término humanismo una perspectiva integradora de muchas cuestiones filosóficas, se aprecia fácilmente en sus escritos que el núcleo duro de tal perspectiva está conformado por su teoría del conocimiento y, dentro de ésta, por su concepción de la realidad y de la verdad. Los artículos de James (1885 y 1904) y algunos capítulos de James (1907) son en mi opinión los principales lugares de su obra en donde este núcleo recibe un tratamiento más sistemático y elaborado. A los fines de no dispersarme en la discusión e interpretación textual, voy a concentrarme ahora especialmente en estos textos. Esto permitirá apreciar cuán tempranas y persistentes son sus ideas centrales sobre el tópico que aquí nos ocupa, pues se extienden desde 1885 hasta 1907. A continuación presentaré la concepción del conocimiento desarrollada por James para, finalmente, establecer de qué modo el conjunto de sus doctrinas permiten comprender el irrealismo de Goodman desde una perspectiva más amplia, precisamente la del humanismo jamesiano.

El tema de *The Function of Cognition* es, según declara el mismo James desde un comienzo, el análisis y la descripción de la naturaleza del conocimiento, la determinación de qué elementos contiene y qué factores implica (ver James 1885, *PMT*, p. 204). James adopta para ello la perspectiva de la primera persona, aduciendo que el conocimiento es una *función auto-trascendente de la conciencia*. El término utilizado por James para conciencia en este contexto es “*feeling*”, que traduciré por sensación. La matriz de análisis es la expresión “sensación de *q*” donde “*q*” indica de un modo inespecífico y general cualquier objeto de conciencia. La pregunta que se hace James y que conduce su análisis es ¿qué significa para una sensación de *q* contar como conocimiento de *q*? Su respuesta es que la sensación de *q* sólo será cognoscitiva si trasciende la mera cualidad subjetiva de la sensación. Inmediatamente surgen dos cuestiones cruciales: (1) en qué consiste la autotranscendencia y (2) cuál es el criterio que

permite distinguir las sensaciones que se autotranscenden de las que no. A la primera cuestión James responde:

... reservaremos el nombre de conocimiento para la cognición de “realidades”, significando por realidades cosas que existen independientemente de la sensación a través de las que las conocemos. (James 1885, *PMT*, p. 206)

Sin embargo, la condición de independencia se resiente rápidamente cuando unas líneas más adelante James agrega que, para que la autotranscendencia de la sensación se satisfaga,

... debemos nosotros *crear una realidad fuera de ella misma*. (James 1885, *PMT*, p. 206)

Cabe preguntar entonces cómo puede una realidad creada por nosotros ser no obstante independiente. Este es el punto preciso en el que la posición de James se deja interpretar en clave irrealista. Su respuesta nunca presupone que hay una propiedad de la cosa misma tal que afirma por sí su independencia. Por ello, su respuesta a la segunda de las cuestiones planteadas más arriba, pondrá en juego tres elementos compatibles con ese punto de vista inmanente: (a) la fe del sujeto de experiencia en su propio juicio crítico o en el de alguien más; (b) la semejanza de la cualidad de la sensación con la realidad creada a partir de ella; (c) la eficacia de la realidad creada en relación al conjunto de la experiencia de otras sensaciones ya referidas a realidades. Debemos considerar estos tres factores del conocimiento detenidamente.

Sea una sensación de  $q$  en particular. Que la misma se trascienda hacia *el hecho o realidad  $q$* , significará según el primer factor que hay otra sensación o conciencia reflexiva y crítica con la que esa primera sensación se compara o relaciona. Este juicio crítico es una condición necesaria para que la trascendencia se realice. El juicio puede provenir del testimonio de otro sujeto de experiencia o del mismo sujeto de la sensación de  $q$ , pero

igualmente la efectividad de este juicio crítico recae en un acto inmanente de fe del propio sujeto de la sensación originaria, ¿cómo es que entonces puede garantizar la referencia a una realidad en vez de desvanecerse en el sueño o la ilusión?

La condición de semejanza no puede ser la respuesta por su intrínseca problematización, de la que el propio James muestra ser lúcidamente conciente. En efecto, que la  $q$  de la sensación primera semeje la  $q$  de la sensación del juicio crítico no quiere decir que la conozca o represente. Una semejanza puede ser irrelevante para la función cognoscitiva y un aspecto relevante puede no ser una semejanza dada sino ya construida por la comparación implicada en el juicio crítico. Así, la condición de semejanza resulta derivada de la del juicio crítico; no puede servirle de apoyo.

