

Sobre la veritat pragmatista i la comunitat de recerca

CARLA CARRERAS

Abstract

Every epistemological position implies a different understanding of the goals and methods of the Community of Inquiry. This article tries to analyze the notion of Truth from a pragmatist/deweyan point of view in order to see how it determines the assumptions and ways of action in a philosophical Community of Inquiry.

A *La reconstrucció de la filosofia*¹, John Dewey afirma la necessitat de repensar alguns dels conceptes més discutits al llarg de la història de la filosofia amb vista a aclarir alguns dels problemes filosòfics més “emblemàtics”. Aquesta reconstrucció, que Dewey considera urgent, hauria d’afectar també la noció mateixa de filosofia. La idea de Dewey és que amb la reelaboració d’aquests conceptes molts dels problemes simplement desapareixeran.

En aquest sentit, la filosofia deweyana pot considerar-se com una nova revolució copernicana en l’àmbit del pensament. Així com Kant es resisteix a admetre doctrines establertes pel sentit comú i així com el gir copernicà kantià introdueix un canvi de perspectiva en la manera d’entendre el procés de coneixement, Dewey també vol instaurar una nova visió de l’home, del coneixement i de la seva relació mútua amb la natura. Això suposa superar els dualismes moderns de subjecte/objecte, experiència/natura... precisament accentuats –si no provocats, diu Dewey–, per les doctrines cartesianes i kantianes. La “revolució” deweyana vol ser un atemptat al sentit comú derivat de les tesis de la filosofia moderna.

I. EL PROBLEMA DE LA VERITAT

Un dels conceptes filosòfics per excel·lència que han fet –i fan– córrer rius de tinta és el concepte de veritat: què és la veritat?; quins són els criteris de verificació?; quina és la relació entre realitat i veritat? Són preguntes que, al llarg del temps, s’han anat replantejant i han anat provocant noves i diferents definicions del concepte.

I és en aquest punt que Dewey planteja amb més èmfasi la seva revolució: la noció deweyana de la veritat es fonamentarà en la redefinició que, des del pragmatisme, es fa de conceptes filosòfics tradicionals i del procés de coneixement.

Segons la classificació usual podem distingir almenys tres concepcions de veritat diferents²: la teoria de la veritat com a correspondència, la teoria de la veritat com a coherència i la teoria pragmàtica de la veritat. Totes tres posen en joc no només la noció de veritat, sinó tota una àmplia xarxa de conceptes.

1. Cf. J. DEWEY, *La reconstrucció de la filosofia*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

2. Aquesta anàlisi no pretén ser exhaustiva ni excloent, sinó una classificació oberta. És evident que hi pot haver altres sentits del terme “veritat”, així com altres classificacions de les diferents nocions.

La primera que hem esmentat és la clàssica teoria especular sobre la veritat, que ha sofert nombroses reelaboracions al llarg de la història de la filosofia, des d'Aristòtil fins al "concepte semàntic de la veritat" de Tarski. Podria formular-se breument dient que un enunciat és vertader si hi ha correspondència entre allò que diu i allò sobre el que parla.

La segona, la teoria de la veritat com a coherència, sovint s'ha interpretat com una alternativa a la teoria de la correspondència. S'afirma que una proposició és vertadera o falsa segons si és o no compatible amb un sistema determinat de proposicions; és a dir, allò incompatible amb el sistema de coneixement, tal com és actualment, no pot ser vertader. S'assumeix que "el nostre coneixement del món és un conjunt unificat, consistent (...) Encara que s'accepti que hi pot haver parts d'aquest conjunt que faltin o que encara no hagin estat trobades, tanmateix podem estar segurs que aquestes parts que falten –siguin el que siguin– seran consistents amb la resta del nostre coneixement"³.

Ambdues teories semblen parlar de la veritat com la relació que es pot establir entre una proposició i un sistema determinat. Tanmateix, la teoria de la correspondència es refereix més aviat a un sistema extern, estable i immutable, mentre que la teoria de la veritat com a coherència tracta sobretot el procés d'actualització del *corpus* del coneixement.⁴ Tradicionalment, els idealistes s'han inclinat per la teoria de la coherència, mentre que els empiristes ho han fet per la de la correspondència. Alguns filòsofs analítics han defensat la teoria de la correspondència mentre que d'altres (Russell i Moore, p.e.), adonant-se dels problemes que comporta la teoria de la correspondència, s'han inclinat per la teoria de la veritat com a coherència.

El tercer plantejament, la teoria pragmàtica de la veritat, suposa una revolució (un gir copernicà), un capgirament de l'enfocament intel·lectualista (representat per les dues posicions anteriors) de la mateixa noció de veritat, perquè "desvia els termes de la discussió de la veritat de les oracions a la veritat de les idees. (...) Se subratlla el que funciona més que no pas el que correspon a una realitat ja existent i incanviàble"⁵.

