

## PRAGMATISMO ABSOLUTO Y BUENA FE

### Acerca de la importancia de la filosofía moral royceana y las posibilidades de fundamentar coherentemente la buena fe en su sistema

Claudio Marcelo Viale  
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

#### Resumen

Josiah Royce (1855-1916) desarrolló una filosofía sintética que llamó *pragmatismo absoluto*. Uno de sus ejes centrales es su dimensión moral, dimensión que no recibió críticas independientes de las que se le formulaban generalmente a la filosofía royceana y, por lo tanto, fue víctima de la estrategia interpretativa estándar que recibían los textos de Royce: el idealismo metafísico royceano es falaz *luego* cualquier dimensión de este sistema, en este caso la filosofía moral, es falaz.

A partir de estos elementos, nos proponemos mostrar que esta estrategia interpretativa es errónea y que la filosofía moral royceana es susceptible de otro tipo de crítica, esto es, una crítica interna. En este caso nos proponemos demostrar que la filosofía moral royceana necesita de la categoría de *buena fe* pero que su sistema filosófico la hace inconcebible. A diferencia de la crítica estándar, esta estrategia crítica nos permite rescatar los elementos valiosos de la filosofía moral royceana.

*Palabras claves:* pragmatismo, pragmatismo absoluto, filosofía moral, fidelidad, buena fe, antropología.

#### Abstract

Josiah Royce (1855-1916) elaborated a synthetic philosophy which he called *absolute pragmatism*. One of its central points is its moral dimension which was not analyzed independently from the general criticism of Royce's philosophy and was therefore a victim of the standard interpretative strategy applied to Royce's texts: Royce's metaphysical idealism is fallacious therefore any part of that system—in this case, moral philosophy—is also fallacious.

Based on these elements, we intend to show that such a strategy is mistaken and that Royce's moral philosophy is susceptible to a different type of criticism, namely internal criticism. In this case we intend to demonstrate that Royce's moral philosophy requires the category of *good faith* but that his philosophical system makes it inconceivable. As opposed to standard criticism, this strategy allows us to salvage the valuable elements of roycian moral philosophy.

*Keywords:* pragmatism, absolute pragmatism, moral philosophy, loyalty, good faith (good faith), anthropology.

## I. Introducción

Sin lugar a dudas en la historia del pragmatismo fueron años fundamentales los que transcurrieron entre 1898 y 1910. Entre los hechos que así lo demuestran están: en 1898, la popularización por James de la máxima pragmática peirceana<sup>1</sup> y, en 1907, la consagración definitiva de James con la publicación de *Pragmatism*. Sin embargo, en ese mismo período se producían dos hechos que, para muchos autores, eran ya indicios de que el gigante tenía pies de barro: por un lado, el rechazo de Peirce del término pragmatismo y su reemplazo por *pragmaticismo*<sup>2</sup>; y, por el otro, el fracaso del pragmatismo en transformarse en un movimiento filosófico de relieve internacional<sup>3</sup>. En ese período, que Bruce Kuklick llama la *edad dorada* de Harvard, Josiah Royce y William James polemizan acerca de diversos tópicos: acerca del status de la verdad, acerca de la acción moral y, especialmente, acerca de las creencias religiosas. Esta polémica ha sido llamada por Kuklick *The Battle of the Absolute*<sup>4</sup>.

De esta polémica analizaremos los argumentos que Josiah Royce esgrime a favor de su filosofía moral, con el siguiente propósito: demostrar que esa filosofía moral, llamada *filosofía de la fidelidad*, es susceptible de una crítica interna, esto es, una crítica que acepte las premisas metafísicas de Royce pero que señale incoherencias internas. Nuestra hipótesis (I) es que Royce necesita la categoría de *buena fe* en su filosofía moral, pero que su sistema filosófico la hace inconcebible.