Debemos volvernos con James hacia la tercera de las condiciones. Con ella la dirección que toma la argumentación de James constituye una contraofensiva al supuesto crítico “trascendentalista”, que en este contexto podemos identificar con el realista. El argumento camina por un clásico andarivel naturalista y pragmatista, como por ejemplo en este pasaje:

Toda sensación existe por y para la acción – hoy no se necesita ningún argumento para demostrar estas verdades. Pero por una singular disposición de la naturaleza que podría haber sido diferente, mis sensaciones actúan sobre las realidades dentro de mi mundo de crítico. Pues, a menos que mi crítico pueda probar que mi sensación no “apunta” a aquellas realidades sobre las que actúa, ¿cómo puede continuar dudando de que él y yo somos del mismo modo – conocedores de uno y el mismo mundo real? Si la acción se realiza en un mundo, éste debe ser el mundo al que la sensación se dirige; si en otro mundo, éste otro es el mundo que la sensación tiene en cuenta. (James 1885, *PMT*, p. 215)

Para reforzar el argumento James propone uno de esos ejemplos dignos de Goodman. Compara la situación en la que la sensación cognoscitiva remite a un mundo de acción común, con otra en la que al objeto de la sensación no se le suponga realidad común a diferentes mentes. Consideremos con James la situación de la lectura de un relato,

en su ejemplo *Ivanhoe*. James afirma que es fácil aceptar la idea de que hay tantos *Ivanhoes* como versiones diferentes haya de ellos, pero que si cambios en una versión arrastraran cambios en todas las demás versiones, debería aceptarse que todas ellas eran versiones del mismo *Ivanhoe*, del mismo “pequeño mundo común a todos ellos” (James 1885, *PMT*, p. 217).

El ejemplo implica dos tesis que nos importan especialmente: el pluralismo de versiones – mundos y las operaciones entre versiones como criterio de conocimiento y, *a fortiori*, de realidad. No que *Ivanhoe* se vuelva un personaje real o deba postularse una entidad ficticia que le corresponda, sino que es un auténtico objeto de conocimiento, aunque sea un nombre de ficción.

Volviendo entonces a los factores que proporcionan el criterio para garantizar la autotrascendencia, apreciamos que se mantienen dentro de los estrictos límites del inmanentismo de James. El cuadro del conocimiento que se nos presenta ahora puede describirse en resumen del siguiente modo: *hacemos realidades con nuestras sensaciones al referirlas críticamente a otras ya integradas en versiones en funcionamiento eficaz respecto de nuestra interacción con los objetos de nuestras sensaciones o conciencias – pasadas, presentes o esperadas –*.

5. Más allá de los diversos ajustes que fue haciendo sobre estas ideas a lo largo de su obra, casi veinte años después, en “Humanism and Truth”, James mantiene lo esencial de esta perspectiva sobre el conocimiento y las consecuencias que tiene sobre su concepción de la verdad y de la realidad. Para entonces, su pragmatismo ha madurado y ha logrado integrar un rico conjunto de problemas filosóficos. En el texto de ese capítulo que ahora retendrá nuestra atención, James presenta su pragmatismo con el nombre de “humanismo”, expresión que toma de Schiller. Aplicando para sus propios fines un esquema categorial introducido por Peirce, James presenta así su humanismo:

Esta noción de algo *primero* en la forma de una experiencia pura caótica que suscita cuestiones, de un *segundo* en forma de categorías fundamentales, desde hace tiempo arraigado en la estructura de nuestra conciencia y prácticamente irreversible, que define el marco general dentro del que deben darse las respuestas, y de un *tercero* que da los detalles de las respuestas en las formas más congruentes con nuestras necesidades vitales es, según lo considero yo, la esencia de la concepción humanística. (James 1904, *PMT*, p. 236)

Podría pensarse que el peso dado aquí a una experiencia pura, esto es, dado el contexto, no categorizada ni arraigada y no condicionada aun por nuestros intereses y necesidades, rompe el estricto inmanentismo. Sin embargo, veremos en un momento que tal no es el caso. Antes repararemos en el concepto de arraigo. La palabra usada por James es “*wrought*”, participio pasado de *to work*. Su traducción literal sería entonces “trabajado”. Pero si se tiene en cuenta la irreversibilidad atribuida a las categorías y su función estructurante de la experiencia, se obtiene un justificación razonable de su traducción por “arraigo”. (Después de todo, *to entrench* es literalmente atrincherar, y ya nos hemos permitido la ligera variación de traducir el término de Goodman por “arraigado” y no “atrincherado”.)

Pero independientemente de las opciones de traducción, lo que importa destacar es la proximidad de la constelación de las ideas de James y de Goodman, la que va apareciendo con mayor nitidez. El arraigo categorial es aquí un resultado de nuestro trabajo colectivo y constituye una estructura o sistema que, según la intervención del factor *tercero*, se va *ajustando* pragmáticamente en la dirección de una congruencia. (Más adelante volveremos sobre esta proximidad.)

Subsiste el problema de cómo interpretar el recurso jamesiano a una experiencia pura caótica y qué relación se establece entre esta instancia y la atribución de realidad a la referencia de nuestros juicios y creencias. El énfasis fundamental recae sobre la separación operada por James entre la experiencia pura y la realidad. El predicado “real” siempre supone ya la acción de los factores *segundo* y *tercero*. Sea lo que fuere algo

así como “la sensación originaria”, no puede ser interpretada dentro del pragmatismo humanista como un contacto con La Realidad. James niega repetidamente que tenga sentido concebir una realidad independiente ya categorizada que esté allí esperando a que entremos en contacto con ella y que sea la fuente de nuestros fundamentos de verdad y nuestras atribuciones de realidad. Algunos pasajes del texto que nos ocupa testimonian este punto de vista de un modo contundente, como éstos:

Para nosotros, ... la realidad es una acumulación de nuestras invenciones intelectuales propias, y la lucha por la “verdad” en nuestros progresivos tratos con ella es siempre una lucha para actuar con nuevos nombres y adjetivos, alterando lo antiguo lo menos posible. (James 1904, *PMT*, p. 236)

Decir que nuestro pensamiento no “hace” a esta realidad significa pragmáticamente que si nuestro pensamiento particular fuera aniquilado, la realidad aun existiría en alguna forma, aunque posiblemente sería una forma a la que le faltaría algo que nuestro pensamiento proporciona. Que la realidad es “independiente” significa que existe algo en toda experiencia que escapa a nuestro arbitrario control. (James 1904, *PMT*, p. 238)

Para que no queden dudas del papel que James está otorgando a la sensación originaria, conviene recordar aquí lo que sostiene en la conferencia VII, “Pragmatismo y humanismo” que integra su célebre *Pragmatismo* (1907):

Tomemos nuestras sensaciones. *Que* existan se halla indudablemente fuera de nuestro control, pero depende de nuestros intereses a *cuáles* atendemos, *cuáles* advertimos y acentuamos en nuestras conclusiones. (...) Lo sensorio y las partes correspondientes de la realidad son mudas ; no dicen absolutamente nada sobre sí mismas. Somos nosotros los que tenemos que hablar por ellas. (...) De aquí que hasta en el campo de la sensación nuestras mentes ejerzan una determinada elección arbitraria. (...) Cuando hablamos de realidad “independiente” del pensamiento humano, luego, parece algo muy difícil de encontrar (...) Evanescente y mudo, es el límite meramente ideal de nuestras mentes. (James 1907, *PMT*, p. 161 y siguiente)



Cuanto mucho, la visión de James nos permite concebir a la experiencia pura como un flujo que constantemente estamos modificando con nuestras propias herramientas constructivas. Todas las realidades son el resultado de ese trabajo de construcción y reconstrucción permanentes. Lo hacemos, según nos dice, creando los sujetos y los predicados de nuestras proposiciones, que revierten sobre el flujo originario, inevitablemente mítico o perdido en su prístina pureza. En efecto, todos los elementos se mantienen juntos en el *círculo de la experiencia*, antecedente del equilibrio reflexivo goodmaniano:

La única garantía *real* que poseemos contra el licencioso pensar, es la presión circular de la experiencia misma. (James 1904, *PMT*, p. 240)

Esta concepción constructivista de la realidad no se detiene ante ningún tipo de verdad y de realidad. ¿Acaso – se pregunta James – es aplicable a las estrellas y a las verdades eternas? Su respuesta es sí en estos “goodmanianos” términos:

Consideremos en el firmamento la constelación de la Osa Mayor o Carro. La llamamos con este nombre, contamos las estrellas y decimos que son siete (...). ¿Antes que apareciera un testigo humano, eran explícitamente siete las estrellas, y explícitamente semejante a un osa la constelación? Con seguridad nada en las atribuciones nos lleva a pensarlo. Sólo eran implícita o virtualmente los que nosotros las llamamos, y nosotros, testigos humanos, primero las explicamos y luego las hicimos “reales”. (James 1904, *PMT*, p. 251)

Si los triángulos y los géneros son productos nuestros, podemos conservarlos invariables. Podemos hacerlos “intemporales” decretando expresamente que sobre *las cosas a que nos referimos* el tiempo no ejercerá ningún efecto ... (James 1904, *PMT*, p. 246)

Parece que hemos acumulado ya suficientes indicios para sostener que *el irrealismo de Goodman es el humanismo de James y viceversa*. Sin embargo, hemos de volver una vez más a los planteos de Goodman para corroborar esta hipótesis interpretativa reconociendo cabalmente cómo pueden

proyectarse humanismo e irrealismo uno en el otro a pesar de las diferencias de lenguajes, estrategias argumentativas y recursos conceptuales.

6. A pesar de las diferencias de método y propósito, las filosofías de James y Goodman convergen sorprendentemente hacia conclusiones similares sobre el conocimiento, la realidad y la verdad. Incluso ciertos ejemplos y el modo de tratarlos muestran semejanzas notables. Mi propuesta de superponer ambas filosofías supone que las señaladas similitudes no son mera coincidencia. Por el contrario, responden a principios básicos comunes que es necesario explicitar. Estos principios juegan un papel estratégico y son fácilmente reconocibles:

- (i) *el principio de inmanencia*, que dice que no es posible extraer sentido, conocer realidades y fundar verdades a partir de una instancia completamente independiente de toda determinación simbólica y conceptual. (Este principio se opone así a la condición de independencia en su interpretación realista);
- (ii) *una concepción pragmática de la verdad*, según la cuál la predicación de verdad es un ingrediente importante pero no único del conocimiento y se relaciona con muchos otros como la validez, la verificación, la corrección categorial, la proyectabilidad, la utilidad. (Esta concepción toma como objeto de crítica la concepción correspondentista de la verdad, tanto en James como en Goodman. Volveré sobre la cuestión de la compatibilidad de la concepción pragmatista de la verdad de James con el papel que a ésta le cabe en el irrealismo de Goodman más adelante);
- (iii) *el pluralismo*, significando por tal la tesis de que la realidad misma es plural o, si se prefiere, que hay realidades o “mundos de experiencia” diferenciados y no necesariamente comunicados entre sí;
- (iv) *el irrealismo*, esto es, la concepción de que la realidad es una construcción nuestra;