En aquest mateix sentit, James afirma:

"Quan els pragmatistes parlen de veritat es refereixen exclusivament a quelcom sobre les *idees*, és a dir, a la seva practicabilitat o possibilitat de funcionament (*workableness*), mentre que quan els antipragmatistes parlen de la veritat volen dir sovint quelcom sobre els *objectes*."⁶

Aquest punt de vista és coherent amb la lluita pragmatista contra els dualismes, especialment contra l'oposició tradicional entre pensament i acció. Tanmateix, tot i coincidir en aquesta particular perspectiva pel que fa a la noció de veritat, els anomenats pragmatistes⁷ presenten diferències pel que fa al contingut d'aquest concepte.

3. M. LIPMAN - A.M. SHARP, *Recerca ètica*, Eumo, Vic, 1992 (traducció i adaptació de J.M. Terricabras), pàg. 309.

4. Segons Lipman, aquestes dues teories sobre la veritat no semblen excloents, sinó més aviat complementàries: "Les dues teories es poden simplement complementar perquè realitzen funcions diferents. A través de la correspondència amb el món real *verifiquem* els nostres enunciat. A través del principi de consistència *organitzem* els nostres enunciat. No hi ha cap raó que ens impedeixi fer totes dues coses. I, al capdavant, les hem de fer." [M. LIPMAN - A.M. SHARP, *op. cit.*, pàg. 309 (el subratllat és meu)].

5. M. LIPMAN - A.M. SHARP, *op. cit.*, pàg. 310 (el subratllat és meu).

6. W. JAMES, *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pàg. 34.

7. Els pragmatistes clàssics (Peirce, James i Dewey) varen rebutjar sempre el títol de "pragmatistes" i no varen acceptar mai la seva pertinença a una mateixa "escola" de pensament. De fet, a part d'algunes intuïcions compartides (p.e. la negació de la dicotomia fonamental entre pensament i acció), no coincidien en molts dels punts de vista defensats individualment. Tal com diu

Per C.S. Peirce –tradicionalment considerat el primer dels pragmatistes clàssics– el pragmatisme és, abans que res, un mètode d'anàlisi del significat: la seva preocupació principal és el significat i la creença i la relació entre ambdós; i és només en aquest context que Peirce s'interessa per la veritat⁸:

“La investigació persegueix un tipus de creença i només la veritat en la mesura que aquesta es faci equivalent amb alguna forma de la creença”⁹

De fet, Peirce no està tan interessat en el fet de descobrir què és el que fa que les nostres creences siguin vertaderes, com a subratllar el fet que “tan aviat com aconseguim una creença ferma ens sentim totalment satisfets, amb independència que sigui vertadera o falsa. (...) Com a molt es pot afirmar que busquem una creença que *pensem* que és vertadera”¹⁰.

L'assoliment d'una creença és el que impulsa a l'acció en una o altra direcció. En aquest sentit, no hi ha cap altra “veritat” o “correcció” en una creença que no sigui la seva idoneïtat per aconseguir un resultat. Així, en paraules de Faerna, “el significat de la definició de la veritat de Peirce es reduïx a afirmar que no hi ha un *problema filosòfic* de la veritat diferent del *problema metodològic* de com perfeccionar les nostres creences i fer-les cada cop més aptes per complir el seu propòsit”¹¹.

Per Peirce, hi ha una diferència lògica entre veritat i creença ferma, però només podria ser percebuda des de fora del context concret i de les condicions intrínseques de l'investigador. A la pràctica, en canvi, no es pot discernir una creença ferma d'una creença vertadera, ja que l'investigador no pot escapar-se de les seves pròpies circumstàncies¹².

Tanmateix, aquesta “definició” de veritat sembla plantejar el problema del subjectivisme: fins a quin punt una “veritat” basada en el context i en les condicions de l'investigador pot ser objectiva?

Paradoxalment, per Peirce, molt influït pel realisme de Duns Scot, és indubtable també que la veritat ha de ser un valor impersonal i universal, per sobre de les variacions en la creença. En aquest sentit, parla d'una veritat objectiva, només assolible al final de la recerca.¹³ La creença vertadera és aquella creença universalment acceptable que, en darrer terme, serà també universalment acceptada. Aquesta veritat objectiva a la qual s'arribarà al final –utòpic– de la investigació no és, tanmateix, una veritat establerta a priori sinó que és, precisament, la veritat construïda al llarg del procés de recerca.¹⁴

A.M. Faerna, el pragmatisme és “més una voluntat d'implantar una determinada *manera de pensar* en les qüestions filosòfiques que no pas un repertori definit de *respostes*” (A.M. FAERNA, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pàg. 99).

8. Serà W. James que, més tard, convertirà el mètode peirceà d'anàlisi del significat en una definició pragmàtica de la veritat.