Entonces, si nuestra estrategia crítica es correcta, tenemos, al menos, tres consecuencias: en primer lugar, que las estrategias interpretativas estándar de la obra de Royce son equivocadas. Estas estrategias consisten en desacreditar el *monismo* o *absolutismo* royceano y, a partir de ese descrédito, plantear la futilidad de toda su filosofía. Estas estrategias, de las que Howison y James<sup>5</sup> son exponentes clásicos, se traducen en términos contemporáneos o bien en el olvido de la filosofía royceana o bien en su invalidación absoluta<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> James, W (1984) p. 62.

<sup>2</sup> Apel, K.O (1997) Parte II cap. IV. En este libro se describe en forma magnífica el paso de Peirce desde el pragmatismo al pragmaticismo.

<sup>3</sup> Joas, H (1993) cap 4, analiza la pésima recepción que tuvo el pragmatismo en Alemania, reducido, prácticamente a una *filosofía del dolar*.

<sup>4</sup> Kuklick, B (1977) Parte III cap 15.

<sup>5</sup> Para William James, Royce comete el error de los absolutistas, esto es, la justificación del mal en la medida en que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Por eso es que en *Pragmatism* Royce es, junto a Bradley, uno de los nombrados como arquetipo de 'espíritu delicado'. En segundo término Howison le marca una contradicción con respecto a la libertad: si existe un absoluto, éste es el que actúa en la historia, luego la libertad del sujeto no existe. Para un análisis más detallado ver Kuklick(1977) pp 259-65.

<sup>6</sup> Villacañas Berlanga (1996). En el capítulo 8 sobre pragmatismo, sostiene que gran parte de los enredos epistemológicos de James son debidos a su errónea concepción que lo conduce a ver sólo dos concepciones posibles de verdad: la suya, de raigambre utilitarista, y la de los idealistas absolutos, posición caracterizada de *pintoresca*.

En segundo término, que entre la filosofía moral royceana y el sistema filosófico royceano existe una autonomía relativa y que algunas dimensiones de su filosofía pueden ser válidas, sin que eso implique compromiso alguno con las otras. Una tercera consecuencia, que se basa en la anterior pero que necesita una confirmación independiente, puede ser esbozada hipotéticamente y, de confirmarse, puede cambiar las interpretaciones canónicas del pragmatismo. Esta hipótesis (II) consiste en que partiendo de algunos aspectos válidos de la dimensión antropológico-moral de la obra de Royce, se puede mostrar como esos aspectos han sido *naturalizados* y extendidos hacia la teoría social por George Herbert Mead, extensión que saca al pragmatismo de las estrecheces teóricas del utilitarismo.

En este trabajo nos concentraremos, en primer lugar, en la hipótesis I y en su consecuencia directa: la autonomía relativa entre filosofía moral y sistema filosófico en la obra de Royce; y, en segundo término, en el desarrollo de los aspectos válidos de la filosofía moral royceana, aspectos que involucran a la hipótesis II que, por su vastedad, queda fuera de los límites de este trabajo.

## II. Filosofía de la fidelidad

Josiah Royce (1855-1916) es uno de los pragmatistas más peculiares de la filosofía norteamericana que —a lo largo de toda su vida, de diferentes maneras y con dispar éxito— intentó llevar a cabo una síntesis entre evolucionismo e idealismo metafísico que recibió el nombre de *pragmatismo absoluto*<sup>7</sup>. Refiriéndose a esa síntesis Bruce Kuklick sostiene: “But the form of his synthesis was peculiar: the absolute was a world-soul that reconciled all the antithesis between individuals and the social order and defined perfection as harmony, tranquility, and sublime peace”<sup>8</sup>.

Gran parte de la filosofía de Royce consiste en el desarrollo de esta dimensión metafísica u ontológica, dimensión que tiene ámbitos específicos como la teoría del conocimiento, la estética o la filosofía moral. En el caso de ésta última se establecen vínculos con la dimensión metafísica a partir de las definiciones mismas de fidelidad: “La fidelidad es la voluntad de manifestar, en la medida de lo posible, lo eterno, es decir, la consciente y suprahumana unidad de la vida en la forma de los actos de un yo individual” o “La fidelidad es la

<sup>7</sup> Royce, J (1945) p. 304.