- (v) *el conocimiento como “autoajuste” de la experiencia*. Es la idea del círculo de la experiencia en James y del “equilibrio reflexivo”<sup>6</sup> en Goodman. Según esta concepción, conocer es un proceso de ajuste permanente entre por un lado nuestros principios, categorías, conceptos, normas de significado y de verdad, y por otro los resultados de las aplicaciones de todos esos elementos a nuestras sensaciones y percepciones, creencias, inferencias, inducciones, búsquedas de diverso tipo, hipótesis, experimentos, objetivos, acciones;
- (vi) *nominalismo*, común a James y a Goodman, que privilegia lo actual sobre lo posible y las entidades individuales antes que las generales, como clases o propiedades. De todos modos, Goodman ha sostenido que el irrealismo es separable del nominalismo y el pragmatismo en general admite versiones no nominalistas, como en el caso de Peirce, por ejemplo.

Más allá de estas profundas coincidencias, podría plantearse que subsisten diferencias importantes tanto en la metodología como en la relevancia relativa adjudicadas a la sensación y a la verdad. En relación a lo primero, es en efecto una diferencia clara, pero antes que debilitar la hipótesis interpretativa propuesta la fortalece, pues muestra que dichas diferencias contribuyen a que humanismo e irrealismo sean complementos uno del otro. El punto de vista psicológico y descriptivo de James se integra al irrealismo de Goodman y éste, a su turno, proporciona una batería de herramientas lógicas y semánticas que afianzan y multiplican los resultados de aquél. Son diferentes vías que arriban a conclusiones convergentes.

Sin embargo, dicha convergencia podría verse alterada por el segundo de los puntos mencionados, el de las diferencias entre las respectivas concepciones de James y Goodman del papel que se debe otorgar a

---

<sup>6</sup> La expresión fue introducida por Rawls (1971), pero recoge un concepto introducido por Goodman (1954).

la sensación y a la verdad en la teoría del conocimiento – en general en la filosofía como tal –. En cuanto a la sensación, si bien es cierto que James parte de las sensaciones y de la idea de una experiencia originaria, vimos también que él mismo relativiza su papel hasta convertirla en una instancia subordinada al trabajo categorial del símbolo. Por lo demás, es incorrecto pensar que Goodman no presta ninguna atención al papel de las cualidades sensoriales en su constructivismo radical. Recuérdense sus primeras obras y sus observaciones al respecto en su contribución al volumen Schilpp sobre la filosofía de Carnap. En este último trabajo, Goodman sostiene que la base de la construcción puede ser tanto fenomenista como cualquier otra. Es precisamente su pluralismo convencionalista ya presente en *SA*. Lo que niega es que se pueda responder al requerimiento de dar una descripción de dicha base sin poner en juego ya un ordenamiento conceptual determinado.

El argumento de Goodman comienza por señalar que la pregunta “¿cuáles son los elementos originales del conocimiento?” es equivocada. Según su diagnóstico, el error depende del prejuicio inveterado acerca de la distinción absoluta entre lo dado y su interpretación y de cierta imagen acerca del conocedor y del proceso en que consiste el conocimiento. No debemos concebir al conocedor, nos dice, como una máquina que se alimenta de una masa y al conocimiento con el proceso de deglutir dicha masa y distribuirla de diversas formas. La pregunta mencionada supone ocultamente esta otra: “¿cuál es la real u originaria organización de la experiencia antes de que cualquier organización cognitiva tome lugar?”, que es como pedir una descripción de una experiencia no cognitivamente organizada pero que en sí tenga su propia organización.

Ahora bien, tanto James como Goodman rechazan tal auto-organización de la experiencia. Ambos sostienen que somos nosotros con nuestra activa y laboriosa intervención los que hacemos esa experiencia organizada y no puede establecerse una línea que separe un antes y un después en ese proceso. Afirmar esto no es negar que haya una fuente de alimentación que constantemente nos requiere más allá de nuestro

control, – punto que destaca James más que Goodman – sino más bien que aun esa fuente debe ser buscada, encontrada y valorada por nosotros según todos los elementos que ya supone el trabajo cognitivo.