9. A.M. FAERNA, *op. cit.*, pàg. 125.

10. C.S. PEIRCE, “The Fixation of Belief” dins J. BUCHLER (ed.), *Philosophical Writings of C.S. Peirce*, Dover Publications, Nova York, 1955, pàg. 10-11.

11. A.M. FAERNA, *op. cit.*, pàg. 133.

12. Això és el que es coneix com el principi d'immanència de Peirce, que pot aplicar-se al pragmatisme en general.

13. Aquest final de la recerca implica distanciar-se del context i de les circumstàncies determinades, concretes.

14. La definició de la creença vertadera com a creença universalment acceptable sembla ser una definició formal, sense cap contingut determinat. Un llistat de creences vertaderes només seria possible si s'admet l'existència d'un conjunt de veritats a priori.

Tanmateix, aquesta creença universalment compartida és un ideal, de la mateixa manera que ho és el final de la investigació; és a dir, Peirce és conscient que el procés de la recerca és, a la pràctica, un procés inacabable, però reivindica la necessitat de postular un final ideal el resultat del qual seria l'assoliment de la veritat. Així, la convergència de les nostres creences particulars en una opinió vertadera és un supòsit o una esperança, "l'única hipòtesi en la qual el mètode de la ciència –o mètode racional– adquireix algun avantatge sobre el costum, l'obcecació o la simple coacció"¹⁵; l'única hipòtesi, en definitiva, que pot evitar el perill del relativisme absolut.

John Dewey, per la seva banda, també està compromès amb la lluita pragmatista contra la dicotomia entre pensament i acció. Però si en Peirce, l'atenció se centrava en la creença i el significat, Dewey posa l'èmfasi en la idea i en el judici.

Dewey està més interessat en el problema de com les nostres accions determinen la realitat que no pas en l'anàlisi abstracta i teòrica del concepte de veritat. És precisament aquesta funcionalitat el punt que Dewey accentua més en la seva pròpia anàlisi de la noció de veritat.

Per Dewey, tota recerca té el seu inici en una situació problemàtica que ha de ser resolta. L'observació de les característiques específiques de la situació problemàtica porta a l'establiment d'idees de les quals haurà de sortir la proposta d'acció concreta que garanteixi la solució del problema.

Fora d'interpretacions idealistes, l'instrumentalisme deweyà concep les idees com a hipòtesis sobre quines formes prendrà la interacció entre el subjecte i l'entorn en les diferents possibilitats d'acció. L'opció per una de les idees proposades constitueix el judici que representa el final de la investigació¹⁶.

I, precisament en relació al judici, apareix la noció de veritat.

Dewey difereix del postulat peirceà d'una veritat universal, resultat del final del procés de recerca. Per Dewey, la veritat es construeix en el mateix procés de la recerca. No hi ha una convergència final d'opinions individuals en una opinió "vertadera" universalment acceptable. En Dewey la veritat és inseparable del complex d'accions i operacions que deriven del judici i com a molt, podem parlar de judicis vertaders o, emprant la terminologia pròpia de Dewey, d'"asserccions garantides" (*warranted assertions*)¹⁷: la veritat (o garantia) d'un judici consisteix en l'eficàcia de les seves conseqüències i en la seva capacitat per resoldre la situació problemàtica.

Així, per Dewey, la veritat no és ni un resultat utòpic (com en Peirce), ni posa en relació dos ordres diferents i separats (com en la teoria de la correspondència), sinó que resulta de la interacció de dos conjunts de conseqüències:

"Una situació dubtosa i conflictiva requereix el pensament com a mètode per resoldre-la. Aquesta situació produeix les seves pròpies conseqüències per bé o per mal. Els pensaments, els intents, les aproximacions i els projectes que ella provoca també produeixen els seus efectes. La interacció, l'interajustament entre aquests dos tipus de conseqüències constitueix la correspondència (*correspondence*) que produeix la veritat."¹⁸

15. A.M. FAERNA, *op. cit.*, pàg. 131.

16. Dewey no accepta la conclusió de Peirce sobre un final de la recerca inassolible a la pràctica. Per Dewey, el procés de la recerca és un procés continu farcit d'inicis i finals.

17. A *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940), Russell criticà la noció deweyana de veritat dient que "substituïa la veritat per asserccions garantides". Dewey mateix respon a la crítica a l'article "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth", *Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, núm. 7, 1941, pàg. 265-282.

18. J. DEWEY, "A Short Catechism concerning Truth" dins J. DEWEY, *MiddleWorks*, vol. 6, Southern Illinois University Press, 1979, pàg. 5-6.

Aquests dos conjunts de conseqüències es produeixen dins d'una unitat que és la natura i de la qual el subjecte cognoscent és part ineludible, i en aquesta seva relació amb l'entorn el modifica i el recrea cada vegada.