<sup>8</sup> Kuklic, B (1997) p.144. Similar opinión tiene R. Rorty (1996) p. 129ss quien adhiere a las descripciones de Santayana acerca de la búsqueda del confort metafísico en la tradición gentil. Acerca de la relación Royce-Rorty, G. Bello propone la hipótesis de que en la obra de Rorty habría elementos royceanos, específicamente la noción de conversación. A la luz del radical adscripción a James que hace Rorty, creemos que esa hipótesis es inviable. Creemos que, para Rorty, la *conversación* royceana estaría presa aún de la homologación entre argumentación y conversación. Royce aparecería, a los ojos de Rorty, como demasiado peirceano.

voluntad de creer en algo eterno, y de expresar esa creencia en la vida práctica de un ser humano”<sup>9</sup>. Veamos ahora como llega Royce a esas definiciones.

Royce desarrolla su ética en una época de *transmutación de los valores*. El punto central de esta transmutación es el ataque a la moral convencional, ataque realizado no sólo por individuos *amorales* sino por genuinos amigos de la humanidad. Gran parte de las críticas de la moral son debido a la ambigüedad de muchas de sus afirmaciones ya que “Para usar una comparación... nuestra moral convencional es una especie de Pentateuco compuesto de muchos documentos antiguos”<sup>10</sup>.

Ante este diagnóstico las salidas posibles para Royce eran dos: en primer lugar, o bien mantener alguna posición convencionalista o bien adscribir a alguna de las versiones del individualismo ético; o, en segundo término, no dejarse arrastrar por ninguna de las unilateralidades de éstas posiciones y proponer una ética universalizable, posición que finalmente adopta. Con respecto a la dicotomía entre convencionalismo e individualismo sostiene: “Imitación, celos, convencionalismo servil, por una parte; desorden secreto o visible, por la otra; disputas que inflaman y alegrías que no consuelan: todo esto junto con muchas dichas y penas que sobrevienen por casualidad, constituye en esta etapa la crónica de vuestra vida”<sup>11</sup>.

El convencionalismo falla para Royce en que valora sólo uno de los dos aspectos de la naturaleza humana, el aspecto externo y la moral se transforma en pura imposición del mundo social al individuo. El individualismo ético, en cambio, comete el exceso inverso ya que sólo considera el aspecto interno, esto es, los deseos, intereses etc. de un individuo abstracto que vería en el mundo social, en el mejor de los casos, solamente las posibilidades de su realización. Por el contrario, una ética universalizable implicaría, para Royce, la armonización de los aspectos internos y externos de la naturaleza humana, armonización basada en una antropología adecuada, ética que, para Royce, es una filosofía de la fidelidad.

En este contexto la fidelidad es definida como la “... *devoción voluntaria, práctica y completa de una persona a una causa*”<sup>12</sup>. Ante la trivial objeción de que se puede ser fiel a malas causas Royce sostiene: “Y así, una causa es buena, no sólo para mí, sino para la humanidad, en cuanto es esencialmente una *fidelidad a la fidelidad*, es decir, en cuanto ayuda y promueve la fidelidad de mis semejantes”<sup>13</sup>. Ser fiel a una causa con el añadido de que sólo las causas que son fieles a la fidelidad son aceptables es, entonces, la premisa fundamental de la filosofía moral royceana.

<sup>9</sup> Royce, J (1947) p. 251.

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 29.

<sup>11</sup> *Ibíd.* p. 76.

<sup>12</sup> *Ibíd.* p.34.

<sup>13</sup> Royce, J (1947) p. 99.