En una metáfora elocuente Goodman se pregunta: ¿si eliminamos como capas de cebolla una a una las versiones que hacen mundos qué queda? Y responde: un centro vacío (*WW*, p. 118). Pero cabe preguntar: ¿por qué un centro vacío en vez de simplemente nada? ¿qué relación hay entre ese centro vacío y el pleno que lo rodea? Otra metáfora de Goodman viene en nuestra ayuda, esta vez aplicando al irrealismo el personaje de Italo Calvino, el caballero Agilulfo. En su novela *El caballero inexistente*, Calvino narra las peripecias de un personaje cuya singularidad es ser una armadura que nada ni nadie habita pero que tiene vida, la vida de un caballero perfecto. Utilizando este personaje como símbolo sintético de su irrealismo dice Goodman:

El señor Agilulfo sirve también como una mordaz metáfora del llamado mundo real. Como él no puede ser separado de su armadura, un mundo no puede ser separado de sus versiones. La armadura puede ser cambiada, una nueva versión puede reemplazar a la antigua; pero así como no podemos encontrar al Señor Agilulfo fuera de toda armadura, no podemos encontrar un mundo aparte de toda versión. (*MO*, p. 69)

Pero debe ser notado que el símbolo funciona si y solo si no se conciben como separables el contenido de la armadura y la armadura misma. Una armadura que no se encuentra en funcionamiento orgánico es tan inconcebible como una sustancia sin organización alguna.

De la misma manera, hay mundo o realidad cuando hay algún orden que hace su trabajo. El “centro vacío” del que habla Goodman indica que es irrepresentable una instancia sin orden y organización algunos, no que hay algo sustancial que es vacío, tanto como que no se puede predicar realidad de ningún elemento absoluto o aislado sino sólo de aquellos vinculados por un sistema de símbolos en funcionamiento.

La otra diferencia mencionada concierne al papel dado a la verdad en el humanismo de James y el irrealismo de Goodman. A primera vista parecen muy diferentes, pues en el primero la noción de verdad es un punto pivote mientras que en el segundo es rebajada en su importancia y su extensión. Además, James intentó dar una definición de verdad mientras que Goodman rechaza semejante cometido<sup>7</sup>. Pero más allá de estos contrastes hay coincidencias muy profundas. Para apreciarlo comencemos por recordar que James caracteriza a la verdad como un nombre colectivo de múltiples procesos de verificación y a estos procesos como transiciones entre distintas partes o aspectos de la experiencia a la que tales procesos ayudan a integrar y sistematizar, cohesionando nuevas y viejas verdades entre sí, sea para conservar sea para modificar el acervo de verdades ya consolidado.

No es necesario ningún forzamiento interpretativo para reencontrar en esta concepción de la verdad la dinámica de ajuste y arraigo de la que nos habla Goodman. La diferencia entre ambas posiciones radica en que Goodman ve a la verdad sólo como una de varias instancias de corrección, ni siempre requerida ni decisiva aun en los casos en los que su incidencia es mayor, y esto debido a su interés por todo tipo de sistemas simbólicos, no sólo los científicos y descriptivos. James, por su parte, limita la corrección a la verdad porque su perspectiva filosófica global permanece dentro del horizonte cognoscitivo clásico, sin incorporar sistemáticamente el estudio de los variados usos estéticos de nuestros lenguajes y esquemas categoriales. Pero en ambos la verdad deja de concebirse como la correspondencia de nuestras proposiciones con hechos independientes de toda acción humana. James nos recuerda que en toda verdad “el rastro de la serpiente humana” se halla presente (ver

---

<sup>7</sup> Confróntese con Goodman (1978), toda la sección 3 del capítulo VII. Allí se encuentran algunas consideraciones muy generales sobre la concepción pragmática de la verdad y establece sus coincidencias y diferencias con la misma. Sin embargo, creo que no aprecia la enorme proximidad de sus propias tesis en esa sección con las tesis de James.

*PMT*, p. 53) y Goodman afirma que la verdad tiene más que ver con nosotros y nuestros hábitos que con aquello de que trata (ver *MO*, p. 38).

Por otra parte, Goodman es más prudente y modesto respecto de la cuestión de la verdad de lo que lo fue en general el pragmatismo. Se niega a definirla y critica que se intente hacerlo en términos de sus criterios o de sus indicios, – como sí en cambio hizo James con nociones como utilidad, conveniencia o satisfacción, dando lugar a críticas justas de su definición –. Sin embargo, el siguiente texto de Goodman podría haber sido firmado por James y creo que expresa muy apropiadamente la inspiración pragmatista en torno de la verdad:

La verdad, como la inteligencia, es quizá sólo lo que los tests comprueban; y la mejor explicación de lo que la verdad es posiblemente sea una “operacional”, en términos de tests y procedimientos usados para discernirla. (*WW*, p. 122)

En resumen, creo que más allá de diferencias y matices que deben ser tenidos en cuenta, los principios (i-vi) están presentes tanto en el irrealismo de Goodman como en el humanismo de James, aun en lo que concierne al papel que cada autor le otorga a la verdad y a la base sensorial de la experiencia a la que nuestras atribuciones de verdad remiten.

7. Al comienzo de este artículo destacué la autofiliación de Goodman al linaje filosófico que comienza en Kant. Pero como se muestra en el texto citado a tal efecto (página 1), Goodman no sólo pone al irrealismo en continuidad con Kant y Lewis – como dije, miembro de la tradición pragmatista – sino que traza un recorrido con sentido evolutivo desde un extremo a otro. Así, el irrealismo sería un punto de culminación de lo que comenzó con Kant. Según la narrativa de ese texto, “el movimiento es desde una única verdad y un mundo fijo y fundado, a una diversidad de correctas y aun conflictivas versiones de mundos en su hacerse”. Cabe preguntarse ahora cuál es el aporte específico del humanismo jamesiano a esa dinámica que desembocaría en el irrealismo.