La veritat, doncs, no pot ser en cap cas l'adequació del pensament a la realitat, ja que per Dewey no hi pot haver un accés a la realitat que no comprometi aquesta mateixa realitat. I si no hi ha una realitat independent del subjecte, no hi pot haver tampoc una veritat externa a ell.

Això no significa que Dewey quedi a mercè del més pur relativisme. Per Dewey, ha d'existir una adequació objectiva entre la situació problemàtica i el nostre judici, entre els dos conjunts de conseqüències que esmentàvem més amunt.

Després d'haver donat un cop d'ull a alguns dels plantejaments que s'inscriurien dins de la genèricament anomenada teoria pragmàtica de la veritat¹⁹, "es pot discutir –diu Lipman– si [aquest] enfocament, que passa de les oracions a les idees, és una autèntica alternativa als [altres] plantejaments"²⁰. Sembla, més aviat, una nova perspectiva l'avantatge de la qual es trobaria en la superació dels vells dualismes que tants problemes han plantejat a la història de la filosofia.

II. REALITAT I CONEIXEMENT

És evident, tanmateix, que el fet de reformular el concepte de veritat no pot deslligar-se d'un plantejament més general: el problema de la veritat passa per reconsiderar el problema de la relació entre subjecte i realitat i el problema del coneixement. Com apunta Lipman, "com que hi ha teories de la veritat alternatives, pot molt ben ser que hi hagi diferents maneres d'experimentar el món, segons la teoria concreta que es defensa"²¹. El que cal veure és no només si les teories són alternatives, sinó també si condicionen la nostra manera d'experimentar el món.

En el seu article "Epistemological Considerations for the Community of Inquiry", Maughn Rollins²² distingeix tres posicions epistemològiques que posen en relació les nocions de realitat i coneixement, però que també comprometen la noció de veritat. Aquestes posicions són: realisme, no-realisme de primer ordre (*first-order non-realism*) i no-realisme de segon ordre (*second-order non-realism*). Rollins basa la seva classificació en la distinció (en el cas dels no-realistes) o no distinció (en el cas dels realistes) entre coneixement i realitat; o el que és el mateix, en la correspondència (en el realisme) o no correspondència (no-realisme) entre pensament i realitat.

19. Pel que s'ha dit, resulta evident que a la classificació que proposa Lipman, la teoria pragmàtica de la veritat s'hi planteja des d'una perspectiva deweyana més que no pas peirceana o jamesiana.

20. M. LIPMAN - A.M. SHARP, *op. cit.*, pàg. 310.

21. M. LIPMAN - A.M. SHARP, *op. cit.*, pàg. 306.

22. Cf. M. ROLLINS, "Epistemological Considerations for the Community of Inquiry", *Thinking: The Journal for Philosophy for Children*, vol. 12, núm. 2, 1995, pàg. 31-40. Hem optat per la classificació de Rollins perquè, tot i ser fruit –com ell mateix reconeix– d'observacions personals i d'un experiment mental (*thought experiment*) més que no d'una anàlisi estricta i exhaustiva de totes i cadascuna de les posicions epistemològiques, té el mèrit de posar en relació les diferents teories amb la noció de comunitat de recerca. Això servirà perquè, al nostre torn, puguem establir una connexió entre les teories de la veritat i el paper i les expectatives que pot oferir una comunitat de recerca segons quina d'elles adoptem. També hem mantingut la nomenclatura de Rollins, malgrat no ser massa "ortodoxa"; Rollins vol evitar expressament el terme "idealisme".

Pels realistes, hi ha dos pressupòsits que són essencials: a) existeix una realitat externa, immutable, i b) es pot accedir a aquesta realitat en la seva totalitat. En aquest context, el coneixement es concep com una còpia mental de la realitat, i la veritat s'interpreta com a correspondència entre coneixement i realitat.

Segons Rollins, la distinció fonamental entre realistes i no-realistes té a veure, més aviat, amb el segon pressupòsit esmentat: els no-realistes es mostren poc (o gens) convençuts de la possibilitat d'un coneixement global i infal·lible de la realitat.

Els no-realistes de primer ordre no qüestionen l'existència de la realitat externa, però afirmen que l'aprehensió completa de la realitat és pràcticament impossible: fent ús de la imatge que utilitza Rollins, el coneixement humà és com un seguit de finestres obertes al món, però la visió global és fora del nostre abast. Així i tot, s'assumeix que totes o la majoria de les xarxes conceptuals (les finestres obertes al món) són commensurables, compatibles, és a dir, revelen la mateixa i única realitat.

Així, el nostre coneixement de la realitat és parcial i, per això mateix, fal·lible i revisable. Cal estar sempre disposat a ampliar els propis punts de vista, a alliberar-se de limitacions personals i a "saltar al desconegut": les finestres hauran de ser engrandides a mesura que anem ampliant el nostre coneixement del món.