Para Royce, a partir de la premisa fundamental de la *fidelidad a la fidelidad*, se podría no sólo disolver la dicotomía entre autonomía y heteronomía, sino además establecer "... un método para descubrir nuestro camino a través del laberinto, un principio que unifique nuestra vida moral y que nos permita resolver sus paradojas"<sup>14</sup>. Esto es así porque "... la fidelidad es para el hombre fiel no sólo un bien, sino el principal entre todos los bienes morales de su vida, porque le da una solución moral al más difícil de los planteos prácticos humanos, a saber '¿Para qué vivo? ¿Por qué estoy aquí? ¿Para qué soy útil? ¿Por qué se tiene necesidad de mí?'"<sup>15</sup>. Esta unificación de nuestra vida moral nos permite tener un criterio de acción universalizable ya que existe una causa digna de todos los hombres: la fidelidad a la fidelidad. Esto es así por dos razones, en primer lugar, porque la fidelidad es un bien accesible a cualquier ser humano y, en segundo término, porque la fidelidad es el bien supremo del hombre a partir del cual obtiene una personalidad moral.

La relación entre filosofía moral y antropología es un rasgo decisivo de la filosofía royceana, relación que se encuentra no sólo en *Filosofía de la fidelidad* sino en su libro principal *World and the Individual*. En éste último, el ser humano es definido de la siguiente manera: "The human Self... is not a Thing, nor yet a Substance, but a Life with a Meaning"<sup>16</sup>. Para Royce, la existencia de un *self* sólo es posible en la medida en que una causa exterior eleve al organismo a la autoconsciencia, despojándolo del caos de sus placeres y dolores primitivos, dotando de sentido el *sinsentido* de un mero organismo. En este punto es en donde radica el profundo antiindividualismo de Royce tanto a nivel ontológico como metodológico. El individuo sin una causa que lo unifique, sin un plan que seguir o significado que dé sentido a su vida no es nada: "... una persona, un yo individual pueden definirse como una vida humana vivida de acuerdo a un plan. Si un hombre pudiese vivir sin plan alguno, sin propósitos y en forma enteramente pasiva, sería, en cuanto viviese así, un organismo y también, si queréis, un espécimen psicológico, pero no una personalidad"<sup>17</sup>. En este sentido es en el que la fidelidad a una causa nos convierte, según Royce, en sujetos morales.

Hemos visto, entonces, cuál es la génesis y los principales rasgos de la filosofía moral royceana. Para tener una idea general de ella, basta con agregar a nuestro análisis que las dos categorías claves de *filosofía de la fidelidad*, fidelidad y causa, no son sólo categorías morales sino también categorías metafísicas. Con respecto a fidelidad, ya hemos visto las dos definiciones que ofrece Royce, siendo la primera, la que tiene mayor compromiso metafísico, la más adecuada para su sistema. Por otra parte una *causa*, la otra categoría

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 118.

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 59.

<sup>16</sup> Royce, J (1904) II. pp. 425-6.

<sup>17</sup> Royce, J (1947) p. 130.

clave, es, en palabras de Gabriel Marcel, "... un certain type d'unité qui réunit une pluralité de personnes au sien d'une vie commune"<sup>18</sup>.

Como dijimos en la introducción, no criticaremos esta dimensión metafísica sino que, aceptando la ontología royceana, intentaremos una crítica interna, lo que haremos a continuación.

### III. Crítica interna a la *Filosofía de la fidelidad*

Gabriel Marcel, en *La métaphysique de Royce*, sostiene que la fidelidad "... implique non pas une sorte de renoncement mystique, mais un **attachement pleinement conscient** qui suppose à la fois l'action libre et la subordination de so"<sup>19</sup>. La importancia del *attachement pleinement conscient* es fundamental para Royce ya que "... mi fracaso, cuando y en la medida en que ocurre, es, una vez más, un hecho, y, por consiguiente, un hecho para la conciencia universal. **Si yerro, pero soy sincero; si me creo justo, pero no lo soy**, entonces mi error es un hecho para una consciencia que contiene mis tentativas falibles para ser fiel a la verdad, pero que ve como pierden ellas, precisamente ahora, el contacto actual con su verdadera causa"<sup>20</sup>.