Comencemos por analizar la frase de Goodman que acabo de citar. Según ella, el logro irrealista es establecer que: 1) no hay verdad única; 2) no hay un mundo único; 3) los mundos no son inmunes al cambio; 4) no hay fundamentos últimos de esas múltiples realidades; 5) esos mundos múltiples son los términos de referencia de múltiples versiones; 6) puede haber versiones correctas en conflicto – con lo que la unificación de la multiplicidad podría dificultarse en forma permanente –. Y bien, encuentro todas estas tesis en la filosofía de James, jerarquizadas e integradas entre sí de un modo notablemente similar a como aparecen en los textos de Goodman, y considero que el conjunto resultante expresa el sentido más importante del humanismo que James sostuvo.

El apoyo textual en favor de esta interpretación abunda, pero a veces se diluye ahogado por el frondoso verbo de James. Para evitar que la espesura retórica nos impida ver claro, colocaré esquemáticamente referencias que faciliten el camino, limitándome a “las conferencias”. Comencemos identificando al adversario contra el que James dirige sus doctrinas. Desde la primera conferencia lo encontramos descrito como intelectualista, racionalista y absolutista. Frente a él se yergue el pragmático, quien naturalmente exhibe cualidades opuestas a las mencionadas. En resumen, nuestro héroe aparece como un espíritu abierto al cambio y a la multiplicidad que le ofrece la experiencia, renunciando a considerarla una ilusión y un disvalor. Por el contrario, lo real resulta una conquista del trabajo de conjunción e integración constantes que el conocedor opera dentro del círculo de esa experiencia misma. Pero nada garantiza que nuestros esfuerzos arribarán a una versión unificada de lo real. Por el contrario, todo sugiere que el pluralismo es un rasgo constitutivo de lo real, no un estado provisorio debido a un conocimiento insuficiente, esperanzado en su progreso hacia otro estado definitivo en el que el conocedor por fin estará frente a La Realidad al poseer La Verdad definitiva.

A modo de ilustración indicativa para apoyar mi inserción de la filosofía de James en el relato de Goodman, vayan los siguientes pasajes:



En cuanto al pluralismo:

El mundo está lleno de historias parciales que marchan paralelamente unas a otras, comenzando y finalizando al azar (*odd times*). Se entrelazan e interfieren en ciertos puntos, pero no podemos unificarlas completamente en nuestras mentes. (...)

Se sigue que cualquiera que diga que el mundo entero cuenta una historia profiere uno de los dogmas monistas que un hombre cree a su cuenta y riesgo. (James 1907, *PMT*, p. 98)

“El mundo es Uno”, por lo tanto, en la medida en que lo experimentamos concatenadamente, Uno por las muchas conjunciones con que aparece. Pero también entonces es *no* Uno debido a las muchas y definidas *dis*-yunciones con las que lo encontramos. (...) Sus varias maneras de ser Uno sugieren, para su precisa determinación, otros tantos trabajos de indagación científica. (James 1907, *PMT*, p. 100 y siguiente)

En relación a la concepción de la realidad como un resultado del trabajo humano:

La ciencia y la filosofía crítica rompen así los límites del sentido común. Con la ciencia, el realismo *ingenuo* cesa: las cualidades “secundarias” se vuelven irreales; sólo las primarias permanecen. Con la filosofía crítica un estrago es hecho de toda cosa. Las categorías del sentido común cesan de representar toda cosa en la forma de *ser*. No son sino sublimes ardidés del pensamiento humano, nuestros medios de escapar al desconcierto en medio del irremediable flujo de la sensación. (James 1907, *PMT*, p. 122 y siguiente)

Respecto de la irreductibilidad de los tipos de versiones y niveles de la realidad en favor de una versión absoluta de Lo Real:

El sentido común es *mejor* para una esfera de la vida, la ciencia para otra y la filosofía crítica para una tercera, pero si alguna de ellas es *la mejor* absolutamente, sólo el Cielo lo sabe. (James 1907, *PMT*, p. 125)

Para el contraste entre una supuesta Verdad única como copia de Lo Real y múltiples verdades en conflicto:

La noción total de la verdad, que naturalmente y sin reflexión asumimos como significando la simple duplicación por parte de la mente de una realidad dada y ya elaborada, resulta difícil de comprender claramente. No existe un simple criterio disponible para juzgar sin tomar partido, entre los diversos tipos de pensamiento que pretenden poseerla. (James 1907, *PMT*, p. 126)

En relación a la afirmación positiva de una pluralidad de verdades y de su naturaleza desde el punto de vista del pragmatismo humanista:

Nuestra interpretación de la verdad es una interpretación de verdades, en plural, de procesos de conducción realizados *in rebus* ... (James 1907, *PMT*, p. 142)

*La Verdad: ¡qué ídolo perfecto de la mente racionalista! (...) La verdad, la ley y el lenguaje ...*

Esas cosas *se hacen a sí mismas* a medida que andamos. Nuestros aciertos, errores, prohibiciones, castigos, palabras, creencias, son otras tantas nuevas creaciones que se agregan a sí mismas tan pronto como la historia prosigue. Lejos de ser principios antecedentes que animan el proceso, no son sino nombres abstractos de sus resultados.