Pels no-realistes de primer ordre, doncs, les nostres xarxes conceptuals limiten –però no distorsionen– la comprensió humana de la realitat.

Per la seva banda, els no-realistes de segon ordre coincideixen amb els de primer ordre en l'afirmació que cap coneixement o punt de vista no és mai final, sinó que està sempre subjecte a revisió. Tanmateix, el no-realisme de segon ordre afirma, contràriament al de primer ordre, que la nostra situació respecte al món filtra i altera la nostra experiència del món²³ i que les diferents xarxes conceptuals no són necessàriament commensurables.

De tota manera, els no-realistes de segon ordre estan més interessats en el punt de vista individual i en la necessitat de dotar de sentit l'experiència personal, que no pas en el coneixement d'una suposada Realitat exterior.

Tanmateix, la incommensurabilitat de les xarxes conceptuals comporta –entre altres coses– una dificultat de comunicació entre sistemes conceptuals diferents. I el problema no és solament d'incomunicació, ja que, segons els no-realistes de segon ordre, intentar la traducció de l'experiència personal en termes que siguin familiars per al grup suposa una gran pèrdua de significat.

En aquest context, els no-realistes de segon ordre han d'afrontar les acusacions de subjectivisme i de relativisme: quin pot ser el criteri de verificabilitat que garanteixi un cert grau de convergència en les afirmacions que els individus fem sobre la realitat?

En la mesura que els no-realistes de segon ordre defensen la integritat de la visió individual per sobre del discurs públic, així com la possibilitat de la incommensurabilitat, han d'acabar admetent que "després de 2400 anys, el procés de civilització de l'experiència no ha portat a l'establiment de criteris significatius per decidir la superioritat d'un o altre sistema teòric"²⁴.

Dins del marc del no-realisme de segon ordre, doncs, es rebutja la idea peirceana de la convergència final de les creences en una opinió vertadera.

Si posem en relació aquesta classificació de Rollins sobre les teories epistemològiques i la classificació de Lipman sobre les teories de la veritat potser podrem establir algunes connexions.

23. Aquest sembla ser el fonament de la distinció tradicional entre realisme gnoseològic i idealisme gnoseològic.

24. D.L. HALL, citat a M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 37.

A primer cop d'ull, les dues primeres posicions (realisme i no-realisme de primer ordre) podrien fer-se correspondre amb les dues primeres teories de la veritat.

Així, en el cas del realisme, que defensa la cognoscibilitat absoluta de la realitat immutable externa, s'acceptaria la teoria de la veritat com a correspondència en el sentit que la veritat és la relació *adequada* entre el nostre coneixement i aquesta realitat exterior. Des d'aquesta perspectiva, doncs, l'accés a la realitat és possible i verificable a través de la correspondència objectiva entre les nostres proposicions i els objectes i esdeveniments que conformen aquesta realitat cognoscible, però externa.

En el cas del no-realisme de primer ordre, la veritat es definiria per la coherència interna entre les diferents xarxes conceptuals, per la commensurabilitat dels diferents punts de vista; en definitiva, per la compatibilitat de les diferents finestres obertes al món.

Pel que fa a la tercera opció de cadascuna de les classificacions, no sembla tan adequada una equiparació entre elles. Perquè parlar de la funcionalitat de les idees com a criteri de la seva verificabilitat és, tal com diu Lipman, un canvi d'enfocament respecte a la manera tradicional de parlar de la veritat com una relació entre les proposicions i el món. Així, la teoria pragmàtica de la veritat no estaria *necessàriament* en contradicció amb el realisme ni amb el no-realisme de primer ordre, de la mateixa manera que no es correspon *necessàriament* amb la postura defensada pels no-realistes de segon ordre (tot i que és cert que molts no-realistes de segon ordre defensen una visió pragmàtica de la veritat).

On se situa, doncs, la noció deweyana de la veritat?

Hem vist que la teoria pragmàtica de la veritat es fonamenta en la redefinició que, des del pragmatisme, es fa de la realitat, del subjecte cognoscent i del coneixement. El pragmatisme no es planteja com a problemes filosòfics l'existència o inexistència de la realitat, ni les vies d'accés a ella. Fer-ho suposaria incidir en els dualismes –entre realitat i pensament, entre natura i experiència– que Dewey vol superar.

No sembla que puguem incloure Dewey en el grup dels realistes, perquè precisament dinamita els seus pressupòsits bàsics. La realitat no és, per Dewey, un conjunt estable i inert d'objectes, ni el coneixement és una aprehensió d'aquesta realitat per part del subjecte, ni el pensament és la capacitat humana per excel·lència que posa en relació realitat i subjecte. L'instrumentalisme de Dewey és, justament, una aposta per un pensament instrumental que construeix la realitat però, alhora, una aposta per un pensament inserit en la realitat. I aquesta proposta deweyana ataca també la noció tradicional de la veritat com a correspondència o adequació entre realitat i pensament.