La posición de Royce es clara: nos constituímos en cuanto sujetos morales a partir de una causa y la seguimos porque *conscientemente y voluntariamente* creemos que es lo correcto y, *conscientemente y voluntariamente*, sabemos que la fidelidad a la fidelidad es un principio univerzalizable de acción moral. Podemos equivocarnos, es cierto, pero lo importante es la buena fe en la acción, esto es, actuar con sinceridad.

Ahora bien, ¿Cuál es el papel posible, dentro de esta ontología, para las acciones desleales o *conscientemente* desleales? En otras palabras ¿Cuál es el lugar reservado para la noción de *mal* en esta ontología? Royce nos dice que "Ignorance and error as well as **evil** are, when viewed as such, and in their separation from the whole, imperfect self-expressions of the Absolute that can appear only within the limits of a finite fragment of the whole, such as any one of us now is"<sup>21</sup>. Esto es, todo hecho tiene su lugar en el *Absoluto*, concepción que, por otra parte, un idealista metafísico, como Royce, no puede abandonar.

Nos propusimos, en este trabajo, demostrar la hipótesis de que Royce necesita la categoría de *buena fe* en su filosofía moral, pero que su sistema filosófico la hace inconcebible. Esto es así porque la filosofía de Royce oscila entre afirmaciones que hacen necesaria la inclusión de la buena fe y la acción consciente, que nosotros ejemplificamos con la cita de *Filosofía de la fidelidad* página 260, y afirmaciones que homologan ignorancia, error y mal, tal como

<sup>18</sup> Marcel, G (1945) p.164. Negrita nuestra.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 164. Negrita nuestra.

<sup>20</sup> Royce, J (1947) p. 260.

<sup>21</sup> Royce, J (1906) p. 121. Negrita nuestra.

ejemplificamos citando su libro *The conception of immortality* página 121. Tomadas simultáneamente, estas dos afirmaciones son insostenibles y nos conducen o bien a la imposibilidad de la distinción entre acciones de buena y mala fe o bien a la distinción *ad hoc* entre acciones de buena y mala fe.

En otras palabras, en el sistema filosófico de Royce, la categoría de *buena fe* es imposible porque todo hecho, más allá de la comprensión de la significación que haga el sujeto, tiene su significado en la *totalidad* del absoluto, entonces apelar a la buena o la mala fe del individuo no tiene sentido. En cambio, la *buena fe* es incoherente en su sistema con afirmaciones del estilo **‘Si yerro, pero soy sincero; si me creo justo, pero no lo soy’**, ya que son incompatibles con la afirmación de que todos los actos alcanzan su significado final en el absoluto.

Finalizada esta crítica interna, nos concentraremos en los que, a nuestro juicio, son los aspectos valiosos de la filosofía moral royceana.

#### IV. Aspectos valiosos de la filosofía moral royceana

En la sección anterior sostuvimos que en el sistema de Royce el uso de la categoría de *buena fe* es o bien incoherente o bien imposible. Sin embargo, nada dijimos de la validez que pueden tener cada uno de estos aspectos por separado. Ahora bien, si tomamos uno de esos aspectos y encontramos fertilidad en sus planteos, habremos demostrado que las partes del sistema de Royce tienen autonomía relativa —como sostuvimos en la segunda consecuencia de nuestra hipótesis I—, al mismo tiempo que mostramos los aspectos valiosos de la filosofía royceana. Nosotros tomaremos tres aspectos desarrollados en *filosofía de la fidelidad* que no necesariamente nos conducen hacia el idealismo absoluto royceano.

Al primer aspecto podemos denominarlo el *pathos* de la filosofía moral royceana. Este *pathos* consiste en el intento de superar las unilateralidades tanto del individualismo como del convencionalismo o heteronomía moral. La superación de esas unilateralidades fue una constante de la filosofía moral royceana y, tal como dijo James de Mill, nos imaginamos a Royce como uno de los nuestros si viviera. Para la clarificación del discurso moral contemporáneo nada sería mejor que recuperar o vigorizar el *pathos* de la filosofía moral royceana, ya que las unilateralidades tanto del individualismo como del convencionalismo o posiciones heterónomas tienen plena vigencia.