Así, pues, las leyes y los idiomas han de ser vistas como cosas hechas por el hombre. Schiller aplica la analogía a las creencias y propone el nombre de “humanismo” para la doctrina de que, hasta un punto indeterminado, nuestras verdades son también productos hechos por el hombre. (James 1907, *PMT*, pp. 157-159)

Estimo más que suficiente este apoyo textual para dejar establecido que el contenido de lo que llamaré *actitud humanista*, expresada en el pensamiento de James, tiene notables semejanzas con el irrealismo de Goodman. Esta actitud o temperamento es opuesta por James a la actitud de los “intelectualistas, racionalistas, absolutistas”, a quienes considera “espíritus delicados” que desvían su mirada de la cambiante, múltiple y ruda realidad.

Cabe preguntarse ahora en qué bando corresponde inscribir a Goodman. Es curioso que Paulo Faría, en el artículo ya citado (nota 4), oponga al irrealismo de Goodman lo que siguiendo a Cora Diamond (1991) denomina “actitud realista”. Cuando Faría boga en favor de la

actitud realista, lo hace invocando justamente a James y a su conocida tesis de que detrás de toda filosofía hay un temperamento que la inspira y condiciona. Así, Faría pretende oponer filosofías cuyo temperamento es el de la actitud realista – sus ejemplos son Austin, Wittgenstein y Heidegger – a aquellas cuyo temperamento, asumido o no, es el propio del dogmatismo, sea éste realista o antirrealista. Desde su perspectiva, el irrealismo de Goodman es un dogmatismo cuya particularidad resulta de renegar de lo que nos es dado en la experiencia, de cerrarse frente a la posibilidad de una actitud modesta y natural ante lo que nos rodea, actitud que, presumiblemente, incluiría a los ojos de Faría la aceptación de algún realismo mínimo doctrinario.

No sé si Faría aceptaría al propio humanismo de James como una buena versión del “realismo natural del hombre común”.<sup>8</sup> En cuanto a mí, no veo nada incompatible entre ambas actitudes, la humanista y la realista. La filosofía de James ha sido concebida precisamente para dar lugar a una flexible y abierta disponibilidad para con las sorpresas de la experiencia. El humanismo de James constituye tal vez uno de los mejores ejemplos de lo que resulta al tomar en cuenta la actitud realista en filosofía. Pero, claro, el realismo de esta actitud nada tiene que ver con un realismo científico o uno metafísico. Sin embargo, aun cuando como lo hace Putnam, se dé a James la membresía al club de amigos de la actitud realista, tal vez quiera negárselo a Goodman – y no solo porque haya

---

<sup>8</sup> Putnam (1994) atribuye precisamente a James esta invocación a que la filosofía se reconcilie con la perspectiva del hombre común, cuyo “realismo” se correspondería con la actitud realista reivindicada por Faría – y el propio Putnam en los años noventa –. Sin embargo, éste reconoce que James rechaza la tesis de la independencia y, con ello, el mínimo común a todo realismo ontológico. De esta obra de Putnam, ver especialmente la conferencia I, p. 448, nota 8 y p. 452. Por mi parte creo más prudente no intentar hacer hablar a la filosofía en nombre del supuesto “realismo natural del hombre común” pues, si es un punto de vista filosófico, no será una fuente neutral libre de controversia, y si no es filosóficamente relevante, no lo es y punto.

denominado “irrealismo” a su filosofía —. Pero si el equívoco de las denominaciones no nos despista, puede apreciarse cuán coincidente es el irrealismo con el humanismo de James, y ambos con la actitud natural.

El mismo Goodman nos ha dado una semblanza de su actitud filosófica en el prefacio de una de sus últimas obras, del cual extraigo este fragmento:

Soy un anti-realista y un anti-idealista — por tanto, un irrealista. Me opongo tanto al cientificismo como al humanismo que opone mutuamente a las ciencias y a las artes. Y soy asimismo un teórico interesado por la práctica que modela y es modelada por la teoría. (*MO*, primera página del prefacio)

Si se tiene en claro que en este pasaje “humanismo” no significa lo mismo que en James sino más bien lo contrario, el irrealismo es retratado como una actitud antidogmática, abierta a la colaboración mutua de teoría y práctica para lograr una mejor comprensión de la experiencia, caracterización que se aplica perfectamente bien al pragmatismo humanista de James. De todos modos, como no me parece interesante pelear en filosofía por ninguna actitud natural elevada al rango de trofeo, sólo me limito a señalar que, dada la profunda semejanza entre el humanismo de James y el irrealismo de Goodman, si se viera en aquél a un partidario del “realismo natural”, también debería vérselo en el irrealismo, lo que seguramente parecerá extraño a muchos — al menos, a muchos más de lo que les parecerá extraño aproximar el nombre de James al realismo —.