D'altra banda, no sembla tampoc que Dewey admeti cap dels principals pressupòsits sobre els quals els no-realistes fonamenten les seves posicions. Així, per exemple, Dewey s'aparta dels no-realistes de primer ordre en la mesura que no s'interessa tant per obrir noves finestres al món exterior, com per buscar les solucions als problemes que es plantegen a l'individu en la seva interacció amb el seu entorn.

Dewey s'allunya també de les posicions defensades pels no-realistes de segon ordre, els quals estan més preocupats per la vessant individual de l'experiència que no pas per la seva traducció social. Dewey, pel contrari, subratlla la importància del factor social, de la interacció entre l'individu i l'entorn (físic i social). Dewey considera imprescindible el diàleg social per tal de fer vertaderament funcionals les idees. La seva funcionalitat no pot limitar-se mai a un simple subjectivisme: les assercions només seran garantides després d'una recerca col·lectiva. Així, entendre la veritat pragmàtica en Dewey com a individualment utilitària és constrènyer-la inadequadament. El pragmatisme té una vocació decididament social, vocació que matisa l'utilitarisme individualista que, massa sovint, ha estat associat al pragmatisme. En Dewey, el diàleg i la comunitat de recerca esdevenen punts incontestables en l'establiment de la veritat.

III. LA COMUNITAT DE RECERCA

Com posa de manifest A.M. Sharp²⁵, la noció de comunitat de recerca (*Community of Inquiry*)²⁶ és molt complexa. Pressuposa, entre altres coses, una noció de veritat: segons quina sigui la nostra posició respecte a aquest concepte variarà la nostra concepció de fins on ha de conduir aquesta comunitat de recerca a la qual pertanyem. És evident, com adverteix Rollins, que les expectatives de la comunitat han de ser diferents segons quin sigui el nostre punt de partida epistemològic. I això té a veure amb el concepte de veritat i la seva relació amb el que s'ha anomenat realitat o natura.

Les tres posicions epistemològiques que Rollins distingeix defineixen cadascuna un paper determinat de la comunitat de recerca i una relació determinada d'aquesta comunitat amb la realitat. Així, en la mesura que hem mirat de posar en relació les teories epistemològiques exposades per Rollins amb les diferents teories de la veritat, intentarem establir la relació entre la noció de veritat i la noció de comunitat de recerca i veure fins a quin punt una condiciona l'altra.

Des de la perspectiva realista, el paper de la comunitat de recerca és contribuir a l'accés a la realitat única i immutable d'una manera vertadera. Si partim del pressupòsit que el coneixement d'aquesta realitat és possible i que la verificació d'aquest coneixement es fonamenta en la correspondència entre pensament i realitat, aleshores el paper de la comunitat de recerca és el de ser el context on l'individu "s'alliberarà de les supersticions (creences contràries a la veritat) que pugui haver adquirit accidentalment"²⁷.

Rollins distingeix en aquest punt entre realistes dogmàtics i realistes "crítics" (*reasoned realists*). Els primers no és probable que vegin cap utilitat a una comunitat de recerca en sentit ampli²⁸, ja que entenen que la veritat sobre la realitat s'ha de transmetre i no pas descobrir. Els realistes crítics, en canvi, admeten que aquesta mateixa veritat no ha de ser imposada per adoctrinament sinó apreheua com a resultat d'una recerca oberta. El problema que han d'enfrontar aleshores, però, és que la recerca oberta –si és que realment és oberta– pot portar a resultats diferents dels de la seva veritat. Pels realistes crítics, tanmateix, la comunitat de recerca és "l'únic mitjà pel qual la raonabilitat de la seva veritat pot ser plenament apreciada"²⁹.

En el cas dels no-realistes de primer ordre, el paper de la comunitat de recerca seria el de facilitar al màxim l'intercanvi i la integració de diferents xarxes conceptuals amb vista a augmentar el nostre coneixement del món:

25. Cf. A.M. SHARP, "What is a Community of Inquiry?", *Journal of Moral Education*, vol. 16, núm. 1, January 1987, pàg. 22-30.

26. El terme «comunitat de recerca» fou presumiblement encunyat per C.S. Peirce el qual l'aplicà, de manera restringida, als practicants de la recerca científica. Tanmateix, el concepte ha anat guanyant terreny i ampliant el seu abast de tal manera que ara inclou qualsevol tipus de recerca, sigui científica o no. Però, tot i que "el terme comunitat de recerca ha estat correntment associat amb els pragmatistes, sobretot Peirce i Dewey, (...) la noció va molt més enllà. Lipman suggereix que pot trobar-se a l'antiga Atenes, exemplificada en els ensenyaments de Sòcrates" (T.W. JOHNSON, "Philosophy for Children: Implementing Dewey's Vision", comunicació al congrés anual de l'International Council for Philosophical Inquiry with Children (ICPIC), Taipei (Taiwan), 1990)

27. M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 32.

28. Sí que acceptaran, però, una comunitat de recerca restringida formada per especialistes que són els que contribueixen a anar millorant el nostre coneixement del món.