El segundo aspecto se relaciona con otra polémica casi perenne en ética: cognitivismo-anticognitivismo. En la tradición anglosajona el anticognitivismo en filosofía moral fue y es una de las corrientes más influyentes. El planteo de Royce, en cambio, es *cognitivista*, ya que nos brinda un criterio universalizable de acción y no reduce los predicados morales sólo a emociones<sup>22</sup>. Si

<sup>22</sup> Acerca de las relaciones entre cognitivismo y anticognitivismo en Harvard, véase Kuklic (1997) Parte 5. 26.

queremos transformar nuestra época *metaéticamente emotivista* los escritos de Royce seguramente son una fuente de inspiración cognitivista.

El tercer aspecto valioso de su filosofía y el más importante para nuestro propósito es la relación entre filosofía moral y antropología. El pragmatismo generalmente ha sido asociado a posiciones utilitaristas, posiciones que, en el caso de James y Dewey, han sido explícitas<sup>23</sup>. Uno de los rasgos centrales del utilitarismo ha sido la tendencia al individualismo, esto es, a concebir a las acciones de los individuos como intentos de maximización del placer y minimización del dolor. Esta concepción los lleva o bien a enfocar sólo los aspectos egoístas del ser humano, o bien a concebir la naturaleza del lazo social sólo como acciones agregadas de individuos que ya están plenamente constituidos.

En el caso de Royce la concepción de la naturaleza del lazo social está en las antípodas del utilitarismo, ya que no plantea el eje placer-displacer como requisito de inteligibilidad de la dimensión antropológica, sino que el *self* es constituido en cuanto adopta un plan de vida externo pero que le brinda la posibilidad de autonomía moral. Según Royce, un individuo nunca puede "... descubrir lo que sea su voluntad simplemente reflexionando sobre sus deseos naturales, o siguiendo sus caprichos momentáneos, pues es por naturaleza una especie de punto de reunión de innumerables corrientes de tendencia hereditaria... Abandonado a sí mismo, nunca puede descubrir lo que es su voluntad"<sup>24</sup>. Complementando la naturaleza social de la dimensión antropológica encontramos, en la concepción de la fidelidad a la fidelidad, un principio de acción que no es sólo negativo y a la postre atomizante, como es el liberal *principio de daño*, sino uno que plantea una comunidad de interpretación y comunicación.

## V. Conclusión

Expusimos algunos aspectos de la obra de Royce criticando el tratamiento de la *buena fe* en su sistema, por un lado, y mostrando los que, creemos, son los aspectos valiosos de su la filosofía, por el otro. Nuestra intención es revalorizar una filosofía que tiene su importancia tanto para la historia del pragmatismo como para la filosofía contemporánea. Actualmente el pragmatismo es visto o como un movimiento filosófico de exclusiva raigambre utilitarista, como es el caso del neopragmatista Rorty<sup>25</sup>, o como un movimiento filosófico necesario, pero no suficiente, hacia una teoría de la acción social<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Dewey, J (1952) cap. 7 y (1994) Tercera Parte.

<sup>24</sup> Royce, J (1947) p. 41.

<sup>25</sup> Rorty, R (1996) cap. 9. Otra posición que asocia pragmatismo y utilitarismo es la de Charles Morris en la introducción a Mead, G (1960).

<sup>26</sup> Tanto Habermas, J (1990) y (1992) como Joas, H (1993) interpretan el pragmatismo como un movimiento filosófico que intenta superar las limitaciones del utilitarismo. Sus interpretaciones se basan en el pragmatismo de Mead.

En el caso del primero, existe una interpretación *oficialista* del pragmatismo, esto es, la versión de James. Esta versión, sin embargo, no sólo no toma las propias dudas que James tenía del utilitarismo epistemológico, sino que deja a un lado gran parte de la tradición pragmatista: a Peirce, a Royce y a George H. Mead. La segunda versión, ya sea en la obra de Habermas o en la de Joas, parte de la obra de Mead para superar el estrecho marco teórico utilitarista pero, nada nos dice del legado royceano de Mead.