Lo que importa es apreciar hasta qué punto el irrealismo goodmaniano continúa y profundiza el humanismo de James y, por esa vía, la tradición pragmatista a la que James pertenece. Es importante porque aun está abierta la discusión sobre la significación del acervo filosófico pragmatista para cuestiones básicas acerca del conocimiento, la verdad y la realidad. En este sentido, el análisis desarrollado contribuye a delinear con mayor claridad el paisaje que ofrece en la actualidad la corriente llamada “neo-pragmatismo”. Dentro de esta corriente deben distinguirse

al menos tres brazos: el desconstruccionismo de Rorty – emparentado con algunos aspectos de la filosofía de Dewey entendida como “crítica de la cultura” –, el realismo de Putnam – quien toma los elementos más realistas de los pragmatistas en detrimento de los más antirrealistas – y, finalmente, el irrealismo de Goodman. He querido mostrar que éste proviene en gran medida del pragmatismo humanista de James – algo de lo que Goodman no da testimonio –, tanto o más que de la herencia de Clarence I. Lewis.<sup>9</sup>

En una época como la nuestra, ávida de auténticas renovaciones de la filosofía, creo que el pensamiento de Goodman es un instrumento valioso de dicha renovación. Si es cierto que la filosofía progresa a través de batallas específicas, quizá no sea exagerado o simplificador sostener que, dentro de la tradición pragmatista, el progreso vendrá de la mano de la confrontación entre los brazos del neo-pragmatismo antes mencionados. Pero como todo progreso supone más y mejor comprensión de las fuentes de las que proviene, ha de saldarse también la disputa específica acerca del significado de la filosofía de James para la teoría del conocimiento y sus vínculos con la determinación conceptual de la verdad y la realidad, tópicos clásicos de la filosofía misma. Nuestra

---

<sup>9</sup> No pretendo, en cambio, haber argumentado que no pueda concebirse alguna combinación de realismo metafísico o científico y de humanismo. Lo que estimo que ha quedado establecido es que el humanismo de James es un antecedente del irrealismo de Goodman y éste una posible reelaboración de aquél. En la medida en que el irrealismo es antitético con diversas variantes de realismo, el humanismo de James también lo es. Esto, como dije, no debe confundirse con lo que puede entenderse como “actitud realista”, o “realismo natural”, expresiones que pueden inducir a confusión, pues su significado nada tiene que ver con las teorías realistas al uso en muchas obras filosóficas contemporáneas. Por ello, creo que aquel realismo natural que Putnam reencuentra en James queda mejor recogido por la expresión “actitud humanista”. En este sentido, me parece que el esfuerzo interpretativo de Putnam no está bien encaminado en su obra referida en la nota 44, pero no es éste el lugar para desarrollar el argumento.

aproximación ha pretendido dar un paso en esta dirección, a riesgo de haber inventado un filósofo a medida de la causa, que, jugando con el célebre “verzul” acuñado por Goodman a propósito de las paradojas de la confirmación, bien merecería ser bautizado con el nombre de *Goodmes*.

## REFERENCIAS

- CABANCHIK, S. M., PENELAS, F., TOZZI, V. (comps.). *El giro pragmático en la filosofía*. Barcelona: GEDISA, 2003.
- CAÑAMARES, A. “El nuevo enigma de la inducción y los términos de clase natural”, *Crítica*, 34, n° 100, pp. 55-85, 2002.
- DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- FARÍA, P. “Deconstrucción de la irrealidad”, en CABANCHIK, S. M., PENELAS, F. TOZZI, V. (comps) (2003), pp. 190-215.
- GOODMAN, N. *Fact, Fiction and Forecast*, 1954. Reimpreso en Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- . *Of Mind and Other Matters (MO)*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- . *The Structure of Appearance (SA)*, 1951. Reimpreso en Dordrecht: Reidel Publishing Co. 3ª edición, 1977.
- . *Ways of Worldmaking (WW)*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1978.
- GOODMAN, N., ELGIN, C. *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences (RP)*. Londres: Routledge, 1988.
- JAMES, W. *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth (PMT)*. New York: Meridian Books, 1942. 6ª edición, 1959.

- . “Humanism and Truth”. *Mind*, xiii, 1904, reimpresso como capítulo 3 de JAMES, W. (1909), en JAMES, W. (1942), pp. 229-256 (en el cuerpo del texto se citará como (PMT) seguido del año original de publicación).
- . *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green & Co, 1907, en JAMES, W. (1942), pp. 17-203 (en el cuerpo del texto se citará como (PMT) seguido del año original de publicación ).
- . “The Function of Cognition”. *Mind*, x, 1885, en JAMES, W. (1942), pp.204-224 (en el cuerpo del texto se citará como (PMT) seguido del año original de publicación).
- . *The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism” (MT)*. New York: Longmans, Green & Co, 1909.
- LEWIS, C.I. *Mind and the World-Order*. New York: Dover Publications, 1929.
- McCORMICK, P. J. (ed). *Starmaking, Realism, Anti-Realism, and Irrealism*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- McGOWAN, M.K. “Realism, Reference and Grue”. *American Philosophical Quarterly*, 40, n. 1, January, pp. 47-57, 2003.
- PUTNAM, H. “The Dewey Lectures 1994”. *The Journal of Philosophy*, XCI, pp. 445-517, 1994.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.