29. M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 32 (el subratllat és meu).

“L’objectiu de la recerca és fer el nostre coneixement cada vegada més i més comprensiu a través d’aprendre a entendre diferents punts de vista.”³⁰

En la mesura que la total comprensió de la realitat és fora del nostre abast, segons els no-realistes de primer ordre, la recerca és un procés sense final. En aquest cas, el paper de la comunitat de recerca queda reduït a un simple “laboratori” en el qual els membres de la comunitat busquen l’única i vertadera evidència del fet. En un context així, no té sentit parlar d’alternatives perquè –contràriament al que s’esdevé en un context pragmatista– no es tracta de plantejar possibles accions ni idees, sinó d’intentar confirmar allò que es pensa.

Per la seva banda, els no-realistes de segon ordre coincideixen a afirmar que el procés de recerca és inacabable; però els motius que els porten a afirmar això són ben diferents dels dels no-realistes de primer ordre. Si per a aquests darrers la dificultat per a l’assoliment d’una comprensió global de la realitat està en la fallibilitat del nostre coneixement, pels no-realistes de segon ordre el problema rau en la impossibilitat de decidir mitjançant criteris racionals entre les diferents proposicions que resulten d’un procés de recerca.

Així i tot, parlar de comunitat de recerca des d’una perspectiva no-realista de segon ordre no sembla tenir massa sentit, sobretot pel que fa al concepte de comunitat i a l’esforç de cooperació entre tots els integrants del grup que aquest concepte porta implícit. Més aviat, la possibilitat de la incommensurabilitat pot comportar que “fins i tot dues persones de la mateixa cultura, que parlen el mateix llenguatge, no puguin comunicar-se l’un a l’altre part d’allò que és important per a cadascun d’ells”³¹.

Pel que fa a Dewey, ja hem dit que no sembla pas que la seva proposta es pugui identificar simplement amb alguna de les teories epistemològiques proposades per Rollins ja que es basen en una anàlisi de la realitat i del coneixement des del punt de vista del concepte intel·lectualista de veritat, al qual justament s’oposa Dewey.

De la mateixa manera, tampoc no sembla que la posició de Dewey pugui ser compatible amb cap dels tarannàs de comunitat de recerca que es deriven de l’anàlisi d’aquestes teories epistemològiques. En la mesura que Dewey redefineix el concepte de natura i la seva relació amb el subjecte, queda redefinit també el paper de la comunitat de recerca en l’assoliment de la veritat.

Si per Dewey la veritat no està definida per la correspondència entre un fet i una afirmació, aleshores aquesta correspondència queda reduïda a una evidència purament anecdòtica, banal, sense interès. El que preocupa Dewey no és la correspondència amb fets del passat sinó l’adequació de les nostres accions als objectius proposats. Així, per Dewey, una comunitat de recerca que –com la dels realistes (dogmàtics o crítics)– pretengui arribar a la Veritat, no té cap sentit.

La pretensió de la comunitat de recerca tampoc no hauria de ser, segons els pressupòsits deweyans, dibuixar un mapa de sistemes conceptuals commensurables i maldar per trobar el desllorigador d’aquells que es resisteixen a encaixar-hi.

Quin seria, doncs, el paper d’una comunitat de recerca segons els criteris pragmatistes?

Tot i que Dewey no utilitza el terme «comunitat de recerca», pròpiament, sí que insisteix molt en els conceptes de «comunitat» i de «recerca». El primer té relació amb la vocació social de què parlàvem –vocació que en Dewey és molt més acusada que en

30. M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 33.

31. M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 37.

Peirce o James—; la noció de recerca, per la seva banda, identifica el procés d'interacció entre el subjecte i el seu entorn.

Podríem dir que les característiques d'una comunitat de recerca com la que defineix Lipman³² coincidirien amb les característiques que podria haver proposat Dewey. Per Lipman, la comunitat de recerca és el context en el qual es duu a terme la *recerca* d'una manera *conjunta* entre tots els membres de la comunitat. És una condició necessària (tot i que no suficient) del procés de desenvolupament del propi pensament i d'adquisició de coneixement.

Semblantment a Dewey i en contra de la concepció tradicional d'una Veritat objectiva, transcendent, independent de l'individu, Lipman argumenta que l'única cosa que es pot proposar és una sèrie d'"asserccions garantides", sempre subjectes a revisió.