El tratamiento que hace Mead de ese legado se basa en dos ejes: en primer lugar, la crítica al idealismo absoluto royceano<sup>27</sup> y, en segundo término, la naturalización de ciertos aspectos valiosos de la filosofía de Royce. Con respecto a este último encontramos que las categorías *metafísicas* de comunicación y comunidad de Royce aparecen al comienzo mismo de *Self, Mind and Society* aparecen en el marco de la teoría social: “La forma de enfoque que yo sugiero es la de tratar la experiencia desde el punto de vista de la sociedad, por lo menos desde el punto de vista de la comunicación en cuanto esencial para el orden social”<sup>28</sup>. La dimensión antropológica también aparece teñida de coincidencias, ya que donde Royce habla del *self* como una vida vivida de acuerdo a un plan que dota de coherencia a los impulsos naturales, Mead sostiene que “la más importante actividad del espíritu que puede ser identificada en la conducta es la de adaptar a los impulsos en conflicto, de tal modo que puedan expresarse armoniosamente”<sup>29</sup>.

En una historia más genuina del pragmatismo, entonces, la obra de Royce no puede ser reducida sólo a un idealismo perimido ni a las especulaciones del contrincante de James. Tampoco se puede plantear la *absoluta* originalidad de la teoría social meadeana<sup>30</sup>. Una historia más genuina del pragmatismo tendría que ver, en los aspectos valiosos de la filosofía moral royceana, una fuente de inspiración para intentar superar las unilateralidades del discurso moral contemporáneo.

## Bibliografía

- APEL, Karl-Otto: (1997): *El camino del pensamiento de Charles Sanders Peirce*, Visor Dis., S.A, Madrid, España. Primera edición original 1975.
- BELLO, Gabriel (1990): Introducción a *El giro Lingüístico*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- DEWEY, John (1952): *El hombre y sus problemas*, Editorial Paidós, Bs As, Argentina.

<sup>27</sup> Mead, G (1964) pp 312-3.

<sup>28</sup> Mead, G (1960) p. 49.

<sup>29</sup> Mead, G (1960) p. 371.

<sup>30</sup> Habermas, J (1992) cap.7.

- (1994): *La reconstrucción de la filosofía*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, España. Primera edición original 1920.
- HABERMAS Jürgen (1990): *Teoría de la Acción Comunicativa*, Editorial Taurus, Madrid, España. Primera edición original 1981.
- (1992): *Postmetaphysical Thinking*, The MIT Press, Massachusetts, United States of America. Primera edición original 1988.
- JAMES, William (1984): *Pragmatismo*, Sarpe Editorial, España. Primera edición original 1907.
- JOAS, Hans (1993): *Pragmatism and social theory*, University Of Chicago Press, Chicago, United States of American.
- KUKLICK, Bruce (1977): *The Rise of American Philosophy*, Yale University Press, Massachusetts, United States of America.
- MARCEL, Gabriel (1945): *La metaphysique de Royce*, Editions Montaigne, París, Francia.
- MEAD, George Herbert (1964): *On social Psychology*, University Of Chicago Press, Chicago, United States of American. Primera edición en 1956.
- (1960): *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós, BsAs, Argentina. Primera edición original 1934.
- RORTY, Richard (1996): *Consecuencias del pragmatismo*, Editorial Tecnos, S.A, Madrid, España. Primera edición original 1982.
- ROYCE, Josiah. (1998): *Metaphysics*, State University of New York Press, New York, United States of America.
- (1904): *The World and the Individual*, The MacMillan Company, New York, United States of America
- (1906): *The conception of immortality*, Archibald Constable & Co Ltd, London, England.
- (1947): *Filosofía de la Fidelidad*, Librería Hachette S.A., Bs.As, Argentina. Primera edición original 1908.
- (1945) *El idealismo moderno*, Ediciones Imán, Bs.As, Argentina. Primera edición original 1906.
- VILLACAÑAS BERLANGA, (1996): *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal Ediciones, Madrid, España.