¿Condemna això les comunitats de recerca al relativisme, pel qual no hi ha manera de jutjar entre teories o visions del món en conflicte? No; les comunitats de recerca no queden condemnades al subjectivisme³³, ni el punt de vista personal queda condemnat a viure en un món individual.³⁴ La participació en una comunitat de recerca permet als que la integren percebre el punt de vista de l'altre i tenir-lo en consideració a l'hora de construir la pròpia visió del món.

Precisament el fet que la recerca es faci en el marc d'una comunitat garanteix un cert grau d'*objectivitat* en aquesta recerca i en el coneixement que en resulta. El terme "objectivitat" es refereix, aquí, a una veritat inter-subjectiva a la qual els éssers humans han arribat a través de la recerca, l'experimentació, la consideració de l'evidència i el diàleg. El diàleg sempre resta obert. Aquestes "asserccions garantides" que suggerim pel present per ajudar-nos a trobar el sentit del nostre món són veritats que han estat afirmades després que el diàleg ha tingut lloc, i no pas abans.

Tanmateix, aquesta veritat inter-subjectiva està sempre subjecta a l'auto-correcció. L'error és, així, la pedra de toc de la veritat.

La comunitat de recerca, a més, hauria de capacitar els individus per a desfer-se de la confiança covarda en les velles idees³⁵ (sovint anomenades fets) que ja no se sostenen, i per a superar la por intel·lectual que obstaculitza l'audàcia intel·lectual i imaginativa i l'acció creativa. Els individus haurien de compartir idees imaginatives i atrevides d'una manera oberta, investigar les seves assumpcions ocultes, considerar les seves conseqüències i crear junts els mitjans per fer-les realitat si, després de la reflexió, els sembla que val la pena fer-ho.

La discussió imaginativa i creativa de les idees filosòfiques és molt important per al creixement dels individus en l'autonomia intel·lectual i per ajudar-los no sola-

32. Cf. M. LIPMAN, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, 1991, pàg. 229-260.

33. Ja hem esmentat que evitar el perill del subjectivisme és una de les preocupacions del pragmatisme. En la seva darrera etapa, per exemple, Peirce ja havia matitzat la seva anterior afirmació que són els interessos d'un organisme els que distingeixen una concepció adequada d'una que no ho és; ara són l'experiència i les necessitats del tot continu al qual pertanyen els individus les que determinen el significat i la creença.

34. Això, per contra, és el que semblaria desprendre's de la posició dels no-realistes de segon ordre, els quals, insistint en la integritat del punt de vista personal i en el fet que la seva traducció a un discurs públic implica una pèrdua de significat, han d'encarar-se a la possibilitat d'incomunicació i al perill del relativisme radical. Cf. M. ROLLINS, *op. cit.*, pàg. 36-37.

35. Aquesta "consciència corrupta" —en paraules de Collingwood (*Los principios del arte*, FCE, México, 1960, pàg. 203-209)— és la pitjor malaltia de la ment i és l'impediment més seriós per al desenvolupament de vertaderes comunitats de recerca.

ment a fer-se seva la tradició sinó a reconstruir-ne imaginativament una versió més significativa i coherent –una versió que tingui sentit per a ells.

Així, des de la perspectiva deweyana, el paper de la comunitat de recerca és trobar de manera conjunta vies d'acció cada vegada més efectives i adequades als objectius que la comunitat s'hagi marcat com a desitjables per assolir. Aquesta és l'aportació de la comunitat de recerca a la veritat. I en aquest procés de recerca dut a terme per la comunitat, el subjecte participa activament en la construcció de la realitat a la qual pertany. D'aquesta manera esdevé, a més, moralment responsable, individualment i col·lectiva, del present i del futur.

IV. CONCLUSIÓ

Dèiem en començar que el pragmatisme deweyà suposa una revolució, un capgirament de la perspectiva tradicional. En ell, ni la realitat, ni el coneixement, ni la veritat (ni tantes altres coses) no són el que han pretès sempre ser. Segons Dewey, la nova llum amb què el pragmatisme mira els vells conceptes és l'única solució per superar molts dels problemes filosòfics seculars.

La classificació de les teories de la veritat i la que fa Rollins de les teories epistemològiques ens ha servit de base per exposar les opinions de Dewey respecte a alguns d'aquests conceptes. Pel que fa a cadascun d'aquests conceptes, les tesis deweyanes es contraposen a les teories tradicionals. Però aquesta oposició no és pas un intent de torpedejar la recerca filosòfica sinó que, pel contrari, arrenca del convenciment (no pas original, certament) que la filosofia no és mera contemplació sinó que ha de servir per transformar l'entorn en què vivim:

“Els atacs a les filosofies del passat no tenen per blanc els sistemes en tant que lligats als problemes intel·lectuals i morals del seu temps i espai, sinó en tant que són *ineficaços en una situació humana diferent.*”³⁶

36. J. DEWEY, *La reconstrucción de la filosofía*, pàg. 11 (el subratllat és meu).